





THE J. PAUL GETTY MUSEUM LIBRARY



Digitized by the Internet Archive  
in 2018 with funding from  
Getty Research Institute



ZEITSCHRIFT  
FÜR  
ASSYRIOLOGIE  
UND VERWANDTE GEBIETE

IN VERBINDUNG MIT

J. OPPERT IN PARIS, EB. SCHRADER IN BERLIN, UND ANDEREN

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD  
IN HEIDELBERG.

---

NEUNTER BAND.



WEIMAR  
EMIL FELBER  
1894.

THE J. PAUL GETTY CENTER  
LIBRARY

## I N H A L T.

	Seite
S. Fraenkel, Beiträge zum aramäischen Wörterbuch . . . . .	I
Jos. Wohlstein, Ueber einige aramäische Inschriften auf Thongefäßen des Königlichem Museums zu Berlin . . . . .	11
Ed. Mahler, Der Schaltcyclus der Babylonier . . . . .	42
P. Jensen, Die kappadocischen Keilschrifttäfelchen . . . . .	62
W. Belck und C. F. Lehmann, Ein neuer Herrscher von Chaldia 82,	339
G. A. Reisner, The Berlin Vocabulary V. A. Th. 244 . . . . .	149
K. Vollers, Arabisch und Semitisch. Gedanken über eine Revision der semitischen Lautgesetze . . . . .	165
Fr. V. Scheil, Fragments de Syllabaires assyriens . . . . .	218
M. Lidzbarski, Beiträge zur Grammatik der neuaramäischen Dialekte	224
Th. Nöldeke, Palmyrenische Inschrift . . . . .	264
B. Meissner, Lexicographische Studien . . . . .	268
B. D. Eerdmans, Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes . . . . .	280
Ed. Meyer, Die chaldäische Aera des Almagest und der babylonische Kalender . . . . .	325
G. Hoffmann, מִמְרַיִן in Palmyra . . . . .	329
P. Cersey, Les manuscrits orientaux de Monseigneur David, au Musée Borgia, de Rome . . . . .	361
Y. Le Gac, Quelques inscriptions assyro-babyloniennes du Musée Lycklama, à Cannes . . . . .	385

### S P R E C H S A A L:

Th. Nöldeke, Aus einem Briefe desselben an C. Bezold . . . . .	100
B. Meissner, Der elamitische Feldzug Tiglatpileser's I. . . . .	101
H. Zimmern, Zu ass. <i>mindêma</i> , aram. <i>mindâ am</i> , <i>meddem</i> . . . . .	104
H. Zimmern, <i>mesukkân</i> Jes. 40,20 = ass. <i>musukkânû</i> „Palme“ . . . . .	111
K. Vollers, Aus einer Mitteilung desselben an C. Bezold . . . . .	112
E. Müller, Aus einem Briefe desselben an C. Bezold . . . . .	112

	Seite
C. Bezold, Ueber keilinschriftliche Beschreibungen babylonisch-assyrischer Göttertypen . . . . .	114
S. Fraenkel, Zu den Zauberschalen des königlichen Museums in Berlin (vgl. Z.A. VIII, Ss. 313 ff.; IX, Ss. 11 ff.) . . . . .	308
J. Oppert, Adad . . . . .	310
C. F. Lehmann, Zur Function der Partikel  . . . . .	314
M. Lidzbarski, Einige Nachträge zu ZA VIII p. 263 ff. . . . .	317
W. Max Müller, Die Kefto-Namen . . . . .	391
L. W. King, Sinsariskun and his rule in Babylonia . . . . .	396
Th. Nöldeke, Phöniciſche Inſchrift . . . . .	400
C. Bezold, Zwei weitere Fragmente mit Beschreibungen babylonisch-assyrischer Göttertypen . . . . .	405
O. Puchstein, Aus Briefen desselben an C. Bezold . . . . .	410
A. Boissier, Aus einem Briefe desselben an C. Bezold . . . . .	421
C. Brockelmann, Aus einem Briefe desselben an C. Bezold . . . . .	422

---

RECENSIONEN:

B. Meissner und P. Rost, Die Bauinschriften Sanheribs. Noch einmal das <i>bît-hillâni</i> und die assyrische Säule. Besprochen von P. Jensen	126
W. Brandt, Mandäische Schriften. Besprochen von B. D. Eerdmans	133
J. A. Knudtzon, Assyrische Gebete an den Sonnengott. Besprochen von C. Bezold ? . . . . .	140
Bibliographie . . . . .	144, 320, 423
Berichtigungen . . . . .	324, 426

Die Verantwortung für die einzelnen Artikel tragen allein die Verfasser.

## Beiträge zum aramäischen Wörterbuch.

Von S. Fraenkel.

### 1. אַבָּא.

Zu diesem syrischen Worte, das für hebräisches דוד ימים und für griech. λέβηθ gilt, stimmt genau das samaritanische אַיַר (Var. für hebr. סִיר) Exod. 16, 3 (so l. für אַיַאר, עִירִין Exod. 27, 3, wo auch die syr. Uebersetzung אַבָּא hat. — Desselben Stammes ist wohl das hebräische, nur in der Mišnâh erhaltene יורה „Kessel“. — Dazu gehört arabisch ايار (in einem Verse des 'Adî b. Rikâ', Tâg al'Ar. s. v. ايار) erklärt als „Kupfer“ (صفر). — Ein angebliches als „Blei“ (ابار = אבא) ist gewiss ein alter Fehler für אבא = אבא „Blei“.

### 2. אוריא.

In diesem Worte sind zwei ursprünglich ganz verschiedene Wörter in unserem Lexicon (LEVY TWB. 63, 1) zusammengeworfen. 1) אוריא = אורה „Krippe“ und 2) אוריא „Magazin“. Dies Letztere ist nicht semitisch, sondern entlehnt aus ὄρεϊον, horreum, das als هَرِي auch in das Arabische gewandert ist (Aram. Fremdw. 136. Die dort ausgesprochene Behauptung, dass das Wort im Aramäischen fehle, ist also irrig, wenn auch allerdings die jüdisch aramäische Form nicht die Grundlage der arabischen

bilden kann). — Das ebenfalls im Targum (LEVY I. I. 63 Sp. 2) vorkommende אַרְרִירָא entspricht etwa einem ὠρει-ἀρίον, *horrearium*; doch ist nur ὠρειάριος, *horrearius* als Amtsname zu belegen.

### 3. בורזינקא, בורזינקה.

Ueber diese Wörter haben LAGARDE (*Ges. Abh.* 24) und NÖLDEKE (*Mand. Gramm.* 20 Anm. 2) gehandelt. Durch NÖLDEKE'S Nachweise, dass das Wort allerlei Umhüllungen bedeutet, ist die Möglichkeit, es mit LAGARDE als „Ueber dem Bein“ zu erklären, ausgeschlossen; ein Wort, das seiner Abstammung nach „Beinschiene“ bedeutet, konnte nicht später für „Kopfbinde“ gelten. Zum Ueberflusse hat aber das Persische noch das deutliche Aequivalent des aramäischen Wortes in کُرْزَن کُرْزِين „Krone“ erhalten, wofür کُرْزَن wohl nur eine falsche Schreibung ist (VULLERS II, 975, 816). Als Grundbedeutung muss also mit NÖLDEKE a. a. O. „Binde“ angesetzt werden.

### 4. Sam. בולא.

Das dunkle, wahrscheinlich fremde, biblische בּוּמו (Exod. 35, 22; Numeri 31, 50) wird im samaritanischen Targum durch בולא übertragen. Da טַבְעָת, das in demselben Verse vorkommt, durch das vorhergehende עֲבָקָה = עֲבָקָה חַמְטָה wiedergegeben wird, so ist die nahe-liegende Anknüpfung des samaritanischen Wortes an חַמְטָה (B.B. ed. DUVAL 368) = طَوَابِيْع خَوَاتِيْم ausgeschlossen. Wir haben hier vielmehr das lateinische *bullā*.

### 5. בריו.

Das hebräische הַיָּר I Sam. 14, 26 übersetzt das Targum durch בריו. Das hat wohl mit der semitischen Wurzel

כרע „stechen“ nichts zu thun, sondern ist zu כור =  
 مشاركة الزرع (B. B. ed. DUVAL 428) zu stellen. Gehören sie  
 zum persischen وریزدن, بریزدن „säen“?

## 6. כפסה.

Dieses Wort ist in der Bedeutung „Flasche“, „Krug“  
 in mehrfachen Schreibungen überliefert; es kommen das  
 nur graphisch von כפסה verschiedene כפסה, aber auch  
 eine Form mit kurzem Vocale כפסה vor. Diese letztere  
 scheint auf einer Einwirkung eines persischen Wortes  
 (بستوك), mit dem es die Syrer zwar zusammenstellen, mit  
 dem es aber thatsächlich nichts zu thun hat, zu beruhen.  
 Denn das Original ist βῆσσα „ein Gefäß mit engem Halse“  
 (spätgriechisch βῆσα, βῆσσα, βίσσα, βίσσιον DUCANGE, *Gloss.*  
*med. et inf. Graec.* 196, 197), und dazu stimmt auch das  
 Samaritanische, das in ביסיתא Targ. Num. 4, 7 dasselbe  
 Wort erhalten hat.. Als Singular ist da wohl ביסיתא an-  
 zusetzen, das am genauesten βῆσιον entspricht.

## 7. מגביתא.

Dieses targumische Wort hat zwei Bedeutungen, die  
 bei LEVY TWB. II 5 mit Unrecht zusammengeworfen sind.  
 2 Kön. 23, 35 als Uebersetzung von ענש heisst es in der  
 That „Steuer“ und gehört zur Wurzel جبي, وבה „sammeln“.  
 Hiermit hat aber מגביתא als Uebersetzung von מבשלה  
 Jes. 3, 6 „Fallstrick, Anstoss“ nichts zu thun. Nun finden  
 wir im samaritanischen Targum als regelmässige Ueber-  
 setzung des hebräischen מִגְשֵׁל Lev. 19, 14 das Wort מגופי;  
 ganz genau stimmt zu dem jüdisch Aramäischen das sa-  
 maritanische מגבי, das Exod. 23, 33 u. öft. das gleichbe-  
 deutende hebr. מִגְשֵׁל „Fallstrick“ übersetzt. Wahrschein-  
 lich ist aber die Schreibung mit ג die ältere, wie auch die  
 Form מגופי selbst einen alterthümlicheren Eindruck macht.  
 Sie gehört jedenfalls zur Wurzel גנף „schlagen“ und be-

deutet „die Stelle, wo man sich schlägt“<sup>1)</sup>. (Aehnliche Bildungen zum Theil auch mit analoger Bedeutung bei BARTH, *Nominalb.* 256.)

### [8. רהבונא.]

Dies Wort ist aus dem aramäischen Wörterbuche, in das es durch LEVY (TWB. I. 163) eingeführt ist, zu streichen. Die Bildung eines Diminutivums von einem Stoffnamen ist sonst nicht bekannt. Zu lesen ist רהבונא = רחבנא (u. a. Isaac Antioch. XI. 199) „Pfand, Angeld“,<sup>2)</sup> zu übersetzen in der von LEVY angeführten Stelle: „Der Käufer giebt das Angeld und der Verkäufer nimmt das Angeld“.

### 9. Sam. הלכת.

Das hebr. הלכת wird Exod. 27, 4 vom samar. Targum durch הלכת wiedergegeben. Zu der — übrigens im Samaritanischen fehlenden — Wurzel הלך kann dies Wort nicht gehören. Es ist zusammenzustellen mit syr. ܠܚܟܬܐ = שִׁכְכָה „Flechtwerk“ 1 Kön. 7, 17 (ܠܚܟܬܐ 1 Kön. 7, 18. 20) = ξλιξ (*Aram. Fremdw.* 56). Die syrische Neubildung auf ânâ zeigt ebenso wie die Femininbildung und der Lautwandel (ק zu כ) im Samaritanischen, dass das Wort populär gewesen ist.

### 10. Aram. חזר.

In jüdischen Texten gehen die Wurzeln חזר und חזר neben einander her in der Bedeutung „wiederholen“. Schon rein lautlich ergiebt sich, was eine nähere Untersuchung stets erweist, dass חזר hebräisch ist und חזר (auch syr. und mandäisch) sein aramäisches Aequivalent. (Vielleicht ist damit auch חֲדַר „vorsichtig sein“, eigentl. „sich furcht-

1) Vgl. *ψ.* 91, 12 פן תגף באבן רגלך.

2) Vgl. *Aram. Fremdw.* 190.

sam umsehen“ zu combinieren.) — Nun könnte man wohl daran denken, das in den jerusalem. Targumen häufige Verbum חוור als Uebnahme aus der Mišnâhsprache zu erklären, indessen schon die adverbiale Bildung חוור חוור „ringsherum“ spricht dagegen; vollends unmöglich wird diese Annahme aber durch das Vorkommen derselben Wurzel im Samaritanischen (חורעור Gen. XLII. 28). Daraus ergibt sich, dass wir hier thatsächlich eine sporadische, vermuthlich durch das *r* veranlasste Ausnahme von der Lautverschiebung vor uns haben (vgl. Aehnliches bei חרל חרל, נדר, נדר, wo, wie es scheint, das Arabische abgewichen ist).

### 11. Sam. מלטוסין.

Durch dies Wort wird קנים Gen. 6, 14 übersetzt. Dass hier ein Fremwort vorliegt, ist deutlich. Nun wird אמלתרא = μέλαθρον 'Érûbîn (Babl.) 3<sup>a</sup> 33 durch קני erklärt. Diese Erklärung ist zwar schon den Alten nicht völlig deutlich gewesen, wie die mehrfachen Versuche bei 'Ârûch zeigen (s. v. אמלתרא); indessen die Gleichsetzung der beiden Wörter bleibt bestehen. Wird קני, wie das entsprechende hebr. קנים als „Stockwerk“ gefasst (Peš. מנזן; natürlich ist auch מדורין im Onk. trotz Levy durch „Stockwerk“ wiederzugeben), so ist der Uebergang dazu vom „Gebälk“ nicht schwer. — Eine etwas veränderte Form desselben Wortes zeigt מלטוסין (erklärt Bâb. Ḳamm. 67<sup>a</sup> l. 2 das hebräische צלעות הבית); die seltenere griechische Endung ist hier in die populärere umgewandelt worden. — Unter Zugrundelegung des hier vorgeführten Materials wird man nun wohl im samar. Targum für das oben geschriebene Wort מלטוסין zu lesen und dies = μέλαθρον zu setzen haben. Ein interessantes Beispiel einer ähnlichen Umbildung ist das bekannte, schon in der Bibelübersetzung vorkommende מלאכא „Element“. Das Wort ist am häufigsten im Plural gebraucht und hat da die gewöhnlichste

Pluralendung der aus dem Griechischen stammenden Wörter (כַּעֲסֵי, כַּעֲסֵי, כַּעֲסֵי u. a.) angenommen. Vor dem griechischen Neutrum *στοιχείον* hat die Sprache hier ebensowenig Respect gezeigt wie vor *βήλον* in כַּעֲסֵי (NÖLDEKE, *Syr. Gramm.* 56 l. 28). Der Singular כַּעֲסֵי ist eine Rückbildung.

### 12. מִשְׁחָבִיב.

Dieses targumische Wort, das in den nordsemitischen Sprachen keinerlei Anknüpfung hat — die Bemerkungen bei LEVY, *TWB.* II. 76 sind werthlos —, findet seine etymologische Erklärung durch das Aethiopische ሥህቡብ: „verfault“ (*DILLM.* 230).

### 13. מַלְכָּא.

Dieses Wort wird bei PSM. 2611 durch „schwach“ erklärt (BA. und BB. setzen es gleich מַלְכָּא). Auch als Eigennamen kommt es vor. Es ist aber nichts Anderes als *σῖλλυβος* „Troddel, Quaste, Anhängsel“ und gehört so zu dem anderweitig bekannten demüthigen Sprachgebrauche der syrischen Mönche. Dasselbe ist jüd. סַלְבוֹן Jer. Šabb. 8<sup>II</sup> 56.

### 14. סִמְכוּתָא.

Dieses targumische Wort wird von LEVY (*TWB.* II. 172) wie es scheint zu סַמְךָ gestellt. Es bedeutet „Hilfstruppen“ und ist gewiss aus *συμμαχία* entlehnt. Dafür spricht namentlich auch die Endung; vgl. NÖLDEKE, *Syr. Gramm.* 49.

### 15. סַמְתָּר.

Dieses targumische Wort gilt vom Pflaster und der Schminke (LEVY *TWB.* II. 173). Die Grundbedeutung muss also wohl etwa „Aufgestrichenes“ oder dergl. sein. Am Ehesten vermuthet man (vgl. die sonstigen Namen von

Heilmitteln, אַסְפְּלִינִית u. a.) griechischen Ursprung. Vielleicht ist es zu *σμάγ*, *σμήχειν* zu stellen. Doch muss hierbei bemerkt werden, dass *σμ* sonst im Aramäischen lieber durch *מ* wiedergegeben wird, wie es auch im Griechischen selbst schon mit *ζμ* wechselt (אומל *ζμίλη* u. a.)<sup>1)</sup> und dass auch eine unserem aramäischen Worte entsprechende Bildung nicht zu belegen ist.

## 16. פְּלִינִסָּא.

Für dieses targumische Wort, das „Ziel“ bedeutet, fehlt bis jetzt die Ableitung, da die von LEVY (TWB. II. 267) versuchte (*φύλαξις*) nach Form und Bedeutung unmöglich ist. Dagegen ist deutlich, dass arabisches *برجاس* „ein Ziel in der Luft auf der Spitze einer Lanze oder dgl., wonach man wirft“ mit diesem Worte identisch ist. Den Ursprung hat nun Professor NÖLDEKE im persischen *پرگاس* mit der Grundbedeutung „Richtung“, „Ziel“ wiedergefunden. Für den Wandel verweist er auf *פלטרין*, *פלהדרין*; vgl. noch *פלסור* *פלאסור* *פלאסור* = *πρασσόριον* *pressorium* (FLEISCHER zu LEVY, *Neuhebr. WB.* s. v.).

## 17. פְּלִדְסָא.

Dieses targumische Wort übersetzt סְרִינִים Richt. 14, 12; חַרְטִים 2 Kön. 5, 23; שְׁלֵמוֹת 2 Chron. 9, 24 und bedeutet an diesen Stellen „Gewand“ (nicht „Matte“, wie LEVY TWB. II. 267 will). — Die Ableitung des Wortes ist unklar. Doch scheint das der Mišnäh (Kilājim 9, 7) angehörige *ברדסים* (eine Art Gewänder) damit identisch, und zwar dürfte diese Form die ursprünglichere sein. Der Lautwandel wäre derselbe wie in dem sub 16 besprochenen Worte.

1) Vgl. allerdings grade von dieser Wurzel auch *סחגה* PSM. 2654 = *σμημα*, *σμηγμα* „das Abwischen“, dann concret für das Abgewischte, „Schmutz des Leuchters“.

## 18. פֶּרֶדֶסְקִין . חַיֹּהֶמֶה

Die Bedeutung dieses Wortes ist schon durch die reichlichen Belege bei PSM. 3241 festgestellt. Es ist ein Wandschrank, in dem sich z. B. auch einmal ein Flüchtling versteckt (PSM. 3241, 3).<sup>1)</sup> — Das jüdische Wort erklärt Hai zu *Oholôt* 6, 7 durch חַיֹּהֶמֶה אֲטוּמָה<sup>2)</sup> „geschlossene Fenster“. Wie dies zu verstehen ist, geht aus der genauen Erklärung des Maimonides (ed. DERENBOURG S. 35. 20) hervor. Dort heisst es: هو الطيقان التي تكون محفورة في نفس حيطان البيوت شبه خزانة صغيرة ولها ابواب<sup>3)</sup> وتغلق وتفتح d. i. פֶּרֶדֶסְקִין sind die Nischen, die im Innern der Wände angebracht sind, wie eine kleine Bude. Sie haben Thüren, die sich öffnen und schliessen lassen, und sind so bekannt, dass man sie nicht näher zu beschreiben braucht.“ Dass ein griechisches Wort zu Grunde liegt, ist deutlich; doch haben die bisherigen Versuche den Ursprung zu ermitteln, zu keinem Ergebnisse geführt. Der Anklang an *δίσκος* ist durchaus täuschend, da der Ausdruck mit „Tisch“ nichts zu thun haben kann. Es liegt hier vielmehr eine merkwürdige — aber nicht unerhörte — Umbildung des spätgriechischen *πυργίσκος* (DUCANGE 1276 durch „armarium“ wiedergegeben) vor. Es steht u. A. neben *θισανροσγλάζια*. Dass diese Ableitung richtig ist, zeigt auch das Mišnâh-Wort מַנְדֵּל, das von Maimonides ebenfalls (wie פֶּרֶדֶסְקִין) durch خزانة wiedergegeben wird (*Oholôt* 4, 2. 3); es entspricht seiner Bedeutung nach dem griechischen *πύργος*. — Die Lautveränderung ist durch das Zusammenwirken verschiedener

1) Natürlich hat auch חַיֹּהֶמֶה PSM. 3072 dieselbe Bedeutung.

2) Für diesen Gebrauch von חַיֹּהֶמֶה vgl. PSM. 1686, s. v. חַס No. 3.

3) Vgl. PSM. a. a. O. חַסֵּה דַמְסִיבֵה דַחֲסִיבֵה דַחֲסִיבֵה דַחֲסִיבֵה .

Gründe hervorgerufen. Das Zusammenstossen der verschiedenartigen Consonanten begünstigte eine Umbildung (man denke an גלוסקמא **גלוסקמא** = *γλωσσόκομος* NÖLDEKE, *Mand. Gramm.* XXX = jüd. דלוסקום; ט,מ,ק = **ט,מ,ק**); ferner mag das Bestreben nach einer Dissimilation (G-K) mitgewirkt und endlich kann eine volksetymologische Anlehnung an *δίονος* stattgefunden haben. (Ob die Form פרסטקין, פרסתקין<sup>1)</sup> mehr ist als eine bloß graphische Differenz, ist schwer zu sagen; doch scheint allerdings das einmal im babyl. Talmud<sup>2)</sup> vorkommende פריסדקי, das von der Tradition und den Neueren missverstanden ist, für die Echtheit auch dieser Form zu sprechen und somit einen weiteren Beleg für die Leichtigkeit der Umbildung zu liefern.

### 19. קווח.

Dies targumische Wort kommt nur Zach. 1, 8 als Uebersetzung des hebräischen שרקים vor. Es steht etymologisch bisher einsam da. Auch hier hat merkwürdigerweise wieder nur das Aethiopische dasselbe bewahrt, **ቀደሕ**: (DILLMANN 457). Thatsächlich hat auch die äthiopische Bibelübersetzung Zach. 1, 8 dieses Wort.

### 20. קורדקייסין.

Dies Wort kommt schon in der *Tosephta* (ZUCKERMANDEL 116, 4; 231, 19) vor und bedeutet, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, eine Art Schuhe oder einen Theil des Schuhs. Die bisher versuchten Etymologieen (LEVY: *ζωοχιδιον*; KOHUT: *scordisci*) bedürfen nicht erst einer Widerlegung. — Nun kennt aber der babyl. Talmud (*Febâm.* 102<sup>b</sup><sub>20</sub>) das Wort קורקא. Die Erläuterungen (*Raši-Ārûch*) geben dafür nicht genügende Aufklärung. Dem Zusammenhange nach muss es „Sohle“ (oder auch eine bestimmte

1) *Tosephta* (ed. ZUCKERMANDEL) 605, 8. 9 ff.

2) *Abôd. Zâr.* 65<sup>b</sup><sub>5</sub>.

Sohlenart) bedeuten. Es liegt nun sehr nahe, dies Wort mit dem arabischen **فَرْق** zu combinieren. Dies bedeutet zunächst „Korksohle“ und dann „Schuh mit Korksohle“ (Dozy II. 334) und stammt von dem span. *corcho*. — Das talmudische Wort kann aber natürlich nicht durch das Mittelglied des Spanischen erklärt werden; vielmehr ist das lateinische *corticem* auf semitischem Boden demselben Lautwandel unterworfen worden, den es in Spanien erfahren hat; indem der Dental ausfiel, hat sich **קורקא** gebildet.<sup>1)</sup> — Eine andere Bildung von demselben Stamme ist nun unzweifelhaft das oben erwähnte **קורדקיים** und zwar erklärt es sich ungezwungen als *corticeas*. Dazu ist ursprünglich *soleas* zu ergänzen. Durch den häufigen Gebrauch blieb dann das Substantiv — wie vielfach in den romanischen Sprachen (*foie* = *ficatum* (scil. *jecur*)) — fort. (Auch für *corcho* in der Bedeutung „Korksohle“ ist der Hauptbegriff zu ergänzen.) Die Entlehnung einer Pluralform hat viele Analogieen und ist grade bei diesem Worte, wo es sich immer um eine Mehrheit handelt, besonders erklärlich.<sup>2)</sup> Dieselbe Erscheinung zeigt sich in dem derselben Begriffsreihe angehörigen **סוליים** „Schuhsohle“ d. i. *soleas*.

## 21. **שבו**.

Das hebräische **מק** „Moder“ wird im Targum (Jesaj. 5, 24) durch **שבו** wiedergegeben, das etymologisch nicht aufgeklärt ist. Es ist auch kein semitisches Wort, sondern die Transcription des griechischen **σήψ** „fauliges Geschwür“. Ob der erste Laut ein Šin oder Sin ist, ist nicht völlig sicher. Das Letztere aber ist wahrscheinlicher; vgl. auch **שימרון** (im jerusalem. Talmud) = **σήμερον**.

1) Natürlich ist auch **מתק** CAST. 834 dasselbe Wort.

2) Dass an die lateinische Pluralform noch die semitische Endung angefügt wurde, ist auffällig, aber nicht unerklärlich.

## Ueber einige aramäische Inschriften auf Thon- gefässen des Königlichen Museums zu Berlin.

Von *Jos. Wohlstein.*

(Schluss.)<sup>1)</sup>

### Nr. 2416.

הדן קיבלא למיפר<sup>1)</sup> חרשי ונידרי  
 ולוטתא ושוקיפתא ואשלמתא  
 ואכמתא מן אבא בר ברכיתא  
 על אימי בת רבקא<sup>2)</sup> על לילי  
 ועל מר בני אימי ועל כל דלט  
 יתהון<sup>3)</sup> אישבעית לבון<sup>4)</sup> במלאכין  
 קדישין ובישמיה<sup>5)</sup> דמיטטרון  
 מלאכה רבית<sup>6)</sup> נידריאל וגוריאל<sup>7)</sup>  
 וחתאל וססגביאל והפכואל  
 ומהפכואל אילין אינין שבעה  
 מלאכין דאזלין ומהפכין שמיא  
 וארעה וזכבי ומזלי וסיהרא  
 וימא דחזילין והיתהפכין חרשין  
 בישין ומעבדין תקיפין  
 ונידרא ולוטתא ושיקופתא  
 ואשלמתא ושיפירי ושמחתא  
 דאית ליה בביתיה ובפגרי  
 ובגושמיה לאבא בר ברכיתא  
 דחי זלין ותיתהפכין על כל

1) S. diese *Zeitschrift* 1893, Ss. 313 ff.

דלט יההין אחישה אחישה  
 ובושמיה דאצייע ובישמי  
 דיהביה באהאווה<sup>8</sup>) יהו יהו יהו  
 אלהי אשבעית עליכון חרשין  
 בישין ועובדין תקיפין ונידרא  
 ולוטתא ושקופתא ואשלמתא  
 ושיפורי ושמתתא דאית ליה  
 בביתיה ובגופיה ובגושמיה  
 לאבא בר ברכיתא דתיזלין  
 ותיתתפנין על כל מאן דלט  
 יתהין ובישמיה דאצלאל  
 מלאכה רבא ועל רזא דנא<sup>9</sup>)  
 דארעה אמן אמן סלה תוב  
 אשבעית עליכון חרשין בישין  
 ועובדין תקיפין ונידרא ולוטתא  
 ושיקופתא ואשלמתא ואכמרתא  
 ואחרדתא דאחרדתא<sup>10</sup>) דאית ליה  
 בכיתיה ובגופיה ובגושמיה  
 לאבא בר ברכיתא דתיזלין  
 ותיתתפנין על כל דלט יתהין  
 ובשים יהשמי והושמי אהשמי  
 אהיה אשר אהיה תוב אשבעית  
 עליכון חרשין בישין ועובדין  
 תקיפין ונידרא ולוטתא  
 ושיקופתא ואשלמתא ואכמרתא  
 דאכמרתא דאית עלוהי דאבא  
 בר ברכיתא דאתיזלין ותיתתפנין  
 על כל מאן דלט<sup>11</sup>) יתהין ובשים  
 יהוה אלוהי ישראל יושב  
 הכרובים ובשים מטווטוטי  
 ובשים<sup>12</sup>) א א א א ובשים יה יהוה  
 יהי והי והו והו ובשים אלהי  
 אלהי אלהי אלהי תוב אשבעית  
 עליכון חרשין בישין ומעבדין  
 תקיפין ונידרא ולוטתא  
 ושיקופתא ואשלמתא ואכמרתא

דאכמרתא וכל מידעם ביש  
 דאית עלוהי דאבא בר ברכתא  
 דתזילון ותזיהפכין [כל] על כל  
 מאן דלט יההין ובשים אין  
 יאמן מן יומא דגן ולעלם אמן  
 אמן סלה הללויה יהר<sup>13</sup>)  
 הדין קיבלא למיפר וריר בישחא  
 דאיה עלוהי דאבא בר ברכתא  
 ת . . . יד<sup>14</sup>) אימי בת דיבקא  
 ותזוה ותיפיק מיניה מן אבא  
 בר ברכתא אידמרת ברזי  
 ארעה ואסתכלית בדיכרי ברין  
 בית דלמחא טוב פרוחו וריר  
 בישחא ותקיפתא וזידניתא  
 ומחבלתא דימחבלתא ומבבלתא  
 וריר דאימי שדי על והי וריר  
 בישחא ותקיפתא וזידניתא  
 וריר פוקו ופרחו מן אבא בר  
 ברכתא ואזילו על כל מאן  
 דלט יתהין ועל ביתיה ועל  
 דירתיה ועל א . . . תיה<sup>15</sup>) ובשים  
 ים . . . דימיאל<sup>15</sup>) וחנתיהיאל וחניצאל  
 וחחויאל אילין אינן עשרא  
 מלאכין קדישין ומפרשין  
 ומחומנן אינן ויזעין ויבטלין  
 ויפקין וריר בישחא מן פגריה  
 דאבא בר ברכתא ומן מאתן  
 וארבעין ותמניא חרמין קימתיה  
 ובשים גברי<sup>16</sup>) . . . . . באל ורפאל  
 וכישמיה דעניאל דקאים אחורי  
 גלגלי שמשא ובשים זיקיאל  
 ופרקיאל ובריאיאל וערביאל  
 דימשמשון קדם בורסי וקרא<sup>17</sup>)  
 דאלהא דשליטי בון בארעה  
 ורשותהין כדי . . . נה<sup>15</sup>) אינן יזיעין  
 ויבטלין ונפקין ונדידין כל מא

בישהא מיניה דאבא בר ברכיהא  
 ומן מאתן וארבעין ותמניא חרמין  
 קימתיה בשום אהיה אשר אהיה אין  
 ואמן ובשום חץ מץ חץ וקנתיאל  
 יהוה אמן אמן סלה הללויה . . . (18)

### Anmerkungen zum Originaltexte.

Diese Inschrift enthält mehrere Buchstaben, die sich in der Form von den gewöhnlich gebräuchlichen wesentlich unterscheiden. Diese sollen hier in alphabetischer Reihenfolge angeführt werden. Bei manchen Formen herrscht überdies ein Schwanken; während andere Buchstaben ihre Gestalt unverändert behalten.

𐤅	= ב	𐤒	= מ
𐤌	= ג	𐤑	= נ
𐤆 𐤆	= ד	𐤓	= ס
𐤇 𐤇	= ה	𐤔	= פ
𐤏 𐤏	= ו	𐤕	= ק
𐤛	= ז	𐤖	= ש
𐤟	= ט	𐤗	= י
𐤙 𐤙	= י		
𐤛	= ל		

1) Das 𐤔 ist in diesem Worte nicht sehr deutlich erkennbar; doch kehrt dasselbe Wort am Ende der Inschrift

wieder und zwar mit einem deutlich geschriebenen  $\text{פ}$ , so dass ein Zweifel ausgeschlossen ist.

2) Bemerkenswert ist die Schreibung mit  $\text{ס}$  am Ende.

3) Was in Anm. 1 von dem Buchstaben  $\text{פ}$  gesagt ist, gilt hier vom ganzen Worte.

4) Dieses Wort ist offenbar fehlerhaft geschrieben und muss  $\text{עליבין}$  heissen, wie viermal in dieser Inschrift.

5) Auffallend ist hier das Jod nach dem Beth, wie auch in den Worten  $\text{ותיהפבין ותילין}$ .

6) Zu lesen  $\text{רביה}$ : das Ortsabverbium  $\text{ביה}$  verbunden mit  $\text{ד}$  relativum.

7) Der Name dieses Engels wird auch in dem kabbalistischen Werke  $\text{ספר העין}$  ed. JELLINEK, p. 12 erwähnt.

8) Diese Lesung ist nicht ganz sicher;  $\text{אחיוה}$ ?

9) Es ist mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass dieses Wort  $\text{דשמיא}$  zu lesen ist. Sowohl der Zusammenhang als auch die im Texte vorhandenen Spuren berechtigen zu dieser Lesung.

10) Aehnliche Phrasen finden sich auch S. 12, Zz. 25, 36 ( $\text{ויאזמרתא}$ ) und S. 13, Z. 15 ( $\text{מחבלתא דימחבלתא}$ ).

11) Die Buchstaben zwischen  $\text{ט}$  und  $\text{מ}$  sind zum Teil vermischt.

12) Das  $\text{ש}$  ist nicht ganz deutlich.

13) Hier schliesst die Beschwörungsformel ab. Die nachfolgenden Worte sind von den vorhergehenden durch eine Kreislinie getrennt, was offenbar darauf hinweist, dass die ausserhalb der Linie sich befindenden Worte nicht mehr zur eigentlichen Beschwörung gehören. Die Vermutung liegt nahe, dass die Nachschrift nichts weiter bedeutet als die genaue Angabe, für wen und zu welchem Zwecke das  $\text{קיבלא}$  angefertigt wurde, nämlich für einen Mann, der an  $\text{בישתא}$ ,  $\text{וריר בישתא}$ , „bösem Fluss“ litt. Allein es werden darin wieder eine ganze Reihe neuer Engel angerufen, was auf eine neue selbstständige Beschwörung schliessen lässt.

14) Ungefähr drei Buchstaben verwischt.

15) Einige Buchstaben abgebrochen.

16) Hier fehlen gleichfalls einige Buchstaben, die sich jedoch leicht ergänzen lassen; es soll wahrscheinlich heissen: **גבריאל ומיכאל**.

17) Kann auch **בִּרְסֵי יְקָרָא** gelesen werden, ein Ausdruck, der im *Sohar* ed. SULZBACH, p. 387 wiederkehrt und dem oft gebrauchten **בַּסָּא הַנְּבוֹר** entspricht.

18) Vielleicht ist **ח** zu ergänzen, wie oberhalb der Linie der Schluss lautet.

### Uebersetzung.

Dies sei ein Mittel<sup>1)</sup> zu lösen den Zauber, den Bann,<sup>2)</sup> den Fluch, die Beschwörung,<sup>2)</sup> die Versprechungen<sup>2)</sup> und die magischen Einflüsse<sup>3)</sup> von Aba, Sohn Barkitha's<sup>4)</sup> gegen Imi,<sup>5)</sup> die Tochter Rebeka's, gegen Lili und Mar, die Söhne Imi's und gegen alle, die sie beschwören.

Ich beschwöre euch bei den heiligen Engeln und im Namen des Engels Mytatron,<sup>6)</sup> der da weilet bei Nidriel und Nuriel und Chathiel und Sesagbiel und Haphchuel und Mehapchiel. Dies sind die sieben Engel,<sup>7)</sup> welche gehen und umkreisen Himmel und Erde, die Sterne und Planeten, den Mond und das Meer, dass ihr gehet und euch wendet, ihr bösen Zauberer, Verüber von Gewaltthaten, Verbannungen, Verfluchungen, Beschwörungen, Versprechungen [oder Preisgebungen], Aechtungen,<sup>8)</sup> welche sind in dem Hause, an dem Körper und an dem Leibe des Aba, Sohn Barchitha's, dass ihr gehet und euch wendet gegen alle, die sie beschwören. Schnell! Schnell!

Im Namen des Azajez<sup>9)</sup> und im Namen des Jehabjah,<sup>10)</sup> durch die Schriftzeichen<sup>11)</sup> **יהו יהו יהו אלהי** beschwöre ich euch, ihr bösen Zauberer, Verüber von Gewaltthaten, Verbannungen, Verfluchungen, Beschwörungen, Versprechungen, Aechtungen und Verdammungen, welche sind in

dem Hause, an dem Körper und an dem Leibe des Aba, Sohn Barkitha's, dass ihr gehet und euch wendet gegen alle, die sie beschwören.

Und im Namen des Azalel,<sup>12)</sup> des grossen Engels, des Engels des Himmels und der Erde (?). Amen, Amen Selah.

Ferner beschwöre ich euch, ihr bösen Zauberer, Verüber der Gewaltthaten, Verbannungen, Verfluchungen, Beschwörungen, Versprechungen, Werke der magischen Kunst, die Mächte der Schrecken, welche sind in dem Hause, an dem Körper und an dem Leibe des Aba, Sohn Barchitha's, dass ihr gehet und euch wendet gegen alle, die sie beschwören. Und im Namen des Jahschmi,<sup>13)</sup> Jehoschmi, Ahschmi אהיה אשר אהיה אהיה.

Ferner beschwöre ich euch, ihr bösen Zauberer, Verüber der Gewaltthaten, Verbannungen, Verfluchungen, Beschwörungen, Versprechungen, Werke der magischen Kunst, welche lasten auf Aba, Sohn Barkitha's, dass ihr gehet und euch wendet gegen alle, die sie beschwören.

Und im Namen<sup>14)</sup> des יהודה אלהי<sup>15)</sup> ישראל der auf den Cherubim wohnt und im Namen des מטווטוטי und im Namen des א, א, א<sup>16)</sup> und im Namen des יה יהודה יהו ודו יה ודו und im Namen: אלהי אלהי אלהי.

Ferner beschwöre ich euch, ihr bösen Zauberer, Verüber von Gewaltthaten, Verbannungen, Verfluchungen, Beschwörungen, Versprechungen, Werke der magischen Kunst und jedwedem Böse, welches lastet auf Aba, Sohn Barkitha's, dass ihr gehet und euch wendet gegen alle, die sie beschwören und im Namen . . . Amen und Amen vom heutigen Tage an bis in Ewigkeit. Amen, Amen Selah Hallelujah. (יהרר<sup>17)</sup>.)

Dies sei ein Mittel zu heilen den bösen Fluss, der haftet an Aba, Sohn Barkitha's, bewirkt durch Imi, Tochter Rebeka's, dass er fortgehe und hinausziehe von Aba, Sohn Barkitha's, dass ich<sup>18)</sup> bewundere die Geheimnisse

der Erde und betrachte (die Seiten des göttlichen Wagens)! Und nun flieget<sup>19)</sup> fort, böser Fluss, Werke der Gewalt und des Mutwillens, der Zerstörung und des Verderbens und der Vernichtung, der Fluss, den Imi auf ihn geworfen hat! Böser Fluss, Werke der Gewalt, des Mutwillens, Fluss, gehet hinaus, flieget hinweg von Aba, Sohn Barkitha's und gehet gegen jeden, der sie beschwört, auf dessen Haus, auf dessen Wohnung, dessen Frau(?)!

Im Namen Isdaniel, Chenathjahiel, Chanizel, Chachziel, dies sind die zehn<sup>20)</sup> heiligen Engel, die auserwählten (die in Scharen mit einander leben), diese sollen vertreiben, vernichten, hinausdrängen den bösen Fluss von dem Körper des Aba, Sohn Barkitha's und von den zweihundertachtundvierzig<sup>21)</sup> Verbannungen (ihn befreien), mit denen sie ihn festgebannt(?).<sup>22)</sup>

Und im Namen des Gabriel und Michael und Rafael und im Namen des Aniel,<sup>23)</sup> der da steht hinter der Sonnenkugel, und im Namen des Sikiel und Perakiel und Berakiel und Erkhil, welche dienen vor dem herrlichen Throne (dem Wagen) Gottes, welche herrschen im Himmel und auf Erden(?). Sie sollen verdrängen, vernichten, hinaus-treiben und zum Weichen bringen jedwedem Böse von Aba, Sohn Barkitha's und von den zweihundertachtundvierzig Verbannungen, durch die er festgebannt ist. Im Namen Ehjeh אהיה אשר אהיה Amen, Amen und im Namen Chez Mez<sup>24)</sup> [חך מזך] Thez und Kanthiel יהוה יהוה Amen Amen Selah Halelujah. Also sei es dein Wille!

#### Commentar.

1) Unsere erste Inschrift (s. Bd. VIII, S. 328 dieser *Zeitschrift*) bezeichnet sich als אסותה, während die vorliegende den Namen קיבלס an der Spitze trägt. Es könnte scheinen, dass diese Bezeichnungen auf reiner Willkür beruhten und promiscue gebraucht werden konnten. Wenn wir uns jedoch mit dem Inhalt beider Beschwörungen oder richtiger mit den Uebeln, denen sie ein Ende bereiten

sollen, bekannt machen, finden wir, dass diese Benennungen der jeweiligen Tendenz entsprechen. Der Ausdruck אסוהא „Heilmittel“ kann nur da angewandt werden, wo das Mittel, gleichviel welcher Art es ist, zur Beseitigung und Heilung einer Krankheit dienen soll, wenn diese auch als eine Folge dämonischer Einwirkungen betrachtet wird. In der erstgenannten Inschrift handelt es sich um einen Menschen, der mit Aussatz und Brandwunden behaftet ist, weshalb das anzuwendende Mittel mit Recht אסוהא genannt wird. In dem Falle jedoch, in welchem nicht eine offenkundige, ihrem Wesen nach erkannte Krankheit vorliegt, und man deshalb den Leidenden ausschliesslich als Opfer dämonischer Einflüsse betrachtete, wird das Wort קיבלא gebraucht. So in vorliegender Inschrift. Zu beachten ist ferner, dass auf der ersten Schale die feierliche Ansprache „Ich beschwöre euch“, die in der zweiten so oft wiederkehrt, vollständig fehlt. Man war offenbar der Meinung, dass bei einer so bekannten, äusserlichen Krankheit, zu deren Heilung überdies wahrscheinlich auch natürliche Heilmittel dienten, ein solcher Aufwand von Pathos überflüssig sei und der ganze Beschwörungsapparat nicht angewandt zu werden brauche.

2) Siehe Bd. VIII, S. 335.

3) Dieses Wort ist gebildet von בומר, mand. „Priester“, später „Zauberer“; ebenso im Talmud אמגוש „Magier“, später „Zauberer“ überhaupt. Auch das Wort אומרהא wird den gleichen Prozess durchgemacht haben; siehe NOELDEKE, *Tabari* (Leyden 1879) p. 69, Anm.

4) Für die Frage, ob diese Beschwörungen von jüdischer oder nichtjüdischer Seite herrühren, ist der Hinweis nicht ohne Belang, dass sie in gewisser Hinsicht einer talmudischen Forderung gemäss abgefasst sind. Im Talmud (*Sabb.* 66b) wird von Abai die Regel aufgestellt: כל מנייני בשמא דאימא, jede Beschwörungsformel müsse auf den Namen der Mutter desjenigen lauten, für den sie ausgefertigt werde. Sowohl in der vorliegenden als auch in der vorhergehenden

Inscription ist diese Norm eingehalten. Als absoluter Beweis kann dies aber deshalb nicht gelten, weil das Prioritätsrecht des Judentums sich in dieser Sache wohl schwerlich erweisen lassen wird, und ebenso wenig, dass die Juden ausschliesslich und allein im Besitze dieses Mysteriums blieben.

5) אִמִּי (s. auch unten, S. 31, Z. 22) ist ein im Talmud gebräuchliches nomen proprium, so z. B. auch für die Mutter eines Talmudlehrers: *Pes.* 4a; allein die Namen ihrer beiden Kinder מַר und לִילִי bringen sie in den Verdacht, dass Imi's Reich nicht von dieser Welt ist, umso mehr, als wir nur so im Stande sind, einen halbwegs annehmbaren Sinn in die dunkle Stelle zu bringen. Ich vermute, dass אִמִּי entweder der Name eines Dämons ist, abgeleitet von der Wurzel אִיַם „Furcht erzeugen“, also „die Fürchterliche“, oder dass das Wort in dem gewöhnlichen Sinne von „Mutter“ zu nehmen ist und hier „Dämonenmutter“ bedeutet. *Pes.* 112a wird das Wassertrinken aus einem Flusse oder einem Teiche des Nachts am Mittwoch und Sonnabend, aus Furcht vor dem Dämon Schabriri, der in diesen Nächten sein Unwesen treibt, untersagt. Wird aber jemand vom Durste so sehr gequält, dass er dem Verlangen nach Wasser nicht mehr widerstehen kann, dann soll er einen Zauberspruch hersagen: אַמְרָה לִי אִמִּי „Es sagte mir Imi: nimm dich in Acht vor Schabriri“ u. s. w. Dem Inhalte dieser Formel näher zu treten, ist hier nicht der Ort. „Dämonenmütter“ werden übrigens auch von Späteren genannt. So zählt Bechai ben Ascher, ein Kabbalist des 13. Jahrhunderts, in seinem Commentare zu Genesis p. 16 (Ausgabe in Krakau 1592/93) vier Dämonenmütter auf. Dass Imi dort nicht erwähnt ist, braucht nicht wunder zu nehmen, da auch andere Commentatoren das Wort in dem einfachen Sinne von „Mutter“ auffassten, übersehend, dass die Berufung auf die Mutter keine Wirkung auf die Dämonen ausüben konnte. Einige Schwierigkeiten macht

jedoch der Stamm  $\text{רַבְקָא}$ , dem jeder dämonische Beigeschmack fehlt.

Für die Uebersetzung des Wortes  $\text{לְי}$  stehen uns zwei Möglichkeiten offen; doch keine von beiden ergibt sich ohne einen gewissen Zwang. Wir können das Wort ergänzen durch  $\text{לְיִי}$ , wie ja auch im Mandäischen  $\text{לְי}$  zur Bezeichnung des logischen Subjekts gebraucht wird (NOELDEKE a. a. O. p. 355). Dann würde die Uebersetzung lauten: „bewirkt durch Imi, durch Lili und Mar, die Söhne Imi's oder durch irgend jemand, der sie beschwört.“ Der Schluss lässt jedoch diese Uebersetzung als fast unannehmbar erscheinen.  $\text{לְי}$  kann aber auch mit „gegen“ übersetzt werden; dann wäre der Sinn etwa folgender: Der Bann, die Verfluchungen u. s. w. seien gelöst von Aba, Sohn Barkitha's, und sollen fallen auf Imi und alle, die sie beschwören, d. h. der Fluch falle auf das Haupt derer, welche die Dämonen Imi und ihre Söhne beschwören, Verderben zu verbreiten. Diese Beschwörung würde demnach den doppelten Zweck verfolgen, einerseits den Bann zu lösen und dessen unheilvolle Wirkungen abzuwenden, andererseits diese Dinge den finsternen Mächten und ihren Bundesgenossen als freiwillige Gabe zu präsentieren. Dasselbe Vorgehen beobachteten nach LENORMANT a. a. O. p. 70 auch die Chaldäer: „Ja er (der Schwarzkünstler) vermag sogar zu töten und zwar durch Zaubereien und Verwünschungen oder durch Gift, das er seinen Zaubetränken beimischt. Die Beschwörungen, welche im letzteren Falle in Anwendung kamen, suchen aber stets diesen tödtlichen Ausgang der Zauberei auf ihren Urheber selber zurück-zuwälzen.“

6) Der Name  $\text{מֵטַטְרוֹן}$  wird schon vom Targum Jonathan Deuteronomium XXXIV, 6 erwähnt und im Talmud sehr oft genannt: *Chag.* 15a, *Ab. Sar.* 3b. Die andern sind selbstkonstruierte Namen, wie sie leicht und zahlreich mit prä- oder suffigiertem  $\text{ל}$  gebildet werden können. Metatron gilt in der Kabbalah als der nächste Diener

Gottes und wird in der Sage mit Henoch identifiziert, der durch die Motivierung „da ihn Gott zu sich nahm“ von der Bibel gleichsam als nicht gestorben bezeichnet wird, *Cerem chemed* IV. B., p. 174. Wahrscheinlich mit Beziehung auf diese Sage heisst es in dem kabbalistischen *Ma-secheth Aziluth* p. 3: מטטרון הנהפך מבשר ודם לאש.

7) Nach der auf die altbabylonische Astrologie zurückzuführenden Ansicht jüdischer und griechischer Theosophen der ersten christlichen Jahrhunderte hing von sieben Sternen die beständige Veränderung der Dinge ab: NEANDER, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*. Berlin 1818. Dieselbe Anschauung findet sich im Buche Tobias 12. 15 und im Buche Henoch c. 90. 21. Einem ähnlichen Glauben begegnen wir auch bei einer Sekte der Sabier, die den Namen „Anhänger der geistigen Wesen“ führte. Dies ist von besonderem Interesse, da sich deren Anschauung von der Thätigkeit und Wirksamkeit der geistigen Wesen mit der des Talmud vollkommen deckt. Der einzige Zweck, für den sie geschaffen sind, so lehrt jene Sekte, ist die Heiligpreisung und Anbetung Gottes und die Erfüllung seiner Befehle. שלש כחות של מלאכי השרת אומרות שיהא בכל יום ist der Ausspruch des Talmud, in dem er die Wirksamkeit der Engel zusammenfasst: *Chullin* p. 91 b. Noch bunter und farbenreicher wird dieses Bild an einer anderen Stelle ausgemalt: Sechshundertundvierundneunzigtausend Engel heiligen täglich den Namen Gottes; von Sonnenaufgang bis zu ihrem Untergange sagen sie: heilig, heilig, heilig!: *Midrasch rabbah* 167; s. BRECHER, *Das Transcendentale* p. 9. Ist somit in diesem Punkte eine Uebereinstimmung der genannten Sekte mit dem Talmud konstatiert, so finden wir eine gleichartige Anschauung auch bei dem Verfasser unserer Inschrift. Denn ebenso wie dieser von sieben Geistern spricht, welche gehen und umkreisen Himmel und Erde, Sterne und Planeten, so kennt auch jene die Leiter der sieben Wandelsterne, welche „die vermittelnde Ursache

bei dem Hervorbringen und Schaffen, bei der Verwandlung der Dinge bilden, welche die Kraft von der göttlichen heiligen Majestät zu Hülfe rufen und sie auf die niederen Existenzen herabströmen lassen“; s. HAARBRÜCKER, *Schahrastani. Religionsparteien und Philosophenschulen*, Halle 1851, pp. 5 und 6.

8) Wir sehen, dass das Bestreben des Schreibers dahin ging, für den Begriff des „Bannes“, unter welchem der Patient zu leiden hatte, möglichst viele Synonyma zu finden, um dadurch den Effekt und den feierlichen Eindruck zu steigern. So werden gewaltsam neue Worte gebildet, die diesen Begriff mehr oder weniger präzis wiedergeben. In den Kreisen, in denen den obersten Gesetzen der Vernunft Hohn gesprochen wurde, werden sich die Sprachgesetze wohl keiner grösseren Wertschätzung erfreut haben und bei der Bildung dieser Worte nicht zu Rate gezogen worden sein. So tritt uns nun hier u. A. ein neuer Ausdruck entgegen, der ein geistiges Eigentum dieser Kreise war und geblieben ist: שיפורי. Dieses Wort wird wohl von שופר abzuleiten sein, da bei jeder Schwurleistung und Verbannung die Posaune eine wichtige Rolle spielte, so sehr, dass bekanntlich ein Rabbiner dem Philosophen blos den Schofar zu zeigen brauchte, um ihn mit der Exkommunikation zu bedrohen. Dieser Brauch ist in talmudischer Zeit herrschend gewesen, wie aus einer Stelle im *Moed Katan* p. 16a deutlich hervorgeht: בארבע מאה שיפורי שמחיה ברק למרוז. Wenn es auch fraglich ist, ob dieses Instrument in talmudischer Zeit bei einer Eidesleistung gebraucht wurde, so geht doch aus obiger Anekdote mit Evidenz hervor, dass ein Bann nur mit einem solchen verbunden gedacht wurde. Dafür spricht auch die Stelle *Sanh.* 7b: So oft Rabbi Huna zu Gericht ging, befahl er אפיקולי מאני חנוחאי מקל ורצועה שופרא וסנדלא „bringt mir meine Laden-geräte“ d. h. Dinge, die er beim Richteramt eventuell brauchen konnte. Drei davon dienten zu körperlichen

Strafen, mit dem **שופר** hingegen vollzog er den Bann. Ueber **שקיפורה** siehe Bd. VIII, S. 336, Anm. 11.

9) Vielleicht von **צין** „Glanz“ abzuleiten, also glanzumflossenes oder -ausstrahlendes Himmelswesen.

10) „Gott giebt“ oder „Gott hat's gegeben“.

11) Bekanntlich wird den einzelnen Buchstaben des göttlichen Namens eine hohe Bedeutung beigelegt und ein dynamischer Einfluss zuerkannt. Ob die Lesung aber richtig ist, kann ich nicht mit Sicherheit behaupten.

12) Bedeutet wohl **אֲצִלֵּאל**, „der bei Gott, in seiner unmittelbaren Nähe weilt“.

13) Die Bedeutung dieser Namen liegt klar: „Jah ist mein Name“ u. s. w. Die dem Worte **שמי** präfigierten Silben bilden die Worte **יהוה** und **איהיה**. Man sieht daraus, wie gekünstelt solche Engelnamen sind und mit welchen Mitteln dabei gearbeitet wurde. Der zweite Name könnte möglicherweise formell oder dem Sinne nach identisch sein mit dem **הייאהמיאנה** der Mandäer, der auch **ישמן** „Ja des Himmels“ genannt wurde.

14) Hierzu möchte ich eine im Talmud erwähnte Beschwörungsformel anführen, die durch ihre Kürze und Einfachheit von dem Bombast und der schwülstigen Rede-weise unserer Inschriften bedeutend absticht. *Baba bathra* 73a wird erzählt: Ein Schiff, das flott das Meer durchschnitt, wurde plötzlich von einem gewaltigen Wellenschlage getroffen und dem Untersinken nahe gebracht. Da bemerkten die Reisenden oberhalb der Welle einen weissen Feuerstrahl, in welchem sie eine dämonische Macht vermuteten, die diese Gefahr heraufbeschworen hatte. Sie nahmen einen Stab, auf den die Worte geschrieben waren: **איהיה** **אשר איהיה** „**אשר איהיה**“ **אמן אמן סלה**, und die Gefahr wurde abgewandt. Dieser kurze Spruch hatte demnach genügt, die dämonischen Angriffe abzuwehren.

15) Wenn man, wie ich glaube, von dem einen Texte dieser Schalen auf die anderen Schlüsse ziehen darf, dann

wird durch die Schreibung אלהים (unverändert, ohne das ה durch ק oder ר zu ersetzen) LEVY'S Annahme (ZDMG 9, 488), der אלאים für אלהים liest und seine Lesung damit begründen will, dass man sich scheute, den Namen Gottes bei profanen Gelegenheiten unverändert auszusprechen, entkräftet; denn entweder hegten die Schreiber dieser Amulette keinerlei derartige Scheu oder sie hielten dieselben nicht für profane Schriftstücke. Die Frage, ob einem Amulett die Heiligkeit zuzuerkennen ist, wird im Talmud *Sabb. 61 b* behandelt, u. a. ob ein solches am Sabbath vom Brande gerettet werden dürfe. Dass diese Frage von den Schreibern ohne weiteres im bejahenden Sinne entschieden wurde, ist wohl begreiflich.

16) Die Buchstaben א א א א sind vielleicht die Initialen der oben erwähnten Worte אהשי אהיה אשר אהיה, oder des weiter folgenden אלהי, das dreimal wiederholt wird. In der von SCHWABE (*Revue d'Ass. l. c.*) publizierte Inschrift heisst es: א א א ובשם א; dort wird also das א nur zweimal wiederholt. Die dort angeführte Erklärung HALÉVY'S scheint mir sehr gezwungen; ich wäre vielmehr geneigt, בשם אהיה אשר אהיה zu lesen, wenn nicht in der vorhergehenden Zeile drei Worte ständen, die eine ähnliche Erklärung ermöglichen: אה אה אהאר. Dem Zusammenhange nach beziehen sie sich auf Gott, der יסלק להון, d. h. die bösen Geister u. s. w. „beseitigen möge“.

17) Hier scheint aus Versehen ein Engelname zu fehlen.

18) Möglicherweise: ובן יהיה רצון, also: „sei's der Wille (Gottes)“, die auch sonst übliche Schlussformel eines Gebetes.

19) Beide Verba אידמריה und אסתבליה sind Ethpaal; der Sinn ist: der Beschwörende will sich in staunendes Anschauen versenken. Die Vorstellung von fliegenden, beflügelten Dämonen entspricht der talmudischen *Chag. 16a*: שרים יש להם כנפים.

20) Die Zahl zehn ist bekanntlich mystisch und spielt in der Kabbalah eine nicht unbedeutende Rolle. Schon

im Buche Jezirah werden „zehn Sephiroth“ genannt, durch welche Gott die Welt erschaffen hat: die Krone, die Weisheit, die Einsicht, die Gnade, die Furcht, die Schönheit, der Sieg, die Majestät, das Reich und die Welt der Wirklichkeit, die gleichfalls in diese Zehnzahl mit aufgenommen wird. Nach der Kabbalah wird den Dämonen nur innerhalb der Zehnzahl Macht und Herrschaft eingeräumt; über diese Grenze hinaus können sie ihre verderbliche Thätigkeit nicht ausdehnen. Bezug genommen wird dabei auf eine Bibelstelle: עֲשִׂירֵי יְהוָה קָדָשׁ (Lev. 27. 32), augenscheinlich eine Wortspielerei. Darauf stützt sich auch eine Mahnung im *Sepher ha-Chassidim* § 1146: Wenn einem Menschen von dämonischen Mächten ein Schaden zugefügt wird, so soll er vor Ablauf von neun Tagen ja kein Wort darüber äussern, da ihm das Reden höchst gefährlich werden könnte. Mit dem zehnten Tage aber, an welchem die Macht der Dämonen erlischt, darf er ohne Furcht und Scheu seinem Hasse gegen jene Luft machen. Siehe auch ibidem § 1153. Im *Masecheth Aziluth* p. 3, ed. JELLINEK, wird ausdrücklich hervorgehoben, dass es zehn Klassen von Engeln gibt und ebenso viele Führer, die an ihrer Spitze stehen; ihre Namen werden dort angeführt.

21) Damit soll wahrscheinlich gesagt werden, dass der ganze Körper unter dem Banne, der auf ihm lastet, zu leiden hat. Nach der talmudischen Physiologie besteht der menschliche Körper aus 248 Gliedern; vgl. *Makkoth* p. 23b, *Gen. rabbah* 60, 58, *Pesik. Achre* 175a. Im Buche Bahir, dem ältesten kabbalistischen Werke, wird damit die Namensänderung von אברם zu אברהם in Verbindung gebracht, weil der Zahlenwert des letzteren der Gliederzahl des Menschen (248) entspricht.

22) Das Wort קִטְמָהּ kommt in demselben Zusammenhange auch in Zeile 29 unserer Inschrift vor. Möglich ist, dass es ein Pael von קָטַם ist; ich finde jedoch keine Belegstelle, wo das Pael in diesem Sinne gebraucht würde.

23) Vielleicht soviel als „der bei Gott wohnende“, dem der ehrenvolle Platz in der Nähe Gottes eingeräumt ist. Damit steht auch das von ihm Prädizierte in Zusammenhang: דקאים אחורי גלגלי שמשא. Der Sinn der folgenden Engelnamen ergibt sich mit Leichtigkeit: זיקא „Blitz“, ברק „Brandpfeil“ u. s. w. Der Engel ברקיאל wird auch im Buche Henoch c. 8 erwähnt und ist nach dem kabbalistischen Werke היכלות (ed. JELLINEK) der Engel des Blitzes. Im Talmud wird fast derselbe Ort als Sitz des Engels סנדלפון bezeichnet: ועומר אחורי המרכבה „er steht hinter dem Wagen“ *Chagigah* 13b. Ich vermute, dass Aniel und Metatron identisch sind, was nach der obigen Erklärung sehr wahrscheinlich erscheint. Nach dem alten kabbalistischen Werke *Masecheth Aziluth* werden die beiden Engel Metatron und Sandalphon in unauflöslicher Umarmung vorgestellt, weshalb sie auch dieselbe Stelle einnehmen müssen. Siehe die Ausgabe von JELLINEK (Leipzig 1853) p. 5: חכמת הקבלה.

24) In der Sprache אה בש (s. LEVY unter אה) entspricht der Gottesname יהוה den Buchstaben מ״ן פ״ן und wird in der kabbalistischen Litteratur sehr häufig dadurch ersetzt; vgl. das sog. Gebet des Nekunja, Sohar I. 20, II. 262 u. s. w. Es ist wahrscheinlich, dass der Name in unserer Inschrift mit jenem identisch ist, trotz der kleinen Variante, die möglicher Weise auf einem Schreibfehler beruht.

#### Nr. 2426.

משמך אני עושא<sup>(1)</sup> הדין אסותא<sup>(2)</sup>  
 נטרתא וחיי מתא<sup>(3)</sup> לאתאדבה בת  
 אמא דליתסי<sup>(4)</sup> ברחמי שמיא מן<sup>(5)</sup> כל  
 רוחי ושדי וריוי ופתכרי וחמלי<sup>(6)</sup>  
 וכמרי ואלתי וטעתא וחרשי  
 ועברי ושדרחא ולוטא ושיקופותא  
 ופנעתא<sup>(7)</sup> דאתשמיתין הבאודלא

תשמיתין חכה<sup>8</sup>) בולבון שביתותין<sup>9</sup>  
 בטליתין עקריתין ולא התקומין  
 מן ימא<sup>10</sup>) דנן ולעלם

### Anmerkungen zum Originaltexte.

1) Bemerkenswert ist, dass statt eines ה ein א am Ende des Wortes steht.

2) Das ה ist zum Teil verlöscht, lässt sich jedoch noch ziemlich genau erkennen.

3) Dieses Wort ist getrennt, und zwischen den Silben וחי und מהא ist ein verhältnismässig grosser Zwischenraum. Es ist jedoch sinngemässer, wenn man beide als ein Wort betrachtet. Vielleicht ist ein die Gesundheit oder das Leben förderndes Mittel gemeint. Dagegen spricht jedoch wiederum der Umstand, dass sich ein Denominativum von חיים meines Wissens weder im Mandäischen noch im Talmud findet.

4) Zwischen ל und ם ist ein Strich, ם, der aber kaum ein Buchstabe sein soll.

5) Es ist mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass das א des vorhergehenden Wortes sich zugleich auf das nächstfolgende bezieht und demnach אמן zu lesen ist. Dann wäre dies ein selbständiger Abschnitt, welcher nicht zur eigentlichen Beschwörungsformel gehört, die mit dem Worte בל beginnt. Der Sinne wäre: „Ich mache ein Heilmittel u. s. w., der geheilt werden möge durch die Barmherzigkeit Gottes. Amen.“ Darauf wendet sich der Exorcist mit einer direkten Ansprache an die Geister, die er vernichten und entwurzeln will. Diese Fassung entspricht völlig derjenigen auf Nr. 2422.

6) Der vorletzte Buchstabe dieses Wortes scheint allerdings ein ל zu sein; ך ist jedoch nicht ausgeschlossen, in welchem Falle das Wort identisch wäre mit וחומרי in Nr. 2422; s. Bd. VIII, S. 329 f., Anm. 4.

7) Das א hat eine ganz auffallende Form: א.

8) Siehe unten S. 30, Anm. 9.

9) Das  $\text{ܘ}$  in diesem Worte ist nicht deutlich erkennbar, aber die Richtigkeit der Lesung ist kaum zu bezweifeln

10) Wahrscheinlich ein Schreibfehler für  $\text{ܝܡܐ}$ .

### Uebersetzung.

In deinem Namen<sup>1)</sup> mache ich dieses Heil- und Schutz- und Genesungsmittel<sup>2)</sup> der Athadabah,<sup>3)</sup> Tochter Ima's, dass sie geheilt werde mit göttlicher Barmherzigkeit von allen Geistern, Dämonen, Denos Gespenstern,<sup>4)</sup> . . . . ., magischen Einflüssen,<sup>5)</sup> von Flüchen und [verderblichen] Irrtümern, von Zaubereien und [bösen] Werken,<sup>6)</sup> von bösen Schickungen<sup>6)</sup> und Verfluchungen,<sup>7)</sup> von Beschwörungen und Unfällen, die ihr hier gebannt seid und die ihr nicht hier<sup>8)</sup> gebannt seid.<sup>9)</sup> Ihr alle seid vernichtet, aufgelöst, entwurzelt, dass ihr nicht bestehen könnet vom heutigen Tage bis in Ewigkeit.

### Commentar.

1) Auf zwei andern Schalen steht  $\text{ܒܫܡܝܚ}$  „in deinem Namen“, was einen guten Sinn gibt; dies lässt sich von dem Worte  $\text{ܡܫܡܝܚ}$  nicht sagen. Zu verstehen wäre es gewesen, wenn mittelst des Gottesnamen durch das Mysterium von dessen Buchstaben die magische Kraft des Amuletts erzielt werden sollte — ein in der Kabbalah sehr häufiges Verfahren. Allein in der ganzen Inschrift suchen wir vergebens nach der Erwähnung oder Andeutung eines Gottesnamens. Es lässt sich jedoch wohl annehmen, dass das  $\text{ܡ}$  hier im Sinne von „mit“ zu fassen und demnach das ganze Wort „mit deinem Namen“ zu übersetzen ist; s. NOELDEKE, *Mand. Gramm.* p. 357.

2) Eigentlich ein Mittel, um das Leben,  $\text{ܚܝܝܡ}$ , zu erhalten.

3) Wohl derselbe Name wie in Nr. 2422 ( $\text{ܐܬܗܕܒܗ}$ ) und Nr. 2414 ( $\text{ܐܬܗܕܒܗ ܕܐܒܐ}$ ). Wenn in unserer Inschrift das  $\text{ܗ}$

ausgefallen ist, so ist dies nicht befremdend, da diese Erscheinung im Mandäischen ziemlich häufig ist; vgl. שורא „Bestechung“ statt שיחרא u. s. w., NOELDEKE a. a. O. p. 63.

4) Ueber den Ursprung des Wortes במרי, abgekürzte Form für אנמרתא oder, was näher liegt, abzuleiten von כופר, s. oben, S. 19, Anm. 3.

5) Vgl. Bd. VIII, S. 333, Anm. 5.

6) Hebr. אלה „Fluch, Verwünschung“ und hier wohl auch „Beschwörung“, da dieses Wort beide Deutungen zulässt; es entspräche somit den Worten שקיפותא נידרי, vgl. Bd. VIII, S. 335 f., Anm. 10.

7) Zu den Worten עברי und שדרתא ist das Adjectiv ביישא hinzuzufügen, doch macht der Zusammenhang eine besondere Determination überflüssig.

8) Das ה am Anfange des Wortes ist wahrscheinlich ein Lapsus, der dadurch entstanden sein mag, dass dem folgenden אהשמיתין ein ה folgt.

9) Diese Stelle ist im Original nicht klar: Das ל ist undeutlich und scheint auf den ersten Blick ein Nun finale zu sein; die Schreibung des Wortes הכא, das zweimal kurz auf einander folgt, ist jedesmal verschieden, das erste Mal endigt es auf א, an zweiter Stelle auf ה. Schliesslich fehlt scheinbar ein Buchstabe, da das vorhergehende Wort mit demselben Buchstaben endigt, womit das folgende beginnt: דלא את שמיתין; vgl. oben S. 28, Anm. 5. Der Sinn der Stelle ist klar: alle Dämonen, die gebannt und die nicht in den Bannspruch inbegriffenen, sollen vernichtet und unfähig gemacht werden, dem Patienten zu schaden.

#### Nr. 2414.

זיעו מנה מן אחתא דאבה בת אמא  
 ופוקן ופרוחו וזובו ואזיבו כל  
 עוברי פניא<sup>1</sup> ותרשי ומיתא<sup>2</sup>  
 ושקופותא ושדרתא דאתן עלה  
 דא תא<sup>3</sup> דאבה בת אמא ואזלו ופולו

על טבי בטורי ועל אירי בנשבי  
 ועל ססתא רבישן<sup>1)</sup> אכלן ובישן  
 שתין וחלי דמיתו ובסו בסרחי  
 ושקיא לאחתא דאבוה<sup>2)</sup> בת אמא  
 אמן ואמן

### Anmerkungen zum Originaltext.

- 1) Hier steht ein Schluss-Nun in der Mitte des Wortes.
- 2) Dieses Wort kann auch ומלהא gelesen werden und wäre dann dem Sinne nach identisch mit ומללה, das neben וחרשי in der von HALÉVY transskribierten Inschrift erscheint und „Zauberwort“ bedeutet; s. Bd. VIII, S. 336, Anm. 10.
- 3) Das ׀ ist entweder durch ein Versehen des Schreibers ausgelassen oder der Name wurde auch ohne ׀ ausgesprochen; Personennamen wurden ja häufig verkürzt oder sonst verschiedenartig umgeformt, s. unten Anm. 5.
- 4) In diesem und den beiden folgenden Worten fehlt das ׀ in den Pluralsuffixen.
- 5) Während der Name der Patientin bisher konsequent אַחַתְּאֲרַאבָּה geschrieben wurde, erscheint er hier am Schlusse verändert zu אַחַתְּאֲרַאבָּוּה; vgl. unten, S. 32, Anm. 1.

### Uebersetzung.

Weichet von Achthadeabah,<sup>1)</sup> der Tochter Imi's, gehet hinaus, fliehet fort, fließet(?)<sup>2)</sup> und zerfließet(?), ihr Mächte der Dunkelheit,<sup>3)</sup> des Zaubers, der Toten, der Beschwörungen, der bösen Schickungen,<sup>4)</sup> welche gekommen sind auf Achthadeabah, Tochter Imi's. Gehet weg und fallet<sup>5)</sup> auf die Gazellen<sup>6)</sup> auf den Bergen, und auf jene, die (gefangen) in den Schlingen, und auf die Pferde, welche die Bösen (Geister) essen,<sup>7)</sup> die Bösen trinken<sup>8)</sup> — und die tödtlichen Krankheiten und verachtet . . .<sup>9)</sup> und die Getränke der Achthadeabah, Tochter Imi's. Amen. Amen.

## Commentar.

1) Die Worte אַבָּהּ וְאָבָהּ könnten getrennt von einander gelesen werden: „die Schwester Aba's“. Allein abgesehen von der ungewöhnlichen Form wären wir bei dieser Lesung gezwungen anzunehmen, dass der Name dessen, für den dieses Amulett geschrieben wurde, fehlt. Ich fasse deshalb beide Worte zusammen als weiblichen Eigennamen, vielleicht derselben Frau, die in Nr. 2422, Z. 2 als Mutter des Achdebuj erwähnt wird.

2) Dieses Wort kann im Sinne von „fliessen“ gefasst werden, etwa = „strömt hinaus“. Das zweite Wort ist eine Verdopplung des ersten (mit Voransetzung eines א), entweder um dem Befehle einen grösseren Nachdruck zu geben oder aus phonetischen Gründen, denen bekanntlich in allen Beschwörungen eine nicht zu unterschätzende Bedeutung beigelegt wurde. Diese Auffassung ist jedoch nicht ohne Bedenken.

3) פִּנְיָא „Abend“, mand. פִּנְיָא, wahrscheinlich abzuleiten von פָּנָה „wenden“: פָּנָה יוֹם „es wendet sich der Tag“.<sup>1)</sup> פִּנְיָא עוֹבְרֵי bedeutet wohl: „die mit dem Anbruch der Nacht ihre Thätigkeit beginnen“. Die Dunkelheit erzeugt in der Brust des Naturmenschen das Gefühl der Furcht und Bangigkeit; diese Furcht trübt seinen Blick, er sieht nichts als Gespenster. Daher spielen sich alle Spuck- und Gespenstergeschichten zumeist bei Nacht ab. Daher auch die Vorschriften und Massregeln im Talmud, des Nachts kein Wasser zu trinken u. dgl. m. Da nun die Thätigkeit der Dämonen vorzugsweise oder ausschliesslich in der Dunkelheit der Nacht gedacht wurde, ist die Bezeichnung פִּנְיָא עוֹבְרֵי sehr passend. Ein Analogon bietet טַלְנֵי (siehe GESENIUS, Commentar zu Jesaja 34, 14), das im Targum zum Hohen Lied in der Bedeutung eines Dämons der Nacht vorkommt und wahrscheinlich von טַלְלָא abzuleiten ist. Der Vollständigkeit halber führe ich auch die mir

1) Vgl. HAUPT in SCHRADER'S KAT<sup>2</sup>, S. 514. — Red.

unzutreffend erscheinende Erklärung von פניא durch „Leerheit, Nichtigkeit“ an, also: „die, welche Nichtigkeiten vollbringen“.

4) Eigentlich „Schickung“, ohne nähere Bezeichnung, die ja überflüssig ist, da ihre Natur aus dem Zusammenhange zur Genüge hervorgeht.

5) Der impt. von נפל; פילו findet sich auch im Targum zu Jesaia 50, 11.

6) Der Sinn dieser Worte ist klar: die Dämonen werden aufgefordert die Frau zu verschonen, und als Ersatz werden ihnen die Gazellen empfohlen, die frei auf den Bergen leben oder in Netzen gefangen sind. Fast derselben Worte bedient sich auch Rabbi Chijja, indem er sein Verdienst um die Verbreitung der Thora hervorhebt (*Baba Mezia* 85b): גרילנא נשבי וצידנא טבי, etc. „ich flechte Netze und fange Gazellen, verwende ihr Fleisch zur Speisung armer Waisen und die Felle, um darauf die Gesetzeslehre zu schreiben“. Eine Wechselbeziehung dieser Sätze kann bei der völligen Verschiedenheit des Inhalts freilich nicht vorliegen. Wenn das Wort falsch geschrieben und נארי zu lesen wäre, dann ergäbe sich eine sinngemässere Uebersetzung: „zu den Böcken auf den Höhen“. טבי und נארי werden auch als nomina propria gebraucht; s. *Ber.* 16b und unten, p. 34, Zz. 27 ff.

7) Dass die Dämonen essen und trinken, wird auch im Talmud behauptet: *Chag.* 16a, *Aboth* des R. Nathan p. 37.

8) In dieser Inschrift, in welcher der Exorcismus in selbständiger Weise, ohne Zuhilfenahme guter Geister vollzogen wird, scheint es dem Schreiber angezeigt, die Dämonen auf gütlichem Wege, durch sanfte Ueberredung zum Weiterziehen zu bewegen. Dies geschieht durch den Hinweis darauf, dass ein opulenteres Mahl an einem andern Orte für sie bereit stehe und sie daher ohne langes Erwägen auf die frugale Speise, die sie jetzt genössen, verzichten könnten. Dieser Gedanke ist keineswegs ori-

ginell: *Megila* 30b wird einem Menschen, der von Dämonen durch beklemmende Angst- und Furchtgefühle gequält wird, der Spruch als Schutzmittel empfohlen: עיזא די זעגלע אין שטעלען „die Ziege im Schlächterladen ist fetter als ich“.

9) כרחי ist vielleicht „Gelage“, von כָּרוּחַ „hingestreckt“; s. Amos VI. 4: וסרחים על ערשתם. Das Wort שקיזא wird hier wohl nicht den engen Begriff von „Trank“ haben, sondern in dem Sinne von מִשְׁתֵּה „Mahlzeit“ aufzufassen sein.

### Nr. 2417.

שלמה אלך וידיד שלמה<sup>(1)</sup> אלך מות  
שלמה אלך ידיד שלמה אלך מאמי  
דבתי שלמא<sup>(2)</sup> לך אמא חושן שלמא  
לך אלך<sup>(3)</sup> אמא אית שלמא לך מרת  
מיתו וחיי שלמא לך אלהתא<sup>(4)</sup>  
דבתי<sup>(5)</sup> דבסומתא שלמא לך אבוטור  
נטרא דבחד<sup>(6)</sup> מאמו שלמא לך  
דינימוסיתהא ועדרבנא דבחד מאמו  
שלמא לך וקיוא<sup>(7)</sup> . . . אעאיך מזן ואעא  
שלמא לך אחוד בת איתרא דסמין  
ואיתרא קעדא הדן מיתי דביתהא  
ד . . .<sup>(8)</sup> בין בארעה ודמבון באפרא  
קדישא<sup>(9)</sup> לבון במטותא<sup>(10)</sup> חלנא כל  
כתי נדודו ואוו<sup>(11)</sup> . . . אשני<sup>(12)</sup> כורסבון  
ומלכותהון מן ביתיה דבאבו בר<sup>(13)</sup>  
בידון ותזילון לביתא דסמין<sup>(14)</sup> בת  
אידי . . .<sup>(15)</sup> ותישתון ותוחרון  
ותוחרון ותניקשן אירגא בביתיה  
דאסמין בת אידי ותיקרון בגדיהון  
. . .<sup>(16)</sup> דאית לה דאסמין בת אידי ומן<sup>(17)</sup>  
מינא<sup>(17)</sup> לבון מיתי ומשבענא לבון  
מיתי בההוא יומא . . .<sup>(18)</sup> דקימותון ביה  
ביה<sup>(19)</sup> בדינא טוב משבענא לבון  
משבענא לבון מיתי באלהא<sup>(20)</sup> מן

יתכון ולא חש . . .<sup>21</sup> חכון ולא דרא  
 יתכון נישמותכון ומעיליתכון  
 בפגודכון ומכון ים ותכון לחיי עלמה  
 ובמה דאתון חתם בודוסקי הרן ותיבכון  
 ביה לדינא הרין ולא תעבכון  
 אמן אמן שריר וקים

### Anmerkungen zum Originaltext.

Diese Inschrift unterscheidet sich inhaltlich und graphisch wesentlich von den übrigen. Die Schriftzeichen haben ganz primitive Formen; sie bestehen aus einfachen, geraden Strichen, ohne jedwede Abrundung und Verzierung; viele Buchstaben sind abgehackt, z. B.  $\overline{\text{—}}$  für ד,  $\text{)}^{\text{L}}$  für ל,  $\overline{\text{—}}$  für ב u. s. w. Daraus dürfen jedoch keineswegs Schlüsse auf ein höheres Alter der Inschrift gezogen werden, vielmehr ist dieser Umstand auf Rechnung der Nachlässigkeit des Schreibers zu setzen.

1) Das מ ist mit dem ה derart verbunden, dass man sie auf den ersten Blick für einen Buchstaben hält. Zwischen diesem und dem folgenden Worte steht ein Zeichen +, dessen Zweck sich schwer ermitteln lässt.

2) Es ist bemerkenswert, dass der Status emph. in dem Worte שלמה bis hierher auf ה, von nun an aber auf א endigt; damit dürfte die Verkürzung und der Ausfall des א in dem Worte אלך, das zu לך wird, zusammenhängen.

3) Hier folgt nach der stereotypen Begrüßungsformel לך שלמה noch אלך; infolge einer Verwechslung?

4) Das ה ist nicht ganz sicher; es ist nur || zu sehen. Dass die obere Horizontallinie fehlt, kann in dieser Inschrift nicht überraschen. S. die folg. Anm.

5) Das ב hat die Gestalt  $\overline{\text{—}}$ ; die senkrechte Linie fehlt. Da das Wort in unserer Inschrift aber wiederkehrt, so ist die Lesung unzweifelhaft.

6) Vielleicht ist dieses im Original sehr undeutlich geschriebene Wort דבהר zu lesen, da die Consonanten ד

und ך ebenso wie ך und ך in dieser Inschrift kaum zu unterscheiden sind. Danach wäre „Hüter des Glanzes“ zu übersetzen.

7) An dieser Stelle ist die Schale entzwei gebrochen, und infolge dessen sind die Buchstaben sehr verstümmelt.

8) Es fehlen ungefähr drei Buchstaben, die sich aus dem Zusammenhange leicht ergänzen lassen: דִּשְׁכִּיבִין.

9) Das ש ist mit dem ס zusammengezogen.

10) Das ט ist etwas undeutlich und sieht fast wie ש aus.

11) Hier ist ein ganzes Stück von der Schale abgebrocken. Ist etwa zu lesen דְּרוּחֵי קְרִישֵׁן?

12) שְׁמֹ?

13) Sicher ein ך, obwohl der Buchstabe durch ein kleines Viereck über der Horizontallinie unkenntlich gemacht ist.

14) Da dieser Name zweimal als אַסְמִין erscheint, dürfte hier ein Versehen des Schreibers vorliegen.

15) Die Konsonanten sind oben abgebrochen; doch ist וְהִיבְלֹן mit ziemlicher Sicherheit zu erkennen.

16) Hier sind infolge der Schadhaftheit der Vase etwa zwei Worte unleserlich.

17) Vielleicht וְשִׁבְעִינָא, was wiederkehrt.

18) Fehlt ein Wort, möglicher Weise רַבָּא.

19) Steht im Original zweimal.

20) Hier bricht die Beschwörung ab, und folgende Worte sind in Parenthese gesetzt:

קִימָא דְהוּא כְּתִיב לִי
אֲנִי הֵבֵא יַדְעִינָא אִתּוּ

Soll dies vielleicht ein Attest für die Zuverlässigkeit des Schreibers sein, etwa: „Der Schreiber dieses Amulettes ist uns bekannt“? Jedenfalls wurde dadurch die Lesung erschwert.

21) Verlöscht.

## Uebersetzung.

Friede<sup>1)</sup> sei dir, Jodid! Friede sei dir, Muth! Friede sei dir, Jedid! Friede sei dir, Mutter<sup>2)</sup> Dabthi! Friede sei dir, Mutter Chuschü! Friede sei dir, Mutter Ith!<sup>3)</sup> Friede sei dir, Herrin<sup>4)</sup> der Toten und Lebenden! Friede sei dir, Göttin der Häuser des Wohlgeruchs!<sup>5)</sup> Friede sei dir, Abatur,<sup>6)</sup> Hüter . . . . .!<sup>7)</sup> Friede sei dir, Dinimusittha,<sup>8)</sup> Wächter<sup>9)</sup> . . . . .! Friede<sup>10)</sup> sei dir, Ahud, Tochter Ithra's aus Samki!<sup>11)</sup> . . . . . diese Schale(?), ihr Toten des Hauses, die da liegen in der Erde und schlafen im Staube, vor euch bitte<sup>12)</sup> ich, flehe ich, alle Scharen . . . . . verändert(?), euren Thron und eure Herrschaft<sup>13)</sup> vom Hause des Babu, Sohn Bidun's, und gehet in das Haus der Asmin, Tochter Idi's, [und reiniget] esset und trinket! weilet und weilet, . . . . ein Gewebe im Hause der Asmin, Tochter Idi's, und . . . . ihre Kleider, . . . . welche besitzt Asmin, Tochter Idi's. Ich beschwöre euch, ihr Toten, ich beschwöre euch, ihr Toten bei jenem Tage, . . . . an dem ihr aufstehen werdet zum Gerichte; ferner beschwöre ich euch, beschwöre ich euch, ihr Toten beim Gotte Man . . . . und zurückzuführen euch, eure . . . . Seele<sup>14)</sup> in euren Körper und zu bringen(?) zum ewigen Leben<sup>15)</sup> . . . . .

## Commentar.

Die Zurufe und Begrüssungen von Verstorbenen verschiedenen Namens בארעץ דשניבין und die weiter unten folgende Einladung, in das Haus einer gewissen Frau zu kommen, die mit Namen genannt wird, um (ותיבלון) (ותישחן) dort zu essen und zu trinken, erinnert uns an den bei den Naturvölkern verschiedenster Race allgemein herrschenden Brauch, den Toten Trank und Speise dazureichen; s. die zahlreichen Beispiele in HERBERT SPENCER'S *Die Prinzipien der Soziologie*, deutsche Ausgabe von B. VETTER, Stuttgart 1877, Bd. I, p. 192 und 316, und TYLOR,

*Primitive culture*, London 1873. Besonders bezeichnend für den vorliegenden Fall ist, was LIPPERT, *Der Seelenkult*, Berlin 1881, p. 21 über den Seelenkult der Japaner schreibt: „Die Japaner bewahren eine Gedächtnistafel ihrer Geschiedenen an heiliger Stätte im Hause, indes sie die Seelen draussen in der Nähe des Leichnams denken. Einmal im Jahre, am Laternenfeste jedoch laden sie alle wieder in ihr Haus, sie suchen sie an diesem Tage auf dem Friedhofe auf und bitten sie zu sich. Unsichtbar in langen Zügen folgen sie dem Einlader, daheim nimmt dieser die Gedächtnistafel aus der Lade und vor sie hin, um die er sich die Seelen sammelnd denkt, stellt er eine Mahlzeit: Reis, Kuchen, Fische, Früchte, Thee und Saki (ein Getränk).“ Es läge nun die Vermutung nahe, dass unsere Inschrift eine gleiche Tendenz verfolge; allein sie erweist sich als irrig. Schon der Umstand, dass die Geister aufgefordert werden, „ihren Thron und ihre Herrschaft“ von einem Hause in das andere zu verlegen, zeigt zur Genüge, dass es sich hier um ganz andere Dinge handelt. Welchem Zwecke freilich unsere Inschrift diene, wird schwer zu ermitteln sein, da sie an jenen Stellen, die darüber Aufschluss geben könnten, korrupt und lückenhaft ist. Vorläufig müssen wir uns damit bescheiden zu constatieren, dass hier eine ganz eigenartige Formel vorliegt, die in Inhalt und Tendenz von allen übrigen abweicht und offenbar nicht jüdischen Kreisen, sondern den Mandäern angehört: vgl. Bd. VIII, S. 327.

1) Eine alte Grussformel der Mandäer, welche nach NOELDEKE a. a. O. p. 483 nach unserer Ausdrucksweise nicht als Wunschsatz, sondern als indikativische Aussage: „Friede ist mit dir“ zu fassen ist. In der Uebersetzung habe ich die unserem Sprachgeföhle besser entsprechende Wunschform gewählt.

2) Das  $\text{D}$  ist vielleicht ein Schreibfehler, an denen in dieser Inschrift kein Mangel ist.

3) Es ist fraglich, ob wir hier lauter nomina propria

vor uns haben; da einige von diesen Worten auch gewisse Eigenschaften bezeichnen, so ist für sie eine appellative Bedeutung nicht ausgeschlossen.

4) מרת. Dieser Ausdruck ist allerdings sehr grell und hat einen starken heidnischen Beigeschmack. Allein es ist daran zu erinnern, dass im Talmud von Metatron dasselbe, ja sogar noch etwas mehr prädiert wird. Denn er hat dort das Epitheton שר העולם: *Sanh.* 94a, *Feb.* 16b. Diese Stelle allein würde noch nicht genügen, die Annahme eines jüdischen Ursprungs vollends zu entkräften.

5) Darunter ist vielleicht das Paradies zu verstehen; die Bezeichnung „Häuser“ (im Sinne von „Stätten“) „des Wohlgeruches, der Lieblichkeit“ entspräche dem verbreiteteren Ausdrucke גן ערן „Garten der Lust“. Dieselbe Anschauung findet sich in einer Legende im *Midrasch Falkut* zu  $\psi$  32, wo von Rabbi Abahu erzählt wird, dass er nach seinem Tode im Jenseits dreizehn Balsamströme als Lohn für seinen frommen, tugendhaften Lebenswandel vorfand.

6) Dieser Name kommt nur in dieser Inschrift vor, ganz entsprechend ihrer Tendenz; denn sie will nicht eine Beschwörung böser Geister sein, wie die vorhergehenden, sondern enthält lediglich eine Bitte an die Verstorbenen. Es ist daher selbstverständlich, dass darin der Name desjenigen nicht fehlen darf, der ihnen die Pforten der höheren Lichtregionen öffnet und vor dem grossen Thore als Pförtner und Wächter den Eingang bewacht.

7) Diese ganze Stelle wird erst dann verständlich, wenn es gelungen ist, über die Provenienz des *Abatur* Klarheit zu schaffen, welcher auf der von LEVY in der ZDMG publizierten Inschrift genannt wird. Wie LEVY richtig bemerkt, ist er mit dem אבתור der Mandäer identisch. Aber nicht die inschriftliche Schreibung ist die richtige, und die mandäische fehlerhaft, wie LEVY annimmt, sondern umgekehrt. Das Wort ist eine Verschmelzung von אבא und עותרא „Vater der *Uthre*“. Letzteres bedeutet

ursprünglich „Reichtum“ und wurde im Mandäischen ausschliesslich im Sinne von „Engel“ gebraucht: NOELDEKE, *Mand. Gramm.* p. 28. Jenes Wort heisst demnach: „Vater der Engel“, d. i. der oberste und vornehmste von ihnen. Also ist in beiden Inschriften die Schreibung incorrect. Während nun אַבְוֹטִיָּא in der LEVY'schen Inschrift als böser Dämon figurirt und wir eine Degradierung von einem guten zu einem bösen Dämon anzunehmen haben, erscheint er hier als das, was er nach mandäischer Vorstellung ist, als guter Genius. Die ihm beigelegten Epitheta stimmen bei den Mandäern und auf den Schalen durchaus überein: er wird beiderseits als נַטְרָא „Hüter“ bezeichnet. Während uns aber die mandäischen Quellen verschweigen, welcher Schatz von ihm gehütet wird, erfahren wir hier, dass der „Glanz“ seiner Obhut anvertraut ist, vorausgesetzt, dass die oben S. 35 f. vermutete Lesung richtig ist. Licht und Glanz spielen bekanntlich im mandäischen Religionssystem eine sehr wesentliche Rolle: Die Göttertrias ist aus Licht und Glanz zusammengestellt und ihr Sitz wird an der äussersten Grenze der Lichtwelt gedacht.

8) Wahrscheinlich eine Zusammensetzung von נִימוֹס „Brauch, Gesetz“ und אַתְרָא „Weib“, etwa eine „Ceremonienmeisterin“ im Reiche der Seligen; allerdings wäre in diesem Falle die umgekehrte Reihenfolge der Wörter אַתְרָא דְנִימוֹס zu erwarten.

9) דַּרְבָּן heisst wohl auch hier „Thürhüter, Pförtner“ od. dgl. Das ך ist der im Mandäischen beliebte Vorschlag vor consonantischem Anlaut.

10) Die Begrüßungsformel שְׁלָמָא לְךָ, die sich in unserer Inschrift zwölf Mal findet, wurde wahrscheinlich an solche Geister der Unterwelt gerichtet, die dort eine herrschende Gewalt ausüben, die Fürsten und hohen Beamten des Schattenreiches. Diese werden zunächst mit ihren Eigennamen genannt und begrüßt und darauf nochmals mit den nomina appellativa, die das Gebiet ihrer Macht-sphäre ausdrücken. Wenn die im Texte verstümmelten

Worte gleichfalls Begrüssungen enthalten, so beläuft sich ihre Zahl auf sieben, entsprechend den sieben Stockwerken, in welche nach mandäischer Vorstellung die Unterwelt zerfällt.

11)  $\text{סמקי}$  ist der Name eines Ortes in Babylonien, der auch *Feb.* 121a erwähnt wird:  $\text{אנמי דסמקי}$ .

12) Sollte eigentlich heissen:  $\text{במטותא לבון}$ . Im Talmud wird das Wort  $\text{מטותא}$  mit  $\text{מ}$  verbunden:  $\text{במטותא מיניבו}$  *Foma* 72b; die Konstruktion mit  $\text{לבון}$ , wie in unserem Texte, ist aber sinngemässer: mit einer Bitte „kommt“ —  $\text{מטא}$  — man zu jemanden.

13) Einen zusammenhängenden Sinn dieser Anrufe würde die Aenderung von  $\text{ה}$  zu  $\text{כ}$  in den Worten  $\text{בגדיהון}$  und  $\text{מלכותהון}$  ergeben; ist wirklich ein Versehen des Schreibers anzunehmen?

14) Nach den Vorstellungen der Mandäer besitzt der Mensch zwei Seelen, eine himmlische und eine tierische. Wenn nun unsere Inschrift von zwei Substanzen spricht, die nicht in den Körper zurückkehren sollen, so ist die Annahme wahrscheinlich, dass darunter jene zwei Seelenarten zu verstehen sind, obgleich das Wort  $\text{ומעילתכון}$  zu einer solchen Interpretation nicht berechtigt.

15) Der Schluss ist infolge der Verstümmelung mehrerer Buchstaben teilweise unleserlich.

## Der Schaltcyclus der Babylonier.

Von Ed. Mahler.

In einigen Aufsätzen, betitelt *Der Kalender der Babylonier* habe ich versucht, die Reconstruction des babylonischen Kalenders anzubahnen. Das reichhaltige Material, das uns die Herren EPPING und STRASSMAIER durch die von ihnen veröffentlichten babylonischen Texte astronomischen Inhalts übergaben, hat mein Streben nach dieser Richtung hin wesentlich gefördert, so dass ich schon im März 1892 in der Lage war, meine im December 1891<sup>1)</sup> aufgestellte These bezüglich eines XIX-jährigen Schaltcyclus wissenschaftlich begründen zu können.<sup>2)</sup>

Selbstverständlich blieb da noch eine ganze Reihe von Fragen zu erörtern übrig. Vor allem musste entschieden werden, woher es komme, dass wir in den verschiedenen Texten bald einen II. Ulûlu, bald einen II. Adaru als Schaltmonat angeführt finden. Aufklärung erheischte auch der Umstand, dass wir für die Jahreszahlen der in den verschiedenen Texten angeführten Aeren nicht immer die gleiche Epoche angenommen finden.

Ich hatte mir auch in der That die Aufgabe gestellt, an die Lösung der sich so ergebenden Probleme successive heranzutreten; doch durfte ich mich anderseits keiner Täuschung hingeben, musste vielmehr annehmen, dass es

1) In dieser *Zeitschrift*, Bd. VI, S. 457.

2) *Sitzungsber. d. Kais. Ak. d. Wiss.*, Wien, März-Heft 1892.

noch eines mühevollen und emsigen Studiums bedürfen werde, ehe diese Fragen einer definitiven Erledigung werden zugeführt werden können, und so schritt ich einstweilen — von einigen Freunden dazu aufgemuntert — an die Veröffentlichung des durch die Inschriften klar vorgezeichneten Schaltcyclus. Dass ich aber damit meine Untersuchungen noch nicht für beendet hielt, bezeugt der Inhalt meines Vortrages in der babylonisch-assyrischen Section des IX. internationalen Orientalistencongresses in London (September 1892; s. die betr. *Transactions*, Vol. II, pp. 209 ff.) und auch der Bericht, den ich in der orientalischen Section der im Mai 1893 in Wien getagten XLII. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner über meine Forschungen auf dem Gebiete des altbabylonischen Kalenderwesens gegeben habe. Wenn ich nun dessenungeachtet — meinem Vorsatze entgegen — schon heute mit einigen Resultaten vor die Oeffentlichkeit trete und meinen ausführlichen Auseinandersetzungen, die ich nach Vollendung meiner Studien über den altbabylonischen Kalender zu geben beabsichtige, etwas vorgreife, so geschieht dies lediglich, um die Einwürfe zu erwidern, welche der von mir so hochgeehrte Pater STRASSMAIER in den letzten Nummern dieser *Zeitschrift* gegen meine These bezüglich des 19-jährigen Schaltcyclus erheben zu müssen glaubte.

Glücklicherweise sind es aber gerade die Untersuchungen STRASSMAIER's, die mich in den Stand setzen, meine These zu begründen. Vergleicht man nämlich die von ihm in Bd. VII, p. 203—204 aufgestellten Daten mit den in Bd. VIII, p. 107 gleichfalls von ihm veröffentlichten Jahreszahlen S.A., so erkennt man, dass die von STRASSMAIER angedeutete Nichtübereinstimmung der letzteren Daten S.A. mit der von mir aufgestellten Schaltregel für Jahre babylonischer Aera nicht in dieser Schaltregel liegt, sondern in der verschiedenen Epochenrechnung der S.A. und A.A. in den verschiedenen Gegenden.

Schon IDELER<sup>1)</sup> hat auf eine eigenthümliche Aera aufmerksam gemacht, der sich die babylonischen Astronomen der macedonischen Zeit beim Aufzeichnen ihrer Beobachtungen bedienten und deren Epoche auf den Herbst des Jahres 311 v. Chr. trifft. IDELER unterscheidet zwischen der seleucidischen Aera, nach der man in Syrien rechnete und die im Herbst 312 v. Chr. ihren Anfang nahm, und zwischen der chaldäischen Aera, beginnend mit dem Herbste des Jahres 311 v. Chr. In den bisher veröffentlichten keilschriftlichen Texten astronomischen Inhaltes, deren Kenntniss wir lediglich dem unermüdlichen Fleisse STRASSMAIER'S verdanken, finden wir nun auch in der That sowohl die Jahre der Arsacidenaera, als auch die der seleucidischen Aera von verschiedenen Epochen an gezählt. In einer Inschrift vom Jahre 218 des Arsaces, datirt: *Bâ-bilu arah Abu ûmu 21 kan šanat 218 kan Ar-ša-ka-a šar šarrâni*, sind die Beziehungen der beiden Aeren gegeben durch (vgl. Z.A. III, 131): 1. *ûmu 10 kan ša arah Tebitu šanat 152 kan ša ši-i šanat 216 kan*; 2. *ûmu 12 kan ša arah Dûzu šanat 152 kan ša ši-i šanat 217 kan*.

Hieraus folgt nun STRASSMAIER (p. 132) ganz richtig: „Aus den Doppeldaten dieser Inschrift lernen wir mit „Sicherheit, dass das Jahr der Arsaciden-Aera (von 248 „v. Chr.) mit dem Monate Tischri beginnt, während die „Seleuciden-Aera (von 312 v. Chr.) mit dem Monate Nisan „den Anfang macht; denn nur so lassen sich die obigen „Zahlen verstehen: der Monat Tebet des Jahres 152 ist „das Jahr 216, und der Monat Tammuz des Jahres 152 „ist das Jahr 217 der Seleuciden-Aera.“

Aber schon auf der nächsten Seite derselben Abhandlung (p. 133—134) übergibt uns STRASSMAIER eine Inschrift vom Jahre 219 des Arsaces, die beginnt: *11½ siqlu ribātu kaspu ša ûmu 6 kan ša arah Ulûlu šanat 155 kan ša ši-i šanat 219 kan* und mit folgendem Datum schliesst: *arah*

1) *Handbuch der math. u. techn. Chronologie*, p. 223.

*Ulûlu ûmu 20 kan sanat 155 kan ša šî-i sanat 219 kan Ar-ša-ka-a šar šarrâni.* Während also vermöge der Inschrift vom Jahre 218 die Differenz zwischen den Jahren beider Aeren vom 1. Nisan bis 1. Thischri 65 betrug, ist hier der Monat Ulûlu des Jahres 155 gleichgesetzt dem Ulûlu des Jahres 219.

Aber auch anderweitig finden wir immer nur 64 als Differenz zwischen den Jahren beider Aeren. Es ist dies der Fall, wenn die Jahre S.A. vom 1. Thischri 312 v. Chr. und die Jahre A.A. vom 1. Thischri des Jahres 248 v. Chr. gezählt werden, oder wenn die Jahre S.A. vom 1. Nisan des Jahres 311 v. Chr. und die Jahre A.A. vom 1. Nisan des Jahres 247 v. Chr. an gerechnet werden. Inschriften dieser Art finden wir von EPPING und STRASSMAIER in unserer *Zeitschrift* publicirt,<sup>1)</sup> unter dem Titel: „Neue babylonische Planetentafeln“. So beginnt ein astronomischer Text (ZA V, 355): *šanat 164 kan ša šî-i sanat 228 Ar-ša-kan šarri; Nisannu 30, Airu 1 . . . . .*; ein anderer (p. 357): *šanat 126 kan ša šî-i sanat 190 kan Ar-ša-kan šarri; Airu in 6 . . . . .*; ein dritter (VI, p. 221): „Jahr 115, welches gleich ist dem Jahre 179 des Arsaces, des Königs. Airu 8 . . . . .“ u. s. f.

Ferner erscheint ZA VI, 228 der 27. Airu des Jahres 111 gleichgesetzt dem Jahre 174 des Königs Aršakâ. Wir haben also hier ein Doppeldatum, in welchem die Differenz zwischen den Jahren beider Aeren nur 63 beträgt, und dieses Datum ist um so beachtenswerther, als es sich auf einem Auszuge aus einem alten Lehrbuche von Borsippa über Astronomie und Astrologie befindet. Ein Druckfehler ist hier ausgeschlossen; vgl. den Text (p. 244):


  
*arāk Airu ûmu 27 kan sanat 111 kan ša šî-i*

1) ZA V, 341—366, insbes. p. 353; VI, 89—102, insbes. p. 89; VI, 217—244.

𐤌𐤍𐤏 | 𐤌𐤍𐤏 | 𐤌𐤍𐤏 | 𐤌𐤍𐤏

*sanat* 174 *kan.* Dieser Text steht aber nicht vereinzelt; denn in allen Inschriften, in denen die Jahre S.A. vom 1. Thischri 311 v. Chr. und die Jahre A.A. vom 1. Nisan des Jahres 247 v. Chr. an gerechnet werden, beträgt die Differenz der Jahreszahlen beider Aeren für die zwischen Thischri und Nisan gelegenen Daten 64, für die zwischen Nisan und Thischri gelegenen Daten dagegen nur 63.

Es finden sich aber auch Texte, in denen die Jahre S.A. vom 1. Nisan 311 v. Chr. und die Jahre A.A. vom 1. Thischri 248 v. Chr. gezählt werden. Selbstverständlich beträgt dann die Differenz der Jahreszahlen beider Aeren für die Daten zwischen Nisan und Thischri 64, für die zwischen Thischri und Nisan gelegenen Daten dagegen nur 63. Da es mithin klar ist, dass nicht überall die gleiche Epoche für die Seleuciden-Aera genommen wurde, so müssen wir natürlich beim Umsetzen der Jahreszahlen S.A. in Jahreszahlen A.A. oder umgekehrt mit grösster Vorsicht vorgehen, um nicht zu irrigen Schlüssen zu gelangen. Zu solchen gelangt aber offenbar STRASSMAIER, wenn er gegen meine Schaltregel den Vorwurf erhebt (ZA VIII, 107): „So sind nach Dr. MAHLER Gemeinjahre „S.A. 1, 9, 12, 20, 28, 31, 36, 39, 50, 58, 88, 126, 134, 145, 153, 172, 183, 199, 210, 214, 240, aber für alle diese „Jahre sind astronomische Texte im British Museum vorhanden, welche dieselben mit einem II. Adar anführen.“

Hätte STRASSMAIER seine eigenen Arbeiten durchmustert, so wäre er gewiss in seiner Polemik gegen meine Schaltregel etwas zurückhaltender gewesen; denn er hätte dann sofort bemerkt, dass den obgenannten Jahreszahlen S.A. eine Epoche zu Grunde liegt, die es nöthig macht, dass man beim Umsetzen dieser Jahreszahlen S.A. in Jahreszahlen A.A. nicht 64, sondern nur 63 als Differenz zu nehmen hat.

Am deutlichsten ist dies zu erkennen, wenn man obige Jahreszahlen mit den von STRASSMAIER Bd. V, p. 353 veröffentlichten Daten vergleicht.

Unter den Schaltjahren obiger Reihe befindet sich nämlich auch das Jahr 153 S.A. als Schaltjahr mit einem II. Adaru angeführt. Nun gibt aber STRASSMAIER (a. a. O.), gestützt auf die Planetentafel R<sup>m</sup> 678, für das Jahr 153 S.A. folgendes Vergleichungstäfelchen:

Babylon. Datum	153 S.A. = -158
I Nisannu =	2. April
I Airu =	1. Mai
I Simannu =	31. Mai
I Dûzu =	29. Juni
I Abu =	29. Juli
I Ulûlu =	27. August
I Ulûlu II =	—
I Tišritu =	25. September
I Araḥ-samna =	25. October
I Kislimu =	23. November
I Tebitu =	23. December
I Šabâtu =	21. Januar
I Adaru =	20. Februar
I Nisannu =	22. März.

Daraus geht zweifellos hervor, dass das Jahr 153 S.A. als Gemeinjahr erachtet wurde.

Dagegen finden wir auf p. 217 von Bd. VI unserer *Zeitschrift* ein Vergleichungstäfelchen für das Jahr 154 S.A. (s. nächste Seite oben).

Während also in der ersteren Reihe der Schaltjahre, welche STRASSMAIER durch astronomische Belege bestätigt findet, das Jahr 153 S.A. als Schaltjahr mit einem II. Adaru erscheint, finden wir in dem andern, gleichfalls astronomischen Texte das Jahr 153 S.A. = 89 A.A. als Gemeinjahr und das Jahr 154 S.A. = 90 A.A. als Schaltjahr, also ganz so, wie es meine Schaltregel verlangt.

Babylon. Datum	154 S.A. = — 157
1 Nisannu =	22. März
1 Airu =	20. April
1 Simannu =	20. Mai
1 Dázu =	19. Juni
1 Abu =	18. Juli
1 Ulúlu =	17. August
1 Ulúlu II =	15. September
1 Tisritu =	15. October
1 Arah-samna =	13. November
1 Kislimu =	12. December
1 Tebitu =	11. Januar
1 Sabátu =	9. Februar
1 Adaru =	10. März
1 Nisannu =	8. April

Aber auch aus einer anderen Stelle geht dies hervor. In Bd. VII, p. 203—204 gibt nämlich STRASSMAIER eine ganze Reihe von Daten, der wir folgende Gruppe entnehmen:

153 S.A.	1. Nisannu =	2. April 159 v. Chr.
154	1. „ =	22. März 158 „
155	1. „ =	8. April 157 „

Hieraus folgt wohl zweifellos, dass das Jahr 153 S.A. ein Gemeinjahr mit 354 Tagen, das Jahr 154 S.A. dagegen ein Schaltjahr war.

Wenn sich nun dessenungeachtet eine Inschrift vorfindet, in welcher das Jahr 153 S.A. als Schaltjahr mit einem II. Adaru erscheint, so muss uns dies nothwendigerweise zu dem Schlusse führen, dass diese letztere Inschrift einer Gegend entstammt, woselbst man für die S.A. und A.A. andere Epochen angenommen hatte, als in jenen Gegenden, denen z. B. die Planetentafel R<sup>m</sup> 678 entstammt, und dass man dort beim Umsetzen der Jahre S.A. in Jahre A.A. nicht 64, sondern nur 63 als Differenz der Jahre beider Aeren zu nehmen hat.

Auf analoge Weise erklären sich dann auch die übrigen Jahre, die STRASSMAIER als meiner These entgegenstehend anführen zu müssen glaubte.

Wir müssen nun eine Thatsache berücksichtigen, die ich bereits auf dem Wiener Philologentage (Mai 1893) hervorgehoben und begründet habe. Bei den babylonischen Daten haben wir nämlich zu unterscheiden zwischen solchen, welche den Jahren vor Beginn der Arsaciden-Aera entstammen, und solchen, welche der Zeit nach Einführung der Arsaciden-Aera angehören. Bei letzteren galt im allgemeinen als Epochentag der seleucidischen Aera der 1. Nisan des Jahres 311 v. Chr. und als Epoche der Arsaciden-Aera der 1. Nisan des Jahres 247 v. Chr., d. h.

$$1. \text{ Nisan des Jahres I A.A.} = \begin{cases} 14. \text{ April } 247 \text{ v. Chr.} \\ 1. \text{ Nisan } 65 \text{ S.A.} \end{cases}$$

Diese Beziehung zwischen den Jahren A.A., S.A. und Ch.A. bedingt folgende Vergleichungstabelle:

Tabelle I.

Cyclus-Jahr	Jahr A.A.	Jahr S.A.	Jahr Ch.A. (v. Chr.) mit dessen Nisan (Frühling) das be- treffende Cyclus- jahr begonnen hatte
I	m × 19 + 1	n × 19 + 8	r × 19 + 19
II	m × 19 + 2	n × 19 + 9	r × 19 + 18
III	m × 19 + 3	n × 19 + 10	r × 19 + 17
IV	m × 19 + 4	n × 19 + 11	r × 19 + 16
V	m × 19 + 5	n × 19 + 12	r × 19 + 15
VI	m × 19 + 6	n × 19 + 13	r × 19 + 14
VII	m × 19 + 7	n × 19 + 14	r × 19 + 13
VIII	m × 19 + 8	n × 19 + 15	r × 19 + 12
IX	m × 19 + 9	n × 19 + 16	r × 19 + 11
X	m × 19 + 10	n × 19 + 17	r × 19 + 10
XI	m × 19 + 11	n × 19 + 18	r × 19 + 9
XII	m × 19 + 12	n × 19 + 0	r × 19 + 8
XIII	m × 19 + 13	n × 19 + 1	r × 19 + 7
XIV	m × 19 + 14	n × 19 + 2	r × 19 + 6
XV	m × 19 + 15	n × 19 + 3	r × 19 + 5
XVI	m × 19 + 16	n × 19 + 4	r × 19 + 4
XVII	m × 19 + 17	n × 19 + 5	r × 19 + 3
XVIII	m × 19 + 18	n × 19 + 6	r × 19 + 2
XIX	m × 19 + 19	n × 19 + 7	r × 19 + 1

Zur Begründung dieser Beziehung treten zu meinen früheren Belegen die erwähnten STRASSMAIER'schen Daten (Bd. VII, p. 203—204) hinzu, die ich der leichteren Uebersicht wegen hier wiederhole, aber derart, dass ich überall das julianische Datum des 1. Nisan anführe und die hieraus sich nothwendigerweise ergebenden Jahresgattungen anmerke.

Tabelle II.

STRASSMAIER, ZA VII, 203—204		Hieraus folgt als Gattung des betreffenden Jahres
S.A.	Julianisches Datum des 1. Nisannu	
65	14. April 240 v. Chr.	} Schaltjahr
72	27. März 240 -	
73	16. April 239 -	
100	17. April 212 -	} Gemeinjahr
101	6. April 211 -	
110	28. März 202 -	} Schaltjahr
111	15. April 201 -	
141	14. April 171 -	} Gemeinjahr
142	4. April 170 -	
143	22. März 169 -	} Schaltjahr
153	2. April 159 -	
154	22. März 158 -	} Gemeinjahr
155	8. April 157 -	
156	28. März 156 -	} Schaltjahr
157	16. April 155 -	
158	5. April 154 -	} Gemeinjahr
165	19. März 147 -	
166	7. April 146 -	} Schaltjahr
177	6. April 135 -	
178	26. März 134 -	} Gemeinjahr
179	13. April 133 -	
180	3. April 132 -	} Schaltjahr
188	4. April 124 -	
189	25. März 123 -	} Gemeinjahr
190	12. April 122 -	
191	1. April 121 -	} Schaltjahr

STRASSMAIER, ZA VII, 203—204		Hieraus folgt als Gattung des betreffenden Jahres
S.A.	Julianisches Datum des 1. Nisannu	
200	21. März 112 v. Chr.	} Schaltjahr Gemeinjahr
201	10. April 111 "	
202	30. März 110 "	} Gemeinjahr
217	13. April 95 "	
218	2. April 94 "	} Gemeinjahr Schaltjahr
223	7. April 89 "	
224	27. März 88 "	} Gemeinjahr
225	15. April 87 "	
228	11. April 84 "	} Gemeinjahr
229	1. April 83 "	

Es ergeben sich also folgende Jahre als Schaltjahre:

72 S.A.	=	8 A.A.	beg. mit Nisan	240 v. Chr.
110 "	=	46 "	" " " "	202 "
143 "	=	79 "	" " " "	169 "
154 "	=	90 "	" " " "	158 "
156 "	=	92 "	" " " "	156 "
165 "	=	101 "	" " " "	147 "
178 "	=	114 "	" " " "	134 "
189 "	=	125 "	" " " "	123 "
200 "	=	136 "	" " " "	112 "
224 "	=	160 "	" " " "	88 "

Nachdem aber:

S.A.	A.A.	v. Chr.
72 = $3 \times 19 + 15$	8 = $0 \times 19 + 8$	240 = $12 \times 19 + 12$
110 = $5 \times 19 + 15$	46 = $2 \times 19 + 8$	202 = $10 \times 19 + 12$
143 = $7 \times 19 + 10$	79 = $4 \times 19 + 3$	169 = $8 \times 19 + 17$
154 = $8 \times 19 + 2$	90 = $4 \times 19 + 14$	158 = $8 \times 19 + 6$
156 = $8 \times 19 + 4$	92 = $4 \times 19 + 16$	156 = $8 \times 19 + 4$
165 = $8 \times 19 + 13$	101 = $5 \times 19 + 6$	147 = $7 \times 19 + 14$
178 = $9 \times 19 + 7$	114 = $6 \times 19 + 0$	134 = $7 \times 19 + 1$
189 = $9 \times 19 + 18$	125 = $6 \times 19 + 11$	123 = $6 \times 19 + 9$
224 = $11 \times 19 + 15$	160 = $8 \times 19 + 8$	88 = $4 \times 19 + 12$

so findet sich obige in Tab. I gegebene Schaltregel auch

durch die von STRASSMAIER veröffentlichten Daten vollauf bestätigt.

Um nun nicht diesem Artikel einen durchaus polemischen Charakter zu geben, will ich einige Punkte anführen, die ich zwar schon auf dem Wiener Philologentage angedeutet, deren ausführliche Bearbeitung aber mir für später vorbehalten habe.

Wenn man die vorarsacidischen Inschriften mit Rücksicht auf ihren kalendarischen Charakter prüft, so findet man, dass sich auch hier bis in's 7. Jahrhundert v. Chr. die Anwendung eines 19-jährigen Schaltcyclus mit den Schaltjahren III, VI, VIII, XI, XIV, XVI und XIX nachweisen lässt. Der Zusammenhang zwischen den einzelnen Jahren des Cyclus und den vorchristlichen Jahren julian. Zeitrechnung lässt sich also ausdrücken:

<u>Cyclusjahr</u>	
I	beginnend mit Nisan des Jahres $(n \times 19 + 6)$ v. Chr.
II	" " " " " $(n \times 19 + 5)$ "
<b>III</b>	" " " " " $(n \times 19 + 4)$ "
IV	" " " " " $(n \times 19 + 3)$ "
V	" " " " " $(n \times 19 + 2)$ "
<b>VI</b>	" " " " " $(n \times 19 + 1)$ "
VII	" " " " " $(n \times 19 + 0)$ "
<b>VIII</b>	" " " " " $(m \times 19 + 18)$ "
IX	" " " " " $(m \times 19 + 17)$ "
X	" " " " " $(m \times 19 + 16)$ "
<b>XI</b>	" " " " " $(m \times 19 + 15)$ "
XII	" " " " " $(m \times 19 + 14)$ "
XIII	" " " " " $(m \times 19 + 13)$ "
<b>XIV</b>	" " " " " $(m \times 19 + 12)$ "
XV	" " " " " $(m \times 19 + 11)$ "
<b>XVI</b>	" " " " " $(m \times 19 + 10)$ "
XVII	" " " " " $(m \times 19 + 9)$ "
XVIII	" " " " " $(m \times 19 + 8)$ "
<b>XIX</b>	" " " " " $(m \times 19 + 7)$ "

So ist z. B. (s. ZA VII, 203) das Jahr 58 S.A., welches mit 1. Nisan des Jahres 254 v. Chr.  $= (13 \times 19 + 7)$  v. Chr. beginnt, ein Schaltjahr. Gleichfalls dort (p. 202) ist er-

sichtlich, dass das 45. Jahr Artaxerxes' II, welches mit 1. Nisan des Jahres 360 v. Chr. =  $(18 \times 19 + 18)$  v. Chr. begonnen hat, ein Schaltjahr war, und ebenso auch das 7. Jahr Alexandri M., welches mit 1. Nisan des Jahres 330 v. Chr. =  $(17 \times 19 + 7)$  v. Chr. angefangen hat.

Auch die Egibitäfelchen bestätigen die Richtigkeit obiger Schaltregel. In diesen erscheint das XXXVI. Regierungsjahr Nebukadnezar's und auch das XLII. Regierungsjahr dieses Königs als Schaltjahr mit einem II. Adaru, und in der That begann:

XXXVI Nebuk. mit 1. Nisan 569 =  $(29 \times 19 + 18)$  v. Chr.

XLII „ „ „ 563 =  $(29 \times 19 + 12)$  „

Ebenso erscheinen dort die Jahre I, VI, XII des Nabonidus, die Jahre III und VI des Cyrus, sowie die Jahre V, VIII, XIII und XVI des Darius als Schaltjahre mit einem II. Adaru.

Und in der That begann:

I Nabon. mit 1. Nisan 555 =  $(29 \times 19 + 4)$  v. Chr.

VI „ „ „ 550 =  $(28 \times 19 + 18)$  „

XII „ „ „ 544 =  $(28 \times 19 + 12)$  „

III Cyrus „ „ 536 =  $(28 \times 19 + 4)$  „

VI „ „ „ 533 =  $(28 \times 19 + 1)$  „

V Darius „ „ 517 =  $(27 \times 19 + 4)$  „

VIII „ „ „ 514 =  $(27 \times 19 + 1)$  „

XIII „ „ „ 509 =  $(26 \times 19 + 15)$  „

XVI „ „ „ 506 =  $(26 \times 19 + 12)$  „

Diese Anordnung der einzelnen Jahre des XIX-jährigen Cyclus in der vorarsacidischen Zeit habe ich bereits auf dem Congresse zu London hervorgehoben und auf dem Wiener Philologentage näher begründet. In ZA VIII, 175 knüpft STRASSMAIER die einzelnen Jahre der Arsciden-Aera an die Aera der Seleuciden und an die Ch.A. derart, dass folgende nach der Division durch 19 sich ergebenden Restzahlen die Schaltjahre charakterisieren:

für	A.A.	0	2	5	8	11	13	16
,	S.A.	7	9	12	15	18	1	4
,	Jahre v. Chr.	1	18	15	12	9	7	4.

Man sieht also, dass für die vorarsacidische Epoche zwischen meiner Regel und der von STRASSMAIER kein wesentlicher Unterschied besteht; denn 6 Jahre des Cyclus, welche nach STRASSMAIER Schaltjahre sein sollen, sind es auch nach meiner Schaltregel. Es sind dies die den vorchristlichen Jahren 1, 18, 15, 12, 7, 4 entsprechenden Jahre. Der Unterschied besteht bloß bei einem Jahre, indem STRASSMAIER das Jahr ( $n \times 19 + 9$ ) v. Chr., ich aber das Jahr ( $n \times 19 + 10$ ) v. Chr. als Schaltjahr annehme. Ein Hauptunterschied zwischen meiner Regel und der STRASSMAIER'schen liegt darin, dass letzterer keinen Unterschied macht zwischen vorarsacidischer und arsaidischer Zeit, während ich — wie ich bereits oben gezeigt habe — für die arsaidische Zeit eine ganz andere Beziehung zwischen den babylonischen und vorchristlichen Jahren gelten lasse, als in der vorarsacidischen Zeit.

Ein wichtiger Punkt, der für meine These spricht, ist die Schaltfolge im Meton'schen Cyclus. Schon OPPERT hat darauf aufmerksam gemacht, dass die 19-jährige Periode, nach deren Ablauf die Mondphasen auf den gleichen Tag des Sonnenjahres wiederkehren, schon frühzeitig von den Babyloniern erkannt und von diesen zu den Griechen übergegangen ist, welche, sich hierauf stützend, den 19-jährigen Schaltcyclus aufbauten. Nachdem nun auch die Anwendung des 19-jährigen Schaltcyclus von Seite der Babylonier vorläufig wenigstens bis in die Mitte des VII. vorchristlichen Jahrhunderts hinauf nachweisbar ist, können wir wohl annehmen, dass die Griechen nicht nur den 19-jährigen Cyclus, sondern die Schaltregel überhaupt von den Babyloniern übernommen haben. Diese bestand aber meiner Annahme nach darin, dass man die 19 Jahre des Cyclus in folgender Weise vertheilte:

G <sup>1)</sup> ,	G,	Sch <sup>1)</sup> ,	G,	G,	Sch,	G,	Sch,
G,	G,	Sch,	G,	G,	Sch,	G,	Sch,
		G,	G,	Sch.			

Die 19 Jahre des babylonischen Cyclus zerfielen also rücksichtlich der Vertheilung der einzelnen Schaltjahre in zwei achtjährige Kreise und eine Triëteris, deren letztes Jahr ein Schaltjahr war.

Als nun Meton Ol. 87 I = 432 v. Chr. den Kalender der Griechen nach dem Muster des babylonischen umzugestalten bestrebt war, da musste er sein Hauptaugenmerk darauf richten, dass auch der griechische Cyclus rücksichtlich der Lage der einzelnen Schaltjahre in zwei achtjährige und einen dreijährigen Kreis zerfalle, und dass die Jahre der Griechen den gleichen Charakter haben wie die entsprechenden Jahre der Babylonier. Nachdem aber  $432 = 22 \times 19 + 14$ , so hat im Nisan (Frühling) des Jahres 432 v. Chr. das Jahr XII des babylonischen Cyclus begonnen; weil aber dieses ein Gemeinjahr war, so musste auch das im Sommer 432 v. Chr. beginnende Jahr I des Meton'schen Cyclus ein Gemeinjahr sein. Das Jahr II des M. entsprach dem Jahre XIII des babylonischen Cyclus und war daher gleichfalls ein Gemeinjahr; das Jahr III des M. aber musste, weil dem Jahre XIV der Babylonier entsprechend, ein Schaltjahr sein. Das Jahr IV des M. entsprach dem Jahre XV der Babylonier und war somit wieder ein Gemeinjahr, das Jahr V des M. entsprach aber dem Jahre XVI der Babylonier und war daher ein Schaltjahr. In gleicher Weise erkennt man auch, warum VI und VII des M. Gemeinjahre und das Jahr VIII ein Schaltjahr sein musste. Nachdem nun in der II. Octaëteris die Schaltjahre genau so vertheilt sein sollten, wie in den ersten, so ergab sich für den Meton'schen Cyclus folgende Gruppierung:

---

1) „G“ bedeutet hier und im Folgenden Gemeinjahr, „Sch“ Schaltjahr.

G, G, Sch, G, Sch, G, G, Sch,  
 G, G, Sch, G, Sch, G, G, Sch,  
 G, G, Sch.

Aber ein noch viel wichtigerer Umstand spricht dafür, dass man das Jahr XVI, und nicht das Jahr XVII des babylonischen Cyclus als Schaltjahr nehmen muss: der Schaltcyklus der Juden. Wir wissen, dass unter allen Kalendern, welchen das Lunisolarjahr als Grundlage diente, der jüdische dem altbabylonischen am vollkommensten entspricht. Die Monatsnamen im Kalender der Juden sind babylonisch, und auch bei den Juden hat das bürgerliche Jahr mit 1. Nisan begonnen. Die cyclische Schaltung hat man zwar auch zur Zeit des zweiten Tempels noch nicht geübt, aber es liegen Beweise vor, dass man sie zweifellos gekannt hat. Nichts war demnach natürlicher, als dass die Verfasser des neueren jüdischen Kalenders ihre Rechnungen auf eben jenem Cyclus aufzubauen bestrebt waren, der überhaupt die Grundlage ihres Kalenders bilden sollte. Eine kleine Ueberlegung konnte sie leicht belehren, in welcher Beziehung die einzelnen Jahre dieses Cyclus zu den jüdischen Jahren und zu den Jahren der julianischen Zeitrechnung stehen müssen. Und nachdem im neueren jüdischen Kalender das Jahr nicht mit 1. Nisan, sondern schon ein halbes Jahr früher mit 1. Thischri beginnen sollte, so war auch die Beziehung des jüdischen Kalenders zum altbabylonischen und dadurch auch die Vertheilung der 7 Schaltjahre innerhalb des 19-jährigen Cyclus der Juden von sich selbst gegeben. In der folgenden Tabelle sind diese Beziehungen klar und übersichtlich zusammengestellt.

Aus dieser Tabelle, in welcher die Schaltjahre beider Cyklen durch ein der Jahreszahl beigeseztes Sternchen bezeichnet sind, geht aber nicht bloß die Beziehung der einzelnen Jahre des jüdischen Kalenders zu denen des altbabylonischen klar hervor, sondern auch die Thatsache,

Jahr n. Chr.	Jahreszeit	Cyclus-jahr der Babylonier	Cyclus-jahr der Juden	Jahr n. Chr.	Jahreszeit	Cyclus-jahr der Babylonier	Cyclus-jahr der Juden
	H*)		XVII*		H		VIII*
$n \times 19 + 0$	W F S H	VI*	XVIII	$n \times 19 + 10$	W F S H	XVI*	IX
$n \times 19 + 1$	W F S H	VII	XIX*	$n \times 19 + 11$	W F S H	XVII	X
$n \times 19 + 2$	W F S H	VIII*	I	$n \times 19 + 12$	W F S H	XVIII	XI*
$n \times 19 + 3$	W F S H	IX	II	$n \times 19 + 13$	W F S H	XIX*	XII
$n \times 19 + 4$	W F S H	X	III*	$n \times 19 + 14$	W F S H	I	XIII
$n \times 19 + 5$	W F S H	XI*	IV	$n \times 19 + 15$	W F S H	II	XIV*
$n \times 19 + 6$	W F S H	XII	V	$n \times 19 + 16$	W F S H	III*	XV
$n \times 19 + 7$	W F S H	XIII	VI*	$n \times 19 + 17$	W F S H	IV	XVI
$n \times 19 + 8$	W F S H	XIV*	VII	$n \times 19 + 18$	W F S H	V	XVII*
$n \times 19 + 9$	W F S H	XV	VIII*	$n \times 19 + 19$	W F S H	VI*	XVIII
$n \times 19 + 10$	W F	XVI*					

\*) W = Winter, F = Frühling, S = Sommer, H = Herbst.

dass der Charakter eines jeden jüdischen Jahres durch den Charakter des ihm entsprechenden altbabylonischen Jahres bestimmt ist. Und so erklärt es sich auch, warum im Kalender der Juden die Cyclusjahre: III, VI, VIII, XI, XIV, XVII, XIX Schaltjahre sind: sie entsprechen den altbabylonischen Cyclusjahren XI, XIV, XVI, XIX, III, VI, VIII, welche gleichfalls Schaltjahre waren.

Aber auch umgekehrt, aus der Betrachtung des jüdischen Cyclus, folgt unwillkürlich die Bestätigung der Annahme, dass bei den Babyloniern das Jahr XVI ihres Cyclus ein Schaltjahr war.

Doch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass man Inschriften vorfindet, in denen statt des Jahres XVI das Jahr XVII als Schaltjahr betrachtet wurde. Denn wir wissen,<sup>1)</sup> dass gerade in den letzten Jahrhunderten v. Chr. nicht nur die einzelnen Staaten Asiens, sondern auch sämmtliche autonome Städte ihre eigene Zeit- und Jahresrechnung hatten. Es darf uns deshalb nicht wunder nehmen, wenn wir inschriftliches Material vorfinden, welches in kalendarischer Beziehung von der allgemeinen von mir aufgestellten Schaltregel abweicht.

Was den Schaltmonat betrifft, so kann ich mich auch jetzt, nachdem in Folge der STRASSMAIER'schen Publicationen ein grösseres Material vorliegt als früher, zu keiner anderen Erklärung verleiten lassen, als zu der bereits gegebenen. Wenn wir schon in früheren Epochen einen II. Ulûlu als Schaltmonat vorfinden, so können wir uns überzeugen, dass dies stets eine Ausnahme war. Wenn das Jahr durch irgendwelche Ereignisse kriegerischer oder politischer Art als ein unglückliches bezeichnet werden musste, so war man selbstverständlich bestrebt, seine Dauer nach Möglichkeit zu verkürzen, und man erklärte daher — wie dies im Alterthum oft geschah — das Schaltjahr für ein Gemeinjahr. Um aber der Jahrform den lunisolaren Charakter

1) Siehe IDELER, *Handbuch der math. u. techn. Chronologie*, Bd. I.

wiederzugeben, hat man dann im kommenden Herbste einen II. Ulûlu eingeschaltet. Belege für diese Hypothese liefern uns wieder die Egibitâfelchen. Dort finden wir z. B. das Jahr 10 des Königs Nabonidus als Schaltjahr mit einem II. Ulûlu angeführt, während nach der allgemeinen Regel das Jahr 9 dieses Königs (weil dem Cyclusjahre XI entsprechend) ein Schaltjahr hätte sein sollen. Nun finden wir in der Chronik des Königs Nabonidus das Jahr 9 als ein unglückliches Jahr hervorgehoben; „der König kam zum Nisan nicht nach Tintirki; Nebo kam nicht nach Babylon, Bel zog nicht aus, die Festfeier blieb aus“. Aus gleichen Gründen entfiel die Schaltung im Jahre 17, dem letzten Regierungsjahre dieses Königs, und wir finden dafür das Jahr 2 des Königs Cyrus als Schaltjahr mit einem II. Ulûlu hervorgehoben, wiewohl auch das darauffolgende Jahr als dem Cyclusjahre III entsprechend ein Schaltjahr mit einem II. Adaru war. In ganz analoger Weise lassen sich auch die Jahre 3 und 11 des Königs Darius I, welche in den Egibitâfelchen als Schaltjahre mit einem II. Ulûlu erscheinen, erklären.

Als Vorläufer eines nach dem Muster meiner *Chronologischen Vergleichungs-Tabellen* ausgearbeiteten ausführlichen Werkes über die Chronologie der alten Völker gebe ich nun im Folgenden ein Bild über die Anlage und Brauchbarkeit der dort zu veröfentlichenden Tabellen, in der sichern Erwartung, dass jene Philologen und Historiker, welche von einer derartigen Arbeit fruchtbringenden Nutzen erwarten, mir ihre wohlwollende Meinung hierüber nicht vorenthalten und mir ihre praktischen Rathschläge mittheilen werden. Um allen Bedürfnissen zu entsprechen, werde ich in jenem Werke auch ein Verzeichniss sämmtlicher Neu- und Vollmonde; die seit 1000 v. Chr. bis 1000 n. Chr. statthatten, sowie der innerhalb dieses Zeitraumes stattgehabten Aequinoctial- und Solstitialpunkte geben.

---

Vergleichungs-  
der babylonischen und

Reg.- Jahr	Cyclus- jahr	I. Nisannu	I. Airu	I. Si- mannu	I. Düzü	I. Abu	I. Ulülu
N e b u k a d							
		v. Chr.					
1	XI	604 IV 1	V 1	V 30	VI 29	VII 28	VIII 27
2	XII	603 IV 19	V 19	VI 17	VII 17	VIII 15	IX 14
3	XIII	602 IV 9	V 9	VI 7	VII 7	VIII 5	IX 4
4	XIV	601 III 28	IV 27	V 26	VI 25	VII 24	VIII 23
5	XV	600 IV 16	V 16	VI 14	VII 14	VIII 12	IX 11
6	XVI	599 IV 5	V 5	VI 3	VII 3	VIII 1	VIII 31
7	XVII	598 IV 24	V 24	VI 22	VII 22	VIII 20	IX 19
8	XVIII	597 IV 13	V 13	VI 11	VII 11	VIII 9	IX 8
9	XIX	596 IV 2	V 2	V 31	VI 30	VII 29	VIII 28
10	I	595 IV 21	V 21	VI 19	VII 19	VIII 17	IX 16
11	II	594 IV 11	V 11	VI 9	VII 9	VIII 7	IX 6
12	III	593 III 30	IV 29	V 28	VI 27	VII 26	VIII 25
13	IV	592 IV 18	V 18	VI 16	VII 16	VIII 14	IX 13
14	V	591 IV 7	V 7	VI 5	VII 5	VIII 3	IX 2
15	VI	590 III 28	IV 27	V 26	VI 25	VII 24	VIII 23
16	VII	589 IV 15	V 15	VI 13	VII 13	VIII 11	IX 10
17	VIII	588 IV 4	V 4	VI 2	VII 2	VII 31	VIII 30
18	IX	587 IV 23	V 23	VI 21	VII 21	VIII 19	IX 18
19	X	586 IV 12	V 12	VI 10	VII 10	VIII 8	IX 7
20	XI	585 IV 1	V 1	V 30	VI 29	VII 28	VIII 27
N a b o							
10	XII	546 III 20	IV 19	V 18	VI 17	VII 16	VIII 15
11	XIII	545 IV 8	V 8	VI 6	VII 6	VIII 4	IX 3
12	XIV	544 III 28	IV 27	V 26	VI 25	VII 24	VIII 23
13	XV	543 IV 16	V 16	VI 14	VII 14	VIII 12	IX 11
C y							
1	I	538 III 20	IV 19	V 18	VI 17	VII 16	VIII 15
2	II	537 III 9	IV 8	V 7	VI 6	VII 5	VIII 4
3	III	536 III 28	IV 27	V 26	VI 25	VII 24	VIII 23
4	IV	535 IV 16	V 15	VI 14	VII 14	VIII 12	IX 11

## Tabellen

christlichen Zeitrechnung.

I. Ulûlu II	I. Tišritu	I. Arah- samna	I. Kislimu	I. Tebitu	I. Šabātu	I. Adaru	I. Adaru II
nezar							
—	IX 25	X 25	XI 23	XII 22	v. Chr. 603 I 20	II 19	III 21
—	X 13	XI 12	XII 12	602 I 11	II 9	III 11	—
—	X 3	XI 2	XII 1	XII 31	601 I 29	II 28	—
—	IX 21	X 21	XI 19	XII 19	600 I 17	II 16	III 18
—	X 10	XI 9	XII 8	599 I 7	II 5	III 7	—
—	IX 29	X 29	XI 27	XII 27	598 I 25	II 24	III 26
—	X 18	XI 17	XII 17	597 I 16	II 14	III 15	—
—	X 7	XI 6	XII 5	596 I 4	II 2	III 4	—
—	IX 26	X 26	XI 24	XII 24	595 I 22	II 21	III 23
—	X 15	XI 14	XII 14	594 I 13	II 11	III 13	—
—	X 5	XI 4	XII 3	593 I 2	I 31	III 1	—
—	IX 23	X 23	XI 21	XII 21	592 I 19	II 18	III 20
—	X 12	XI 11	XII 10	591 I 9	II 7	III 9	—
—	X 1	X 31	XI 30	XII 30	590 I 28	II 27	—
—	IX 21	X 21	XI 19	XII 19	589 I 17	II 16	III 17
—	X 9	XI 8	XII 7	588 I 6	II 4	III 6	—
—	IX 28	X 28	XI 26	XII 26	587 I 24	II 23	III 25
—	X 17	XI 16	XII 15	586 I 14	II 12	III 14	—
—	X 6	XI 5	XII 5	585 I 4	II 2	III 3	—
—	IX 25	X 25	XI 23	XII 22	584 I 20	II 19	III 21
nidus							
IX 14	X 13	XI 12	XII 12	545 I 11	II 9	III 10	—
—	X 2	XI 1	XI 30	XII 30	544 I 28	II 27	—
—	IX 21	X 21	XI 19	XII 19	543 I 7	II 16	18
—	X 10	XI 9	XII 8	542 I 7	II 5	III 7	—
rus							
—	IX 13	X 13	XI 12	XII 12	537 I 10	II 9	—
IX 3	X 2	XI 1	XI 30	XII 30	536 I 28	II 27	—
—	IX 21	X 21	XI 19	XII 19	535 I 17	II 16	III 18
—	X 10	XI 9	XII 8	534 I 7	II 5	III 7	—

## Die kappadocischen Keilschrifttäfelchen.<sup>1)</sup>

Von P. Jensen.

Seitdem PINCHES am 1. November 1881 der Society of Biblical Archaeology ein der Aussage eines Händlers nach in „Kappadocien“ gefundenes Keilschrifttäfelchen vorgelegt hatte, gab es für die Assyriologen „kappadocische Täfelchen“ und seit eben diesem Jahre, in welchem derselbe Assyriologe statuierte, dass die Sprache dieses Textes wie die eines damit verwandten Keilschrifttäfelchens in Paris „weder assyrisch noch akkadisch“ sei, gab es gewiss viele Leute, die an eine „new language

---

1) Nachdem mein Manuscript seit dem 9. November 1893 in London gelegen, machte mich ZIMMERN darauf aufmerksam, dass SAYCE in den *Records of the Past* (in hiesiger Bibliothek nicht vorhanden), 2. Serie No. VI Uebersetzungen von „kappadocischen“ Täfelchen geliefert habe. Ich habe mir daher den Band aus Göttingen verschafft und trage, um SAYCE nicht seines Erstgeburtsrechts zu berauben, nach, dass er wie ich in No. 5, 13 bei GOLÉNISCHEFF *a-ḫi-su*, nicht *a-di-su*, liest, und in No. 14, 25 *sibūtum* mit „elders“ übersetzt. Dass seine Uebersetzungen nichts weniger als einwandlos sein würden, konnte ich erwarten. Dass sie aber so unbeschreiblich wüst sind, wie der oberflächlichste Blick auf sie lehrt, hätte ich mir doch kaum gedacht. Wenn man dergleichen liest, greift man sich wieder und immer wieder an den Kopf und fragt sich: Wie kann man solches Zeug Assyriologen und wie darf man es als gewissenhafter Mann harmlosen und urteilslosen Laien vorlegen? Wie kann ein Mann, der keine Ahnung davon hat, was wissenschaftliche Arbeit heisst, als Koryphäe der Wissenschaft gelten? *Quousque tandem!*

written with a syllabary borrowed from the early Babylonians“ aus vollster Ueberzeugung glaubten. Wie diese neue Sprache ungefähr auszusehen schien, zeigt die tentative Transcription und Uebersetzung von SAYCE in den P.S.B.A. IV. Der verstorbene BERTIN war „satisfied“, dass sie „a dialect“ sei „allied to the Aryan or Indo-European tongues, and especially to Armenian“. Gründe dafür hat er nicht angegeben. Das Interesse für diese kappadocischen Täfelchen schien sich lange auf England zu beschränken. Wenigstens hat man bis vor Kurzem von ernst zu nehmender anderer Seite kein öffentliches Wort über die oben genannten neuen, anscheinend zukunftsreichen Hypothesen weder pro noch contra vernommen. So schien das Schweigen Lethargie oder Billigung zu vertragen.

Das ward 1891 mit einem Schlage anders. In diesem Jahre veröffentlichte GOLÉNISCHEFF 24 kappadocische Täfelchen seiner Collection mit einer Sorgfalt, die dieselben zu fast in jeder Hinsicht vollkommen vertrauenswürdigen Studienobjecten machte, und zugleich eine Fülle sehr scharfsinniger Aperçus zu den Texten, die den „arischen“ Charakter derselben definitiv zerstören und zu der festen Ueberzeugung führen mussten, dass dieselben nicht anders denn assyrisch-babylonisch genannt werden dürfen. GOLÉNISCHEFF stellte die Aussprache der meisten Schriftzeichen fest, schied eine Menge assyrischer Namen aus und las eine grosse Anzahl assyrischer Wörter. Dass darum, was eigentlich schon die bis dahin bekannten kappadocischen Täfelchen, die, so schlecht sie auch veröffentlicht waren, doch eine Reihe assyrischer Wörter in assyrischer Form aufwiesen, Allen hätten nahelegen müssen, dass, sage ich, darum für die kappadocischen Täfelchen zum Allermindesten als Grundsprache die assyrische anzunehmen sei, das scheint GOLÉNISCHEFF, falls ich ihn recht verstehe, offenbar nicht geschlossen zu haben. Spricht er doch p. 24 seiner Publication von „mots directement empruntés

à la langue assyrienne ou paraissant être des dérivés de racines assyriennes“ (neben den „mots appartenant à un idiome inconnu“).

Eine bedeutende Förderung des Verständnisses haben die Texte jüngst durch DELITZSCH erfahren (s. *Beiträge zur Entzifferung und Erklärung der kappadokischen Keilschrifttafeln*, No. IV des XIV. Bandes der *Abhh. d. phil.-hist. Classe der K. Sächs. Ges. d. Wiss.* 1893). Dort hat derselbe die Wortgruppen noch reinlicher abgeteilt, die Zahl der sicheren Lesungen mit grossem Scharfsinn um eine recht lange Reihe vermehrt, namentlich aber die Zahl der zweifellos assyrischen Wörter in den Texten. Er kommt deshalb zu dem richtigen Schluss (s. p. 27 resp. 231), dass die Texte assyrisch sind (aber möglicher Weise durchsetzt mit Worten eines nichtsemitischen Idioms).

Durch meine „hittitischen“ und pseudohittitischen Studien, die eine grössere Umsicht erfordern, als unsere Hittitologen anzunehmen geneigt sein dürften, ward ich auch zu einem Studium der kappadocischen Täfelchen geführt, die mich zu demselben Endresultat, wie dem eben erwähnten DELITZSCH'S führten. Wenn ich nun auch Vielerlei erst von DELITZSCH gelernt habe, so glaube ich doch in anderen Beziehungen weiter gekommen zu sein als er und daher nichts Ueberflüssiges zu tun, wenn ich an dieser Stelle Allerlei deponiere, zu Nutz und Frommen derer, denen diese fast barbarisch klingenden Documente ein Interesse erwecken. Zunächst allerlei kleine Einzelheiten.

### I. Zur Lesung.

𐎧𐎠<sup>(1)</sup> kann nicht = 𐎧𐎠 = *di*, sondern nur = 𐎧𐎠 = *hi* oder = *sar* sein. Lies daher in No. 5 (GOLÉNISCHEFF), Z. 13 *a-hi-su* = „seinem Bruder“, in No. 6, 18 *i-(s)za-hi-ir* (d. i. „wird kleiner werden“, nämlich das zu zahlende Geld,

1) S. dazu DELITZSCH l. c. p. 24 (228) ff.

wenn das Capital vor dem Termin = *lama ūmešu* (Z. 15) zurückgezahlt wird), und im Londoner Täfelchen passim KU-ḪI-A d. i. *lubāšu* (V R 28, 58 gh) = „Kleidung“, „Anzug“ (cf. *lubuš*, nach DELITZSCH zu lesen in Z. 5 desselben Textes). Da keine von den Stellen, wo  vorkommt, dafür die Lesung *di* oder *ti* verlangt, so dürfen wir wohl überall dafür *hi* einsetzen.

Da  = *hi-sar* mit  = *ti* (von *duga* abgeleitet) später zusammengefallen ist,  in unseren Texten aber noch = *hi*, so können wir wenigstens vermuten, dass  noch nicht = *hi* und nur = *ti* (*di*, *ti*). Untersuchen wir daraufhin die Texte, indem wir von den Stellen absehen, wo schon DELITZSCH  mit *ti* transscribiert hat! Aus No. 2, 8: *a--šu* ist Nichts zu entnehmen, weil das darauf Folgende weggebrochen. In No. 3, 3 würde ein Name *Da-di-a* („mein Liebling“) z. M. besser als *Da-hi-a* passen; in Z. 17 *ibid.* wegen *Erada-ilu* (No. 8, 9 u. 15) ein Name *Eradi* besser als *Erahi*. -*in* in No. 12, 6 und No. 16, 16 lässt Zweifel über die Lesung des ersten Zeichens. *Di-in* wäre indes ein bekanntes Wort, welches in einer Rechtsurkunde nicht deplaciert wäre. Ueber (*lu-ša*)--*in* in No. 14, 30 lässt sich Nichts sagen. *A--i-ni* *ibid.* Z. 33 scheint „unser Bruder“ bedeuten zu können. Allein das müsste *ahūni* heissen! *A-di-i-ni* würde dagegen bedeuten „zu uns“ (verbunden mit *id(t)ūra* wie  mit ).  in dem Namen *I--da--ma* in No. 15, 2 lässt Zweifel über seine Lesung, ebenso  in der Gruppe *is--a* in No. 15, 11, dito  in Z. 18 *ibid.* Zu *a--ni* in No. 17, 6 vergl. das zu *a--i-ni* in No. 14, 33 Gesagte. Die Aussprache *hi* für  in No. 18, 4 ist unbeweisbar, ebenso für dies Z. in No. 19, 5 und 9 (wo *i-ti* = *itti* gelesen werden könnte). *Ur--a* in No. 21, 10 könnte *urdia* (für *ardia*) = „mein Knecht“

bedeuten, braucht nicht „mein Weg“ zu heissen und dann *urhja* gelesen zu werden. Für  in No. 23, 11 scheint die Lesung *hi* nicht erweislich, ebensowenig für  in *namaku-* im Lond. Täfelchen. Hieraus ist zu schliessen: Beweisen lässt sich für  eine Lesung *hi* nicht. In einigen Fällen scheint *di* weit wahrscheinlicher als *hi*. Daraus darf man wohl schliessen, dass  im Unterschiede von  nur = *di* (*ti*, *ti*). Das ist wichtig für die Bestimmung des Alters der Inschriften. Während also DELITZSCH  den Lautwert *di*,  den Lautwert *hi* zuerkannte, verhält sich die Sache höchst wahrscheinlich gerade umgekehrt.

 in den Namen *Kur(?)*- = *Istar* und *Kur(?)*--*Ašur*- scheint mir nicht = assyr.  sein zu können, sondern muss = *kam* () sein (s. dazu DELITZSCH p. 21 resp. 225 f.).

 in No. 13, 1 ist gewiss = TU<sup>1</sup>) (TUM) in etwas anderer Schreibung.

Darf man mit Rücksicht auf No. 18, 20 (*nāš akinatu*)  nach *na-aš a* und vor *ti* in No. 20, 5 und ähnlich *ibid.* 13 *ki* oder *kin* lesen, also =  setzen?

 in No. 24, 5 nach ŠA-GA kann nur KIŠ sein (s. AMIAUD, *Tableau* No. 204).

 passim im Londoner Täfelchen muss wohl  sein (s. AMIAUD l. c. No. 81). U. A.

Wenn auch DELITZSCH zweifellos mit Recht annimmt, dass in der Gruppe für *Aššur* das Zeichen für *šur* mit dem für *šir* () wechselt, so scheint es mir doch fraglich, ob man wirklich *Aššir* neben *Aššur* gesagt hat und glaube ich daher, dass die von GOLÉNISCHEFF und vor Allem

1) Das scheint die älteste Aussprache zu sein! S. meine Bemerkungen in Z.A. VI, 174.

von DELITZSCH nachgewiesenen eigentümlichen Lautwerte der „kappadocischen“ Schriftzeichen uns berechtigen, für ŠIR die Lesung *šur* anzunehmen. Zu beachten ist, dass  mit , dies aber mit  wechselt (s. Z. f. K. II, 45).

## II. Einiges zur Worttrennung und Interpretation.

*Maziam* in No. 2, Z. 2 in Verbindung mit *kaspu* = „gelegt“? Gegensatz dann *kaspu sarubam* in No. 3 ff., nach DELITZSCH = *šarubam* = geläutert: Dann wäre *sikaru mazū* = „Mischwein“, *nam(s)šitum* „Mischgefäß für Wein“ (gegen m. *Kosmologie* p. 411). *Mazū* wäre dann eigentlich „schwächen“ (dazu vgl. II R 44, 11h + 12g: (*karanu mizu* vor *karanu la'ū*<sup>1)</sup> = „schwacher Wein“), da SUR = *mazū* und SUR-SUR = *utinniš* = „schwächte“ (IV R 29, No. 3, 7–8), und hebr.  hiesse: „geschwächt durch Hunger“ — falls als zweiter Stammkonsonant *z* und nicht *š* zu gelten hätte.

*I-zi-ir* in No. 3, 2 etc. = *in(a) zi-ir* für *in(a) šir* = „auf“. Cf. No. 16, 19: *kaspu ša dubbiga u siabašišu ina zir abia u ina ziria* d. i. „Das Geld deiner Tafel und dessen Zinsen<sup>2)</sup> (lastet) auf meinem Vater und mir“? Darnach wäre der Anfang von No. 3 zu übersetzen: „8½ Sekel geläuterten (reinen) Silbers (lastend) auf... hat (zu fordern) ....“. Für *i-zi-ir* = *in šir* sonst *ili* wie . Zur Assimilation (denn es ist doch wohl *iššir* zu sprechen) vgl. in No. 5, 8 *i-ša-tim* = *iššattim* für *in(a) sattim*. — *Bi* *ibid.* Z. 8 = *pī* = „als“ (Zinsen)?

Zu *i-ša-tim* in No. 5, 8 = *iššattim* = *in(a) sattim* = „jährlich“ cf. z. B. *ina arhi* in No. 3, 10. S. die vorhergehende Bemerkung.

Lies in No. 6, 13 f. *līmum ša gati Ašur-nada* (Archontat

1) Beachte, dass *la'ū* auch =   (= *banda* V R 19, 34), wonach der Gottesname *Dingir-gušgin-banda* wohl zu erklären ist als: „Gott des Goldlegierens“.

2) *siabašišu* für *ziabašišu*? (mit DELITZSCH).

„zu Händen“ des *Ašurnada* statt: *linum Šagati-Ašur-nada*? — *Lama* ibidem Z. 15 = *lam* = „vor“ nach allgemeiner Annahme (s. o. p. 65). — *Itaraiš(š)* (ibid. Z. 16) = *i(t)ariš* = „in Ordnung bringt“.

*Išdu* in No. 7, 6 und sonst passim = *ištu* = „von, aus“.

*Iduar* in No. 8, 14 für \**itarwar* (wie ein Infinitiv *nuāšu* (II R 35, 50) für \**nawāšu*, *liānam* (II R 35, 6) für \**layānam* steht). Zur anzunehmenden Radix *t-w-r* s. bereits GOLÉNISCHEFF p. 30.

Sollte nicht in No. 11, 23 *rabi-zimeltim* ein Berufsname sein, wie auch *kumri ša Ħi-ki-ša*? *Kumru* dann = **𐎲𐎠𐎺** und *Ħikiša* Stadt- oder Gottesname? (S. aber BEZOLD (*Diplomacy*), der *kamiru* in No. I, 15 und 33 der Londoner *Amarnatafeln* mit **𐎲𐎠𐎺** zusammenstellt.)

Zu *Labanada* in No. 12, 2 cf. den Namen *Labbanad* in *Birtu-ša-Labbanad* (*Tiglatpileser* III, Tontafel obv. 8) = (*Al*-)Labbanad in K 527 (BEZOLD, *Cat.* p. 123).

*Šāmutim* in No. 13, 1 = „gekaufte“ (cf. vielleicht No. 12, 8, jedenfalls No. 14, 36 und auf dem Londoner Täfelchen 9 und 12; s. u.). S. zu *sāmu* MEISSNER, *Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht* p. 93. — *Šabartim* ibidem Z. 3 = *ši-<sup>⤴</sup>tu* (gesammte bezahlte Summe). — Ob darauf *i-ni-id-in* zu lesen?? — Warum nicht ibid. Z. 6 mit GOLÉNISCHEFF p. 35 *ha-bu-a-la* ein Wort von der Radix *h-b-l*?

*A-ba-u(?)a* in No. 14, 4, falls so zu lesen, = *abūa* = „meine Väter“, kaum von A-BA, dem Berufsnamen abzuleiten. — Ibidem Z. 4 und Z. 16 *adunu* = *attunu* = ihr. — Ibidem Z. 6 *ina banišima* = *ina pañšima* = „früher“. — Ibidem Z. 14 *⤴-ša-ab* für *uššab*. — Ibidem Z. 25 *sibutum* für *šbūtum* (= „Aelteste“). — Ibidem Z. 33 *adini* (s. o.) = „zu uns“. Zu *tāru* (s. sofort) *adi* = „zurückkehren zu“ cf. o. p. 65. — Ibidem Z. 34 *idura* = *itūra* (ist zurückgekehrt!).

No. 15 Z. 5 (*n*)*iššamima* für (*n*)*ištamima*. — Ibidem Z. 9—10 lies *manum ata ša duzirir* (-IR statt NI?) = „Wer bist du, das du —st?“ — Ibidem Z. 23 *ilaga* von *alāku* (cf. Z. 20).

No. 16 Z. 9 lies *ana A-A* d. i. *ana Malik* (schwerlich *ana Aya*). — Nu- ibidem Verbalform 1. Pers. Pl. Wohl für *nu(a)ddi*.

In No. 17 Z. 4: *Zuḫarua* = „meine *Zuḫaru's*“ zu  = „herumreisender Kaufmann“? Dazu (mit GOLÉNISCHEFF p. 40) *izakur* in Z. 15 = „(als Kaufmann) herumzieht“ von ? S. No. 20, 18 u. 22. — Ibidem Z. 5: *Kuburnata* sicher ein Wort und zwar Name (s. u.). — Statt *aḫini* ibidem Z. 6 lies *adini* = „zu uns“ (s. o.). — Ibidem Z. 7 *ak la* (anderswo augenscheinlich = „ausser“ (nur nicht?)) = „auch nicht?“.

In No. 18 Z. 4 verbinde *ḫi(!)-im-ta-t(!)i-im?* — Ibid. Z. 13, Z. 15 (und Z. 20?) *kinaṭi* = *kināti*, welches nach ZIMMERN anderswo = ? Also *kinaṭini* = unsere Kollegen, Compagnons? — *Sita* in Z. 14 ibidem „die übrigen“, „der Rest“. Cf. das Londoner Täfelchen Z. 6? — Ibid. Z. 16 *sibula + im(?)* und Z. 21 *sibultam* wohl mit *s* statt *š* von *abālu*.

In No. 20 Z. 2 lies -*ašḫuru* (*W*)*ašḫuru* wegen  (1 Chron. 2, 24)? — Ibid. Z. 18 und Z. 22 zu *zuḫaru(a)m* s. o. — Ibid. Z. 23 und Z. 24 *gala* = *kala*? Demgemäss zu trennen *gala butim?* Zu *butim* vgl. dann *bu-i* in Z. 26.

In No. 21 Z. 9 *uzalim* = *ušallim* und in Z. 13 *uzalam* = *ušallam*? Etc.

Hieran schliesse ich eine kurze Besprechung des Londoner Täfelchens, welches so viele Misverständnisse verschuldet hat.

Nach dem oben p. 65 Bemerkten ist in Z. 1 ff. KU-ḪI-A = „Kleidung“ für PINCHES' KU-DIN-A und DELITZSCH'S KU-DI-A zu lesen. *Abarni* in Z. 1 unbekannt. Das erste

Zeichen in Z. 2 ist nach dem oben p. 66 Bemerkten = -TIG, die häufig in dem Text vorkommende Gruppe mit TIG vorne also TIG-SI-A zu lesen. Ich glaube, da  = SI = „füllen“ mit  resp.  wechselt, andererseits für   auch  gelesen werden kann, so ist in jedem Falle unserer Gruppe dieselbe Bedeutung wie  , nämlich *napharu* zuzuerkennen (IV R<sup>2</sup> 25, 44—45b), ob nun TIG   oder TIG  zu lesen. In Z. 3 *namakuṭi* unbekannt. In Z. 4 ist mir ŠU hinter KU rätselhaft, *akiṭṭi* unbekannt. In Z. 5 hat DELITZSCH<sup>1)</sup> gewiss mit Recht *lubuš šarutim* gelesen. In Z. 6 *sit(t)i* = „Rest“ (oder (je) 2?), *matanim* mir unbekannt. In Z. 8 kann *ma-la* „für“ heissen. In Z. 9 *išaumū* nach einem \**išūmu* gebildetes Praesens, wenn nicht aus \**iša-wa(u)mu* entstanden. Bedeutung: „wird kaufen“ (s. o.). In Z. 13 *Zalba* zu lesen als Name für einen Ort (vielleicht, aber schwerlich für eine Person; s. u.). In Z. 14 lies *ušaksadamma* = „kommen lassen wird“. In Z. 15 darf man vor *kaspu* wohl<sup>2)</sup> *ša* statt *ta* und in Z. 17 *i-ša-kaḷ*<sup>2)</sup> lesen.

Darnach transscribiere ich:

1) 20 *lubūši (lubuṣti) abarni* 2) *naphar 10 lubūši (lubuṣti)* 3) *namakuṭi naphar* 4) 10 KU-ŠU  *akiṭṭi<sup>3)</sup> naphar* 5) *ša lubuš šarutim* 6) *siti lubūši (lubuṣti) matanim* 7) *naphar ša tamkāru* 8) *mala lubūši (lubuṣti) ana* 9) *tamkāri išaumū* 10) *umma ūmu* 80 *lubūši (lubuṣti)* 11) *naphar ana* 12) *tamkāri išāna* 13) *ana Zalba* 14) *ušaksadamma* 15)  $\frac{1}{8}$  *manim* 5 *sikli ša* 16) *kaspi ana tamkāri* 17) *išakaḷ(?)*.

Das heisst:

„20 *abarni*-Kleidungen insgesamt (im Ganzen), 10 *namakuṭi*-Kleidungen insgesamt (im Ganzen), 10 (*a*)*kiṭṭi*-

1) S. u. auf p. 71 die neueste Uebersetzung SAYCE's.

2) Die Copie PINCHES' steht mir hier in Marburg nicht zur Verfügung.

3) Oder lies für KU-ŠU--A irgend ein Ideogramm für *lubuš(t)i*?

Kleidungen(?) insgesamt (im Ganzen), für die Kleidung der Majestät, die übrigen (je 2?) *matanim*-Kleidungen insgesamt, die der Kaufmann für Kleidung für den Kaufmann kaufen wird. (Davon gilt): Wann (an dem Tage, an dem) er die 80 Kleidungen insgesamt für den Kaufmann kaufen und nach *Zalba* gelangen lassen wird, wird (dieser)  $\frac{1}{3}$  Mine und 5 Sekel Silbers dem Kaufmann darwägen.“

Ein hervorragender Assyriologe hat vor etlicher Zeit erklärt, dass die Assyriologie seit den letzten Jahrzehnten keine nennenswerten Fortschritte gemacht hat. Um ihn zu widerlegen, lasse ich hier unten die Uebersetzung folgen, die SAYCE 1882 im 4. Bande der *P.S.B.A.* p. 35 gab:

1) 20 horses (*ku-din-a*) for the chariot (*a-par-ni-e*)  
 2) in good condition (*ŠI-ZAB-si-a*), 10 horses 3) the foals (mares, *na-ma*) of a horse in good condition, 4) 10 Kusan (horses) for the rider (*ki-khi-e*) in good condition),  
 5) *ša ku pu uš ša rutim* 6) *si-khi* horses these (*ma-ta-nim*)  
 7) in good condition *ša El'ugar* 8) *ma lal* the horses which (*a-na*) 8) El'ugar had sent (*i-ša-u-mu*). 10) Altogether (*mir-tu*) 80 horses 11) in good condition which (*a-na*)  
 12) El'ugar sent (*i-ša-a-ma*); 13) which *za-al-ba* 14) *hu ša aš lu aš-ša El'uma* (?) 15) for 12 minehs, 5 shekels 16) of silver, which El'ugar 17) sent (*i-ša-mâ*).

Eine Vergleichung dieser Uebersetzung mit der meinigen, die z. T. GOLÉNISCHEFF's und DELITZSCH's Arbeiten zur Voraussetzung hat, ergibt, dass der Assyriologe SAYCE vor nunmehr gut 10 Jahren die von dem grünen Anfänger nicht zu verkennenden Ideogramme für Silber, Mine, Schekel — und die Zahlen allerdings erkannt hat. Alles Uebrige aber an seiner Uebersetzung ist falsch und geraten. *Favete linguis!*<sup>1)</sup>

1) Jetzt (s. *Records of the Past*, 2 Serie Vol. VI) übersetzt SAYCE diese Tafel wie folgt: Twenty mules for a chariot in good condition, 10 mules the offspring of a mule in good condition, 10 (mules) of KÜSU, linen in good condition for the clothing of royalty, (and) the rest(?) of the

Ich wende mich nun zu Etwas, dem ich grössere Wichtigkeit beimessen darf, nämlich zu einigen Bemerkungen über die Herkunft und das Alter der kappadocischen Thontafeln. In Bezug hierauf bin ich z. T. anderer Meinung als DELITZSCH (p. 61 resp. 265 ff. l. c.). Was die Herkunft anbetrifft, so meine ich (mit DELITZSCH), dass Namen mit *Aššur*, geschrieben *A-šur*, assyrische sein müssen; denn in babylonischen Namen kommt wohl AN-ŠAR d. i. *Aššar* (*Aššor*) vor, niemals aber wird dies *A-šur* geschrieben. Die Assyrer unserer Täfelchen rechnen nach *ltmu's*, wie sonst, soweit wir wissen, nur in Assyrien gerechnet ward. Diese Leute müssen also als Untertanen in einem Staate gelebt haben, der von Assyrien abhängig war, oder in Assyrien selbst. Nun könnte man sagen, dass sie sich zeitweilig in ausserassyrischem Gebiete aufgehalten haben und dort die Täfelchen schrieben. Indes dann müsste man unter den Namen für Personen, mit denen die Schreiber der Briefe correspondierten, doch auch solche finden, die unzweifelhaft nicht assyrisch sind. Aber ein grosser Teil der Namen ist fraglos assyrisch, und Nichts spricht in den noch nicht erkennbaren Namen für fremden Ursprung. Jedenfalls sind darunter so viele fraglos assyrische Namen, dass es so gut wie ausgeschlossen erscheint, dass sich alle ihre Träger auf engem Raume im Auslande vorübergehend in Geschäften aufhielten. Das Gebiet also, in dem sich die Briefschreiber befanden, lag in Assyrien oder in davon abhängigem Gebiet. Wir haben bisher keine Nachricht darüber, dass Assyrien je kappadocische Districte beherrschte. Auch Sargon ist dort nicht Herr gewesen; denn *Kammanu*, das er bezwang und das

---

mules of the country in good condition, belonging to El-ugar, all the mules they shall value to El-ugar, in all (SAYCE's Transcription bietet dafür *mirtu* from *amāru* „to be full“! DELITZSCH liest statt dessen gewiss richtig: *umma ūmu*) 80 mules in good condition shall be valued to El-ugar. For a receipt(?) the purchasers ask him and onethird of a maneh (and) five shekels in silver to El-ugar are paid.

man wohl mit Chammanene identifiziert hat, ist doch fraglos das Gebiet von Melitene. Unsere Briefe sind ebenso fraglos uralt (s. u. S. 79 ff.). Es erscheint daher vermessen, zu denken, dass sie aus Kappadocien stammen. Stammen sie aber nicht daher, ist mithin Caesarea's Nachbarschaft nicht ihr urspr. Fundort, müssen wir also diesen z. M. über den Euphrat hinweg nach dem Osten verlegen, dann können wir ebensogut auch noch über den Tigris hinweg in's eigentliche Assyrien in die Umgegend von *Aššur-Kilch-Šergat* gehen. DELITZSCH meint nun freilich (l. c. p. 62 resp. 266), gegen Assyrien spreche eine ganze Reihe besonderer Gründe: 1. a) der unverkennbar babylonische Charakter sämtlicher Schriftzeichen und b) „die durchgängige Nichtanwendung der Personen- und (mit Ausnahme von *Šamaš*) Gottheitsdeterminative“. Aber was heisst „unverkennbar babylonisch“? Ebenso „unverkennbar babylonisch“ schreibt *Aššur-uballit* in seinem Schreiben an *Naphuriya* (Berliner *Amarna*-Tafeln No. 8)! Was aber die Nichtanwendung der Personen- und Gottheitsdeterminative betrifft, so zeigt ein Blick auf die Inschrift *Irišum's, patiši's* des Gottes *Aššur* (I R 6, No. II = No. 10 auf Tafel III zu Z.A. II, 299 (WINCKLER)), dass diese Nichtanwendung, von der wir ja auch aus viel späterer Zeit Exempla haben, in altassyrischer Zeit z. M. möglich war: Weder der Name *Irišum*, noch der seines Vaters *Hallu*, noch der des Gottes *Aššur* werden in der Inschrift mit einem Determinativ versehen! Ein aufmerksames Betrachten dieser Inschrift liefert nun noch einen weiteren Beweis gegen DELITZSCH und für unsere Ansicht: SUR in der Gruppe für *A-šur* wird dort so geschrieben wie auch in den „kappadocischen“ Täfelchen, wie sonst nirgendwo, auch nicht in den altbabylonischen Contracten (s. MEISSNER, *Beiträge* p. IV, No. 40). 2. sollen das Pronominalsuffix der 2. Pers. Sg. *ga* statt *ka*, sowie die wohl nicht allein in der Schrift, sondern auch in der Aussprache beliebte Aufgabe der Consonantenverschärfung und -verdoppelung gegen den

assyrischen Ursprung sprechen. Mit ähnlichem Rechte könnte man behaupten, dass der König, der sich SA-AM-SI-*Rammān* schrieb und als *patisi* des Gottes *Aššur* bezeichnete, irrtümlich als König von Assyrien betrachtet wird. Denn später musste man den Namen ŠA-AM-ŠI-*Rammān* schreiben. Und mit demselben Rechte könnte man alle die assyrischen Könige alter Zeit, die den Namen *Aššur A-šur* schreiben, aus der Reihe der assyrischen Könige streichen!

Die ältesten semitischen Texte aus Babylonien und Assyrien, die wir haben, sind noch nicht Producte einer solchen Schulung wie die späteren, und noch nicht nach den strengeren Regeln der späteren Zeit verfasst. Daher schreibt man um 3500 A-TI für *adi*, sprach aber sicher *adi*, ŠUM-SU für *šumšu*, sprach aber sicher *šumšu* etc. In den uns erhaltenen kappadocischen Texten giebt es kein , kein , kein  etc. Aber daraus dürfen wir doch nicht schliessen, dass die Verfasser kein *ku*, kein *ka*, kein *ti* etc. sprechen konnten und sprachen, vielmehr nur entweder, dass sie eine mangelhafte Schulbildung genossen hatten oder dass die Schule, die sie ausbildete, sich mit  für *ga* und *ka* begnügte etc., wie man sich später mit  für *da* und *tu* begnügte, am Liebsten Ersteres, da dieselben auch sonst nur über einen geringen Vorrat von Schriftzeichen verfügt zu haben scheinen, was sich an der verhältnismässig seltenen Verwendung von Zeichen für Consonant + Vokal + Consonant zeigt.

Endlich scheint DELITZSCH gegen Assyrien als Herkunftsort die Form A-ŠIR neben *A-šur* zu sprechen. DELITZSCH hätte ein Recht, diese Tatsache als gravierend anzusehen, wenn wir es wirklich mit einer Aussprache *A-šir* zu tun hätten. Allein sollte man unter diesen „Kappadociern“ so ganz nach Belieben *Ašur-malik* und *Ašir-malik*, *Amur-Ašur* und *Amur-Ašir*, *Enna-Ašur* und *Enna(ni)-Ašir* gesagt haben? So lange es möglich ist, für *A-šir*

*Ašur* zu lesen, was ich oben p. 66 f. zu begründen suchte, ist aus einer Schreibung *A-ŠIR* für *Aššur* kein Capital zu schlagen.

Da somit Nichts gegen Assyrien als Herkunftsort anzuführen ist, so halte ich es in Anbetracht der ausserordentlich gewichtigen Gründe, die gegen Kappadocien als ursprüngliche Heimat oder vorübergehenden Aufenthaltsort der Schreiber der Tafeln sprechen, für das Wahrscheinlichste, dass sie in Assyrien geschrieben sind. Auch das halte ich für wahrscheinlich, dass sie nicht in assyrischer Zeit oder überhaupt vor erheblich langer Zeit nach Kappadocien verschleppt sind. Kommen sie doch aus der Umgegend von Kaisarie; dann müssen sie aus irgend einem Tell in Assyrien ausgegraben und dorthin in jüngster Zeit gebracht sein.

Woher aus Assyrien, lehren dann die Texte selbst. Dass sie das tun, ist DELITZSCH nicht minder wie GOLENISCHEFF entgangen, weil dieselben die darin enthaltenen Ortsnamen nicht als solche erkannten.<sup>1)</sup>

No. 19 bei GOLENISCHEFF beginnt mit: *Umma garum ganiš ana garim buruš(ha-tim-za-ši-ni(li)-mir)*. *Garum* ist zweifellos ein Berufsname<sup>2)</sup> (s. DELITZSCH l. c. p. 249). Es ist darum höchst wahrscheinlich, dass zu übersetzen ist: „Der *Garum* von *Ganiš* an den *Garum* von *Buruš*(. . .).“ Allerhöchstens könnten in *Ganiš* und *Buruš*(. . .) Personennamen stecken. An Adverbien oder irgend Etwas sonst zu denken (so DELITZSCH p. 249) scheint mir ausgeschlossen. In No. 14 Z. 32 ff. lesen wir: *am(w)ātam aš-t(t)i-me umma šūtuma adīni išt(d)u Ganiš it(d)ūra* d. i. „Ich hörte die Rede, nämlich: Er ist zu uns von *Ganiš* zurückgekehrt“. Hier könnte *Ganiš* Personennamen sein (cf. *išt(t)i Belah-Ištar* No. 20, 10?). No. 16, 7: *ina Ganiš* entscheidet durch sein *ina* = in: *Ganiš* kann nur ein Orts-

1) Prof. HILPRECHT hat mir gesagt, dass er in den von ihm angekauften kapp. Täfelchen Ortsnamen erkannt hat, ich glaube, u. a. auch *Zalba*.

2) *Garum* von  = *gar* = *šaknu* = „Beamter“, „Angestellter“?

name sein. No. 10, 2 (*ša* (so abzutrennen?) *Ganiš*) und No. 21, 11 (*ana Ganiš*) sprechen nicht dagegen. Damit ist sofort auch ein weiterer Ortsname gewonnen, nämlich der, wie schon oben bemerkt, in No. 19 Z. 3 nach *garim* folgende Name *Buruš(ha . . . .)*. Leider lässt sich zur Zeit noch nicht bestimmen, wie weit der Name geht.

Nach GOLÉNISCHEFF scheinen in No. 21 Obv. links ein paar Zeichen der Zeilen weggebrochen zu sein. Zum Mindesten muss vorne in Z. 1 ergänzt werden *a-na*; da nun aber die erste erhaltene Zeichen-Spur nicht zu NA zu ergänzen ist, so muss in Z. 2 vor *-bi-ma* mehr als nur *ki* ergänzt werden. Die Analogie von No. 19 führt zur Ergänzung eines Stadtnamens + *ki*. Dann aber müssten auch in Z. 1 z. M. etwa 3 Zeichen ergänzt werden, also z. M. *a-na* + einem dritten Zeichen. Nun aber scheint offenbar in No. 16 *ina Ganiš* in Z. 7 *ina ašiki* in Z. 10 parallel zu laufen und somit nahegelegt zu werden, dass auch *ašiki* ein Stadtname ist. Das würde an unserer Stelle No. 21, 1 ff. sehr gut passen. Wir hätten dann zu ergänzen: [*Ana x*] . . *ša Ašiki u gari(m)* [*ša Ašiki ki*]*bima umma* d. i. „zu dem . . . . von *Ašiki* und dem *garim* von *Ašiki* sprich, nämlich:“. Beachtenswert ist, dass in No. 16 und in No. 21 die beiden Ortsnamen *Ganiš* und *Ašiki* und der Personennamen *Ala-lim* erwähnt werden.

Ferner kommt in Betracht der Name *Zalba*. Nach No. 20, 18 ff. könnte dies zur Not ein Personennamen sein: *suma zuhārum išd(t)u Zalba erubam* = „wenn der Händler (Hausierer) (?) von *Zalba* hereinkommt.“ Allein das Londoner Täfelchen (s. o.) legt ein grosses Gewicht in die Wagschale für die Auffassung des Namens als eines Ortsnamens: Denn wenn *Zalba* dort eine Person bezeichnete, so könnte damit nur der eine der beiden Kaufleute gemeint sein. Dann wäre es aber kaum zu verstehen, warum er nicht schon vorher mit seinem Namen genannt wird.

Endlich ist noch zu berücksichtigen *Kuburnata* in

No. 17, 5, in dem entweder ein Personen- (s. bei DELITZSCH p. 35 (239) die Anm. dazu) oder ein Ortsname steckt, wahrscheinlich das Letztere (*zubarūa išd(t)u Kuburnata adīni lā id(t)ārānim*: „Meine Händler(?) sind von *Kuburnata* nicht zu uns zurückgekehrt“).

Vorausgesetzt, dass alle „kappadocischen“ Tafeln aus einem Tell stammen, käme als Name der darunter begrabenen Ortschaft zunächst in Betracht *Kuburnata*. Denn nach No. 17, aus diesem Tell, wird berichtet, dass Leute nicht aus *Kuburnata* zurückgekehrt sind. Dieser Brief könnte von seinem Verfasser recht wohl gerade an einen Geschäftsfreund in *Kuburnata* gerichtet sein. Hätte er dann sein Ziel erreicht, so wäre *Kuburnata* wohl der einstige Name des Fundortes. Allein No. 17 könnte eine Copie eines nach *Kuburnata* geschickten Briefes sein, und der Brief brauchte nicht nach *Kuburnata* geschickt zu sein. No. 17 ist also nur mit Vorsicht für unsere Untersuchung zu verwenden.

Ob *Zalba* der Name des Fundorts war? Aus No. 21 lässt sich dafür Nichts entnehmen, und auch das Londoner Täfelchen belehrt uns nicht darüber, da es sich ebensowohl im Besitz des einen vermutlich in *Zalba* wohnenden Kaufmannes wie im Besitz des anderen befinden konnte.

Dagegen ist sehr zu berücksichtigen zunächst No. 19. Gemäss Z. 1 ff. ist dieser Brief geschrieben von dem *garum* von *Ganiš* an den *garum* von *Buruš*(. . .). Vorausgesetzt, dass nur ein Exemplar, nämlich nur das für den Empfänger bestimmte Exemplar des Briefes verfasst wurde, ist, sofern dies seinen Bestimmungsort erreichte, *Buruš*(. . .) der Name des Herkunftsortes dieses Briefes. Falls indes der Absender eine Copie des Briefes für sich behielt und diese mit unserem Text identisch wäre, wäre es *Ganiš*.

Aehnliche Erwägungen wie die vorstehenden führen dazu, dass aus dem Anfang von No. 21, wie wir ihn oben reconstruiert haben ([*ana* . . .] *ša Asiki u garim* [*ša Asiki ki*] *bima*), zu entnehmen ist, dass *Asiki* der Fundort dieses Täfelchens ist — oder ein anderer Ort. Man beachte, dass

*Ganiš* in Z. 11 dieses Täfelchens erwähnt wird. Kommt also ausser *Asiki* auch *Ganiš* in Betracht? Aus No. 16, wonach (Z. 5 ff.)  $1\frac{1}{2}$  Minen Silber „der Tafel *Alabi(m)*'s in *Ganiš*“ von *Manum-balim-Asi(u)r* und *Pa-(Had-)du* aufgenommen(?) und darauf in *Asiki* irgendwie untergebracht werden, geht jedenfalls hervor, dass *Asiki* nicht allzuweit von *Ganiš* liegt, sodass wir, falls wir wüssten, wo *Asiki* lag, auch ungefähr die Lage von *Ganiš* kennen würden. In No. 10, worin nur eine Stadt, nämlich *Ganiš* erwähnt wird, handelt es sich um ein Geldgeschäft. Das Geld, 1 Mine Silber, wird als irgend Etwas von *Ganiš* bezeichnet. Auch hieraus geht hervor, dass *Ganiš* dem Fundort unserer Texte z. M. nicht fern liegen kann.

Jedenfalls wird *Ganiš* mehr als irgend eine andere Ortschaft in den Briefen erwähnt. Es muss demnach entweder eine hervorragende Stellung unter den anderen dort genannten Ortschaften eingenommen haben oder der Ort sein, woher alle Briefe stammen, — wenn sie von einem Tell herrühren. Diese letztere Alternative liesse sich übrigens mit der ersteren vereinigen, insofern sich annehmen lässt, dass in *Ganiš*, weil Kreisvorort, die Urkunden über Handelsgeschäfte des Kreises abgefasst und niedergelegt wurden.

Dem gereicht nun aber vielleicht zur Bestätigung, dass wir aus den uns erhaltenen anderen Keilschrifttexten über *Zalba*, *Burus*(. . .), *Asiki*<sup>1)</sup> und *Kuburnata* Nichts erfahren, wohl aber über eine Stadt *Kaniš*, die, da GA- in unseren kappadocischen Texten *ga* und KA repräsentiert, jedenfalls in der Namensform mit unserem *Ganiš* übereinstimmen könnte, recht wohl aber sogar eben unser *Ganiš* (spr. ev. *Kaniš*) sein könnte. Ueber dieses *Kaniš* erfahren wir zwar direkt nur, dass es existiert hat, aber dies in einer Weise, die indirekt Mehr erschliessen lässt. Der Name erscheint nämlich II R. 39, 41 ab (s. m. *Kosmologie* p. 223 f.) in einem

1) Falls dies nicht = späterem *Iskia*, was unwahrscheinlich.

Syllabar, *alias* Vocabular, so wie *Eš*, *Bubī*, *Gabara*, *Malak* und *Nukar*. Die Vocabulare stammen, wenn nicht alle, so jedenfalls zum grössten Teil aus Babylonien. Dem entspricht, dass *Bubī* und *Malak* in der älteren Zeit kein Interesse für Assyrer, wohl aber für Babylonier hatten. Wir dürfen es demnach zum Mindesten für nicht unwahrscheinlich halten, dass auch *Kaniš* für Babylonier ein Interesse hatte. Ist nun dies *Kaniš* unser *G(K)aniš* — und das Naheliegendste scheint das zu sein —, dann ist es am Wahrscheinlichsten, dass es dies Interesse hatte entweder als irgend eine durch ihre Grösse oder ihre Wichtigkeit für den Handel bemerkenswerte Stadt irgendwo in Assyrien oder durch ihre Lage in der Nähe der Grenze Assyriens und Babyloniens, die sich übrigens zu verschiedenen Zeiten nördlich und südlich von *G(K)aniš* hinziehen konnte. Mehr wird sich hierüber wohl nicht sagen lassen. Hoffentlich lässt sich aus den Texten, die HILPRECHT in Kürze veröffentlichen wird, Mehr gewinnen.

Was die Zeit der Abfassung anbelangt, so scheint mir ein Zweifel an dem hohen Alter der Täfelchen absolut ausgeschlossen.<sup>1)</sup> Da sie aus Assyrien stammen, somit auch mit assyrischen Schriftzeichen geschrieben sind, so müssen diese zur Zeit ihrer Abfassung in Assyrien in der Cursive gebräuchlich gewesen sein. Dieselben sind nun aber ausserordentlich viel altertümlicher als die von *Ašur-uballit* resp. dessen Schreiber angewandten. Das rückt sie über die Mitte des zweiten Jahrtausends hinaus. Ich halte es nun für höchst unwahrscheinlich, dass man, nachdem man einmal Determinative erfunden, diese wieder aufgeben konnte. Die ganze Bildung von Assyrien stammt seit undenklichen Zeiten aus Babylonien. In Babylonien verwandte man in der zweiten Hälfte des dritten Jahrtausends vor Chr. (allerdings nach Belieben) sowohl das

---

1) Gegen DELITZSCH (l. c. p. 64 = 268 f.), der aber auch dazu neigt, sie für relativ alt zu halten.

Personen- als auch das Gottesdeterminativ, sowie auch das für Berufsamen und Ortschaften. Davon ist in unseren Inschriften fast keine Spur zu finden (s. o. p. 73). Schon deshalb bin ich geneigt, dieselben zum Mindesten bis zur Mitte des dritten Jahrtausends hinaufzudatieren. Dazu stimmt der Schriftcharakter durchaus; denn die altbabylonischen Briefe und Contracte zeigen ungleich entwickeltere und cursivere Formen als die kappadocischen Täfelchen; von einer „Gekünsteltheit und Manirirtheit“, welche mehrfach an den Schriftstil der Urkunde *Šamašsumukīn's* erinnert (DELITZSCH l. c. p. 65 = 269), scheint mir keine Rede sein zu können.

Ein einziges Beispiel ist sehr lehrhaft: In den kappadocischen Täfelchen wird (s. o.) noch  für *hi*, für *di*, *ti(ti)* aber wohl nur  gebraucht, in den altbabylonischen in Rede stehenden Texten aber tritt bereits  für *hi* ein. Es ist darum höchst denkwürdig, dass der Schriftcharakter des ältesten assyrischen Textes, den wir haben, sich eng an den unserer Texte anschliesst, vor Allem auch darin, dass er kein Determinativ weder für Personen- noch für Götternamen kennt. Ich glaube daher, dass wir voll und ganz berechtigt sind, die „kappadocischen“ Täfelchen zum Allermindesten der Mitte des dritten Jahrtausends zuzuweisen.

Unter solchen Umständen scheint mir die Altertümlichkeit mancher Wörter erhöhte Wichtigkeit zu bekommen, so vor Allem von Wörtern wie *iduar* (lies *ituar*) für *\*ita-war* (später *itār*; No. 8, 14) neben *utair* für *\*utawir* (später *utīr*; No. 11, 18), *rubāum* für *rubāwum* (später *rubūm*; No. 11, 3), *isaumu* für *\*išawumu* (später *išāmu*; Londoner Täfelchen 9). Allerdings könnten diese Formen zum Teil späte Analogiebildungen sein: *utair* nach *ukašsid*, *rubāum* nach *rubātum*, *isaumu* nach einem (verlorenen) Praet. *išāmu* für urspr. *išmu*, falls vor einer  $\sqrt{s-y-m}$ .<sup>1)</sup> Allein *ituar* setzt

1) Wogegen aber arab.  ( $\sqrt{s-a-m}$ ), wozu  = Preis (cf. assyr.

doch ein *\*itawar* voraus, also eine ältere Form. Weiter kommt als Erklärungsgrund für diese Erscheinungen die Annahme in Betracht, dass sie dialektische Eigentümlichkeiten sind. Allein diese schafft die Wahrscheinlichkeit, dass sie alt sind, nicht aus dem Wege. Denn es wäre kaum zu verstehen, dass in einem Dialekt der assyrischen Sprache, der sich von dem uns besser bekannten sonst nur wenig unterschied, eine Reihe von Altertümlichkeiten, die an den schwachen Wurzeln hafteten, erhalten blieben.

Bei dieser Sachlage kann ich mich der Ueberzeugung nicht verschliessen, dass die Täfelchen, wie oben angedeutet, zum Mindesten der Mitte des dritten Jahrtausends zuzuweisen sind. Dieselben sind nach *limu's* datiert, setzen demnach eine von Babylonien unabhängige Regierung in Assyrien voraus, enthalten aber auch (Londoner Täfelchen) Andeutungen eines Königtums, womit kaum das babylonische gemeint sein kann. Ich glaube daher, dass sie die bisher nicht begründete Meinung, dass die Herrscher von Assyrien, welche sich *patisi's* des Gottes *Aššur* nennen, keine selbstständigen Könige waren, in die Luft sprengen und demgemäss *Hallu*, *Irišum* und seine Nachfolger in die Reihe der unabhängigen Könige einführen. Mit anderen Worten: sie scheinen zu lehren, dass bereits um 2500 vor Chr. und früher *Aššur* als ein Königreich bestand, und die Annahme, dass es je von Babylonien abhängig gewesen ist, womöglich noch haltloser zu machen, als sie es bisher schon war.

---

*simu*) spricht. Wahrscheinlich also *sāmu* = „kaufen“ und *sāmu* = „bestimmen“ etc. nicht urspr. identisch.

## Ein neuer Herrscher von Chaldia.

Von *W. Belck* und *C. F. Lehmann*.

### 1. Rusas, Sohn des Argistis, und Rusas, Sohn des Erimenas, in ihren Inschriften.

Unter No. LII seiner Abhandlung über die Keilinschriften von Van giebt SAYCE<sup>1)</sup> die verschiedenen bis dahin bekannt gewordenen Inschriften des Königs *Rusas*. Dieselben befinden sich ausnahmslos auf Gegenständen, welche den Ruinen auf dem Felsgrat von *Toprakkaléh* entstammen, an dessen Fusse das alte *Rusahina* (= Stadt des *Rusas*), identisch mit der heutigen Gartenstadt *Van*,<sup>2)</sup> gelegen ist.<sup>3)</sup> Die meisten derselben befinden sich einge-

1) *Journal of the Royal Asiatic Society* XIV p. 653 ff.

2) *S. Zeitschrift für Ethnologie* 1892 S. 144 ff. und *Verhandl. d. Berl. Anthropol. Ges.* 1893 S. 220 f.

3) Allerdings geht dieser Fundort aus den bei SAYCE gebotenen Angaben für den mit den örtlichen Verhältnissen nicht Vertrauten keineswegs hervor, vielmehr ist diese Thatsache gleich bei der ersten Inschrift durch irriige geographische Angaben bedenklich verschleiert worden. Die diese Inschriften tragenden Gegenstände sollen gefunden sein „in the ruins of the palace or temple of *Tuprak Kilissa*, near the village of *Karatash*, the ancient *Managerd* or 'town of *Menuas*'. *Karatash* is not far from *Vastan*, south of *Van*“. In diesem Satze ist fast jedes Wort falsch, denn: 1. heisst die Ruinenstätte nicht *Tuprak Kilissa*, sondern *Toprakkaléh* (*Toprak Kilissa* = Erdkirche; *Toprak Kaléh* [oder *Kala*] = Erdfestung); 2. liegt *Toprakkaléh* nicht bei *Karatash*, womit wahrscheinlich die gleichnamigen, nahe bei *Artisch* am Nordufer des Vansees gelegenen Felswände mit den beiden Inschriften *Sardur's II.* (vgl. SAYCE No. LI)

graben auf Bronzeschilden, welche die Chalderkönige<sup>1)</sup> dem Gotte *Haldis* zu weihen und in dessen Tempeln auf-

gemeint sind, sondern unmittelbar bei der Stadt *Van*, nur vier Kilometer östlich davon; 3. haben *Karatasch* und *Toprakkaléh* nicht das Geringste zu thun mit *Manasgert* (so oder [türkisch] *Melasgert* zu schreiben, aber nicht *Managerd*). Letztere Stadt liegt westlich vom Vansee am östlichen Euphrat (*Muraätschai*), einige hundert Kilometer von *Toprakkaléh* entfernt; und 4. hat *Toprakkaléh* ebensowenig irgend etwas zu thun mit *Vastan*, welches ca. 45—50 km SSW von der Stadt *Van* liegt.

Man nehme die Karte zur Hand und versuche einmal auf Grund der bei SAYCE gegebenen Daten die geographische Lage dieser für die Keilschriftforschung so wichtigen Ruinen zu bestimmen; es dürfte wohl schwerlich gelingen. Ueberhaupt ist es um die geographischen Angaben betreffs des Fund- resp. Standortes chaldischer Inschriften und um deren bisherige Verwerthung durch die Forschung recht trübe bestellt, wozu man namentlich unsere jüngste Abhandlung *Ueber die Kelischin-Stelen* (*Verh. d. Berl. Anthropol. Ges.* Oct. 1893 S. 389 ff.) vergleiche. W. B.

1) Ueber die Bezeichnung des Volkes von *Van* als Chalder s. vorderhand *Verh. d. Berl. Anthropol. Ges.* 1892 (15. Oct.) S. 487; 1893 (21. Jan.) S. 64 und Anm. 1. Vgl. diese *Zeitschrift* VII S. 257 Anm. 1. — Durch einen derartigen Vermerk werden diejenigen, die sich mit dem behandelten Gegenstande als Forscher oder Kritiker näher zu befassen wünschen, darauf hingewiesen, dass die vorgetragenen Ansichten vom Autor an anderer Stelle eine für deren Verständniss und Beurtheilung nothwendige Begründung oder nähere Darlegung erfahren haben. Dies Allerselbstverständlichste zu betonen erscheint nicht überflüssig angesichts einer in CARL NIEBUHR's *Geschichte des Ebräischen Zeitalters*, Bd. I (Berlin 1894) S. 44 f. bezeugenden Leistung. NIEBUHR gedenkt der Anschauung, nach welcher die „chaldäische Nation“ vom Pontus Euxinus bis zum Persermeer sich ausgedehnt habe, einer Hypothese, die er mit Recht als „abgewehrt“ betrachtet. In einer Anmerkung (2) giebt NIEBUHR in einigen Citaten aus classischen und neueren Autoren die Belege für diese veraltete Hypothese und fährt dann fort: „Inzwischen ist freilich eine unerwartete Entdeckung gemacht worden: die Armenier des Reiches von Tosp (am Van-See) verehrten als Hauptgott den Chaldis, s. schon TIELE B.A.G. S. 266 und neuerdings C. F. LEHMANN in der *Zeitschr. f. Ass.* VII S. 257. Der letztere Gelehrte resurgirt die „pontischen Chaldäer“ ohne Bedenken und stützt sich von Neuem auf die Griechen. Aber schon Strabon der Amaseot ist sehr skeptisch (l. c. § 20), als ahne er, was Hieronymus K. V. einst aus Justin. XLIV 3, 8 f. zu Genesis X, 2 herausdreheln werde. Kommen aber in Rusa's Schildinschrift (Z. A. VII, 267) wirklich „die Chaldäer“ vor, so wolle man doch Sargon's gleichzeitige Kämpfe im Süden schliesslich mit in Berechnung ziehen.“ — NIEBUHR

zuhängen pflegten, wie das auch hervorgeht aus dem Basrelief im Sargonspalast zu Khorsabad (Botta II S. 141),

behauptet also, dass ich die alte abgethane Anschauung von der Identität der babylonischen und der pontischen Chaldäer und die darauf aufgebaute Hypothese von der Existenz eines vom schwarzen Meere bis zum persischen Golf hin wohnenden Chaldäervolkes auf's Neue und unbedenklich vorgetragen hätte. Das ist aber genau das Gegentheil der Ansicht, die ich von Anfang an mit grösstem Nachdruck und mit aller Deutlichkeit vertreten habe. NIEBUHR bezieht sich auf unseren Artikel: *Inuspuaa, Sohn des Menuas* Bd. VII dieser *Zeitschrift*, S. 255 ff. In diesem Aufsätze habe ich nun nicht nur eingangs an unsere, diesem vorausgegangene, erste Abhandlung *Ueber neuerlich aufgefundenene Keilinschriften in russisch und türkisch Armenien. Zeitschrift für Ethnologie* Bd. XXIV Heft 2 (1892) S. 122—152 angeknüpft und dadurch für jeden einigermassen aufmerksamen Leser deren Kenntniss als nothwendige Vorbedingung für das Verständniss des Neugebotenen deutlich gekennzeichnet, sondern ich habe auch an der Stelle, an der ich den Ausdruck „(pontische) Chaldäer“ in dem genannten Aufsatz und damit in dieser *Zeitschrift* zum ersten Male verwendete, nochmals einen ausdrücklichen Hinweis auf meine früheren Ausführungen hinzugefügt in den Worten (Bd. VII S. 257 Anm. 1): „Ueber diese Identification s. meine Ausführungen *Zeitschrift für Ethnologie* 1892 S. 131 f. und besonders S. 132 Anm. 2.“ Dort steht nun zu lesen: „Welches aber ist der einheimische und eigentliche Name dieses Volksstammes? Nach meiner Uebersetzung sind es die sogenannten nördlichen oder pontischen Chaldäer, die *Xaldäoi* des Sophocles (Stephanus von Byzanz p. 680, 14), des Xenophon (Anabasis IV, 3, 4. V, 5, 17) und des Strabo (XII, 549), die uns in den Anbetern des Gottes Chaldi(s) der Inschriften von Van entgetreten. Es liegt hier ähnlich wie im Assyrischen der Fall vor, dass der Name des Hauptgottes und des Volkes gleich sind oder an einander anklingen. . . . Für diese Auffassung lassen sich auch inschriftliche Beweise beibringen, denn in seinen Annalen spricht *Argistis* in einer häufig wiederkehrenden Phrase von der Beute, die dem (ILU) *Chaldi-a*, dem „Chaldi-Volke“ (SAYCE, MÜLLER) [resp. -Land] zugefallen, und (ILU) *Chaldi-na*, die *Chaldi*-Stadt, ist ohne Zweifel identisch mit *Tuspa(na)-Van*. Als ich diese meine Erklärung des Namens der nördlichen Chaldäer vor Kurzem Herrn Prof. EBERHARD SCHRADER vortrug, theilte derselbe mir mit, dass vor Jahren ALFRED VON GUTSCHMID ihm gegenüber brieflich einmal auf die Möglichkeit hingewiesen habe, dass zwischen dem Namen der pontischen Chaldäer und dem Gottesnamen Chaldi(s) ein Zusammenhang bestehe. . . . Mit dem ursprünglich in Südbabylonien sich findenden Volke der Chaldäer und mit der in Babylon sich findenden Priesterschaft gleichen Namens (vgl. [vorläufig] *Šamašsumukin* Th. I

welches die Zerstörung des *Haldis*-Tempels zu *Muṣaṣir* darstellt.

S. 171, II, 113 und die dort Citirten) haben diese pontischen Chaldäer nichts zu schaffen. Denn der ursprüngliche Name derselben ist *Kašdu* bib. קַשְׁדִּי (Gen. 22 [NÖLDEKE]) בְּקַשְׁדִּיִּם, und erst durch einen dem Babylonisch-Assyrischen eigenthümlichen Lautwandel von *s* zu *l* vor Dentalen (s. *Samassumukin* Th. I S. 157 ff. [wozu jetzt diese *Zeitschrift* VII S. 356 zu vergleichen]) ist daraus *Kaldū* [resp. *Kalday(y)ā*] geworden, woran sich das griechische *Xaldāoi* anschliesst. Ebenso hat natürlich der bei Strabo a. a. O. verzeichnete Versuch, den Namen der pontischen Chaldäer etymologisch aus dem der Chalyber herzuleiten, nur den Werth eines Curiosums.“

Und an derselben Stelle (S. 131 Anm. 11) findet sich die Bemerkung: „Daher können auch A. v. GUTSCHMID's Ausführungen, wonach die biblischen Chasdim mit den Karduchen identisch wären und die Bezeichnung der Chaldäer als Gesamtnamen aller arischen Stämme nicht bloß des Pontos, sondern auch des Tigristhales und des unteren Euphratthales zu gelten hätte, nur noch ein historisches Interesse beanspruchen. Die südbabylonischen Chaldäer sind ein semitischer Stamm, die pontischen Chaldäer gehören weder zu den Semiten noch zu den Indogermanen. GUTSCHMID's Abhandlung (s. *Kleine Schriften* II S. 433 f.) stammt aus den fünfziger Jahren, ist also auch weit älter als seine oben erwähnte Mittheilung an Herrn Professor SCHRADER.“

Ich erwarte, dass C. NIEBUHR seine Behauptung von der durch mich unbedenklich vorgenommenen ‚Resurrection‘ der längstbegrabenen Chaldäerhypothese baldmöglichst in der Fortsetzung seines Werkes rückhaltslos berichtigte. Ueberhaupt ist es erstaunlich, wie viele Proben von Flüchtigkeit und unzureichender Sachkenntniss in dieser einen kurzen Anmerkung bei NIEBUHR zusammengedrängt sind: — NIEBUHR führt antike Belege für die nördlichen mit den Chalybern in Verbindung genannten Chaldäer an: da heisst es: „(die Küste nennt Steph. Byz. Chaldia — die Stelle Xenoph. Anab. V, 5, 25 dagegen interpolirt)“. Xenoph. Anab. V, 5, 25 nennt weder die Chalyber noch die Chaldäer und ist in seiner Echtheit unbezweifelt. NIEBUHR meint offenbar VII, 8, 25, den vorletzten Paragraphen der Anabasis, der beide Völkerschaften nennt und der für unecht gehalten wird. (Dass es übrigens um diese schon von NÖLDEKE (*Hermes* V, 456) in Frage gezogene Athetese mehr als schwach bestellt ist, werde ich an anderer Stelle zeigen.) — Dass die nördlichen Chaldäer ausserdem bei Xenophon — von der Cyropädie ganz abgesehen — Anab. IV, 3, 4 und V, 5, 17 (s. o.) an einwurfsfreien Stellen vorkommen, scheint NIEBUHR unbekannt zu sein. —

Ein Theil jener in den Ruinen des *Haldis*-Tempels auf *Toprakkaléh* aufgefundenen Weiheschilde, von denen

An Sargon's Kämpfe mit den (eigentlichen) Chaldäern in Südbabylonien braucht sich wahrlich kein mit der keilinschriftlich-historischen Forschung Vertrauter durch C. NIEBUHR erinnern zu lassen. Wohl aber hätte — selbst unter der Voraussetzung, dass er meine Verwendung des Namens der pontischen Chaldäer so gründlich missdeutete und dass er zweitens nicht wusste, dass die Bezeichnung *Chaldini(ni)* nicht blos in den Schildinschriften des *Rusas*, sondern zu Hunderten von Malen und regelmässig in den Inschriften der Herrscher von *Van* mehr als 1<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Jahrhunderte hindurch vorkommt — NIEBUHR mit einem oberflächlichen Blick auf die von mir (Bd. VII dieser *Zeitschrift* S. 266 f.) gegebene Uebersetzung und Erläuterung der Schildinschrift des *Rusas* erkennen müssen, dass darin die von Sargon bekämpften südbabylonischen Chaldäer unmöglich genannt sein konnten. Für die irrtümliche Anschauung, die Schildinschrift stamme von *Ursa-Rusa*, den Zeitgenossen Sargon's, trifft dagegen die Verantwortung WINCKLER (s. u.), den NIEBUHR unter den neuesten Bearbeitern historischer Fragen auf keilinschriftlichem Gebiete mit unberechtigter Ausschliesslichkeit als Gewährsmann zu betrachten scheint. [Dass z. B. in Cap. IV meines *Šamašsumukin* eine ausführliche Behandlung der sumerischen Frage und der damit zusammenhängenden historischen Verhältnisse und Probleme, die Chaldäer-Frage nicht ausgeschlossen (s. S. 173), vorliegt, scheint NIEBUHR (S. 27 ff. und sonst) überhaupt nicht zu wissen.]

Dass die Armenier des Reiches von Tosp am Van-See als Hauptgott den *Chaldis* verehrten, ist nicht, wie NIEBUHR meint, eine unerwartete Entdeckung, sondern (s. o. und vgl. diese *Zeitschrift* Bd. VII S. 257 Anm. 1) seit Jahrzehnten bekannt. Neu und von mir an einer in meinem ausdrücklichen Hinweis mitgenannten Stelle (S. 132 Anm. 2) unserer ersten Abhandlung hervorgehoben ist dagegen die Erwägung, dass, so gut wie vor dem Namen des Landes *Chaldia* und der Stadt *Chaldina* das Gottheitsdeterminativ sicher nicht etwas an sich Göttliches, sondern nur die Zugehörigkeit zur Gottheit bezeichnet, die Möglichkeit vorliegt, dass diesem Determinativ auch in seinem regelmässigen Erscheinen vor dem Worte *Haldini(ni)* eine entsprechende Function zukommt. Danach erschien es denkbar, dass durch  *Haldini* auch die dem *Chaldis* zugehörigen, von ihm beschützten Menschen bezeichnet würden. Eine Phrase wie *Haldi-ni-ni al-su-i-si-ni Argistis ali*, wie sie sich regelmässig in den Annalen des *Argistis* wiederholt, würde dann nichts weiter bedeuten, als die Anrede des Königs an seine Unterthanen: „zu den Chaldi-Angehörigen, den Chaldern spricht Argistis“. Der einzelne Angehörige des Volkes hiesse danach ebenso, wie sein oberster Gott, *Chaldis*, wie denn überhaupt die Idee der Theokratie,

übrigens bekanntlich nicht alle Inschriften tragen, befindet sich in dem Berliner, ein anderer im Britischen Museum;

auch ihren äusseren Formen nach, bei diesem Volke in ungewöhnlicher Schärfe zur Durchführung und zum Ausdruck gekommen zu sein scheint (vgl. *Verh. d. Berl. Anthropol. Ges.* 1892 S. 436 f.).

Nachdem ich dann auf die Stelle Steph. Byz. s. v. *Χαλδία* aufmerksam geworden war, wo in einem offenbar aus Hecataeus herrührenden Citat bei Menipp (vgl. MEINER's Ausgabe zu der Stelle) die ionische Form *Χαλδίη* bezeugt wird, die genau dem *Chaldia* der einheimischen Keilinschriften entspricht, und wo die Bewohner des Landes *Χάλδοι* genannt werden, habe ich (im October 1892, also lange vor Erscheinen von NIEBUHR's Buch) den Vorschlag gemacht, diese den Griechen und den einheimischen Inschriften gemeinsame Bezeichnung zu verwenden und zwar, wie ich damals ausdrücklich betonte, um der Verwechslung mit den eigentlichen Chaldäern aus dem Wege zu gehen resp. um den lästigen und zudem missverständlichen Zusatz „pontisch“ zu vermeiden (a. a. O. S. 482). Seitdem ist von BELCK und mir der Name „Chalder“ ausschliesslich verwendet worden.

Eine von mir im Zusammenhange anderer Untersuchungen vorgenommene Sammlung und Besprechung sämtlicher mir bekannter Stellen aus den Schriften des classischen Alterthums, in welchen die Chalder, sei es unter dieser richtigen Bezeichnung, sei es mit der Namensverwechslung als Chaldäer, genannt werden, liegt zur Veröffentlichung bereit.

Um etwaigen Zweifeln an der Berechtigung der Bezeichnung „Chalder“ für die Angehörigen des vorarmenischen Reiches von *Van* und ihre namentlich im Nordwesten des einstigen mächtigen Reiches bis in's Mittelalter nachweisbaren Nachkommen zu begegnen, füge ich aus dieser Sammlung zu den bereits angeführten noch die folgenden Belege hinzu. Dass sie in der hier gebotenen Form Excerpte sind und als solche betrachtet sein wollen, sei dabei nochmals ausdrücklich betont:

*Chaldie* (= *Χαλδίη* bei Menipp nach Hecataeus) *Anonymus Ravennas* II cap. 17 (ed. PINDER et PARTHEY p. 101). Hier, wie früher geschehen, entgegen der Lesung sämtlicher Hdss. ein — sinnloses — *Chaldiae* einzusetzen, liegt nicht der mindeste Grund vor. — *Χαλδία* bildet noch zur Zeit des Constantinus Porphyrogennetos eine — die achte — Militärprovinz (*θέμα*) des byzantinischen Reiches (*De thematibus* I, 12; *De admin. imp.* 43. 45. 46). — *Χαλδίνη* bei Suidas *ὄνομα πόλεως* stimmt so genau wie möglich mit *Chaldina*, jener inschriftlichen Bezeichnung der Stadt *Tuspa-Van*, überein. — Etymologicum magnum s. v. *Ἀστροίας*: . . . εἴρηται ἑποκοριστικῶς. ὡς γὰρ ὁ παρθένιος πόρθης, καὶ ὁ Χαλδαῖος Χάλδης, . . . οὕτω καὶ ὁ ἀστρογάλος ἄστροις. Hier haben wir ein untrügliches Zeugnis für *Χάλδης* als Ethnicon, dessen Werth durch die von dem antiken Etymologen gebotene unmögliche Erklärung der Form als Hypokoristikum aus *Χαλδαῖος*, in

ihre Inschriften besagen durchweg (s. u.), dass *Rusas* eben jenen *Haldis*-Tempel erbaut hat. Dieser *Rusas*, der Er-

keiner Weise beeinträchtigt wird. Es sind uns also die in den einheimischen Inschriften verwendeten Bezeichnungen des Landes, der Stadt und des Bewohners nach dem Gotte in genauester griechischer Wiedergabe erhalten. —

Auch die Verwechslung des Namens der Chalder mit dem der Chaldäer und deren Irrthümlichkeit ist bezeugt, s. Eustathius zu Dionys. Perieget. 767: *Χώρα δὲ τῆς Ἀρμενίας ἧς μέγρις ἡ Πορτικῆ βασιλεία. Τοὺς δὲ ἐκεῖσε Χάλδους λέγεσθαι ἐπικρατεῖ ἢ συνήθεια, δυσυλλαβῶς, οὐ Χαλδαίους. . . . λέγονται μέντοι παρὰ τινῶν καὶ οἱ περὶ τὴν Κολχίδα Χάλδοι Χαλδαῖοι τρισυλλαβῶς κατὰ Δικαίωρον.* —

Von Stellen, die man bisher fälschlich auf die südlichen, also die mit Recht so bezeichneten Chaldäer bezogen hat, während sie in Wahrheit auf die Chalder, *alias ac falso* „Chaldäer“ gemünzt sind — es sind deren mehrere — sei hervorgehoben Steph. Byz. [nach Hecataeus] s. v. *Χαλδαῖοι: Χαλδαῖοι οἱ πρότερον Κηρῆνες.* — Hier liegt die Sache sehr einfach so, dass das bei *Asurnasirabal* (Ann. 3, 92 ff.) genannte Land *Κίρῆνι*, dessen Lage zu der bei Plinius VI, 26 und 41 (nach sehr alter Quelle [Hecataeus], nicht — gegen TÜMPER — nach einem Alexanderhistoriker) beschriebenen Lage von *Cephenia* stimmt, von den Chaldern bei der Ausbreitung ihrer Macht nach Süden ganz oder theilweise erobert worden ist. — (Wir haben also hier in (*Chaldis*), *Χάλδης-Χάλδος*, Plural *Chaldini*, Dat. Plur. *Chaldinini* einen weiteren Beleg für die Erscheinung, dass der Gott und der Bewohner eines Landes denselben Namen führen. Ich spreche absichtlich von einem weiteren Fall. Denn wir haben neben Anderen ein derartiges seit Langem bekanntes Beispiel in (➤➤) *Kassû*: Gott und Angehöriger des Kassiterlandes. Die gekünstelte Annahme, durch welche JENSEN die deutliche Namensgleichheit von Gott und Volk resp. Land zu umgehen sucht: als sei *Kassû* ein substantivirtes Adjectivum = der „kassitische“ Gott (oder wie JENSEN „nach wie vor“ sagt, der „kossäische“ — die Antwort auf Anm. I S. 222 von Bd. VII dieser *Zeitschrift* wird an anderer Stelle erfolgen —) wird ohnehin schwerlich Anklang gefunden haben. So gut wie in ➤➤ *Marduk-nâdin-ahê* und ➤➤ *Asur-nâdin-ahê* *Marduk* und *Asur* Gottesnamen sind, so sicher ist auch in ➤➤ *Kassû-nâdin-ahê* ➤➤ *Kassû* nomen proprium des Gottes und nichts weiter.) C. L.

LEHMANN's vorläufigen Mittheilungen möchte ich hier, ebenfalls in vorläufiger Form, einige Bemerkungen hinzufügen; zunächst als die wichtigste die, dass die Verwendung des Namens *Haldis* auch im Singular, für den einzelnen Volksangehörigen, (= *Χάλδος, Χάλδης*) in den Inschriften von



letzteren selbst wir weder aus chaldischen, noch aus assyrischen Inschriften irgend etwas Weiteres wissen. Wohl aber berichtet uns eine assyrische Inschrift von einem *Rusas*, König von *Urartu*, als Zeitgenossen Asurbanabal's. Man hat deshalb — und, wie wir sehen werden, mit Recht — keinen Anstand genommen, Letzteren mit dem Erbauer des *Haldis*-Tempels auf *Toprakkaléh* zu identificiren (doch s. S. 86 Anm. und unten). Er war der Einzige, für welchen übereinstimmend, sowohl in den einheimischen wie in den assyrischen Inschriften die Schreibung *<sup>m</sup>Ru-sa-š(e)* resp. *<sup>m</sup>Ru-sa-a* ausschliesslich bezeugt war. Mit diesem *Rusâ* des *Asurbanabal* haben deshalb LEHMANN und ich auch den *Rusas* (*<sup>m</sup>Ru-sa-še*) identificirt, von dem die Inschrift auf der von mir aufgefundenen Stele am *Keschisch-Göll* herrührt und danach ihm die Neugründung von *Tosp* (*Van*) zugeschrieben, von welcher die Steleninschrift berichtet. Nun findet sich aber in den Inschriften *Sargon's II.* für dessen meist als *Ursâ* (*<sup>m</sup>Ur-sa-a*) bezeichneten urartäischen Gegner vereinzelt resp. als Variante auch die Schreibung *<sup>m</sup>Ru-sa-a* (Ann. 58, 75, vgl. WINCKLER, *Keilschrifttexte Sargon's I* S. XVIII Anm. 4). Die Namen beider Herrscher sind also offenbar identisch, und wir hätten deshalb von vornherein auch die Möglichkeit

*Trapezunt*) und berichtet „von der Wallfahrt des Sultans *Murad I* zu dem Wunderbild der dortigen *Panagia* auf seinem Zuge nach *Arabistân*, zur Zeit als *Ignatius* Bischof von *Chaldia* war“. Damit in Uebereinstimmung steht, dass ein Distrikt des Paschaliks *Trapezunt* noch heute *Kaldir* resp. *Keldir* heisst und dass ein grosser Theil des pontischen Gebirges bei den armenischen Schriftstellern *Chaddigh* (i. e. Chaldergebirge) genannt wird. Aus diesen bisher wenig beachteten Quellen geht mit Deutlichkeit hervor, dass das heutige *Lazistân*, oder doch ein Theil desselben fast bis auf unsere Zeit den Namen *Chaldia* geführt hat. [Vgl. hierzu *Anonymus Ravennas* I, 17 und II, 16, wo die Chalder, diesmal (vgl. oben) unter der minder correcten Bezeichnung *Chaldaei*, als den *Lazen* benachbart, dabei aber deutlich von ihnen unterschieden, genannt werden. C. L.] Es wäre also denkbar, dass unter den wilden Bewohnern des auch heute noch in Europa so gut wie unbekanntes *Lazistân* Nachkommen des alten Chalder-Volkes sich bis auf unsere Tage erhalten hätten. W. B.

in's Auge fassen sollen, dass die Rusastele von jenem um ca. ein Jahrhundert älteren Herrscher errichtet wäre. Die Frage der Zuthellung dieser Inschrift bedarf jedoch zugleich mit anderen wichtigen Fragen der chaldischen Geschichte überhaupt einer völlig neuen Erörterung auf Grund der von mir kürzlich erkannten Thatsache, dass die bisher bekannten Schildinschriften nicht von einem, sondern von zwei verschiedenen Königen des Namens *Rusas* herühren. Es geht dies unwiderleglich aus dem von SAYCE p. 653 f. als Inschrift eines Schildes gebotenen Texte hervor, den ich der besseren Uebersichtlichkeit halber hier in Transcription und Uebersetzung (nach SAYCE) beifüge:

..... e-di(?)ni ▶✚ Hal-di-ni-ni al-su-i-ši-ni  
den mächtigen(?) Chaldern

┆ Ru-sa-a-ni ┆ E-ri-me-na-ḫi ◀◀ ≡||| ✚ ◀◀ a-lu-si  
(die gehören?) dem Rusas, dem Sohne des Erimenas, dem  
mächtigen König, dem König von

(▶◀|| Tu-uš-pa-e ▶◀||) ..... ni ▶✚ Hal-di-ni-ni  
Ṭuspa den mächtigen(?)

al-su-i-ši-ni ┆ Ru-sa-a-ni ┆ Ar-giš-ti-(ḫi)  
Chaldern, (die gehören?) dem Rusas, dem Enkel des Argistis,

◀◀ ≡||| ✚ ◀◀ a-lu-si (▶◀|| Tu-uš-pa-e ▶◀||)  
dem mächtigen König, dem König von Ṭuspa.

Da *Rusas* hier sowohl als Sprössling des *Erimenas*, als auch des *Argistis* bezeichnet wird, so schliesst SAYCE daraus, dass das an Eigennamen angehängte *ḫi-nis* hier nur allgemein „Abstammung“ resp. „Ableitung“ bedeute, und übersetzt deshalb das erste Mal „Rusas, dem Sohne des Erimenas“, das zweite Mal aber „Rusas, dem Enkel des Argistis“. Das wäre nun aber die einzige unter den bis jetzt bekannt gewordenen insgesamt ca. 200 Stellen der chaldischen Inschriften, an der der König nicht nur seinen Vater, sondern anscheinend auch seinen Grossvater nennt. Ich sage „anscheinend“, denn in der That ist es auch

hier nicht der Fall, *Rusas* nennt lediglich seinen Vater, und der angebliche „Grossvater“ erweist sich bei genauer Prüfung als der Vater eines anderen gleichnamigen Königs.

Es bedarf nämlich keiner besonders eingehenden Betrachtung der angeblich einen Inschrift, um zu erkennen, dass sie aus zwei, dem Verlaufe des Textes nach durchaus identischen Theilen besteht, welche eine in den chaldäischen Inschriften sehr häufig auftretende Phrase<sup>1)</sup> darstellen, eine Phrase, die auch in allen anderen Schildinschriften vorkommt und stets am Ende derselben steht. Da nun

1. in keiner einzigen anderen Inschrift diese Phrase zwei Mal hinter einander angewendet wird — was ja auch ebenso sinnlos wie überflüssig sein würde; da
2. eine derartige Wiederholung bei dem knappen Raume, welchen der Schildrand für die ganze Weiheinschrift an und für sich schon bietet, absolut ausgeschlossen erscheint, wovon sich Jeder leicht dadurch überzeugen kann, dass er das fragliche Fragment unter die vollständige Weihinschrift<sup>2)</sup> und zwar vom Ende derselben angefangen schreibt: man wird dann finden, dass, wenn, wie unbedingt nothwendig, die übrigen Bestandtheile der stereotypen Inschrift auf dem Schilde Platz finden sollen, für die besprochene Phrase nur einmal Raum vorhanden ist,<sup>3)</sup> und da

---

1) Vgl. SAYCE No. XX, XXII, XXVII, XXIX A, XXXIII, XXXV, XXXVI, XLVIII, L, LI, LH, LVIII, LXIII und LXV, ferner NIKOLSKY No. III und XV, sowie meine No. 6, beide No. 7, beide No. 8, No. 12<sup>a</sup> und 12<sup>c</sup>, No. 14 und No. 20 (vgl. *Zeitschrift für Ethnologie* 1892 S. 125) und die Inschrift von *Taschtepe*.

2) Vgl. diese *Zeitschrift* VII (1892) S. 266.

3) Hierzu ist zu bemerken, dass die Grösse der Schilde nur geringe Verschiedenheiten aufweist. W. B. — Doch s. London 2 unten S. 96 f. C. L.

3. endlich diese Phrase, wie schon erwähnt, alle anderen Schildinschriften beschliesst,

so handelt es sich, wie ich ohne die betreffenden Fragmente im Original gesehen zu haben mit Bestimmtheit behaupte, bei dem in Rede stehenden Inschriftfragment eben nicht um eine Inschrift, sondern um den Schluss von zwei ganz verschiedenen Inschriften. Und demgemäss gehören die betreffenden Schildfragmente auch nicht einem Weiheschilde, sondern zweien an, eine Thatsache, die sich durch genaue Untersuchung derselben wohl auch noch anderweitig wird bestätigen lassen. Denn alle diese Schilde, so viel ich deren zu Gesicht bekam, weisen Verschiedenheiten in der Herstellung und Ornamentirung auf, und zwar oft sehr erhebliche Verschiedenheiten. So haben einige derselben einen scharfen, glatten Rand, bei anderen ist die Bronze am Rande umgebogen und durch die derart entstandene Hülse ein starker Drath gezogen; einige Schilde sind reich, andere wenig ornamentirt, einige tragen die Inschrift auf der Aussenseite, andere innen: kurzum es ist höchst wahrscheinlich, dass die beiden fraglichen Fragmente sich schon nach ihrem äusseren Ansehen als nicht zusammengehörig erweisen werden.

Da wir es also mit zwei fragmentarischen Inschriften zu thun haben, so fällt nunmehr all' und jede Veranlassung weg „*Rusâni Argisti-hini*“ mit „*Rusas*, dem Enkel des *Argistis*“ zu übersetzen, wir werden vielmehr diese bisherige einzige Ausnahme jetzt streichen dürfen und hier, wie in allen anderen analogen Fällen, übersetzen: „*Rusas*, dem Sohne des *Argistis*“. Damit aber gewinnen wir zu dem bereits inschriftlich bezeugten *Rusas*, Sohn des *Erimenas* aus den chaldischen Inschriften einen anderen *Rusas*, Sohn des *Argistis*.

W. B.

BELCK's an sich schon überzeugende Darlegungen werden durch den documentarischen Befund durchaus bestätigt. Ich habe Anfangs Januar 1894 in London die

Fragmente des vermeintlichen Einen Schildes in Augenschein genommen und geprüft.<sup>1)</sup> Hier das Ergebniss:

Drei — ihrerseits wieder je aus mehreren, genau an einander passenden kleineren Bruchstücken zusammengesetzte — breite Schildrandtheile sind im Britischen Museum als zu einander gehörig auf einen Holzring befestigt, der in Umfang und Breite den Dimensionen des reconstruirten Schildrandes entsprechen würde. Sicher ist, dass sie, wie die gleiche Krümmung bei allen dreien zeigt, Schilden von gleichem Durchmesser angehörten. Dass man sie, da sie zusammen ins Britische Museum verbracht wurden und auch sonst in der Bearbeitung auf den ersten Blick keinerlei unterscheidende Merkmale zeigten, als zu einem Schilde gehörig betrachtete und demgemäss vereinigte, ist erklärlich und in gewissem Sinne entschuldbar.<sup>1)</sup>

Aber während die Inschrift auf dem Fragment, welches den Namen *Rusas*, Sohn des *Erimenas*, trägt, in dem Charakter der Schrift durchaus mit den Berliner<sup>2)</sup> und Londoner (s. u.) Inschriften dieses Königs übereinstimmt, weist das Bruchstück, welches die Worte *Ru-sa-a-ni* <sup>m</sup> *Ar-giš-t[i]* . . . trägt, weit grössere und, namentlich was die Keilköpfe anlangt, ungleich tiefere eingehämmerte Schriftzeichen auf. Dasselbe gilt von dem dritten kleineren Fragmente. Es liegen hier also, wie BELCK richtig erkannt hatte, Bruchstücke von zwei ganz verschiedenen Schilden vor.

Ich publicire nun hiermit, zum ersten Mal im Original-

---

1) Diese Prüfung war, lokaler Umstände wegen, mit ungewöhnlichen Schwierigkeiten verknüpft, welche nur durch ein ausserordentliches Entgegenkommen seitens der Verwaltung des *Department of Egyptian and Assyrian Antiquities* überwunden werden konnten. Ich nehme diese erste Gelegenheit, die sich bietet, wahr, um der genannten Verwaltung hierfür, wie überhaupt für die liberale Förderung, deren ich mich während meines diesmaligen Londoner Aufenthaltes wieder zu erfreuen hatte, öffentlich meinen verbindlichsten Dank auszusprechen.

C. L.

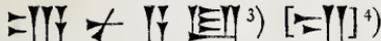
2) S. diese *Zeitschrift* VII, 265 ff.

text, die Inschrift des Chalderkönigs *Rusas*, Sohnes des *Argistis*:

Erstes Fragment:<sup>1)</sup>



Zweites Fragment:<sup>2)</sup>



Umschrieben und unter Ergänzung der Lücken zusammengesetzt:

. . . . . ni <sup>üu</sup> Hal-di-ni-ni al-[s]u-i-ši-ni <sup>m</sup>Ru-sa-a-ni  
<sup>m</sup>Ar-giš-t[i-ḫi] << DAN.NU a-lu-si . . . . .

Nachdem wir in unserer früheren Abhandlung die auf den Berliner aus *Topra Kaléh* stammenden Schildfragmenten des *Rusas*, Sohnes des *Erimenas*, befindlichen Inschriften publicirt haben, seien jetzt nach meinen Copien die der Londoner Schilde und Fragmente hinzugefügt. Dabei wird man erstaunt sein, zu erfahren, dass die Worte *i-ni a-še* („diesen Tempel“), durch welche diese Inschriften erst ihren Werth als Zeugnisse für einen historisch und archäologisch nicht belanglosen Vorgang erhalten, ganz deutlich auf einem der Londoner Schilde zu lesen stehen, während SAYCE in Ergänzung einer vermeintlichen Lücke *i-ni [ul-gu-še]* gesetzt hatte — ein folgenschwerer Irrthum, den wir erst durch den Hinweis auf den Berliner Schild V.A. 805 hatten hinwegräumen müssen.

Es ist dies der eine der von RASSAM im Jahre 1880 (80–12–16) aus *Toprakkaléh* mitgebrachten Schilde 1. (Beschreibung und Umschrift s. bei SAYCE p. 655). Derselbe

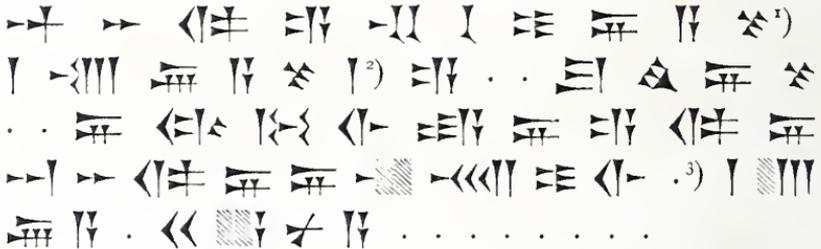
1) Auf dem Holzring rechts und oben.

2) Auf dem Holzring links.

3)  undeutlich, aber zu erkennen.

4) Nur Spuren.

ist, wie auch der Rand, der die Inschrift trägt, fast vollständig erhalten, aber ganz verbogen und wie zerknittert, so dass Theile der Inschrift zwischen den Falten verborgen und dem Auge unzugänglich sind. Wo nichts anderes bemerkt, rühren daher die Lücken in der folgenden Wiedergabe:



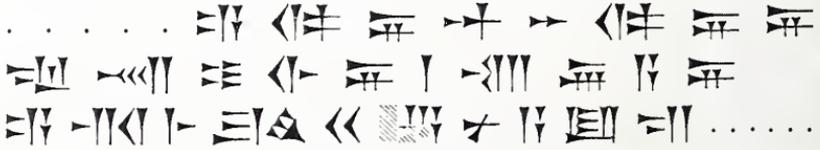
2. Von dem gleichzeitig von RASSAM mitgebrachten, im Ganzen weit besser erhaltenen, sehr grossen Bronzeschild, 80—12—16, 1, der in schöner Arbeit zwei Reihen schreitender Löwen, getrennt durch eine Reihe schreitender Stiere zeigt, ist der Rand mit der Inschrift zum grösseren Theile verloren gegangen.

Erhalten ist ein Theil vom Schluss der Inschrift:



Dahinter sind noch Spuren zu sehen, die zum Anfang der Inschrift gehören.

3. Die Inschrift des Schildfragmentes endlich, das fälschlich mit den Bruchstücken des Schildes von *Rusas*, *Argistis'* Sohne, auf dem Holzringe vereinigt ist, lautet:



Die stereotype Schildinschrift von *Rusas*, *Erimenas'*

1) So, ganz deutlich. — 2) Verrostet. — 3) Ausgebrochen.

Sohn, ist somit in London sowohl wie in Berlin (s. Bd. VII S. 266) in je drei mehr oder minder fragmentarisch erhaltenen Exemplaren vertreten.

In der oben (Bd. VII S. 266) auf Grund der Berliner Originale und der SAYCE'schen Transscriptionen der Londoner Texte vorgenommenen Reconstruction kann nun, da die Londoner Exemplare im Originaltexte vorliegen, zunächst das Fragezeichen hinter  $\text{I} \rightarrow \text{III} \rightarrow \text{III} \text{IV} \text{IV}$  gestrichen werden. Ein Doppeltitel findet sich nur auf dem grösseren Schilde London 2. Ob  $\llcorner$  [*al-su-i-ni*] zu ergänzen ist, ist sehr zweifelhaft (zu SAYCE 657 vgl. u. S. 99, Anm. 2!); der Raum gestattet  $\llcorner$  [ $\star$  *Bi-a-i-na* . .]. Wesentlich ist, dass *Chaldis* nach London 1 nicht bloss  $\rightarrow \text{II}$  (*ëuri(s)*) „der Herr“ schlechthin genannt, sondern als  $\rightarrow \text{II} \text{I}$  bezeichnet wird.  $\rightarrow \text{II} \text{I}$  entspricht offenbar assyrischem *bel kiššati*. Wie den Assyrem *Asur* der Herr der Welt ist, und für ihn die Assyrer die Herrschaft über alle Völker, die Weltherrschaft erstreben,<sup>1)</sup> so beanspruchen die Chalder diese Weltherrschaft für ihren Gott und, zum deutlichen Zeichen dieser bewussten Rivalität, legt sich, genau wie die assyrischen Könige, auch der Chalderkönig Sardur I den Titel *šar kiššati* bei.<sup>2)</sup>

Nichts auch kann, wie JENSEN<sup>3)</sup> schon mit Recht her-

1) Sollte nicht auch der Name der ersten uns bekannten Assyrerkönigs  $\text{I} \rightarrow \text{IV} \rightarrow \text{II} \rightarrow \text{III} \text{I} \rightarrow \text{I}$  zu lesen sein, *Asur-bel-niše-kiššati*, also den Anspruch auf die Weltherrschaft zum Ausdruck bringen? Gegen die übliche Lesung *Asur-bel-niše-su* ist neben anderem namentlich einzuwenden, dass der Name dann etwas rein Selbstverständliches besagen würde (nämlich dass Assur der Herr seiner, d. h. der ihn verehrenden Menschen oder Völker ist), während die assyrisch-babylonischen Namen regelmässig eine positive Neuaussage enthalten.

2) Auf JENSEN's Bemerkungen zu den Inschriften *Sardur's I* (diese *Zeitschrift* Bd. VIII S. 375 ff.) kommen wir zurück.

3) Diese *Zeitschrift* Bd. VIII S. 229; vgl. ferner JENSEN, *Berl. Phil. Wochenschr.* 10, II 1894. s. p. 214. WILCKEN (der HOMMEL und BELCK citirt) ZDMG 47, S. 713 f. C. L. — Herr Prof. JENSEN hat versehentlich

vorgehoben hat, deutlicher die völlige Haltlosigkeit von WINCKLER's Ideen über ein bestimmtes, geographisch begrenztes „Reich der *kissati*“ (etwa mit Charrân als Mittelpunkt) darthun, als diese Bezeichnung des *Chaldis* und der Chalderkönige als  $\text{𐎧𐎶𐎵}$  und *sar kissati* als „Herr der Welt“ und „König der Welt“.

Vom Gipfel des *Toprakkaléh*, aus dem von *Rusas Erimenaḫinis* erbauten Tempel, stammt ferner ein Fries in Bronze, der eine Inschrift trug, die demnach ebenfalls dem genannten Könige zuzuschreiben ist. Ich habe bei meinem Aufenthalt in London das von SAYCE in dem einen seiner Nachträge <sup>1)</sup> erwähnte Stück (80—12—16,6) prüfen können. Dieses zeigt in getriebener Arbeit und in besonders sorgfältiger und schöner Ausführung einen liegenden linksgewandten Stier, rechts davon noch das Hintertheil eines nach rechts gewandten entsprechend gearbeiteten Thieres. Etwas darüber zwischen den beiden Stieren und links von dem erstgenannten je eine Rosette. Das Centrum dieser Rosetten, sowie verschiedene Theile (u. A. die Hufe) der Stiere, die jetzt durch leere Löcher bezeichnet sind, waren offenbar aus Einlagen in anderem kostbarem Material hergestellt <sup>2)</sup> (Mr. JARVIS).

Darauf in Zeichen, die genau den Typus der Inschriften des *Rusas Erimenaḫinis* aufweisen:

vergessen anzugeben, dass ich es war, der ihn gegenüber WINCKLER's Auslassungen zuerst darauf aufmerksam machte, dass auch *Sardur I* den Titel *sar kissati* in Anspruch nimmt. W. B.

- 1) *The cuneiform inscriptions of Van* (III) JRAS XX part I, p. 20.
- 2) Solche Arbeit aus verschiedenem Material zeigt unter anderen Fundstücken aus *Toprakkaléh* namentlich die Statuette eines „Eunuchen“ im Berliner Museum V.A. 774. Sie besteht der Hauptsache nach aus Bronze, das Gesicht aus weissem Stein. Die Figur war mit Goldblech überzogen, das in Spuren noch erhalten; die Löcher im Halsschmuck waren vermuthlich einst durch Edelsteine ausgefüllt. Ebenso besteht der schreitende Greif aus *Toprakkaléh*, Berlin V.A. 775 aus Bronze, die mit Goldblech überzogen war, während Augen und Augenbrauen eingelegt waren. S. *Verzeichniß der vorderasiatischen Alterthümer und Gypsabgüsse*, S. 99.



Das ist nur ein Fragment der Inschrift, für deren ursprüngliche Länge, wie für die des Frieses, jede Schätzung fehlt.<sup>2)</sup>

Deutlich ist aber, dass sie zum Mindesten mehr bot als die stereotypen Schildinschriften, mit denen ihr erhaltener Theil keinerlei Berührung zeigt.

Wir kennen also nunmehr:

1. Von *Rusas*, Sohn des *Argistis*, eine Schildinschrift, von der 2 Bruchstücke erhalten sind.

2. Von *Rusas*, Sohn des *Erimenas*:

- a) die Schildinschrift, bisher in mehr oder minder umfangreichen Theilen von 6 Exemplaren bekannt;
- b) die Inschrift des Bronzefrieses, in mindestens einem Bruchstück erhalten.<sup>3)</sup>

Die Frage, welchem Herrscher die wichtigste aller *Rusas*-Inschriften, die der *Rusas*-Stele zuzuweisen ist, kann nicht erörtert werden, ehe Klarheit über die Einordnung der verschiedenen Könige des Namens *Rusas* in die Reihe der chaldischen Könige gewonnen ist.

Dieser Einordnung gilt der folgende Abschnitt. C. L.

1) Hier Unterbrechung durch die Rosette. Es fehlt nichts.

2) Ich bemerke hier berichtigend, dass es einen weiteren knieenden Stier aus Bronze unter den Londoner Fundstücken aus *Toprakkaléh* nicht giebt. Was ich darüber in dieser *Zeitschr.* VII, 266 gesagt habe, geht, wie dort bemerkt, auf *SAYCE* zurück. Aus dessen Angaben konnte man unmöglich ersehen, dass mit dem knieenden Stier (*on a kneeling bull and rosettes*) nicht eine volle Sculptur, sondern ein Theil eines Frieses aus getriebener Arbeit gemeint sei. Die Theile dieses Frieses mit den bei *SAYCE* umschriebenen Inschriften habe ich in London nicht zu Gesicht bekommen.

3) Dazu tritt ganz neuerdings die von *NIKOLSKY* (in dessen Ausgabe [s. u.] No. XIX) veröffentlichte Inschrift.

(Fortsetzung folgt.)

## Sprechsaal.

---

Aus einem Briefe des Herrn Professor Th. Nöldeke  
an C. Bezold.

Strassburg i. E., am 20. Jan. 1894.

. . . . . Zu der Notiz von VOLLERS auf S. 392 von Bd. VIII Ihrer *Zeitschrift* möchte ich bemerken, dass ich nicht weiss, warum *Tunip* Baalbek oder Litarba (الأثارب) sein soll und nicht vielmehr der Ort, der noch heute ungefähr so heisst: *Tinnab*, etwa 10 Kilometer südlich von 'Azâz, 40 Kilometer nördlich von Haleb (ein wenig nach West). S. meinen kleinen Artikel in der *Aegypt. Ztschr.* 1876, S. 10, wo ich für *Tinnab* auch auf Jâqût und Ibn Schihna verweise. — Die Erklärung des Namens *Aitaaβa* **ايتااβا**, **ايتاا**, der erst im schriftmässig arabischen **الأثارب** scheinbar vorne ein **ا** erhält, durch „El giebt Fett“ ist mir sehr unwahrscheinlich. . . . .

---

## Der elamitische Feldzug Tiglatpileser's I.

Von B. Meissner.

Ausser der grossen Prismainschrift Tiglatpileser's I. und den kleinen Inschriften vom Sebene-Su und von Ka'aschergât besitzen wir von ihm noch fünf Thontafelfragmente, welche gewöhnlich „Annalen“ genannt werden.<sup>1)</sup> Diese Bezeichnung ist indes nicht richtig; vielmehr repräsentieren sie Teile einer Prunkinschrift, welche die Thaten Tiglatpileser's vom ersten bis zehnten Regierungsjahre kurz in chronologischer Reihenfolge erzählt. Die Berichte der einzelnen Jahre sind durch Striche von einander getrennt.

Von diesen fünf Fragmenten nimmt unsere Aufmerksamkeit besonders die Vorderseite des vierten (K. 2807) in Anspruch. Nach der Erwähnung von Städten des Landes *Ku* . . .<sup>2)</sup> wird ziemlich breit auseinandergesetzt, dass die Unternehmung dieses Jahres sich gegen Völkerstämme richtete, welche noch niemals Tribut bezahlt haben (*ša bilta u tamarta* . . .), welche Unterwerfung nicht kennen (*[ša lâ i]dû kanâsa*) und gegen welche früher ein Herrscher noch keine Expedition unternommen hat (*ša šarru aium [ma] . . . . ana libbišu la illi[ku]*). Gegen dieses Volk zieht T. mit Kriegern und Wagen und unternimmt gegen sie einen Plünderungszug, dessen Beute er nach Ašur schleppt (*bušašunu* . . . . . *[ana âli]ia Ašur ubla*). Von den erwähnten eroberten Städten *Matkiu*, *Sudrun*, . . . *up-ruḫundu*, *Sâka*, *Sâkama*, *Šuria*, . . . *irdi*, *Ḫirištu* ist keine bekannt, aber dennoch geht aus der Erwähnung der Städte *Sâka* und *Sâkama* hervor, dass das in Frage stehende Land kein anderes sein kann als Elam. Schon DELITZSCH hat

1) Publiert sind sie III R. 4, nos. 1—5 und in verbesserter Gestalt von WINCKLER, *Die Inschriften Tiglatpileser's I.*

2) Wird zu *Ku-[ti-i]* zu ergänzen sein.

hervorgehoben (*Par.* 328), dass an der Grenze Elams häufig derartige Städtenamen vorkommen, von denen der zweite wie der erste + *ma* lautet, z. B. *Dūr-Amnani*, *Dūr-Amnani-ma*; *Dūr-Undasi*, *Dūr-Undasi-ma*; *Gatudu*, *Gatuduma*; *Ḳabrīna*, *Ḳabrīnama*. Dieser Umstand macht es mehr als wahrscheinlich, dass es sich bei diesem Berichte um einen elamitischen Feldzug Tiglatpileser's handelt.

Wir sind vielleicht noch imstande, denselben zeitlich näher zu fixieren. Ich bemerke indes gleich hier, dass die folgende Auseinandersetzung nichts mehr sein will als eine Vermutung.

Da K. 2804 (no. 5) ein Duplicat von K. 2806 (no. 2) ist, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass alle fünf Fragmente, die in Schrift und Thon sich gleichen, ein und demselben Texte angehören. Weil ferner in No. 5 gesagt wird, dass dort die Ereignisse der ersten zehn Regierungsjahre erzählt seien, würde, vorausgesetzt, dass jedes Jahr ein Feldzug stattgefunden habe, die elamitische Expedition in das neunte Regierungsjahr fallen. Das zehnte wird wieder durch einen Zug gegen Adauš ausgefüllt, worauf dann die Restaurierung des schon von Šamsi-Rammân, Ašur-uballiš und Salmanassar „erneuerten“ Išartempels (in Ašur?) erzählt wurde.

Die Richtigkeit obiger Combinationen vorausgesetzt würde die vollständige sogenannte „Annalentafel“ folgenden Inhalt gehabt haben.

Nach der Einleitung, welche die Titel des Königs und eine summarische Uebersicht über seine Thaten enthält, folgt in den nächsten verstümmelten Zeilen des ersten Fragments (K. 2805) jedenfalls schon ein Bericht, der sich auf Kriegsthaten hezieht. Ziemlich unmittelbar hieran schliesst sich das zweite Fragment (K. 2806), dessen erster Abschnitt den Feldzug gegen die <sup>mat</sup> *Mus-ki* <sup>pl</sup> *rapsāti* (vgl. Pr. I, 63) enthält. Der Bericht des zweiten Feldzugs erwähnt zuerst jedenfalls die Unterwerfung von Šubari (s. Pr. II, 90; danach zu ergänzen: [<sup>mat</sup> *Šubari* *sapsūti* *u*] *šikniš*),

worauf er T.'s Unternehmung gegen die Urumaeer und Kaskaer erzählt (4000 *mât* *Urumaia* u *mât* *Kaskaia*<sup>1)</sup> *šâbê mât* *Hate* [*alkaşunûti ana nišê mâtia amnu*; s. Pr. II, 99). Ferner wird hier die Unterwerfung von Lullumî erzählt, während im Prisma der Kampf mit *Ḳummuḥ* folgt. Eine Identität beider Länder hieraus zu schliessen, ist kaum anlässlich, da Lullumî nach MASPÉRO's *Rev.* XIV, 100 ff. sicher im Zagros zu suchen ist. Eher wird man diese Discrepanz auf Rechnung der Unwissenheit des Tafelschreibers zu setzen haben. Zu den beiden letzten Zeilen dieses Abschnitts vgl. Pr. II, 60.

Im dritten Abschnitt berichtet T. die Niederwerfung der Na'iriländer. Interessant ist, woraus der prunkinschriftliche Character dieser Inschrift wieder hervorgeht, dass er die Zahl der unterworfenen Könige, welche im Prisma (IV, 83) auf 23 angegeben ist, nach oben hinauf auf 30 abrundet, und dass er, während dort berichtet wird, er habe sie entlassen, sich hier rühmt, ihnen wie einem Ochsen einen Ring(?) in die Nasen gelegt zu haben (*ina appišunu kima alpi bu . . ta attâdi*). Zu der Bemerkung „von Nimme bis Daia'eni“ vgl. Pr. IV, 71—82.

Der vierte Feldzug stimmt vollständig mit dem Berichte des Prismas V, 44 ff. überein.

Der fünfte Feldzug berichtet die Unterwerfung von *Ḳumani* und *Mihri*, wofür Pr. V, 82 ff. *Ḳumani* und *Muṣri* bietet. *Mihri* und *Muṣri* scheint wieder eine Verwechslung des Schreibers zu sein; doch ist das nicht unbedingt nötig, da beide Länder unmittelbar neben einander lagen.

Vom Berichte des sechsten Feldzuges sind nur noch zwei Zeichen erhalten, der des folgenden ist gänzlich verloren. Vielleicht gehört indes das sonst nicht bestimmt einzureihende Fragment No. 3 (K. 2817) hierher.

1) In den betreffenden Zeichen steckt sicher dieser Name. Ob hier vielleicht *kas* ( so W.) - *kas* ( = Ditto) - *la-ia* zu lesen ist, oder ob   irgendwie *ka* auszusprechen ist, ist ungewiss.

Vom achten Feldzug sind nur noch Reste der beiden letzten Zeilen erhalten, worauf dann der Bericht des elamitischen Feldzuges folgt. Damit schliesst der Obvers.

Der Revers erzählt in seinem ersten Abschnitt den zehnten Feldzug, nach Adauš (s. o.). Es folgt dann der Baubericht.

Nun erst, und das ist für die oben erwähnte Hypothese nicht günstig,<sup>1)</sup> kommen nochmalige Angaben über die Ausdehnung des Reiches und vielleicht ein kurzes Gebet (Rev. 2804), worauf eine Datierung (Rev. 2805) den Text beendet.

Von Tiglatpileser's Unternehmungen gegen Babylon ist in diesen Fragmenten jedenfalls nicht die Rede; man wird sie also, wie man es ja auch bis jetzt gethan hat, an das Ende seiner Regierung verlegen müssen.

---

Zu ass. *mindêma*, aram. *mindâ'am*, *meddem*.

Von H. Zimmern.

Das Assyrische besitzt bekanntlich eine Partikel *mandi*, *mindî*, *mindêma*, welcher DELITZSCH AG 210 unter Vergleichung von hebr. מָדוּעַ die Bedeutung „warum?“ zuschreibt und ebenso BEZOLD, *Diplomacy* XL 99, während JENSEN, *Kosmologie* 403 f. zwar die formelle Zusammenstellung mit מָדוּעַ gelten lässt, aber dem assyrischen *mindî*, *mindêma* lieber die Bedeutung „wenn, weil, gemäss dem, dass, in Folge davon“ geben möchte. Nach JÄGER BSS 2, 300 heisst *mandî* „fürwahr“. E. T. HARPER endlich schlägt ebenda 401 Z. 40 zweifelnd die Bedeutung „aus irgend einem Grunde, von ohngefähr“ vor. „Warum“ bedeutet *mindêma*, soweit ich sehe, nirgends; auch nicht „weil“ oder „in Folge davon“. Dagegen enthalten die übrigen ge-

---

1) In der grossen Prismainschrift Tiglatpileser's I. und auch sonst nehmen die Bauberichte immer die letzte Stelle ein.

nannten Deutungen alle etwas Richtiges, ohne dass aber jede einzelne für sich der Bedeutung dieser Partikel in allen ihren Nüancen gerecht würde. Verbindungspartikeln gehören ja der Natur der Sache nach zu denjenigen Bestandteilen des Wortschatzes einer Sprache, welche am schwersten durch ein einziges Aequivalent in einer andern Sprache wiederzugeben sind. So kommen wir auch für *mindêma* nicht mit einer einzigen Uebersetzung aus, sondern müssen dieses Wort je nach dem syntaktischen Zusammenhange, in welchem es erscheint, etwas verschieden wiedergeben. Ich glaube, dass die Reihe „fürwahr, gewiss, gewissermassen, etwa, wenn etwa“ so ziemlich allen Bedeutungsnuancen des assyrischen *mindêma* gerecht werden wird. Die affirmative Bedeutung von *mindêma* liegt wol vor Sanh. Baw. 40, wo ich übersetze „Sanherib seinerseits zürnte gewaltig“. 1) Die Indefinitbedeutung, zugleich mit conditionaler Färbung („etwa, wenn etwa“) findet sich Tell Amarna Berl. 3, Obv. 20; Tell Am. Lond. 1, 37, 39; IV R<sup>2</sup> 46 [53], Nr. 3, Rev. 9. Einige weitere Stellen sind zu defect, als dass sich eine sichere Entscheidung über die specielle Bedeutungsnuance des Wortes *mindî*, *mindêma* an ihnen fällen liesse. Vgl. noch Nimr. Ep. 65, 13; K. 1282, Obv. 6 (BSS 2, 491); Tell Am. Berl. 3, Obv. 23; Tell Am. Lond. 1, 56, eine Stelle, die BEZOLD, *Dipl.* 99 mit Recht ebenfalls hierherzieht. Sintfl. 33 [39] ist wol kaum, wie ich früher vermutete (s. JENSEN, *Kosm.* 403 f.), *min-di-ma* zu lesen, sondern nach HAUPT, *Nimr.* 135 vielmehr *id-di-ma*. Ueber die Stelle im Etana-Epos BSS 2, 393, Z. 40 s. sofort.

Was die Etymologie von *mindî*, *mindêma* betrifft, so kann dieses Wort im Assyrischen kaum auf  $\sqrt{\text{עֲרַ}}$  zurück-

1) Man könnte im Hinblick auf den adverbialen Gebrauch von  $\text{ܡܝܢܕܝܡܐ}$  in Negativsätzen im Syrischen (NÖLDEKE § 219 Ende) auch daran denken, *min-di-ma* hier zum Vorhergehenden zu ziehen: *lâ itûrûni arkîš mindêma* „sie kehrten durchaus nicht zurück“. Doch erscheint mir dies weniger empfehlenswert.

geführt werden, wol aber auf eine  $\sqrt{\text{מדע}}$ , die natürlich erst sekundär aus  $\text{ידע}$  entstanden ist (vgl. zu ähnlichen Secundärstämmen mit  $\text{מ}$  MEISSNER-ROST, *Baninschr. Sanh.* 34 f.). Dieser Stamm  $\text{מדע}$  „erkennen“ liegt tatsächlich vor Tell Am. Lond. 1, 17: *ú-ma-an-di-še* „er erkennt sie“, wo BEZOLD die Bedeutung „erkennen“ richtig gesehen hat, aber als Stamm eigentümlicher Weise \* $\text{מנר}$  ansetzt; ebenso wol sicher *ibid.* 32, wo [ $\text{ú-}$ ]*mi-di-si-ma* zu ergänzen sein wird. Ob die von BEZOLD, *Dipl.* 99 hierher gezogene Form *im-min(?)da-ak-ka* NR 27. 29 wirklich hierher gehört, mag hier unerörtert bleiben. Dagegen findet sich der Stamm  $\text{מדע}$  noch in dem gut assyrischen Texte IV R<sup>2</sup> 15, 61b: *lemnûti sibittišunu um-ta-ad-di* „die bösen Sieben wollte er kennen lernen“. Hier entspricht ideographisch dem *um-taddi: igi* ( $\langle \text{I} \rangle$ )-*mi-in-zu-uš*. Ebenso liegt an der Stelle des Etana-Epos BSS 2, 393 Z. 40, falls hier überhaupt *mandi-[e-ma]* oder ähnlich zu ergänzen ist, wol nicht die Partikel *mindêma*, sondern eine Permansivform des Stammes  $\text{מדע}$  vor: „Ein kleines Adlerjunges | ein Ausbund von Scharfsinn || [die Gefahr (oder Sorglosigkeit?)] des Vaters erkennend | sprach es das Wort: „“.

Aus dem IV R<sup>2</sup> 15, 16b *umtaddi* entsprechenden *igi-mi-in-zu-uš* folgt, dass das bekannte Ideogramm *i-gi-in-zu* für *mindî* einfach als phonetische Schreibung für  $\langle \text{I} \rangle$ -(*igi*)-*in-zu* zu beurteilen ist, und es geht daraus zunächst wenigstens soviel hervor, dass der Assyrer selbst *mindî*, *mindêma* vom Stamm  $\text{מדע}$  „wissen, erkennen“ ableitete. Und dies entspricht gewiss auch dem wirklichen Sachverhalte. *mandu*, *mindu* (aus \**middu*, \**mid'u*) bedeutet danach ursprünglich „Wissen, Gewusstes“, ist uns jetzt aber nur noch in der adverbialen Anwendung, mit oder ohne das hervorhebende *-ma*, mit der Bedeutung „gewiss, etwa, wenn etwa“ erhalten [doch vgl. auch noch unten S. 109 Anm. 1 über *kul mandu*].

Dass mit diesem assyrischen *mindî*, *mindêma* das aram.

מנרעם, מרעם, מרעם, מרעם, מרעם etc. (s. NÖLDEKE, ZDMG 23, 292 und *Mand. Gramm.* § 150)<sup>1)</sup> aufs engste zusammengehört, bedarf nach den vorhergehenden Ausführungen wol keines weiteren Beweises. Allerdings ist dabei zu beachten, dass die Bedeutung der assyrischen und der aram. Partikel nicht ganz die gleiche ist. Doch berührt sich dieselbe sehr nahe namentlich, wenn man den adverbialen Gebrauch von מרעם in Negativsätzen in Betracht zieht. Auch formell ist die Bildung von assyrisch *mindêma* und aramäisch מנרעם nicht völlig identisch, insofern מרעם ja wol sicher eine Bildung mit *m*-Präfix von ירע darstellt, während das assyrische *mindî*, wie oben ausgeführt wurde, mit grösserer Wahrscheinlichkeit auf den Secundärstamm מרע zurückzuführen ist und kein *m*-Präfix enthält.<sup>2)</sup>

Ich gebe endlich noch mit einigen hinzugefügten Bemerkungen die für *mindêma* wichtigen bereits von JENSEN, *Kosm.* 403 und JÄGER, BSS 2, 300 herangezogenen Zeilen des Berliner Vocabulars VA Th. 244 nach meiner eigenen Copie dieser Tafel.

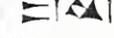
Obv. 1 a b ff.	[i-gi-in-]zu	ab-bu-na
	[i-]gi-in-zu	«-di
	i-gi-in-zu	ma-an-da
	i-gi-in-zu	ki-a-am
5	i-gi-in-zu	tu-sá-am

1) S. auch ZDMG 32, 410; 34, 568. 766; WEST-HAUG, *Glossary and Index of the Pahlavi Texts* (London 1874), p. 221 und das palmyr. מרעמא SACHAU, ZDMG 37, 567. — *Bez.*

2) Ganz unmöglich wäre es ja freilich nicht, dass assyrisch *mindî* aus \**midî*, einer *m*-Bildung von ירע, entstanden wäre und dieses Wort überhaupt erst den Secundärstamm מרע hervorgerufen hätte. Doch ist mir die oben im Texte gegebene Erklärung wahrscheinlicher. Uebrigens kommt für den Stamm מרע wol auch das bekannte *mudû* „weise“ in Betracht, welches eine *fū āl*-form davon sein könnte. Hiefür spricht auch die Gleichung *mudû* = *udû* V R 3I, 43 cd. Weder die Erklärung JENSEN's von *mudû* als Rest einer Hophalbildung ZDMG 43, 196, noch diejenige JÄGER's BSS 2, 296 befriedigt recht.

	<i>i-gi-in-zu</i>	<i>tu-uš-šá-ma</i> 
	<i>i-gi-in-zu</i>	<i>šú-uš-šá-ma</i>
	<i>i-gi-in-zu</i>	 -  ka-a
	<i>i-gi-in-zu</i>	la ma- 
10	<i>i-gi-in-zu</i>	pi-ka
	<i>i-gi-in-zu</i>	pi-ka <sup>t</sup>
	<i>i-gi-in-zu</i>	 -in-du-u
	<i>i-gi-in-zu</i>	ni-in-du-u
	<i>i-gi-in-zu</i>	šú-ta-tu-u

Obv.  
10cd ff.

			a - nu - um - ma
			šum-ma   
		 	   
	<i>i - gi - in - zu</i>		   
	      		    
15	 (?)  (?) 		   
			lu ma 
			la ma 
		 	la ma 
			pa-gu-u
20	 	  	pa-ka <sup>t</sup>
	 	  	pi-ka <sup>t</sup>
	 	   	ta-at
	 	  	ra-bu-u
	 	  	šit - ru - d(t)a - at
25	 	  	šit - b(p)u - šu

Obv. a b Z. 1. DELITZSCH'S Zusammenstellung von *ab(p)-b(p)u-na* mit  Ps. 88, 16 (*Prol.* 135 f.) erscheint mir

doch recht fraglich, zumal die mehrfach vorgeschlagene Aenderung אַמְנָה vieles für sich hat. Noch weniger ist JÄGER's (BSS 2, 299) Combination mit einem talmudischen אֲמַנְיָא „fürwahr“, das ich übrigens bei LEVY nicht finde, zulässig. Dagegen spricht ja schon das blossе *ab(p)-b(p)u-na* ohne schliessendes *-ma*. Vorderhand scheint es mir doch das nächstliegende, *ab-bu-na* als aus *ana būna* entstanden anzusehen und als Grundbedeutung also etwa „ersichtlich“ anzunehmen, wie man dies ja auch für das Synonym *piḳāma* tun muss, und wofür auch das Synonym von *abbūna* und *piḳāma*: *nimšistu* (von *mašāšu* „glänzen“) V R 28, 10 ef spricht. — Dass V R 16, 30—32 ef nach unserer Stelle zu berichten ist, wurde bereits von JENSEN *Kosm.* 403 und JÄGER, BSS 2, 300 bemerkt.

Z. 2f. *mandi* bzw. *mindī*, also nicht etwa *ma'diš*, wie JÄGER a. a. O. fälschlich angibt. Dass die Bekräftigungspartikel *abbūna* V R 47, 55a durch *ma'diš* glossiert wird, ist natürlich noch lange kein Beweis, dass etwa auch *mindī* auf מַנְדִּי zurückzuführen wäre.<sup>1)</sup>

Z. 5—7. Doch wol lauter Formen von שִׁים. Also II, 1 *tušām* eig. „du setzest fest“ im Sinne von „gesetzt“,

1) Auch *manda* in Z. 3 wird von מַנְדֵּי abzuleiten sein. Mit den *ummân-manda* hat dasselbe wol kaum etwas zu tun. Wenn *ummân-manda*, was im Hinblick auf Sarg. Annal. 163 (vgl. dazu WINCKLER, *Unters. z. altor. Gesch.* III f.) doch recht zweifelhaft ist, wirklich eine appellativische assyrische Bezeichnung der Scythen, und nicht ein fremdländisches Nomen proprium ist, so ist mir, trotz JÄGER BSS 2, 300, immer noch die Zusammenstellung HALÉVY's mit den אַנְשֵׁי מְרָה Jes. 45, 14 in ZA 3, 190 — dann aber natürlich „Riesen“ — das Wahrscheinlichste. WINCKLER's Emendation dieser Jesajastelle in *Altor. Forsch.* 2, 194 leuchtet mir nicht ein. Hinsichtlich des von DELITZSCH AW 226 für *ummân-manda* verwerteten ✱ *man-dī* IV R<sup>2</sup> 19, No. 1, Rev. 4 bemerke ich, dass Rev. 23 cd ff. unseres Berliner Vocabulars für das Ideogramm A.ZA.LU.LU folgende Aequivalente bietet: Z. 23: *a-me-lu-tum* אֲמֵלֻתִּים אֲמֵלֻתִּים, Z. 24: *nam-maš-tum*, Z. 25: ✱ *ma-an-* אֲמָאֲנִים, Z. 26: *te-ni-še-e-tum*. Es erscheint mir nicht zu kühn, *kul mandum*, *kul mandi* zu lesen und es einfach dem syrischen אֲמָאֲנִים gleich zu setzen.

III<sup>11</sup> 1 *tuššàma kî. šú-uš-šá-ma* in Z. 7 ist sicher. Herr Dr. MEISSNER hatte die Güte, auf meine Bitte hin diese wie einige andere der gegebenen Zeilen im Original noch einmal eigens nachzusehen. *šuššàma* wird wol Perm. bezw. Inf. III<sup>11</sup> 1 von שׁוּשׁ sein, obwol das *â* und das *šš* dabei auffällig ist.

Z. 8. Ich schwanke zwischen der Lesung *ü kâ* „und so“ und *šî lû kâ*. Vgl. zu letzterem das *šî lû kiam* IV R<sup>2</sup> 13, 43 b; 23 No. 2, Rev. 5.

Z. 9. Es ist mir das Wahrscheinlichste, dass wir *lâ mašil* zu lesen und diesen Ausdruck fragend zu fassen haben: „nicht entsprechend?“ im Sinne von „fürwahr! doch!“. Darnach fasse ich auch Z. 17 cd als *lâ mân* und nehme, unter Vergleichung von hebr. מְהוֹנֵה, eine Wurzel מוּן „gleich sein“, syn. מוּשֵׁל für das Assyrische an. *lû mân* in Z. 16 cd würde dann dasselbe, nur positiv ausgedrückt, bedeuten. Wie sehr problematisch übrigens meine Erklärung gerade dieser vier Zeilen ist, weiss ich selbst nur zu gut.

Z. 10 f. *pikâ* wird bereits von JÄGER, BSS 2, 305 richtig auf נִקֵּץ zurückgeführt. Z. 19 cd ff., wo auf den Inf. *pagû* (für *paḱû*) die 3. fem. Perm. *paḱat* bezw. *peḱat* folgt, erweist diese Ableitung als richtig. Vgl. zu dem doch wol als נִקֵּץ anzusetzenden Stamme נִקֵּץ noch HAGEN, BSS 2, 232. *peḱâ*, *peḱat* bedeutet eigentlich „ersichtlich“.

Z. 12 f. *nindû* wird für \**nimdû* stehen und eine *m*-Bildung des Stammes מִדַּע „erkennen“ sein. Das vorhergehende *’in-du-u* ist dann dasselbe Wort, nur mit Aphäresis des aus *m* hervorgegangenen *n*. Vgl. dazu die Erklärung der Formen wie *ikribu*, *ikkibu*, *iptiru* etc. durch JENSEN in ZDMG 43, 202 f.

Z. 14. *šutatû* III 2 von *atû* „sehen, ersehen“, also gleichfalls eigentlich „ersichtlich“. Vgl. DELITZSCH, BSS 2, 35. 400 u. s. dieselbe Form *šutatû* IV R<sup>2</sup> 24, 37 a.

Obv. Z. 11 cd. Ich glaube nicht, dass DELITZSCH'S Erklärung von *šumma* „wenn“ als aus *šû-ma* „den Fall

gesetzt dass“ entstanden AG § 82 richtig ist. Vielmehr halte ich *šumma* für den Infin. bezw. Perm. II<sub>1</sub> von שׁוּם, also eigentlich „gesetzt“. Beachte dafür die Form *šummu* V R 39, 25 f [dieselbe Form *šummu* als Perm. z. B. IV R<sup>2</sup> 15, 9a] gegenüber dem gewöhnlichen *šumma* II R 7, 8b. Auch der Umstand, dass *šumma* in Z. 13 dasselbe Ideogramm *i-gi-in-zu* hat, wie *tusâm* etc. in Z. 5ab, spricht für meine Auffassung.

Halle a. S., Februar 1894.

---

*mēsukkân* Jes. 40, 20 = ass. *musukkânû* „Palme“.

Von H. Zimmern.

Die bisherigen Erklärungen von Jes. 40, 20 gingen zumeist von der Voraussetzung aus, dass in V. 20 von einem andern Götterbilde die Rede sei, als in V. 19. Das ist aber äusserst unwahrscheinlich und wol nur aus der Deutung von מַסְכֵּן als „Armer“ entsprungen. Das Nächstliegende ist jedenfalls, anzunehmen, dass in V. 20 von demselben Götterbilde die Rede ist, wie in V. 19. Dann enthält V. 20 entweder die Schilderung von dem hölzernen Kern des Götterbildes und würde in diesem Falle ursprünglich vor V. 19 gehören, oder es ist die Rede von einem hölzernen Postament, auf welches das metallene Götterbild zu stehen kommt. Wie dem auch sei, so viel ist sicher, dass מַסְכֵּן parallel dem עַץ לְאֵי־רֹקֵב steht. Somit kann מַסְכֵּן kaum etwas anderes sein, als das assyrische *musukkânû* „Palme“. Vgl. zu letzterem Worte SCHRADER MBAW 1881, 418 ff.; LYON, *Sargon* 75. Bestätigt wird diese Zusammenstellung überdies noch durch die doch wol auf Tradition zurückgehende Bemerkung des Hieronymus, dass *amsuchan* eine dauerhafte Holzart sei. Eine völlige Heilung der Stelle vermag ich nicht zu geben, sondern muss dieselbe der ‚Regenbogenbibel‘ überlassen! Dass

LXX und Syrer die beiden Worte המסכן הרומה nicht haben, ist noch lange kein Beweis, dass dieselben späte Glosse sind: sie werden sie nicht verstanden und darum ausgelassen haben. הרומה ist mir verdächtig. Aber, ob Glosse, ob altes Textgut: die Gleichsetzung von מִסְכָּן mit assyr. *musukkânu* „Palme“ scheint mir auf alle Fälle sicher zu sein.

Halle a. S., Februar 1894.

---

Aus einer Mitteilung des Herrn Director K. Vollers

an C. Bezold.

Cairo, 5. März 1894.

. . . . In der minäischen Inschrift eines ägyptischen Sarkophags des Gîzä-Museums ist das Wort צי in der Verbindung בִּשְׂוֹ בּוּץ בְּצִידָה, d. i. „Gewänder aus Byssos für sein צי“ auch von D. H. MÜLLER als „dunkel“ bezeichnet worden (*Wiener Zeitschr.* VIII, S. 7). Das Wort würde sich meines Erachtens aufklären, wenn wir darin das in demselben Hefte der *Wiener Zeitschr.* ausführlich besprochene ägyptische Wort für Purpurstoff, *ṣai* (*ʿai*) erkennen wollten. Wenn semitische Sprachen hier überhaupt verglichen werden dürfen, liegt es näher, an ציץ „Blüthe“ und ضوء „Licht“ zu erinnern als an صَيَّا, das denominativ aus صَاعَة gebildet ist, welches seinerseits bereits von FLEISCHER treffend mit צִיָּה verglichen worden ist . . . .

---

Aus einem Briefe des Herrn Pastor E. Müller

an C. Bezold.

Rostock, 8. März 1894.

. . . . Nach dem Canon des Ptolemaeus begann das erste volle Jahr des Cambyses mit dem 1. Nisan 529 und

das erste des Darius 521; nach unserer heutigen Ausdrucksweise regierte also Cambyses 530—522. Damit stimmt die Angabe Herodot's (3, 67) überein, der Cambyses 7 Jahre und 5 Monate, Gaumata 7 Monate regieren lässt. Auch des Darius Inschrift zu Behistun (I, 10—13) steht hiemit in Einklang: sie lässt Gaumata vom 9. Tage des 5. persischen Monats bis zum 10. Tage des 1. pers. Monats regieren, was allerdings acht Monate ausmacht, aber Herodot um so weniger widerstreitet, als dieser ihn sieben Monate regieren und erst im achten sterben lässt. Diese dreimalig einstimmig bezeugte Thatsache scheint nun aber völlig zerstört zu werden durch den Umstand, dass wir Contracte haben, denen zufolge Gaumata mindestens 17 Monate regiert haben muss, nämlich vom Airu seiner *rîš sarrûti* bis zum 1. Tišri seines ersten Jahres.

Diese Schwierigkeit lässt sich etwa folgendermaßen lösen: Vielleicht begann das persische Jahr erst mit der Herbstgleiche, sodass der Tišri, der siebente babylonische Monat mit dem ersten persischen Monat zusammenfiel. In diesem Falle stimmen Darius und Contracte für das Ende der Regierung Gaumata's. Der letzte betr. Contract stammt vom 1. Tišri, und Gaumata wird getödet am 10. Tišri 522. Darius rechnet, wie schon bemerkt, die Regierung Gaumata's vom 9. Tage des fünften persischen, also des elften babylonischen Monats 523; den Aufstand dagegen lässt er schon am 14. des zwölften persischen, also sechsten babylonischen Monats beginnen. Danach hätte G. allerdings nur 13 Monate regiert, und es bliebe ein Unterschied von 4 Monaten. Dieser lässt sich aber vielleicht dadurch erklären, dass der Aufstand erst im sechsten babylonischen Monat einen nennenswerten Umfang annahm, und der Contract vom zweiten babylonischen Monat von einer Person ausgestellt wurde, die die Gewalt des G. bereits damals anerkannte.

Nun bliebe aber noch die Schwierigkeit bestehen, dass Ptolemaeus G. gar nicht erwähnt, obgleich er am 1. Nisan

522 bereits König war. Vielleicht war aber am 1. Nisan 522 Cambyses noch am Leben, und Ptolemaeus benannte denselben nach diesem, um einen Namen zu ersparen.

Die Sachlage würde sich demnach folgendermassen gestalten: Schon im Airu 523 wurde Gaumata von Einzelnen anerkannt; im Elul erkannte Darius die Bedeutung des Aufstandes; im Šabaṭ liess sich Gaumata krönen. Erst nach dem 1. Nisan 522 starb Cambyses, und im Tišri Gaumata. Danach hätten Cambyses und Gaumata mindestens elf Monate neben einander regiert, Cambyses vom Tišri 530 bis mindestens zum Nisan 522, Gaumata vom Airu 523 bis zum Tišri 522; Gaumata's Alleinherrschaft hätte dann höchstens sechs Monate gedauert. Herodot und Darius erwähnen aber nicht diese, sondern seine factische Herrschaft in Asien, während deren ersten zwei Monate Cambyses noch in Aegypten lebte . . . .

---

## Ueber keilinschriftliche Beschreibungen babylonisch-assyrischer Göttertypen.

• Von C. Bezold.

Im Sommer 1889 fand ich bei meiner Catalogisierung der Kujundschik-Sammlung ein Fragment, das die Beschreibung zweier „überirdischen Wesen“ zu enthalten schien; siehe *Cat.*, p. 413, K. 2148. Da mir derartige Bruchstücke in der genannten Sammlung bis dahin nicht bekannt geworden waren und auch die assyriologische Literatur nichts derartiges verzeichnet hat,<sup>1)</sup> so richtete

---

1) Die Quelle der Beschreibung des Vogels *Zu* in SMITH-DELITZSCH's *Chald. Gen.*, S. 109, auf die E. T. HARPER, *B. Ass.* II, 417 hinweist, ist auch mir noch nicht zu Gesicht gekommen. — Wenn, beiläufig bemerkt, HARPER in dem erwähnten Aufsatz, S. 427, sagt: „Das Fragment *Chald. Gen.* S. 112 konnte ich nicht finden.“, so soll das wohl heissen: „. . . ist mir von PINCHES nicht mitgeteilt worden“. Das betr. Fragment trägt jetzt die Nummer K. 8214, und SMITH's Uebersetzung ist auf p. 906 m. *Cat.* nachzutragen.

ich mein specielles Augenmerk auf diese Stücke und habe bis jetzt acht weitere Fragmente dieser Text-Classse gefunden: K. 7918 (*Cat.*, p. 882), K. 8337 (*ibidem*, p. 917), K. 8766, K. 10951 (*Cat.*, p. 1126), K. 11814 (*ibidem*, p. 1197), K. 13806, K. 13843 (*Cat.*, p. 1343) und Sm. 172 (*ibidem*, p. 1386). Es gelang mir ferner, zwei dieser Fragmente, nämlich K. 8766 (am 14. Mai 1892) und K. 13806 (am 12. Aug. 1893) mit dem ursprünglichen Text zu vereinigen, und dadurch wurde nicht nur die oben ausgesprochene Vermutung über die Natur dieser Inschriften zur Gewissheit erhoben, sondern das früher nur als *parallel text* erweisbare K. 7918 entpuppte sich nun auch als Duplicat zu dem neugewonnenen Haupt-Text; vgl. *Cat.*, Vol. III, p. VII und Note †.

Ein Blick auf die ebenangeführten Daten lehrt den, der einer solchen Belehrung überhaupt bedarf, dass derartige Untersuchungen längere Zeit beanspruchen — und zwar für alle bis jetzt nicht näher bekannten Text-Classen der Literatur aus Kujundschik. Man würde gewiss am besten thun, den Abschluss der Catalogisierung abzuwarten, vor man die betr. Texteditionen unternimmt. Da aber leider gewisse Besucher des *Students' Room* in der ägypt.-assyrr. Abteilung des British Museum um jeden Preis publiciren wollen,<sup>1)</sup> sehe ich mich gezwungen, im Folgenden wenigstens den Haupt-Text K. 2148 nebst Duplicat, sowie eines der kleineren Fragmente den Fachgenossen vorzulegen, bitte sie aber, diese Sprechsaalnotiz nur als vorläufige Mitteilung betrachten zu wollen; eine abschliessende Untersuchung über diese Texte ist jetzt noch nicht möglich.

Der Inhalt dieser Schriftstücke setzt die Ausbildung von Göttertypen in Assyrien vor dem 7. Jahrh. v. Chr.

1) Selbst wenn sie wissen, dass ihre „Priorität“ eine scheinbare wäre, und dass sie durch die betreffende Ausgabe mit Anderen collidirten; man vgl. z. B. die sehr beherzigenswerten Worte LEHMANN's, *Šamaš*. Th. II, S. 107, zu S. 22. — Hierüber liesse sich ziemlich viel sagen!

voraus; der Zweck der Beschreibungen ist freilich für uns noch ebensowenig ersichtlich als der mancher sog. „Listen“, bei denen man unmöglich an philologisch-didaktische Absichten denken kann. Wie man sieht, waren die Tafeln viercolumnig und in Paragraphen eingeteilt, deren jeder einem eigenen Typus gewidmet war. Der erste (auf Col. II von K. 2148 beginnende) erhaltene Paragraph behandelt die „Götterherrin“, Paragr. 2 *Ia* (*ʾAḥs*), Par. 3 die Göttin *Iriškigal* und ein weiterer Paragraph auf Col. IV die Göttin *Gula*. Am Ende jedes Paragraphen wird mit den Worten  „sein“ resp. „ihr Name“ der Name der betr. Gottheit, dem gewisse Beinamen vorausgehen, angeführt; das dem eigentlichen Namen vorhergehende *sut* oder *sūtu* bedeutet hier wohl „*id est*, nämlich“. <sup>1)</sup>

Ueber die „Götterherrin“,  *Bilit-ili*, „*i. e.*“   
 (BRÜNNOW No. 1050) erfahren wir, dass sie ein Horn trägt (Col. II, Z. 1), dass ihre Brust „offen“ (d. h. mit Milch gefüllt) ist (II, 5), dass sie mit ihrer Linken den . . . (?) erhebt und ihrer Brustwarze zuführt, dass sie vom Kopf bis zu der Mitte des Körpers<sup>2)</sup> den Leib eines Weibes hat, von da an aber ihr Körper in einen Schlangenleib übergeht; das Pochen (?) ihres Herzens bewegt (?) die Meeresflut.

*Ia* mit den Beinamen *Sassû . . . innu*, *Lahmi Tâmti*<sup>3)</sup> hat nach unserer Beschreibung ein Schlangenhaupt; einen Auswuchs (Rüssel?) auf der Nase; in seinem Maule rollt(?) Wasser; sein Körper ist mit sternförmigen . . . (?) besetzt; die [Nägel?] seiner Füße sind Klauen.

Die Göttin *Iriškigal*, die zuerst in den Amarna-Inschriften nachgewiesen wurde<sup>4)</sup> und z. B. auch auf K. 9420

1) Vgl. JENSEN, *Kösm.* 19, N. 2.

2) Wohl „bis zu ihren Lenden“ oder „bis zu ihrem Nabel“.

3) Vgl. JENSEN, a. a. O. 275.

4) Trotz STRONG (*The Academy* 1892, No. 1049, p. 569), der das von BRÜNNOW, Nos. 10981 und 11012 Mitgeteilte verwertete. Der einzige As-

(*Cat.*, p. 1010) und K. 12523 (*ibidem*, p. 1248) figurirt, wird mit zwei Hörnern einer Gazellen(?) - Art gedacht, eines hinten(?), eines vorn (am Kopf); mit dem Ohre eines Lammes und der Hand (Faust) eines Menschen; mit ihren beiden (Händen?) nimmt sie die Nahrung und führt sie zu ihrem Munde; ihren Körper schlägt sie lustig (*hadis*) mit ihrem Schwanz . . . . .; zwischen ihren beiden Hörnern heraus steht ein Haarbüschel, der nach vorne (auf ihren Schädel?) überfällt;<sup>1)</sup> . . . . .; von ihrer Mitte bis zum (Schwanz-)Ende . . . . .

Der nächste Paragraph scheint die Beschreibung des Löwengottes Nergal oder einer ihm verwandten Type zu enthalten: Er trägt das Horn eines Stieres; ein Haarbüschel fällt auf seinen Schädel(?) herab; er hat ein Menschenantlitz und die Stärke(?) eines . . . . .; er hat Flügel, . . . und einen Löwenleib, der auf 4 Füßen [ruht].

Die Identificirung der nächsten Type, deren Name wie der der vorhergehenden fehlt, stösst auf Schwierigkeiten, da der Text lückenhaft ist. Der betr. Gott scheint mit seinen beiden (Händen?) den Himmel tragend gedacht zu sein; mit seinem rechten Fuss [umklammert] er die Erde: der Nagel seines rechten Fusses ist die Klaue eines Vogels.

Die im Vorstehenden gegebenen Winke sollen keineswegs eine wörtliche Uebersetzung der betreffenden Text-

---

syriologe, der meines Wissens vor BUDGE und mir über *Iriškigal*, d. h. über die ihm wohl etwas merkwürdig vorkommenden Zeichen  etwas veröffentlicht hat, ist SAYCE; und der übersetzte die Worte *Iriškigal anaku sapraku illik-ma atû(?) iqtabi* durch: "He planted the floor; to the sabraku tree he went, and the guardian(?) says" (PSBA XI, 387 f.). Diese Stelle ist typisch für SAYCE's Uebersetzungen der Amarna-Texte.

1) Einen ähnlichen Haarbüschel trägt das bekannte Ungetüm, von dem sich zwei Darstellungen im British Museum befinden, jetzt im sog. *ante-room* des Assyrian Basement; eine davon ist u. A. in SMITH-DELITZSCH' *Chald. Gen.* zu S. 90 (als „Drache“) reproducirt.

stellen bilden; ihr Sinn dürfte im ganzen Grossen wohl richtig getroffen sein. Ich darf dem vielleicht noch beifügen, dass ich mir auch über manche der nichtberührten Stellen ein vorläufiges Urteil gebildet habe, es aber lieber zurückhalte, bis noch mehr Fragmente aufgetaucht oder weitere *joins* gelungen sind. Zur Controle meiner Paraphrasirung lasse ich hier die Transscription des Hauptstückes, soweit sein Zustand eine solche ermöglicht, sowie die Original-Texte von K. 7918, K. 2148 und K. 8337 folgen.

Transscription von K. 2148, Coll. II und III.

Col. II. . . . . || 1. *Qaqqadu . . . . -šú(?) ũ qarnu . . . . -šit-tum* 2. . . . -*gar(?) -za-za . . . . -lam-z(š)a-ti šakna-at* 3. *ap-par(?) . . . . šakna-at rit-ta ša amili* 4. *šip(?) -p(?) u-ra rak-sa-at* 5. *irat-sa pi-ta-a-at* 6. *ina šumili-ša ší-ir-ra na-sat-ma tulù-ša iq-rib(?)* 7. *ina imitti-ša i-kar-rab* 8. *iš-tu qaqqadi-ša ana šip-pu-ri-ša* 9. *pa-ag-ru amiltu mí(?) -ri-nu* 10. *iš-tu šip-pu-ri-ša ana ka-an-tap-pi-ša* 11. *ku-li-ip-tu kima širi a-ta-at* 12. *pa-pa-an libbi-ša a-gi-i i-ta-ad-du* 13. *šumu-ša* ▶† *Bilit-ili šu-ut* ▶† *MAG* || 14. *Qaqqadu qaqqad širi* 15. *ina ap-pi-šu hi-in-zu uz-zu-ru* 16. *ina pi-šu mu-ú šú-gal-lu-lu-ni* 17. . . . . |▶▶▶▶ *ki-ma ba-aš-ni ša-kin* 18. . . . . |▶▶▶▶-*šu a-na III-šu un-qa-a-ti i-ta-ad-da-a* 19. . . . . -*par(?) -ri-tú ina li-ti-šu ša-kin* 20. *pag-ru pir-ħa kakkabàni* |▶▶▶▶ *ma-li* 21. [▶◀◀◀◀ |▶▶▶▶?] *šipà* |▶▶▶▶-*šu zu-up-ra ši-na*

Col. III, 1. *ka-an-tap-pu ša ik(?) -ba là ibaša-a* 2. *šumu-šu Sa-as-su-ú . . . . -in-nu* 3. *La-aħ-mi Tàmti šu-ut* ▶† *Ī-a* || 4. *Qaqqadu ku-ub-šu ħu-ud-(?) di-im-mu . . . . -gu-ú* 5. *qaran KIBAR.RU ištín(?) -at ana ku-pi-li-ša ki-ra-at* 6. *qaran KIBAR.RU ištín-at ana pa-ni-ša it-ra-at* 7. *uz-nu immiri rit-tum amili* 8. *ina ki-la-ti-ša a-ka-la na-sat-ma ana pi-ša ú-rib* 9. *pa-gar-šá ħa-diš ku-pi-li-ša kap-pat*

10. *kan-tap-pa-ša-ma(?)* 11. *šar-tu iš-tu bi-rit qarnâ(?) -ša*  
 12. *ana šá-šal-li-šá na-da-[at?]* 13. *it-ti kan-tap-pi-ša il-*  
*ta-ma(?) . . . .* 14. *iš-tu qabli-ša a-di kan-tap-pi-ša ka(?)*  
*. . . . .* 15. *man-za-az ina lib-bi it-ta-na(?) . . . .* 16. *a-gi-i*  
*i. . . .* 17. *ku-lip-ta . . . .* 18. *šumu-ša . . . .* 19. *ú-tu-ti*  
 ➤✚ *Iriš-ki-gal . . . . . ||* 20. *Ku-bu-uš qaqqadu . . . . .*  
 21. *qaran alpi išakin(in) šar(?) -[tu?]* 22. *ana šá-šal-li-šú na-*  
*[dat?]<sup>1)</sup>* 23. *pa-nu amili li-tum . . . .* 24. *kap-pi išakin(in)*  
*šîpâ-šu maḥ-ra . . . .* 25. *paḡ-ru nîši ina IV šîpa . . . .*  
 26. *šumu-šu ➤✚ . . . . . ||* 27. *Qaqqadu qaqqad*  
*[ki-is(?)]<sup>2)</sup> . . . . .* 28. *qu-ma-ar-šu ša imitti ša . . . . .*  
 29. *si-si-it rit-ti ša . . . .* 30. *ri-it-ta-šú ša . . . . .* 31. *ina ki-*  
*la-tî-šú šami-î . . . . .* 32. *šîp-pu-ra . . . . .* 33. *[ina]<sup>2)</sup>*  
*šîpi-šu ša imitti ir-ši-ta . . . .* 34. *[šîpi]<sup>2)</sup>-šu ša imitti*  
*šupur iššûri . . . . .* 35. *[šîpu-šu ša]<sup>2)</sup> šumîli tar(?) . . . .*  
 36. *[kin-za ša tap-]<sup>2)</sup> pi-î-šú . . . . .* 37. *[paḡ-ru-mî-]<sup>2)</sup>*  
*ri-nu . . . . .* 38. *[šumu-šu]<sup>2)</sup> a-š . . . . .* 39. *. . . . .*  
*šú-[ut]<sup>2)</sup> . . . . . [||]<sup>2)</sup> . . . . .*

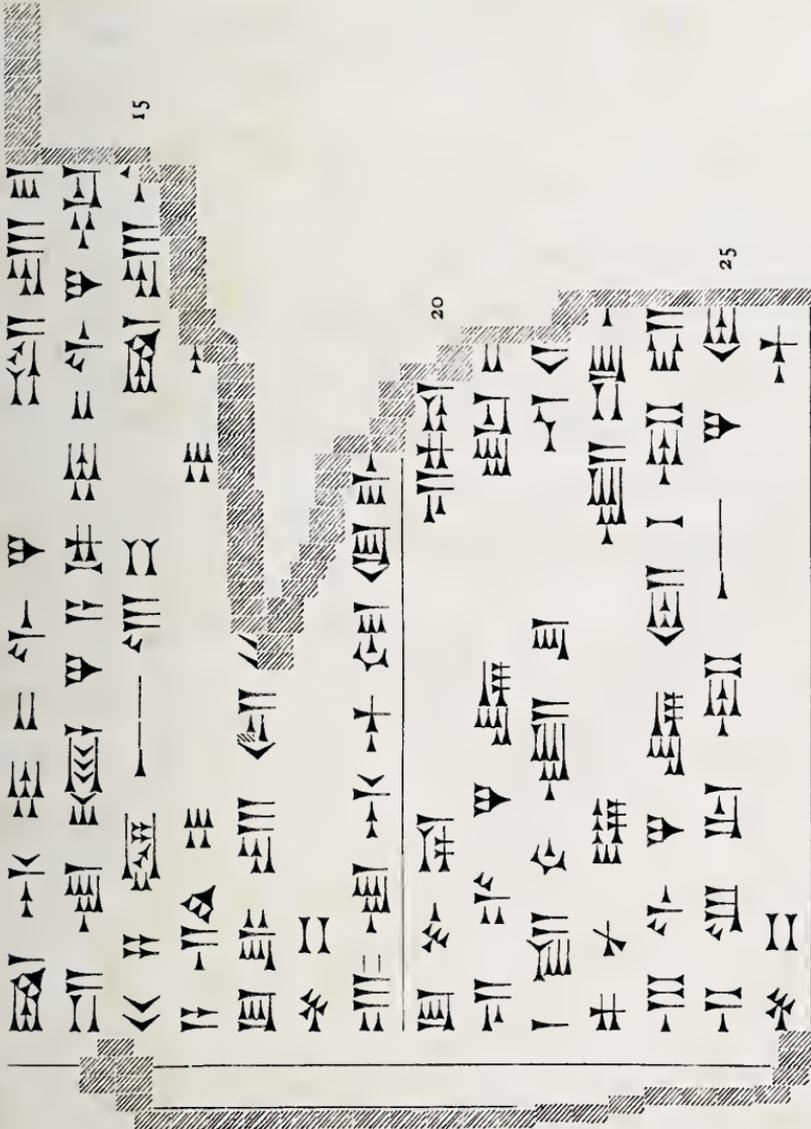
1) Vgl. oben Z. 12 und unten S. 125, K. 8337, Z. 15: *[šar-]tu qaqqadi-ša ana ša-šal-li-ša nadat.*

2) Ergänzt gemäss Duplicat.





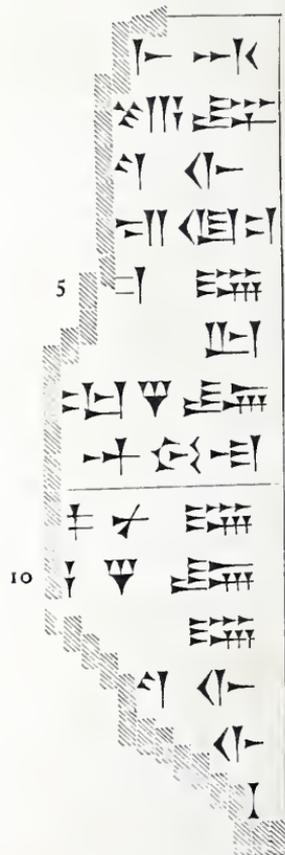
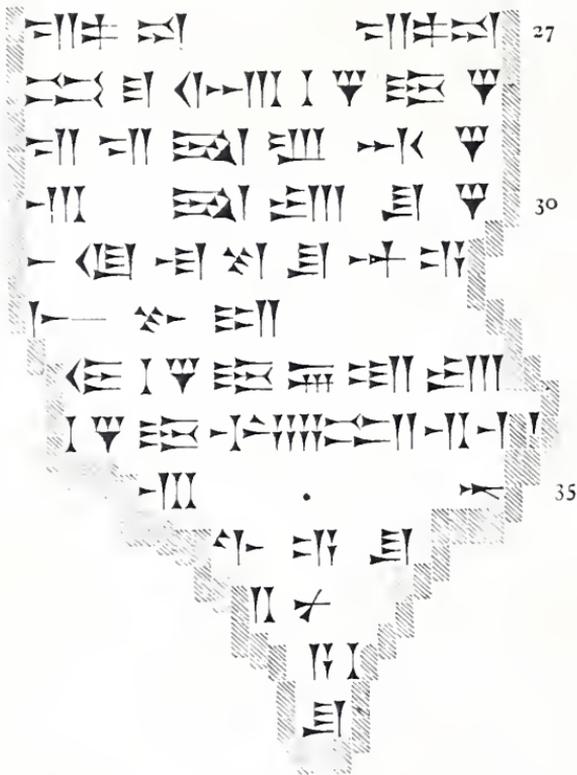




K. 2148 + K. 8766 + K. 13806, Reverse.

Col. III.

Col. IV.



K. 8337.

5  
 10  
 15  
 20  
 24

## Recensionen.

---

Die Bauinschriften Sanheribs herausgegeben von *B. Meissner* und *P. Rost*. Leipzig (Pfeiffer) 1893. V, 120, 16 Ss. in 8°. — Noch einmal das bit-hillani und die assyrische Säule. Von *B. Meissner* und *P. Rost*. Leipzig (Pfeiffer) 1893. 16 Ss. und 3 Taff. in 8°.

Ueber assyrische Baukunst, soweit die Keilschrifttexte darüber Auskunft geben, ist, seit die Assyriologie in die Bahnen sorgfältiger kritischer Methode hineingeleitet worden ist, von Assyriologen Nichts geschrieben worden, so nützlich es gewesen wäre. Denn die Darstellungen assyr. Architectur haben sich, solange über die Bautexte keine Studien gemacht worden waren, welche auf den sicheren Resultaten der philologischen Forschung fussten, in den wichtigsten Punkten wesentlich auf die Ausgrabungsberichte stützen müssen, welche uns aber leider oft genug keine wünschenswerte Aufklärung geben. Diesem Mangel suchen die Verfasser der oben genannten Schriften, von denen der eine durch ausgezeichnete Arbeiten bereits seit Längerem bekannt ist, der andere sich erst kürzlich durch eine Neuedition der Inschriften Tiglatpileser's III. verdient gemacht hat, zu einem Teil abzuhelfen, und, da beide so gut geschichtliche und culturgeschichtliche wie sprachliche Interessen haben, so sind ihre Bemühungen von gutem Erfolge begleitet gewesen.

In den beiden Schriften, zumal der ersteren, werden uns viele treffende, einleuchtende oder doch zum mindesten erwägenswerte neue Erklärungen geboten. Zu solchen rechne ich in ersterer die Deutung von *tarpašū* (= *nabalu*, p. 24), TUR-MI-NA-BANDA (= „schwarzer Marmor“?, p. 25), *sāndu* = *sāmtu* (= „Perlen“, p. 25), obwohl allerdings *sāndu bir(!)na*   *rūti* gewiss nicht „*sāndu*, Erzeugnis der Flüsse“ heissen könnte und *bir(!) na'rūti* bei Nabopolassar nicht Apposition zu *sāndu* zu sein braucht, dazu das Original (s. jetzt auch *Babylon. Expedition* ed. HILPRECHT, pl. 32) statt *sāndu bir na'rūti (š)za-ab(p)-šum na*   *-ru-tim* bietet, *halū* (= *namāru*, p. 27), *sikkat karri* (= „Klammerpflock“, p. 28), *kigallu* (= „Postament“, p. 31), *kittu* (= „Gestalt“, p. 33), *harḫaru* (= „Schöpf-eimer“, p. 38), *palāku* (= „teilen“, p. 39, woneben aber doch wohl ein Wortstamm *p-l-k* =  anzunehmen ist), (*abnu*) KA (= „Basalt“, p. 45), die Lesung von   und                        in I R 7, No. E, 3 (*šikin-šu* und *šī-kin-šu*, p. 58) u. A.

Anderes ist zweifelhaft und bedenklich oder scheint als unrichtig aufzugeben zu sein:

*Kimū makāti* (p. 14) = „statt(!) der Pfeiler(?)“. Zu *makāti* s. u. p. 132. Dass (*š*)*zamū* = „Westen“ (p. 20), scheint mir sehr zweifelhaft, dagegen wegen Z. 24 des Rev. Col. IV des Züricher Vokabulars (ZAG-UD-DU = (*š*)*zamū ša dūri*) sehr wahrscheinlich, dass es ein bautechnischer Ausdruck ist. —  hat wegen V R 70, 19 (*bī-*) nicht den Lautwert *lit* (neben *lat*) und wegen IV R 18, 57 (!) b (*ma-*) nicht den Lautwert *mit* neben *mat* (p. 21). Denn für *biltu* ward auch *bílatu* gesagt (II R 36, 65a) und IV R 18, 57 b ist *ma-lat* (von *malū*) zu lesen. — *Katimtu* wohl = „Tiefe“ und „tief“, nicht „Inneres“ (p. 22), wegen des dafür gebrauchten Ideogramms  (IV R 9, 7b), welches auch = *šapliš* (IV R 3, 3f). — Ob *pīlu* mit (ROST, *Inchr.*

*Tiglatpileser's* III p. 122 und) MEISSNER-ROST p. 23 immer = „Alabaster“, wenn nicht = „Gebirgsstein“? Ob *parātu* immer = „Kalk“? *Parātu* ist nach Allem zu schliessen ein wertvoller, *pīlu* kein wertvoller Stein, und *pīlu* (= *pīlu*) ist fast sicher der Name für das Gestein des Vanfelsens, der aus einer Art Kalk besteht (s. d. *Zeitschr.* VIII, 377). Sollte nicht, das wäre die geringste Modification, die sich vorschlagen liesse, *pīlu* wenigstens öfters statt für Alabaster für Kalk und *parātu* statt für Kalk für Alabaster gebraucht worden sein? Dergleichen Verwechslungen sind auch heute noch belegbar. — Falls zwischen IM-UT (d. i. „weisser Lehm“ = *gassu* = „Gips“ =  $\text{جَسَّ} = \text{جَس}$  etc.<sup>1)</sup>) und *parūti* bei *Tiglatpileser Thont.* Rev. 30 kein „und“ zu ergänzen, *parūti* also als Genitiv von IM-UT abhängig ist, kann dort *parūti* nicht = „Kalk“ sein. Denn aus Kalk lässt sich kein Stoff machen, der sich als Gips bezeichnen liesse. — *Birru* = „Fenster“ (p. 26) scheint mir nicht ganz sicher. — Ob die Uebersetzung „Griff“ für einen aus *parātu*-stein gemachten *karru* des Schwertes (p. 28) in Betracht kommen kann? Darf man an „Schleif-“ oder „Wetzstein“ denken? — *Kigallu* ward nicht bisher „allgemein“ als „Unterwelt“ gefasst (s. p. 31). WINCKLER hat bereits in dieser *Zeitschr.* I, 347 dafür die Bedeutung „Baugrund“ erschlossen (s. auch m. *Kosmologie* p. 215). — *Kulāl bābi* ist, wie ich an anderer Stelle zeigen werde, (mit WINCKLER, ABEL-PUCHSTEIN) doch = „Türsturz“, nicht = „Einfassung des Tors“ (p. 36, mit DELITZSCH, *Proleg.* p. 174) und *hittu* nicht (mit DELITZSCH, *ibidem*) = „Einfassung“, sondern mit ABEL-PUCHSTEIN = „Epistylon“. Entlehnt als  $\text{بَيْت}$ <sup>2)</sup> = „Epistylon“. — *Ihiztu* und *ihzīt*, nicht *ihzītu* (p. 36). — *Birātu* (p. 39) mit dem Plural

1) Ob  $\gamma\acute{\upsilon}\rho\omicron\varsigma$  aus dem Orient stammt und dann, wie ev.  $\pi\acute{\lambda}\iota\nu\theta\omicron\varsigma$ , falls = *ibittu*, aus dem Assyrischen?

2) Dies ist auch von ZIMMERN erkannt (gemäss brieflicher Mitteilung vom 22. Nov. v. J.).

*bi(i)rāti* (p. 39) wohl genauer „mit Holz bestandenes Land, Wald, Hain“ (s. V R 31, 2: *birāti* = (!) *kirū*). Daher wird der *birūtu* sogut wie der Berg mit Aexten ausgehauen, und daher heissen die Cypressen *niski birūtim* d. i. „das Vorzüglichste des Waldes“ (nicht glänzende Kostbarkeiten!). Zur Annahme eines Wortes *biru* = „hell“ sehe ich keinen hinreichenden Grund, dagegen wohl einigen zur Annahme eines Wortes *birūtu* = „Tiefe“ und eines Wortes *biru* = „tief“, die event. mit 𐎠𐎢𐎱 zusammenhängen (s. Bd. VIII, p. 236 f.). Ob *abnū BI-rūti* bei *Assarhaddon* A u. C III, 22 = „Steine der Tiefe“ = „Perlen“ oder „Edelsteine“? — Muss *a-𐎠𐎢𐎱-ti* in *kīma a-𐎠𐎢𐎱-tim-ma* mit *a-𐎠𐎢𐎱-ta* in V R 55, 39 (!) identisch sein (s. p. 56 f.)? Nach p. 111 des Index scheinen die beiden Verfasser das nicht mehr als sicher anzunehmen. — Dass *agali* Adjectiv ist (p. 58), habe ich mit Bestimmtheit nur für einige Stellen behauptet (*Kosmologie* 110 f.). — Dass *maššu* = „gegossen“ (p. 59), scheint mir ausgeschlossen. *Limmašiš* steht im Parallelismus mit *litabbib* und *littanbiṭ* (IV R<sup>2</sup>, 4, 43), in II R 54 ff. ab (s. HAUPT, *Keilschrifttexte* 98 f.) wird *limmašiš* durch 𐎠𐎢𐎱-*ga* (sonst = „glänzen“) übersetzt, und in V R 47, 27 b ist *imšūš* mit *uzakki* = „läuterte“ verbunden. Es scheint daher für *mašāšu* nur eine Bedeutung „reinigen“ oder „glänzend machen“ erweisbar. Dass aber *ma(š)šāti* bei Sanherib und Assarhaddon von diesem Stamme abzuleiten ist, halte ich nicht für sicher. Die Schreibung *mašāti* bei Sanherib mit einem *š* lässt eher an einen Zusammenhang mit *māšu* (*mašū*) „doppelt“ denken. — *Š(s)išša* in *ša š(s)išša-šunu anāku ballum* (p. 52 u. 59) wohl einfach = „sechster“ oder „sechstes“ und dann ev. = „sechstes Sechstel“. Dann hiesse das Ganze: „deren sechstes Sechstel“ d. i. „deren Sechstel (bei)gemischtes Zinn war“. S. z. B. III R 59 No. 15, wo (nach der Glosse im Original) *šitnšu* = „2 von ihm“ = „ $\frac{2}{3}$  von ihm“, *šalultašu* = „sein Drittes“ d. i. „drittes Drittel“ = „sein Drittel“. — *Ikallu mahirti* doch gewiss „Vorderpalast“ im Gegensatz zu *ikallu kutalli*. — *I(a)daia*

(p. 68, 8) doch nur „meine Arme“ nicht „meine Hände“. — *Sitān* (p. 68, 9) gegen meine *Kosmologie* p. 13 f. gemäss meiner Bemerkung in dieser *Zeitschrift* V, 131 = „Osten“, nicht = „Culminationspunkt“. U. A.

An der Auffassung des Zusammenhangs liesse sich Allerlei aussetzen. So ist auf p. 45 in Z. 3 f. (*abnu*) KA *šurrū aḡara ša šadīšu rāku* (= „ . . . dessen Berg fern ist“) zu lesen statt *ša mātišu rāku* (= . . . das Kostbare des fernen(?) Landes). *Mātu* ist ja doch *fem. generis*. —

Eine Reihe von Autographien nach grösstenteils noch nicht veröffentlichten interessanten Texten bilden eine wertvolle Beigabe.

Trotz des vielen Guten, das uns in dem besprochenen Buche von MEISSNER und ROST geboten wird, darf ich als gerechter und unparteiischer Recensent nicht verschweigen, dass es, worauf viele Flüchtigkeiten hinweisen, etwas zu rasch durch die Presse getrieben zu sein scheint, wie auch, dass es nicht gerade sehr praktisch eingerichtet ist. Man muss schon gut in den Originaltexten bewandert sein, um sich mühelos in den Transcriptionen zurechtzufinden. Indes der Gewinn aus der Arbeit ist ein so erklecklicher, dass bei Beurteilung derselben über diese Mängel hinweggesehen werden kann und dass meine Andeutungen darüber lediglich als Winke für zukünftige gemeinsame Arbeiten der beiden Verfasser gelten dürfen.

Die zweite Arbeit von denselben Verfassern ist hervorgerufen durch zwei Abhandlungen über das assyrische *bīt-(t)il(l)āni* und über die assyrische Säule, eine von Th. FRIEDRICH<sup>1)</sup> und eine von O. PUCHSTEIN<sup>2)</sup>, und wendet sich namentlich gegen die letztere, zum guten Teil mit Recht, soweit es sich um darin von ABEL gelieferte Ueber-

1) *Die Holz-Tektonik Vorder-Asiens im Alterthum und der Heckal mat Hatti*. Innsbruck 1891.

2) *Die Säule in der assyrischen Architectur*. p. 1—24 im *Jahrbuch des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts* Band VII, 1892.

setzungen assyrischer Texte handelt. Die assyrischen Bauinschriften sind für gewissenhafte Leute durchaus nicht so leicht verständlich, wie es Manchem scheinen mag, und um mit Sicherheit ins Detail derselben einzudringen, bedurfte es umfassenderer Studien, als sie ABEL, der doch erst in zweiter Linie Assyriologe ist, anzustellen im Stande war; woraus ihm indes Niemand einen Vorwurf machen wird. In ein paar Einzelheiten aber behält ABEL mit PUCHSTEIN trotz MEISSNER's und ROST's Widerspruch Recht, so wenn er *hittu* = „*kulūl* der Tore“ mit „Epistylon“ übersetzt (p. 3 u. p. 6 A. 19) (s. o. p. 128) und *maššāti* mit „hellschimmernde“ (?) (s. aber o. p. 129).

Was nun die Hauptsache betrifft, nämlich die von PUCHSTEIN behauptete Herkunft der assyrischen Säule aus dem Westen, welche MEISSNER und ROST bestreiten, so gestehe ich gerne, dass ich auch nach eingehendstem Studium der in Betracht kommenden Texte nicht im Stande bin, mich aus vollster Ueberzeugung auf die Seite einer der beiden Parteien zu stellen. Sicher ist — was gewiss auch PUCHSTEIN recht wohl gewusst hat —, dass die Säule in Babylonien seit alter Zeit in Anwendung kam; aber das beweist (gegen MEISSNER und ROST) noch nicht, dass sie in Assyrien eben so oder doch annähernd so alt ist, wenn dies auch deshalb weit mehr als bloss möglich ist. Mit absoluter Sicherheit lässt sich die Säule in Assyrien zu Salmanasar's II. Zeit nachweisen (s. PERROT-CHIPIEZ, *Histoire de l'art* II, 215), also jedenfalls früher als PUCHSTEIN annimmt. Zu *Assurnasirpal's* Zeit wäre sie dort bereits bekannt gewesen, falls mit MEISSNER und ROST (s. bereits PEISER in K.B. I, 119) *naš(z)abāti* in I R 27, 32 sicher = „Säulen“ wäre. Aber das ist doch sowenig gewiss, wie der bestimmte Widerspruch ABEL's gegen diese Uebersetzung bei PUCHSTEIN l. c. p. 3 A. 9 einen Grund haben kann. In den assyrischen Vokabularen kommt an den von MEISSNER und ROST angeführten Stellen ein *dimmu* = „Säule“ schwerlich vor. Dort ist gewiss mit II R 7, 30

*timmu* zu lesen und dies bedeutet wohl sogar wie sicher irgend etwas „Bindendes“, ein „Tau“ (*dim* = „binden“), während für ein anderes DIM-*mu*, vielleicht = „Säule“, *di-im-mu* geschrieben wird (STRASSMATER *Nab.* 91, Obv. 1 + Rev. 1). Dagegen existiert in den Vokabularen ein sum. *dim* (= ) = *makātu* (nach V, 26, 61 cd etwas aus Holz Gemachtes oder irgend ein Gerät, nicht, wie allgemein angenommen wird, = „Gebeugtheit“), worin man wohl, da מורה im Talmud = „Mastbaum“, das Prototyp des assyr. *dimmu* sehen darf. Der Plural davon, *makāti* (wohl = „(Strebe-)Pfeiler“! s. o. p. 127) ist bekannt. Die Vokabulare können also kein Wort in der Säulenfrage mitreden, würden es übrigens selbst dann nicht können, falls *dimmu* = „Säule“ darin angetroffen würde, da die Präsumption immer dafür ist, dass deren Original in Babylonien entstanden ist. Und dass dort die Säule alt ist, wissen wir ja ohne Vokabulare. In der Auffassung des *bīt-hilāni* als eines „Toranbau’s“ müssen wir MEISSNER und ROST durchaus beistimmen, vor Allem auf Grund zweier von ihnen nicht verwerteter Stellen bei *Sargon*, denen zufolge einerseits \*die Tore mit *bīt-hilāni*’s ausgezeichnet werden (*Silberinschr.* Obv. 23: *ina bīt-(t)hilāni tamšil ikalli (mātu) Ḫatti ussima babšin*), andererseits diese *ina* (= „in“ oder „an“, hier also) an den Toren angebracht werden (*Rückseite der Platten* 21). Von den (*bīt*-)*appāti*, weil = *bīt-(t)hilāni*, und den *bīt-mutirriti*, weil = (*bīt*-)*appāti*, wird dasselbe zu gelten haben. Für bedenklich halte ich es, mit MEISSNER und ROST den *ikallu Ḫatti* mit dem *bīt-(t)hilāni* einfach zu identifizieren. Der Wortlaut der assyr. Texte spricht nicht dafür.

Die auf den von MEISSNER und ROST behandelten Stoff sich beziehenden Texte sind so reich an (zum Teil bisher übersehenen Schwierigkeiten), dass sich eine auf breiterer Basis fussende Bearbeitung derselben lohnen müsste. Referent hofft eine solche über kurz oder lang liefern zu können.

Hinter der Abhandlung ist nach einer Copie BEZOLD'S ein wichtiger unveröffentlichter Text K 943 mitgeteilt, der einen Bericht an den König über Lieferungen für den Palastbau in *Dur-Šarrukīn* enthält. Die Uebersetzung davon auf p. 11 ist in manchen Punkten zu verbessern. In Z. 6 z. B. ist so abzutrennen: *šapla dimmī* und Z. 5 f. daher so zu übersetzen: „die *gullāti* von Bronze (Kupfer), die unter den Säulen“. Da  $\text{𐎧𐎵}$ , von  $\text{𐎧𐎵}$  = „wälzen“ (?) sicher die Kugel oder den Wulst am Säulencapitäl bezeichnet, so wird *gullatu* allgemein einen „Säulenwulst“ bezeichnen, auf dem nach K. 943 die Säule steht. Ob  $\text{𐎧𐎵}$  Lehnwort ist? Schwerlich kann doch *gullatu* aus dem Westen stammen, sowenig wie *dimmu*. *Līāni* in Z. 26 (8 des Revers) = ZU.MIŠ in Z. 30 (12 des Revers) = „Platten“ zum Ueberziehen! Andere Correcturen spare ich mir für später auf.

Marburg i/H.

P. Jensen.

**Mandäische Schriften** aus der grossen Sammlung heiliger Bücher genannt *Genza* oder *Sidra Rabba* übersetzt und erläutert von Dr. *W. Brandt*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1893. XIX, 232 Ss.

Dem kümmerlichen Reste der einstmals bedeutenderen Gemeinde der Mandäer, der noch jetzt einen Theil Babylo niens und Chuzistans bewohnt, hat man in letzterer Zeit wieder mehr Aufmerksamkeit zugewandt. Obgleich PETERMANN, von dem gelehrtesten Mandäer unterrichtet, schon 1867 an Stelle des alten Textes des *Genza*, den der Schwede NORBERG 1812 — 1817 publicirt hatte, eine genauere autographirte Edition treten liess, während EUTING in demselben Jahre das *Qolasta* in gewissenhafter, schöner Reproduction veröffentlichte und NÖLDEKE 1875 durch seine berühmte *Mandäische Grammatik* den Philologen in Stand setzte, sich in diese Texte hineinzuarbeiten, dauerte es

doch bis 1889, ehe man über die mandäische Religion eine einigermaassen genügende Auskunft erhielt. Die Mandäer bekennen sich zu einem gnostischen Religions-system, das der völligen Gedankenverwirrung sein Dasein verdankt, die durch die Mischung von Babyloniern, Persern, polytheistischen Juden und Griechen in den Ländern des Euphrat und Tigris entstand. Bedenken wir hierzu noch, dass sich diesem System später noch die Lehre von einem Lichtkönige zugesellte, die auf christlichen Einflüssen beruhte und mit dem alten System gar nicht im Einklange stand, so darf es uns nicht wundern, dass die Berichte von Mittheilungen der heutigen Mandäer, die in dieser Verwirrung selbst keinen Ausweg fanden, ein nicht gerade helles Licht über die mandäische Religion ausstrahlen liessen.

Der Pfarrer der niederländisch-reform. Kirche, Dr. W. BRANDT überreichte nun 1889 dem Senat der Utrechter Universität als Doctordissertation seine Schrift *Die Mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung erforscht, dargestellt und beleuchtet*. Er zeigte in dieser Arbeit, die das auf dem Titel gegebene Versprechen einlöst, dass man nur dann zur richtigen Erkenntniss der mandäischen Religion gelangen werde, wenn man statt der bisher verfolgten synthetischen die analytische Methode daraufhin anwende. Im vorliegenden Buche bietet uns BR., jetzt Professor an der Amsterdamer Stadt-Universität, eine mit Noten versehene Uebersetzung einiger Theile des *Genza* oder *Sidra Rabba*, des grössten der mandäischen heiligen Bücher. Nach dem was der Verfasser auf diesem Gebiete schon geleistet hat, wird man sein neues Werk mit Zutrauen zur Hand nehmen, und eine nähere Betrachtung zeigt, dass dies mit Recht geschieht.

Auf eine kurze Einleitung über die Gedankenwelt, in die uns die übersetzten Schriftstücke versetzen, über die älteren Uebersetzungsversuche und über den engen

Anschluss der neuen Uebersetzung an PETERMANN'S Text folgen im ersten Buche und im ersten Stück des zweiten Buches des „rechten *Genza*“ zwei parallele Texte der Lichtkönigslehre, die nicht wörtlich übereinstimmen, aber im Ganzen und Grossen im Einklang stehen. Die Herrlichkeit Gottes und seiner Lichtwelt im Norden der Erde wird in grösster Breite beschrieben. Glanz, Duft, Gerechtigkeit und Reinheit wird dort das Loos der Frommen sein. Wir erfahren, dass wir die Schöpfung dem Himmelwesen *Hibil-Ziwa* verdanken, das mit oder ohne Hülfe des *Ptahil* Firmament und Erde formirte, Wind und Wasser schuf und Eva und Adam in's Dasein rief, die von Feuerengeln angebetet wurden. Ein „Moralcodex“ enthält eine Sittenlehre, die oft sehr erhaben ist; allerdings findet sich auch manches darin, was unserm sittlichen Bewusstsein zuwider läuft. Das „Mandäische Geschichtsbild“ erzählt, dass die Erde vor der Sintfluth schon zweimal von Pest und Feuer zerstört worden war. Abraham, David, Salomo, der Dämonen-König werden erwähnt.

Ihnen folgt Jesus, der falsche Messias, welcher als Lichtgesandter auftritt, aber thatsächlich mit den sieben bösen Geistern im Bunde steht und die Menschheit ihren Qualen hingiebt, während er ihr das Heil verspricht unter dem Vorwande, er sei der Sohn Gottes. Das Lichtwesen Enosch tritt aber rettend auf und führt die verirrtten Juden zum richtigen Bekenntniss des Lichtkönigs. Darauf kommt der Araber Mahamad bar Bizbat, der Verderber, und der Glaube verschwindet von der Erde.

Auf einen Busspsalm, eine Offenbarung des Lichtgesandten und eine Ermahnung zum ehelichen Leben folgt das dritte Buch, von Br. „Mandäische Genesis“ genannt. So interessant sein Inhalt auch ist, so muss ich hier doch auf dessen Darlegung verzichten, da es schwer wäre den verwirrtten Gedankengang mit wenig Worten wiederzugeben. Anziehender sind die „Höllenfahrten des *Hibil-Ziwa*.“ Ein Dämon bedroht das Lichtreich; zwei Himmel-

wesen, *Manda d'Hajje* und sein Sohn *H.-Z.* wandern zur Gottheit, um sich dort über die Vertheidigung zu berathen. Am Ende tritt *H.-Z.* die Reise nach den Reichen der Finsterniss an, um Nachricht einzuholen, was wider diesen Dämon zu thun sei. Immer tiefer steigt er hinab, durch die verschiedenen Reiche, bis er bei *Krun*, dem grossen Fleischberg anlangt, mit dem er kämpft. Von ihm erhält er einen Talisman, und wie er auf der Rückreise die höheren Reiche durchwandert, gelingt es ihm, auch dort Talismane zu erobern, mit denen er die Reiche aut immer verschliesst. Nach einem Abenteuer mit der schönen *Zahriel* entführt er dem letzten Reiche die schwangere *Ruha*, die in einem festummauerten Ort, in der Nähe des Lichtreichs gefangen gesetzt wird und tausende Jahre später den *Ur*, den Fürst der bösen Geister hervorbringt. *Ur* empört sich, wird aber bald von *H.-Z.* gebändigt. Den Schluss dieses Schriftstückes bildet die Schöpfung der Welt des *Abatur*. Mit Hülfe seines Sohnes *Ptahil* formt *Abatur* die Erde in der Mitte des schwarzen Wassers (das Symbol des Bösen). *Ruha* versucht sofort ihn durch ihre Angriffe zu schädigen, aber *H.-Z.* leistet ihr Widerstand und macht die bösen Geister, welche *Ruha* entstehen lässt, zur Beleuchtung der Erde dienstbar.

Die Aufnahme Johannes' des Täuflers in's Lichtreich und eine Art Kosmologie, welche abermals verkündigt, dass der Sitz des Lebens sich im Norden befindet, schliessen die Reihe der Uebersetzungen. Darauf folgt noch eine Bemerkung zu einer Stelle des „linken *Genza*“ und „Manichäische Parallelen“, die mit dem eigentlichen Inhalt des Buches nichts zu thun haben.

Wenn wir diese Uebersetzungen mit der älteren von NORBERG vergleichen, sehen wir, dass der Verfasser keine überflüssige Arbeit unternommen hat. Der hier zu Grunde liegende Text ist genauer als der NORBERG'sche, und zudem hat sich BR. bemüht, diesen Text möglichst wortgetreu wiederzugeben. Dieses Bestreben ist selbst da durch-

geführt, wo es weniger zutreffend erscheint: Jeder, der sich an die Bearbeitung dieser Texte macht, weiss z. B. aus der hebräischen Grammatik, dass *har kodso* mit „sein heiliger Berg“ zu übersetzen ist, und es ist nicht einzusehen, wesshalb wir Ausdrücken wie „Engel des Glanzes“ „Dinge der Güte“ neben »Glanzengel“ etc. begegnen, während doch die betreffenden Adjective den Sinn genau wiedergeben würden. Nicht immer bleibt sich der Verf. selbst getreu. So übersetzt er S. 64: „Der Sohn wird des Gerichtshauses schuldig erfunden“; S. 75 aber finden wir die gleichen Worte durch „im Gerichtshofe wird er schuldig erfunden“ wiedergegeben. S. 30, Z. 4 sind die Worte „in dieser Welt“, welche in PETERMANN'S Text stehen, übersehen, der Verf. sagt wenigstens nicht, dass sie seines Erachtens nicht zum Texte gehören. S. 26, Z. 16 möchte ich von „Wenn euer Herr es euch giebt, so . . . aber“ etc. nicht behaupten, dass der Nachsatz ausgelassen ist; denn diese Wendungen sind im Hebräischen und besonders im Arabischen häufig. Wir Abendländer bedürfen allerdings hier einer Ergänzung, während der Semite nichts vermisst; von einer Auslassung kann also kaum die Rede sein. Ibid. Z. 24 wohl besser: „der Satan, der gesteinigt werden möge“ statt „der gesteinigte Satan«. Sinnlos ist die Uebersetzung S. 63, Z. 25: „Betet nicht den Satan und die *Patikra's* an, damit sie eure Diener werden und sie gehört werden in der Welt“. Das Ethpe. von *sema* bedeutet hier nicht „gehört werden“, sondern „gehorsam sein, sich unterwerfen“, eine Bedeutung die auch in LEVY'S *Chald. Wörterb.* s. v. angeführt ist.

Ich kann dem Verfasser darin nicht beistimmen, dass S. 189 das „ihm“ in dem Ausdrücke „jeden Einzelnen von ihnen gab ich ihm“ sich auf Šamaš bezieht. Diese Stelle zeigt meines Erachtens, richtig gefasst, was *Ptahil* eigentlich ist. Die Erde, als *Ptahil* personificirt, ist gebildet. *Ruha* bedroht *Ptahil*, aber *H.-Z.* schützt ihn durch sieben Mauern. Da macht *Ruha* sich auf und lässt sieben und später noch

zwölf Söhne zu ihrer Hülfe entstehen. Als *H.-Z.* dieses erfährt, will er alle vernichten, aber bald mildert sich seine Gesinnung, er entschliesst sich, sie zu unterwerfen und ihnen die Regierung des Weltenlaufes zu überlassen. Er redet sie an, und nachdem er gesprochen, entwurzeln sie in ihrer Erregung die Mauern des *Ptahil*. *H.-Z.* tröstet *Ptahil* und verspricht den bösen Geistern, sie wohnhaft zu machen. Darauf unterwerfen sie sich und sprechen: „Herr! thu alles, was du wünschest.“ Und (so fährt der Text weiter) ich rief Šamaš bei seinem Namen, und Sin und Kewan und Bel und Dlibat und Nbu und Nireg — jeden Einzelnen von ihnen gab ich ihm. Und ich sprach zu ihnen: „Ich gebe euch . . . . Glanz, damit ihr leuchtet in dieser Welt.“ Es ist klar, dass sich „ihm“ hier nicht auf Šamaš beziehen kann, da dieser selbst zur Aufzählung gehört und den andern angeführten gleichartig ist. Aus der im Vorhergehenden kundgegebenen Absicht, die bösen Geister der Welt dienstbar zu machen, und aus dem folgenden Befehl, in der Welt zu leuchten, erhellt vielmehr, dass sich „ihm“ auf *Ptahil* bezieht. Nun ist es allerdings auffallend, dass die genannten Himmelskörper babylonische Götter sind. Es ist bekannt, dass z. B. im Alt. Test. in sagenhaften Mythen Städte als Personen auftreten. Dass dieses auch im mandäischen Sagenkreis der Fall gewesen, geht aus dem Namen des Fürsten der bösen Geister, *Ur*, hervor, der wohl sicher identisch ist mit dem der altbabylonischen Stadt. Beachten wir nun, dass *Ptahil* sich in der Mitte des bösen Wassers befindet, dass die mandäische Anschauung ihn der Seligkeit des Lichtreiches nicht für würdig erachtet, dass die Bedeutung von *Ptahil* (*petah-cl*), „Pforte Gottes“, mit der von *Bâb-cl* völlig übereinstimmt, dass Babel Jahrhunderte lang nicht nur als die älteste menschliche Niederlassung, sondern auch als ein Mittelpunkt der Gottlosigkeit und des Frevels betrachtet wurde, so werden wir kaum daran zweifeln, dass unsere Stelle zeigt, dass *Ptahil* eine absichtliche Aenderung des Stadt-

Namens *Babel* ist. — Nachdem die Himmelskörper Šamaš zum König gewählt haben, verursacht H.-Z. unter ihnen eine Parteisplaltung und ruft den *Sar*. Es ist mir sehr zweifelhaft, ob wir mit dem Verf. diesen Namen vom Syr.  als „visitator“ oder „inspector“ erklären dürfen. Ein Planet dieses Namens ist nicht nachgewiesen. Die Lösung findet sich aber leicht, wenn wir beachten, dass Šamaš im Assyrischen häufig mit dem Zeichen *sarru* („Fürst“) geschrieben und auch wohl so genannt wird, wodurch später die Meinung entstanden sein könnte, dass hier zwei verschiedene Gottheiten vorliegen. — Wenn Verf. S. 91, Note 5 einen Zusammenhang zwischen *šedim* und *el šaddai* annimmt, so möchte ich noch einen Schritt weiter gehen und auch die assyrischen Steinkolosse (*šêdu*) zur Erklärung beiziehen, wie ich dies schon in meiner Schrift *Melkediust en Vereerung van Hemellichamen*, S. 140 f. versucht habe.

Dass *šum* (S. 44) im Assyrischen „ältester Sohn“ bedeutet, möchte ich nicht ohne weiteres glauben; jedenfalls bildet die Endung *ai* (S. 230) dort keine Deminutiva oder Kosenamen.

Ueber die vom Verf. S. 97, Note 2 vermuthete jüdische Tradition eines aussätzigen Messias siehe schon G. H. DALMANN, *Der leidende und sterbende Messias*, Berlin 1888, Ss. 36, 39.

Zu bedauern ist, dass wir in keiner Note über die Benennung der „rechten“ und „linken“ *Genza* aufgeklärt werden; wenigstens ein kurzer Hinweis darauf hätte nicht fehlen sollen.

Die „Zusätze und Berichtigungen“ hätten noch vermehrt werden können um einige Stellen, an denen das leicht zu übersehende Suffix 3. Pers. sing. nicht übersetzt worden ist.

Im Ganzen ist BR.'s Buch gewissenhaft gearbeitet, und denen, die sich mit der Geschichte des Gnosticismus beschäftigen, als zuverlässig zu empfehlen; sie können es

auch dann benützen, wenn ihnen der Grundtext nicht zugänglich ist. Den Philologen, welche die noch immer ungelöste Essenerfrage zu untersuchen wünschen, bietet der Verf. ein willkommenes Hülfsmittel für das unentbehrliche Studium des Mandäischen.

Gewiss werden es Alle bedauern zu erfahren, dass Bk. mit diesem Buche den Mandäern ein Lebewohl zuruft und sich weiter nicht mit ihnen zu beschäftigen gedenkt; sie werden aber darum nicht minder dankbar sein für das, was der verdiente Verfasser auch in diesem letzten Buche für einen wichtigen Zweig der semitistischen Wissenschaft geleistet hat.

Strassburg i/E., Februar 1894.

B. D. Eerdmans.

**Assyrische Gebete an den Sonnengott für Staat und königliches Haus aus der Zeit Asarhaddons und Asurbanipals.** Mit Unterstützung der Universität Kristiania herausgegeben von *J. A. Knudtzon*. Leipzig (Pfeiffer) 1893. Bd. I: Autographirte Texte. 60 Ss. in kl. fol. Bd. II: Einleitung, Umschrift und Erklärung, Verzeichnisse. XI, 339 Ss. in 8<sup>o</sup>.

Die Art von Inschriften, durch deren systematische und sorgfältige Herausgabe sich der Verf. ein unstreitig grosses Verdienst erworben hat, war bisher so gut wie unbekannt geblieben. JENSEN, der uns in seiner Anzeige des vorliegenden Werkes (*Lit. Ctrbl.* 1894, Sp. 52) mitteilt, er habe „davon im Jahre 1885 copiert, was zu copieren war“, hat unseres Wissens ungefähr ein halbes Dutzend solche Texte gekannt, und die Dürftigkeit des damals bekannten Materials erhellt vielleicht am besten aus einer Betrachtung von J.'s Beschreibung von Sm. 384 in des Ref. *Lit.* S. 320, wo nicht einmal der gewöhnliche Ausdruck *ša šumušu ina nârî annî šaṭṭu-ma* od. dgl. (vgl.

des Ref. *Cat.*, p. 260, note  $\pm$ ) ergänzt werden konnte. Die Schuld daran trug aber durchaus nicht etwa unser verehrter Mitarbeiter, sondern die sehr eigentümlichen damaligen Verhältnisse in der Conservierung der Keilschriftthontafeln des British Museum!

Heutzutage ist das erfreulicher Weise anders geworden; dem Verf. waren nicht nur 166 Texte oder Textfragmente zugänglich, sondern es gelang ihm auch, durch gleichzeitige Bearbeitung einer grösseren Anzahl von Bruchstücken mehrere von ihnen zu einem Ganzen zu vereinigen.

Die grosse Sorgfalt und Beharrlichkeit, mit der der Verf. an sein Werk ging und ihm Monate am British Museum widmete, liess von vorn herein erwarten, dass seine Edition sehr genau und zuverlässig sein würde. Ref. hatte Gelegenheit, eine stattliche Reihe von Originalen mit K.'s Ausgabe zu vergleichen, und kann versichern, dass nur verschwindende Versehen untergelaufen sind, meist nur die Spuren an den Rändern oder sonst stark verwischte Zeilen betreffend.

Wir erhalten somit in K.'s Bd. I eine genaue (fast möchte man sagen, was einzelne Zeichenvarianten betrifft, zu genaue) Edition der weitaus grössten Menge der in Betracht kommenden Inschriften.<sup>1)</sup> Die „Anhänge“: aus der Babylon. Chronik B und die Babylon. Königsliste A werden gewiss gleichfalls willkommen geheissen werden.

KNUDTZON hat sich aber nicht damit begnügt, unser Textmaterial wesentlich zu bereichern, sondern hat auch versucht, seine Documente zu übersetzen, unter Beigabe einer vollständigen Transscription und eines trefflichen Glossars. Eine „Einleitung“ unterrichtet den Leser nach

---

1) Natürlich, konnte eine erschöpfende Behandlung nicht verlangt werden. Man vgl. jetzt vor der Hand meinen *Catal.*, pp. 946, 975, 985, 1213, 1226, 1256, 1259, 1263, 1266, 1364, KK. 8622, 8964, 9106, 12012, 12201, 12637, 12684, 12738, 12783, 14144. Auch in der SMITH-Sammlung sind Ref. jetzt gegen 30 Fragmente bekannt geworden, die der Verf. noch nicht berücksichtigen konnte.

einer kurzen Uebersicht über „die Originale“ und über einige frühere Behandlungen der Texte zunächst über ihre „Beschaffenheit“ und ihren „Inhalt“ (S. 7 ff.), über ihre „Benennung“ (S. 63) und ihre „Anordnung“ (S. 64 ff.). Darauf folgt die „Umschrift und Erklärung“ (S. 72 ff.), in der der Verf. mit Recht nur dann die Uebersetzung einer ganzen Inschrift oder eines Abschnittes davon giebt, wenn er in die Worte auch wirklich einen vernünftigen Sinn hineinlegen zu können glaubt, im übrigen sich aber auf allerhand nützliche sprachliche und paläographische Bemerkungen beschränkt. Ss. 279 ff. endlich enthalten das Wörter- und Eigennamenverzeichnis.

Obwohl der Verf. die von ihm behandelten Inschriften „Gebete“ nennt, war er sich doch der Schwierigkeit einer kurzen Bezeichnung ihrer Eigenart wohl bewusst und hebt mit Recht hervor (S. 63), dass in den die „Gebete“ enthaltenden „Abschnitten fast nie auf den besonderen Anlass der Anrufung Rücksicht genommen wird“, und dass es „auf jeden Fall von grösserer Bedeutung“ ist, „die Beziehungen zum Staat (Reich) und dem königlichen Haus . . . . . im Titel hervorzuheben“. Auch Ref., der sich rühmen darf, zum ersten Mal eine grössere Anzahl dieser Texte gelesen zu haben, schien das letztere Moment das wichtigste zu sein; er entschloss sich deshalb zu der Bezeichnung: . . . . . report relating to public affairs. The opening and the conclusion . . . . . put into the form of a prayer addressed to the Sun-god' (*Cat.*, p. 259), ohne sich freilich zu verhehlen, dass auch diese Beschreibung dem eigentlichen Inhalt nicht gerecht wird. Wir können uns wohl bei dem von K. gewählten Titel beruhigen, um so mehr als er uns den wirklichen Inhalt der Texte erschlossen hat. Wichtig für weitere Studien wird es sein zu untersuchen, in welchem Verhältnis die eigentümlichen *Forecast*-Täfelchen wie K. 4 u. s. w., die sicher Gelegenheits-Abschriften sind und ihren Daten nach zu schliessen fast alle aus derselben Zeit stammen, zu denjenigen Teilen

der „Gebete an den Sonnengott“ stehen, die K. mit „Sechster Abschnitt: Omina“ bezeichnet (S. 50). Diese „Omina“ gehören zu den schwierigsten Partien des behandelten Stoffes, und wenn wir dem Verf. gerne zugeben, dass er auch hierin durch seine Arbeit das Verständnis der Texte gefördert hat, können wir uns doch nicht ganz seiner Meinung anschliessen, dass diese „Omina durchweg von Beobachtung geschlachteter (geopferter) Tiere herühren“ (S. 51), der auch JENSEN (a. a. O.) beizupflichten scheint, sondern möchten hier nochmals das in dieser *Zeitschrift* VIII, 141 angedeutete geltend machen: dass hier zum Teil wohl mathematisch-astrologische Vorbedeutungen vorliegen. Dies im Einzelnen darzulegen würde an dieser Stelle zu weit führen.

Die Ausbeute aus dem Buche für den Historiker, der sich eingehender mit der Zeit Asarhaddon's und Assurbanipal's beschäftigt, ist nicht gering; K. hat in seinen Anmerkungen zu den Texten stets auf das Bemerkenswerte hingewiesen.

In einzelnen Punkten, sowohl was die Uebersetzung als auch was das Wörterverzeichnis betrifft, kann man natürlich anderer Ansicht als der Verf. sein. Ref. verspart sich die betr. Aeusserungen aber, um das Erscheinen dieses Heftes nicht noch länger zu verzögern, auf eine andere Gelegenheit und möchte unserem verdienten Mitarbeiter hier nur noch seinen Dank aussprechen für die Gabe, durch die Dr. KNUDTZON nicht nur sich die volle Anerkennung aller Assyriologen erworben, sondern auch unserer Special-Wissenschaft einen ehrenvollen Platz in Norwegen errungen hat.

Heidelberg, im April 1894.

C. Bezold.

---

## Bibliographie.

---

- Adams, W. M.** — Note on the Babylonian Kalendar: the Babylonian and Oriental Record VII, No. 3, p. 66—67.
- Ball, C. J.** — The Accadian affinities of Chinese: Transactions of the Ninth international Congress of Orientalists, Vol. II, p. 677—728.
- Baumgartner, A.** — Bibel und Assyriologie: Stimmen aus Maria-Laach, Bd. XLV (1893), 5. Heft.
- Belck, W. und Lehmann, C. F.** — Ueber die Kelishin-Stelen: Verhandl. der Berl. Anthropol. Ges. 1893, S. 389—400.
- Bezold, C.** — Kritik über Rost's „die Keilschrifttexte Tiglai-Pileasers III.“: Liter. Ctrbl. 1894, No. 7, Sp. 213—14.
- Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum. Vol. III. Printed by Order of the Trustees. London (British Museum, etc.) 1893. XII, 470 pp. in Lex.-8<sup>o</sup>.
- Kritik über R. F. Harper's „Assyrian and Babylonian letters“, Part I: Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morg. VIII, S. 87—89.
- Billerbeck, A.** — Susa. Eine Studie zur alten Geschichte Westasiens. Mit einer Uebersichtskarte und 10 Abbildungen. Eingeführt von Friedrich Delitzsch. Leipzig (Hinrichs) 1893. VIII, 184 Ss. in 8<sup>o</sup>.
- Bonavia, E.** — The flora of the Assyrian monuments and its outcomes. London (Constable) 1894. XXVI, 214 pp. in 8<sup>o</sup>.
- Boscawen, W. St. Ch.** — Egypt and Chaldea in the light of recent discoveries: Harper's Magazine, Jan. 1894, p. 190—205.
- The oldest dressmaker's bill in the world: St. James's Gazette 1893, Dec. 3<sup>rd</sup>.
- Beginnings of Chaldean civilisation: the Babylonian and Oriental Record VII, No. 2, p. 25—30.
- Is „anax andrôn“ a title of Egyptian origin: *ibid.*, No. 4, p. 92—94.
- Philological notes: *ibidem*, p. 95—6.
- Archaeological notes: *ibidem*, No. 5, p. 109—13.

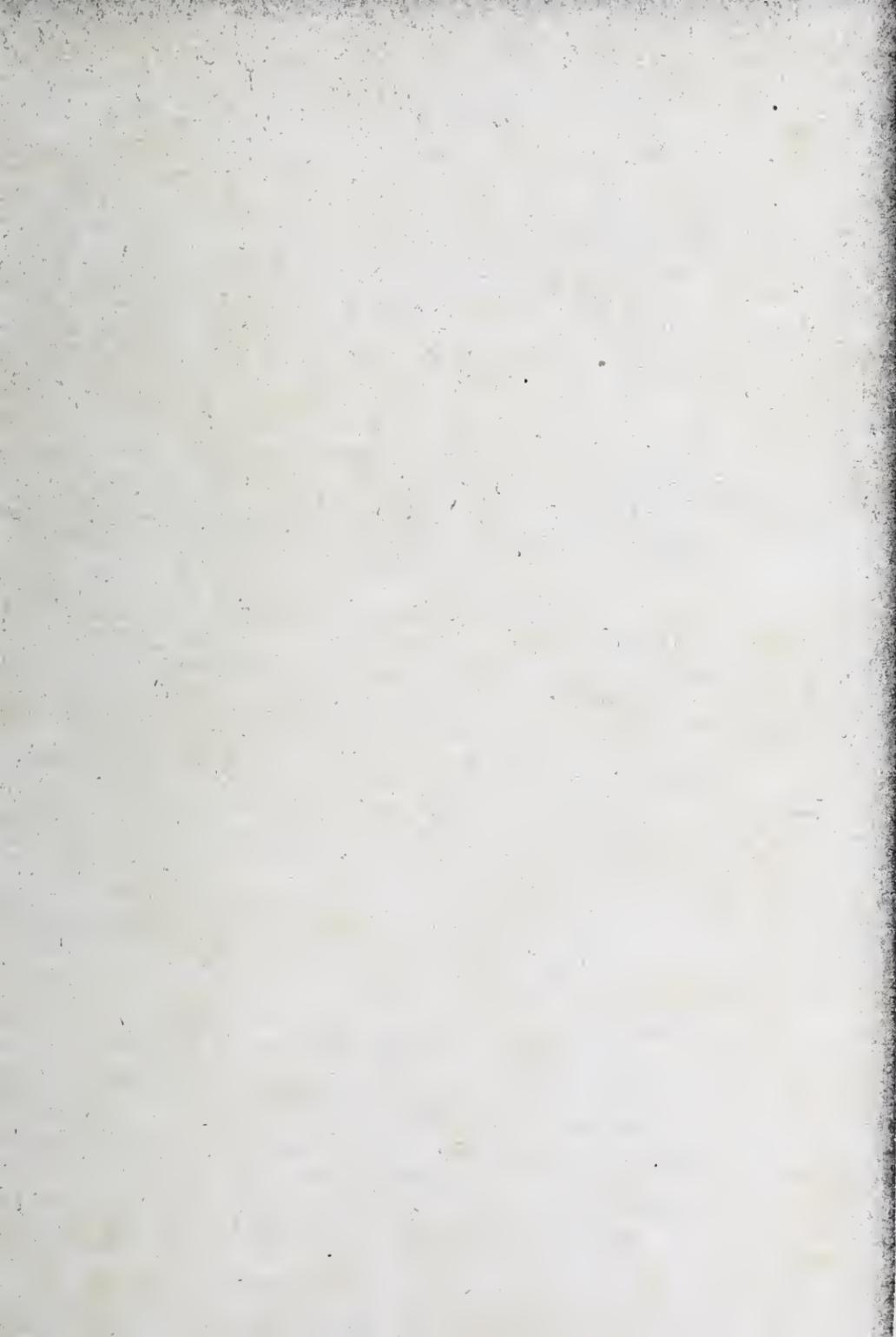
- Boscawen**, W. St. Ch. — Egyptian and Assyrian influence in archaic Greek work: *ibidem*, p. 120.
- Hymn to Gilgames: *ibidem*, No. 6, p. 121—5.
- Brown**, R. jr. — The celestial equator of Aratos: *Transactions of the Ninth international Congress of Orientalists*, Vol. II, p. 445—85.
- Gladstone**, J. H. — Ancient metals from Tell-el-Hesy: *Proceed. Soc. Bibl. Arch.*, 1894, p. 95—99.
- Hilprecht**, H. V. — Serpent and Tree in Babylonian records: *The Sunday School Times* 1893 (Vol. XXXV), No. 52, p. 819.
- Degli **Hittim** o Hethei e delle loro migrazioni: *Civiltà cattol.*, serie XV, vol. IX, quad. 1045, p. 16—30; quad. 1049, p. 540—54.
- Hommel**, Fr. — The oldest cosmogony: *The Sunday School Times* 1894 (Vol. XXXVI), No. 7, p. 99—100.
- Howorth**, H. H. — Some early Mesopotamian kings: *the Athenaeum* 1894, No. 3455, p. 50—51.
- Jastrow**, M. jr. — The Bible and the Assyrian monuments: *The Century Magazine*, Jan. 1894, p. 395—411.
- Jensen**, P. — Kritik über Knudtzon's „Assyrische Gebete an den Sonnengott“: *Liter. Ctrbl.* 1894, No. 2, Sp. 52—54.
- Ausführliche Kritik über Winckler's „altorientalische Forschungen“ I: *Deutsche Litt.-Ztg.* 1894, No. 7, Sp. 212—16.
- Lacouperie**, T. de — Origin of the early Chinese civilisation and its Western sources: *the Babylonian and Oriental Record* VII, No. 2, p. 31—45; No. 3, p. 49—62; No. 4, p. 73—87; No. 5, p. 97—106; No. 6, p. 125—34.
- Lehmann**, C. F. — Kritik über Winckler's „Geschichte Babyloniens und Assyriens“: *Berl. Philol. Wochenschr.* 1894, No. 8, Sp. 235—40; No. 9, Sp. 268—73; No. 10, Sp. 304—7.
- Ley**, J. — Historische Erklärung des zweiten Theiles des Jesaia, Cap. 40 bis Cap. 66, nach den Ergebnissen aus den babylonischen Keilinschriften. Marburg (Elwert) 1893. XII, 160 Ss. in gr-8<sup>o</sup>.
- Mengedoht**, H. W. — Babylonian Library: *The Echo* 1894, March 12th.
- Moor** Fl. de — Essai sur les enchainements de l'histoire biblique, égyptienne et babylonienne depuis le XXIII<sup>e</sup> jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle avant notre ère: *Extrait de La Science catholique*. Paris et Lyon (Delhomme et Briguet) 1893. 95 pp. in gross-8<sup>o</sup>.
- La fin du nouvel empire chaldéen: *Extrait de la Revue des questions historiques*, 1<sup>er</sup> avril 1894. 52 pp. in 8<sup>o</sup>.
- Neteler**, B. — Stellung der alttestamentlichen Zeitrechnung in der altorientalischen Geschichte. 4. Untersuchung urgeschichtlicher Zeitverhältnisse der Genesis. Münster (Theissing) 1893. 22 Ss. in 8<sup>o</sup>.

- Nikolsky, M. W.** — L'inscription cunéiforme de Kólany-Kirlany (Alutschalu) et autres inscriptions inédites de l'Arménie Russe [russisch]. Moskau 1893. 4, VII pp. in gross-8<sup>o</sup>.
- Nöldeke, Th.** — Kritik über Weissbach und Bang's „die altpersischen Keilinschriften“, 1. Lfg.: Liter. Ctrlbl. 1894, No. 5, Sp. 150—52.
- Oppert, J.** — Le champ sacré de la déesse Nina. Uue laïcisation au XII<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne. Extr. des Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-lettres 1894. 23 pp. in 8<sup>o</sup>.
- La plus ancienne inscription sémitique jusqu'ici connue: Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale III, 1 (1894), p. 1—7.
- Prince, J. D.** — Kritik über Delitzsch's und Haupt's „Beiträge zur Assyriologie“, Bd. II, Heft 3: Amer. Journ. of Philol., vol. XV, 1, p. 112—14.
- Sayce, A. H.** — Ur of the Chaldees: The Sunday School Times 1894 (Vol. XXXVI), No. 3, p. 34—5. Vgl. Geikie und Hilprecht, *ibid.*, p. 39—40.
- The origin of the Semites: *ibidem*, No. 4, p. 50—51.
- Scherman, L. und Kuhn, E.** — Bibliographie über Keilinschriften: Orientalische Bibliographie VII, S. 90—92, 95—6.
- Strassmaier, J. N.** — Babylonische Texte. Heft XI. Inschriften von Darius, König von Babylon (521—485 v. Chr.) von den Thontafeln des britischen Museums copirt und autographirt. Heft II. No. 249—451 vom 9.—17. Regierungsjahre. Leipzig (Pfeiffer) 1893. 160 Ss. in 8<sup>o</sup>.
- Tiele, C. P.** — West-Azië in het licht der jongste ontdekking. Rede uitgesproken op den 318<sup>den</sup> Verjaardag der Universiteit te Leiden, 8 Februari 1893, door den Rector-magnificus. Leiden (Brill) 1893. 27 Ss. in gross-8<sup>o</sup>.
- Geschiedenis van den Godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Groote. Nieuwe, geheel omgewerkte en vermeerderde uitgave van „De Geschiedenis van den Godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten“. 1<sup>ste</sup> deel, 2<sup>te</sup> helft. Amsterdam (Van Kampen & zoon) 1893. Blzz. VII—XVI en 205—410 in 8<sup>o</sup>.
- Tristram, H. B.** — Sacrifices in Babylonia and Phoenicia: The Sunday School Times 1894 (Vol. XXXVI), No. 1, p. 10.
- Weiss, H.** — Commentatio de concordantia Assyriologiae cum S. Scriptura. Braunsberg 1894. 14 pp. in 4<sup>o</sup>.
- Weissbach, F. H.** — Kritik über Winckler's „ein Beitrag zur Geschichte der Assyriologie“: Liter. Ctrlbl. 1894, No. 3, Sp. 88.
- Whelan, Fr. W.** — From Palaeo to Pawnshop: the Athenaeum 1894, No. 3464, p. 353—4. Vgl. Rassam, *ibidem* No. 3465, p. 384—5 und The Daily News 1894, March 20th.

- Wilcken, U.** — Der šar kibrât irbitti und der šar kiššati: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. XLVII, S. 710—14.
- Winckler, H.** — Sammlung von Keilschrifttexten. Teil II. 2. Lief. Leipzig (Pfeiffer) 1894. IV, 36 Ss. in 4<sup>o</sup>.
- Kritik über Rost's „die Keilschrifttexte Tiglat-Pileser's III.“: Deutsche Litt.-Ztg. 1893, No. 51, Sp. 1605—6.
- Altorientalische Forschungen. II. Die babylonische Kassitendynastie. — Babyloniens herrschaft in Mesopotamien und seine eroberungen in Palästina im zweiten jahrtausend. — Einige bemerkungen über eisen und bronze bei den Babyloniern und Assyrnern. — Die Meder und der fall Ninivehs. — Bemerkungen zu semitischen inschriften. — Zum Alten Testament. Leipzig (Pfeiffer) 1894. Ss. 109—196 und 4 Tafeln.

Abgeschlossen am 17. April 1894.





WILLIAMS & NORFATE, 14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON;  
and 20, South Frederick Street, EDINBURGH.

**Assyrian Grammar with Paradigms, Exercises, Glossary and Bibliography**  
by F. Delitzsch. Transl. from the German by Arch<sup>d</sup> R. S. Kennedy B. D.  
cloth 15/—.

*The Jewish Messenger*: Delitzsch's work is as simple and well arranged as it is possible in the present state of Assyriology. The introduction, giving a sketch of Assyrian discovery and literature, is admirably written.

**Hebrew Grammar with Reading book, Exercises, Literature and Vocabularies** by H. L. Strack D. D. Ph. D. Transl. from the German by Arch<sup>d</sup> R. S. Kennedy. *Second enlarged edition* cloth 5/—.

Prof. S. R. Driver in *The Academy*: The work is an *eminently practical* one and bears traces throughout of the independent labour, which has been bestowed upon it.

**Arabic Grammar with Paradigms, Literature, Chrestomathy and Glossary**  
by A. Socin. cloth 7/6.

*Athenaeum*: This will no doubt be highly appreciated by the student, and assist him in mastering the contents of such standard grammars as Wright's, Caspari's or De Sacy's.

**Syriac Grammar with Bibliography, Chrestomathy and Glossary** by Eb. Nestle. Translated from the second German edition by Arch<sup>d</sup> R. S. Kennedy B. D. cloth 9/—.

*The Jewish Messenger*: Arranged for the convenience of beginners, with chrestomathy, glossary and an extended bibliography, it is the best grammar of its size, etc.

---

VERLAG VON EMIL FELBER IN BERLIN.

---

**Kurzgefasster Ueberblick über die Babylonisch-Assyrische Literatur** nebst einem chronologischen Excurs, zwei Registern und einem Index zu 1700 Thontafeln des British-Museum's herausgegeben von Carl Bezold. M. 12.—.

**Das Buch Al-Chazarî des Abû-l-Hasan Jehûda Halewî** im arabischen Urtext, sowie in der hebräischen Uebersetzung des Jehûda Ibn Tibbon, herausgegeben von Dr. Hartwig Hirschfeld. M. 15.—.

**Babylonische Literatur. Vorträge, gehalten in der Royal Institution zu London** von Prof. A. H. Sayce. Uebersetzt mit Genehmigung des Verfassers von Karl Friederici. M. 2.—.

**Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen. Ein Ueberblick** über die durch die jüngsten Entdeckungen in Egypten, Assyrien, Babylonien, Palästina und Kleinasien erhaltenen Bestätigungen biblischer Thatsachen von A. H. Sayce, Professor der vergl. Sprachwissenschaft in Oxford. Deutsche, vom Verfasser revidirte Ausgabe. M. 2.50.

**Jésus-Christ d'après Mahomet ou les Notions et les doctrines musulmanes sur le christianisme** par Ed. Sayous. M. 1.50.

**Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen** wortgetreu übersetzt und durch Noten erläutert von Lic. Dr. Aug. Wünsche. 2 starke Bände. M. 43.—.

**Zeitschrift für Keilschriftforschung und verwandte Gebiete.** Band I und II. Jahrgang 1884, 1885. Je M. 16.—.

**Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete** herausgegeben von Carl Bezold. Band I, II, III, Jahrgang 1886, 1887, 1888. Je M. 16.—. Band IV, V, VI, VII, VIII, IX, 1889, 1890, 1891, 1892, 1893, 1894. Je M. 18.—.

WIV 2022

ZEITSCHRIFT  
FÜR  
ASSYRIOLOGIE  
UND VERWANDTE GEBIETE

IN VERBINDUNG MIT

J. OPPERT IN PARIS, EB. SCHRADER IN BERLIN, UND ANDEREN

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD

IN HEIDELBERG.

---

IX. Band.

September 1894.

2. und 3. Heft.

---

INHALT:

Seite

G. A. Reisner, The Berlin Vocabulary V. A. Th. 244 . . . . .	149
K. Vollers, Arabisch und Semitisch. Gedanken über eine Revision der semitischen Lautgesetze . . . . .	165
Fr. V. Scheil, Fragments de Syllabaires assyriens . . . . .	218
M. Lidzbarski, Beiträge zur Grammatik der neuaramäischen Dialekte . . . . .	224
Th. Nöldeke, Palmyrenische Inschrift . . . . .	264
B. Meissner, Léxicographische Studien . . . . .	268
B. D. Erdmans, Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes . . . . .	280
Sprechsaal: Mitteilungen der Herren Fraenkel, Oppert, Lehmann und Lidzbarski . . . . .	308
Bibliographie . . . . .	320



WEIMAR  
EMIL FELBER  
1894.

VERLAGS-BUCHHANDLUNG VON EMIL FELBER IN WEIMAR.

ZEITSCHRIFT  
FÜR  
ASSYRIOLOGIE  
UND VERWANDTE GEBIETE

IN VERBINDUNG MIT

J. OPPERT IN PARIS, EB. SCHRADER IN BERLIN, UND ANDEREN

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD  
IN HEIDELBERG.

---

Die „Zeitschrift für Assyriologie“ erscheint in Vierteljahresheften von je mindestens 5 Bog. 8<sup>o</sup> zum jährlichen Subscriptionspreis von 18 M. Einzelne Hefte kosten 5 Mark.

---

Man beliebe alles was die Redaction betrifft an Prof. Dr. C. Bezold in Heidelberg, alles was die Expedition und den Verlag anbelangt an die Verlagsbuchhandlung von Emil Felber in Weimar zu adressiren.

---

Die Verantwortung für die einzelnen Artikel tragen allein die Verfasser.

*Diesem Hefte ist eine Beilage der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig beigelegt.*

## The Berlin Vocabulary V.A.Th. 244.

By G. A. Reisner.

The very interesting vocabulary tablet of the Berlin Museum numbered V.A.Th. 244 has been often copied and a number of times used in published works. As the contents seemed to me to reward a complete publication, I have endeavored to produce a reliable text that would prove serviceable to others, without attempting to give a complete lexicographical explanation. The work that others have given out on this tablet, so far as I know, is as follows: col. IV 1—7 has been published and explained by LEHMANN, *Šamašsumukin (Sam)* I p. 163, see also II p. 66; col. I 15—20 is discussed by JENSEN, *Kosmologie* on p. 293, and col. I 1—10 on p. 403; col. I 1—10 is also discussed by JÄGER, *BA* II, p. 300 ff.; and I 1—10, III 10—25 are published partly in transliteration with notes by ZIMMERN in the present Volume, p. 104 ff. (see note p. 153).

I should like to take this occasion to thank the authorities of the Berlin Museum for their cordiality to me, and Director ERMAN, in particular, for his kind permission to publish this tablet. I wish also to thank Dr. LEHMANN for his friendly assistance both in reading the text and in preparing my remarks.

As for the character and purpose of the tablet, a number of points in the arrangement are worthy of note.

(1.) A list of Assyrian words are given for one and the same Sumerian word; — *cf.* col. I ll. 1—14, I 32—II 6, II 7—9, 10—17, III 11—13, 14—17, 23—30. (2.) Various non-Semitic dialectic or graphic equivalents are given for the same Assyrian word, and indeed in the middle of a list such as is mentioned in (1.); — *cf.* II 11—15 in the middle of II 10—17, II 32—37, III 18—22, III 37—IV 7, IV 10—15 (see below). (3.) Forms are grammatically treated somewhat in the fashion of the *ana ittišu* tablets;<sup>1)</sup> — *cf.* I 23—29, III 1—6, 31—34, 35—36, IV 16—22. (4.) There is a lack of logical connection between the different groups of words as if the leading words of the different groups had been taken out of a text as they came; — *cf.* I 1—14 and I 15—22, I 15—22 and I 23—29, I 23—29 and I 30—II 6. (5.) The tablet, if I understand the colophon rightly (see below), is one of a series. Taking these things into consideration, it seems to me that the tablet (and the series) was for the study of a particular class of literature, probably religious (just as the *ana ittišu* series, according to MEISSNER, was for the study of the legal literature), and with special reference to the study of Sumerian.

Our tablet is especially interesting for the lists of ideograms characterizing six different  $\rightarrow \rightarrow \rightarrow$ 's. These are (1.) *eme*  $\rightarrow$  col. III l. 18; (2.) *eme*  $\rightarrow$ , II, 11, III 37—38, IV 11; (3.) *eme*  $\rightarrow$   $\rightarrow$   $\rightarrow$   $\rightarrow$ , II 12 and 34, III 19, IV 1—2 and 12; (4.) *eme*  $\rightarrow$   $\rightarrow$   $\rightarrow$   $\rightarrow$ , II 13 and 32, III 20, IV 3—4 and 13; (5.) *eme*  $\rightarrow$   $\rightarrow$   $\rightarrow$   $\rightarrow$ , II 14 and 33, III 21, IV 5—6 and 14—15; (6.) *eme*  $\rightarrow$   $\rightarrow$   $\rightarrow$   $\rightarrow$ , II 15 and 36—37, III 22 and 23, IV 7. The order which I have given is broken only once (col. II 32—37) in the five times that the list occurs, although all the six *eme*'s are not given each time. The occurrence of *eme sal* goes to prove that at least some

1) See MEISSNER, ZA VII, p. 16 ff.



ahî-bullit son of the potter had written and collated according to two tablets (both copies of) the (same) original from Šubat-Nabî, Nabû-balaṭ-su-iḳbi, son of Miširaya has written (this tablet) and . . . . . son of Allanu has collated (it). [Nabû-balaṭ-su-ik-b]i(?) son of Miširaya . . . . . may he speak(?) my(?) . . . . .". It is possible that Šubat-Nabî = Borsippa, or in other words, that    is a paraphrase, or an ideogram, for Borsippa, — especially as the Borsippa school is well known through other tablets, see 83, 1—18, 1330 etc., V.A.Th. 251.<sup>1)</sup> DELITZSCH, *Par.* p. 216, however, mentions a *Šubtu*, which may or may not be identical with Šubat-Nabî.

### Notes.

The tablet is of baked clay, dull yellowish color, showing red in the breaks. The size is  $9 \times 12\frac{1}{2}$  cm.

Col. I l. 1—5. The first two lines should of course be completed to [*i-gi-in*]-*zu*, [*i-gi-in-zu*: — cf. V R. 16, 30—32, which on the left should be filled out *iginzu* and on the right, *ap-pu-na*, *tu-ša-am* and *man-di*, with JENSEN, *Kos.* p. 403; see also JÄGER, *B.A.* II p. 299 ff.

L. 1. *ap-pu-na*: verily, so, moreover, further. Also occurs as *ap-pu-na-ma* (see references to El Amarna tablets below and II R. 16, 21 ef). Sumerian = *iginzu* and *angan* (II R. 16, 21 ef, — see JENSEN and JÄGER, l. c.). The fact pointed out by JÄGER l. c. that *angan* is translated by Assyrian *appûnâma*, II R. 16, l. 21, by *ma* l. 29,

---

*ti-im* is repeated col. III 7 *u-na* = *ma-ti*. Further in III 23—30 *a-za-lu-lu* = *nam-maš-tum* occupies a secondary place in the list of explanations, while in the next tablet, it would be the leading word. Of course, it is possible to translate l. 1: "Tablet of the series *azalulu* = *nammaštum*"; and l. 3: "Tablet (recent break) [the number of the tablet (in the series) probably stood here]." But it is to be noted that the space after *duppu* in l. 3 is long enough for a number and for the name of the series.

1) See BEZOLD, *P.S.B.A.* XI, p. 49 ff.

and is left untranslated l. 24 is a clear indication of the value of the Assyrian equivalent *appûnâma*. The meaning is further brought out by numerous examples in the Tell Amarna letters, — *cf.* ABEL and WINCKLER, *Thontafeln von Tell Amarna*, No. 22 rev. l. 12, No. 23 obv. l. 22, No. 24 obv. l. 72, 73, No. 31 obv. l. 6, No. 44 rev. l. 25, No. 61 obv. l. 36; BUDGE, *P.S.B.A. X*, p. 564 ff., No. 70 obv. ll. 10, 47, 51; and BEZOLD, *Oriental Diplomacy*, Vocabulary and p. XL. See also ZIMMERN, *ZA. VI*, p. 262 to V.A.Th. 1646 l. 13 where he translates *ÿ i-na-an-na ap-pu-na-ma* as “und jetzt überdies noch”. This passage is characteristic in the way in which *appuna* is joined to another particle apparently with a cumulative or emphatic force: — *cf.* also *P.S.B.A. l. c. l. 47*, *ÿ a-ka-an-na ap-pu-na ak-ta-bi* “and now further I say”; l. 51, *ÿum-ma ap-pu-na*; also V.A.Th. 271 obv. l. 72, *ap-pu-na dan-is-ma*, rev. l. 59, *i-n]a-an-na ap-pu-na*; BEZOLD, *Oriental Diplomacy* No. 14, 28; No. 25, 47. For similar constructions, *cf. P.S.B.A. l. c. l. 54*, *a-nu-um-ma i-na-an-na*, l. 67 (and l. 59) *ma-a-ti-iÿ da-an-ni-iÿ*. In view of this, the explanation of V R. 47, 55, *ap-pu-na-ma = ma<sup>3</sup>-dis*, receives considerable light. The scribe viewing the matter from a practical rather than a philological standpoint, does not mean that *appûnâma* is an exact synonym of *ma<sup>3</sup>-dis* (see also JENSEN, *Kosmologie* p. 404 and ZIMMERN, *ZA. IX*, p. 109 m.<sup>1</sup>) but that “*appûnâma* (is here used) emphatically”. For the etymology of *appûna*, a contraction from *ana pûna = anpûna* to *appûna* occurs of course to everyone; and *ana pûna* might be compared with *ina maÿ-ra*, *ultu ul-la*, *ina pa-na* (DELITZSCH, *Gram.* § 78 m.). But here one feels himself on very uncertain ground. ZIMMERN, in the article mentioned above

1) The separate pamphlet, containing the very valuable remarks of ZIMMERN in this Vol. of the *ZA.*, was handed to me by Dr. LEHMANN (who in turn owed its possession to the kindness of Prof. ZIMMERN himself) just as I was almost ready to send off my MS. I was, however, able to use it in a number of places and will there give credit.

(see note thereto), I see, suggests on p. 109 a similar explanation, but reads *b* (*bûna*, *abbûna*) instead of *p*. He is, of course, right in this, as a noun *pûnu* is, I believe, unknown. To DELITZSCH's identification of *appûna* with שׂוֹנֵינָא (*Prol.* p. 135) and JÄGER's, with the Talmudic שׂוֹנֵינָא, see ZIMMERN l. c. pp. 108—109.

L. 2—3. *man-di*, *ma-an-da* (also *mindî*, *mindîma*, *mandîma*). See DELITZSCH, *Gram.* § 60 and § 78; JENSEN, *Kos.* p. 403 f.; BEZOLD, *Oriental. Dipl.* XL 99 (ZIMMERN); E. T. HARPER, *BA.* II, p. 401; JÄGER, *BA.* II, p. 300. For the latest and by far the fullest discussion of the word, see ZIMMERN, *ZA.* IX, p. 104 ff. — JÄGER, l. c., reads incorrectly, *ma'dis* (see "*appûna* = *ma'dis*" above) in our passage;<sup>1)</sup> but a noteworthy explanation of *umman manda* is thereby suggested to him, as it was independently to Dr. LEHMANN. *Manda*, according to this explanation, is to be derived from *ma'da*, giving as meaning for *umman manda* "ein zahlreiches (grosses) Volk" (JÄGER), or "die Horden" (LEHMANN), — literally "the people of the hordes". HALÉVY, *ZA.* III, 186 ff. brought forward the proof that *manda* is neither geographical nor national but attributive. He also demanded a root מַדַּ and מַדִּי.<sup>2)</sup> Both of these requirements are satisfied by *manda* from  $\sqrt{\text{מַדַּ}}$ . I know that in the literature, *mandu*, outside of the phrase *umman manda* is extremely rare; but cf. IV R. 19, 3—4,  $\text{𐎠𐎢𐎣}$

1) Indeed the possibility remains that *mandî* and *manda* in one tablet are two separate words: — *mandî* = *mindî*, *mindîma*, and *manda* = *ma'dis*.

2) Against HALÉVY's derivation from  $\sqrt{\text{מַדַּ}}$  with reference to biblical passages, be it noted that while *madûdu*, "to measure", occurs in Assyrian, *madûdu* "mesurer et massacrer" does not; nor, so far as I know, can a noun from *madûdu* with a meaning similar to "Riesen" (a correction of HALÉVY by ZIMMERN l. c., who however, does not regard HALÉVY's main point as proved) be shown for Assyrian. Further, the form *ma-at-ti*, III R. 63, 38, fem. of *manda* (according to DELITZSCH, *AW.* and HALÉVY l. c.) cannot be explained from *madûdu*: a fem. from *madûdu* could only be *mad-datu* or *madattu* (*madattu*).

*man-di kaḫ-ka-ri* with col. III l. 25 of our tablet where *a-sa-lu-lu*:  $\text{𒌷} \{ \text{ma-an-dum} \} \text{𒌷}$ . It is true that DELITZSCH *AW.* 226 translates IV R. "Spross der tiefsten Tiefe der Erde"; but his explanation rests on the Sumerian equivalent  $\text{𒌷} \{ \text{𒌷} \} \text{𒌷}$ ; and the equations  $\text{𒌷} = \text{šiknu} = \text{zêru}$  and  $\{ \text{𒌷} \} = \text{šapiltu} = \text{mandu}$  are at best, unproved possibilities. Now it is at once striking, in view of lines 23–25, col. III of our tablet, that in IV R. *bi-il nam-mas-ti = ên a-sa-lu-lu* is invoked in connection with  $\text{𒌷} \text{man-di kaḫ-ka-ri}$ ; and I cannot help thinking that the  $\text{𒌷} \text{men-di}$  of IV R. and the  $\text{𒌷} \{ \text{ma-an-dum} \}$  of our tablet are one and the same phrase.<sup>1)</sup> In this case, the vowel ending *u* in *mandum* in the Vocabulary tablet shows that the relation of *mandum* to *zêru* is appositional or attributive. So it seems to me preferable to translate "the seeds, the multitude" (= "the multitudinous seeds") in our tablet and "the seeds, the multitude of the earth" in IV R. — Then if this derivation of *manda* from *má'da* with the meaning "multitude, horde" is correct, it is easy to see how the term *unman manda*, through the fact that the hordes continually appeared from the north could come

1) ZIMMERN, *ZA.* IX 110 (separate extract) suggests the possibility that Col. III l. 25 of our tablet and IV R. 19, 4 may be read respectively, *kul mandum, kul mandí*, but regards it as far from certain. Note, however, against the suggestion: (1) that one would expect *mandi* in our tablet as gen. after a const.; (2) that one would expect *kullí* as the const. of a double *y* noun (see my article in *Proc. Am. Orient. Soc.* May 1891 p. CXXI ff.; and cf. *Tell Amarna*, Berlin No. 11 obv. ll. 1 and 2: *a-na šarri(ri) 𒌷 Mi-is-ri aḫi-ya ḫi-be-ma um-ma šarri(ri) 𒌷 A-la-si-ya aḫu-ka-ma* etc. and BEZOLD, *Orient. Dipl.* No. 5 l. 1); (3) that *kullu* (instead of *kálû*) "all" is an unknown word in Assyrian. *Ina gu-u-ul lib-bi*, *Tell Am. Berl.* No. 24 obv. 29 which Prof. ZIMMERN (as Dr. LEHMANN informs me) had in mind would hardly be sufficient proof for the word, as *gu-u-ul* may be a Canaanism; or indeed, *gu-u-ul* may be from *ḫálu* "to utter, lament, be grieved" (BEZOLD, *Orient. Dipl.* Gloss.) giving as meaning for the phrase "in grief of heart".

in practice to be applied to northern hordes of whatever extraction (see DELITZSCH, *AW*); among others, for example, the Scythians.<sup>1</sup>)

L. 8. *ù-ka-a*. To judge from the original, *u* is much more probable than *ši-lu*, *ZA*. IX, p. 110; *cf.* *ù-ma-a* (*ù-ma*) DELITZSCH, *BA*. I, p. 213 and *Gram.* § 78 and § 55 note; and *ka* in *ê-ka-a* etc. DELITZSCH l. c.

L. 10 f. *pi-ka, pi-ku!* ZIMMERN reads  ("ka") but there is an unmistakable upright wedge across the front of the two inner horizontal wedges. See JÄGER, *BA*. II, p. 305 and ZIMMERN l. c. pp. 109 (under note to *appûna*) and 110.

L. 15. *gal-dim-ma = ma-la-ÿu*. I prefer to connect with DIM-MA = *dimmu ša ilippi, markas ilippi* (BR., *List* Nos. 2747 and 2748) rather than with *dim* (*gin*) "to go" and *ma* "ship" *cf.* *malağ*.

L. 19. Last sign,  alone seems possible.

L. 20. *lip-tuk*. The second gloss seems to be *tu*-[*gu?*] pointing to *tuk* for the last sign in the Sumerian column instead of *ÿu* or *na*.

L. 21. *aš-lu?-ku*. *La* and *ku* seem the most probable although the signs are very much damaged. *Cf.* S<sup>b</sup> 330    = *aš-la-ku*, see *ZA*. I 62, 63, 185 Note 1. See also LEHMANN's study of   *Sam.* II, p. 40 ff.  here should be connected with the stem *ašâpu* with derivatives *šiptu*, *aššâpu*, *aššaputu* and *uššapu*; the root is  (S<sup>2</sup>), *cf.* DELITZSCH, *AL*.<sup>3</sup> *Gloss.* and LEHMANN l. c. That  also = *ašâbu* () has led to a confusion of the two

1) In the Sargon passage, WINCKLER, *Untersuch. zur altor. Geschichte* p. III, it is far from certain that the *Man-da-ai* are the same as the *umman manda*. Or, it is even possible that *Man-da-ai* is here really a n. pr. of a people; and it is further possible that the name *Man-da-ai* assisted, through a folk etymology, to the general adoption of the phrase *umman manda*, in which *manda* was regarded as a form of *mâda*.

words, see BR., *List No.* 10523 and *ZA.* VIII p. 129 f. where *aššab* is certainly *aššâpu*, ("der böse") Beschwörer.

L. 22. The 1<sup>st</sup> sign on the left is doubtful, but *cf.*  col. III ll. 5 and 6. The 1<sup>st</sup> sign in the Assyrian column is probably  but may be .

Ll. 23—29. *ti-ti* = *ru-uš-šu-u*, — *cf.* 83, 1—18, 1330 (BEZOLD, *P.S.B.A.* XI) and V R. 40, 3 ff. where *russû* stands between *nâhu* etc. and *ši-lim-tum*, *hunnatum*, *banû*, *raḥâšu* etc. *Cf.* also Heb.  and Arab.  with root meaning "to be weak, slack": *ma-ti-ti* = *tur-taš-ša-an-ni*, *gab-ti-ti* = *mur-taš-šu-u*, *gi-ti-ti* = *lu-ra-aš-ši-ka*, *ga?-ti-ti* = , *gal-ti-ti* = *mu-ur-taš-šu-u*, *a-na-aš al-ti-ti* = *am-mi-ni tu-kib-an-ni* (*cf.* LEHMANN, *Sam.*, *Gloss.* קיב).

Col. II, l. 14. The 3<sup>rd</sup> sign occurs as I have given it. I had understood as ZIMMERN l. c. does . Since seeing ZIMMERN's article and noting the differences between our readings, I have again collated both passages and confirmed my readings below as well as here. It is to be noted that the otherwise clear writing has on the obverse been very much pressed while the clay was still soft, especially in the following lines. — L. 15. The 1<sup>st</sup> sign is certainly  and the 2<sup>nd</sup>, with very little doubt , *cf.* *ZA.* IX 108. — L. 16. The 1<sup>st</sup> sign is certainly . The continuations of two upright wedges from the line above has misled ZIMMERN into reading . See LEHMANN's remarks on similar cases *ZA.* IV, 83 f. — L. 22. *ZA.* IX p. 108 omits the gloss to ,  which I think, is certain, through imperfectly written. Therefore read, *rap-ta-at* for *rap-da-at* from *rapâdu* "to encamp"; *cf.* l. 23. *ra'-u* (24. *šit-ru-d(t)a-at*) 25. *rit-bu-šu*. The *t* instead of *d* in *raptat* is then to be explained as due to the influence of the tenuis *p*; *cf.* *rak-pa-ak* from *rakâbu*, LEHMANN, *Sam* II, 67. — L. 23—24. These two lines seem to me a clear indication that  ll. 10—11 and 16—23 is to be read

*a*; cf. Ass. col. II, 22—25. — L. 23. *ra'*(!)-*u*.  not . — Ll. 28—29. Possibly the 3<sup>rd</sup> sign is to be divided   instead of . In this case, I would propose the reading: *sa ruk-bi si-ik-bi*, "he of the riding on the *sikbi*" (a kind of upright saddle or houdah?) and *ê-pi-iš si-ik-bi*, "the maker of the *sikbi*".

Col. III 1—6. *šag-sur* = *šu-ub-bu-u* cf. 83, 1—18, 1330 col. I l. 21 ff. and 28 ff.: *šag-sur-šu-šu* = *tuš-ti-ba-an-ni, suḫ-suḫ* = *šu-ub-bu-u, suḫ-suḫ-sur-ra* = *tuš-ti-ba-an-ni, mi-li-suḫ-suḫ* = *u-šê-ba-an-ni, u-šê-tu-suḫ-suḫ* = *u-sab-ba-ka*. — Ll. 7—11. The 2<sup>nd</sup> sign is undoubtedly *na* in spite of the fact that it is made with only one oblique wedge, cf. col. I 30—II 6. Cf.  = *ru*, which Prof. BEZOLD informs me is "not at all unusual on tablets from Kouyunjik". — L. 20. *mi-il*(?). The gloss *bi* belongs to the  above. — L. 37. *na* = *amelu, eme gal*. Cf. first SAYCE, *ZK*, II, p. 403, to which BEZOLD calls attention *ZA*, VIII, p. 141. See also BEZOLD, *ZA*, IV, p. 437 and MEISSNER, *Beiträge zum altbabyl. Privatrecht* p. 126, note 1.

Col. IV 1. 10. *gal-ab-ta-kur-ra* = *ši-in-du bir-tum* yoke, fetter (or fetter-yoke). The 4<sup>th</sup> Assyrian sign is a Babylonian form of . — L. 11. The first Sumerian sign is possibly . The 3<sup>rd</sup> and 4<sup>th</sup> Sumerian = . — L. 13. There is space before the gloss *ab* (*ap*) for *pa* which the traces favor. I suggest [*pa*]-*ap* as gloss to  and *ni-ir* as gloss to . — L. 15. Last Sumerian sign may be  or . — L. 17. The gloss to  is imperfect but seems to be *šê*; see LEHMANN, *Sam* I, 145 ff. on palatalization of *k*, where among other references, is given the gloss *šê* to , II R. 57, 26a ("nach JENSEN"). — L. 18. *Ḳa* is gloss to ; cf. position of the gloss in col. III, 1, 21, 22, 36, IV, 4, 6, 14.





25.		
26.		
25.		
30.		
35.		







## Arabisch und Semitisch.

Gedanken über eine Revision der semitischen Lautgesetze.

Von *K. Vollers*.

Bevor das Aethiopische, das Assyrisch-Babylonische und das Sabäische dem Gebiete der semitischen Philologie einverleibt waren, pflegte man eine Dreiteilung innerhalb dieser Sprachgruppe zu empfehlen, so zwar, dass das Hebräische die rechte Mitte einhalte zwischen dem üppigen Reichtum des Arabischen und der vermeintlichen Armut des Aramäischen. Diese Anschauung gründete sich wesentlich auf den Vokalismus. Schon die Forschungen EWALD's, DILLMANN's und SCHRADER's stellten die enge Zusammengehörigkeit des Geez mit dem Arabischen besonders in lautlicher und morphologischer Hinsicht fest; die lexikalische Aehnlichkeit desselben mit dem Hebräischen und die flexionsgeschichtlichen Parallelen mit dem Assyrischen wurden nicht übersehen, aber bei der geringen Verbreitung vergleichender Studien kaum gebührend gewürdigt. Wie nahe das Assyrische dem Hebräischen stehe, vor allem lexikalisch und lautlich, wurde mit jedem Jahre klarer: das Sabäische wurde begreiflicher Weise zunächst aus dem Arabischen erklärt, aber die feinere grammatische Prüfung erkannte immer mehr Berührungen mit dem ältesten nordsemitischen Typus.

Als der Vorstellungskreis sich so geschlossen hatte, stellte man wesentlich unter dem Gewichte der traditio-

nellen Anschauung des Arabischen die südliche Gruppe der nördlichen gegenüber. Vielleicht wäre diese Einteilung immer eine mehr oder weniger vage Vorstellung geblieben, wenn nicht NÖLDEKE sie in einem sehr geeigneten Zusammenhange formuliert und mit Gründen gestützt hätte.<sup>1)</sup> Nach NÖLDEKE gründet die Einheit der Südgruppe sich auf: 1. die gebrochenen Plurale, 2. die Verbalformen fá'ala und tafá'ala, 3. auf den Vokalismus der Verbalformen, wo nur im Süden das reine *a* vor dem dritten Radikal erhalten ist, 4. auf viele andere grammatische Erscheinungen. Von den Gelehrten, die bei vergleichenden Untersuchungen diese Einteilung zu Grunde gelegt haben, nenne ich nur D. H. MÜLLER<sup>2)</sup> und J. BARTH<sup>3)</sup>.

Vorsichtiger ist die Haltung des seligen W. WRIGHT<sup>4)</sup> in dieser Frage. Er lässt diese Einteilung zwar ganz allgemein (broadly) gelten, vermeidet es aber, die von NÖLDEKE vorgebrachten Gründe zu wiederholen oder andere dafür vorzubringen. Statt dessen verliert er sich in eine Abschweifung über gewisse Eigenheiten der sprachlichen Entwicklung, aus der wir die Sonderstellung des Arabischen im Kreise ihrer Schwestern begreifen sollen. Dagegen sprach sich G. HOFFMANN<sup>5)</sup> bald nach der Veröffentlichung der Skizze NÖLDEKE'S über diesen Punkt geradezu skeptisch aus. Auch mir scheinen die Argumente NÖLDEKE'S nicht stichhaltig zu sein; am wenigsten kann ich zugeben, dass so schwächliche Gründe seine kategorische Sprache hinsichtlich dieser Einteilung rechtfertigen.<sup>6)</sup> Was die

1) *Semitic Languages: The Encyclopaedia Britannica*, 9<sup>th</sup> ed., v. XXI (1886) p. 644; id., *die semitischen Sprachen* (1887) p. 14 f.

2) *Verhandlungen des VII. Orientalisten-Congresses, Semit. Section*, Wien 1888, 231. Vgl. *Wiener Zeitschrift* I (1887) p. 335.

3) *Die Nominalbildung in den sem. Sprachen* 1889—91.

4) *Lectures on the comparative grammar of the Semitic languages* (1890) p. 10 f.

5) *Literar. Centralblatt* 1887, no. 18 col. 605 f.

6) A. a. O. p. 14: „Darüber kann kein Zweifel bestehen, dass das Arabische und das Aethiopische sich den übrigen semitischen Sprachen als

Erscheinung des gebrochenen Plurals im Süden angeht, so hat NÖLDEKE selbst ja schon seit langem die Ansicht verfochten, dass dieser Process erst nach der Abtrennung der Nordvölker eingetreten ist.<sup>1)</sup> Dieser Erscheinung steht eine stattliche Reihe von bald grammatischen, bald lexikographischen Parallelen gegenüber, welche jede der sogenannten Nordsprachen mit dem äussersten Süden verknüpfen und uns einen primitiven Semitismus durchblicken lassen, zu dem sich die Literatursprache des Islam als jüngere Phase verhält. Dass die Fâ'ala- und Tafâ'ala-Formen im Norden fehlen, ist eine Ansicht, der die andere gegenübersteht, dass das Hebräische diese Formen recht treu bewahrt hat;<sup>2)</sup> ich meine, dass auch die aramäischen und äthiopischen Pau'el- und Pai'el-Formen nur als lautliche Varietäten der obigen Formen angesehen werden dürfen. Und wenn der Vokalismus der abgeleiteten Verbalformen die Scheidung von Nord und Süd zu begünstigen scheint, so treten das Sabäische und das Hebräische dem Nordarabischen und dem Aramäischen durch das anlautende *H* der Form IV gegenüber. Vollends hinfällig wird aber diese Einteilung durch die Beobachtung, dass, wenn es auch gelingt gewisse den Süden einigende Erscheinungen aufzuweisen, hingegen jeder Versuch, alle nördlichen Sprachen linguistisch zu einigen und sie dem Süden gegenüberzustellen, scheitert. Bei dem bekannten Verhalten der *S*-Laute muss man das aramäische *T* ignorieren, im Vokalismus nimmt vor allem das Hebräische eine Sonderstellung ein, flexionsgeschichtlich und lexiko-

---

eine geschlossene Gruppe gegenüberstellen“; p. 16: „Dies Alles ist rein hypothetisch, während die Scheidung der nord- und südsemitischen Sprachen eine anerkannte Thatsache ist“.

1) *Orient und Occident* vol. I p. 756 f.

2) EWALD, *Ausführl. Lehrbuch* ed. 8. (1870) § 125a; OLSHAUSEN, *Lehrbuch* (1861) §§ 251b, 254; WRIGHT, *Comparative grammar* p. 202 f. Die „eigenthümliche Ausbildung und Verwendung dieses Stammes“ im Arabischen kann diese Verwandtschaft nicht aufheben.

graphisch sind die Parallelen der Nordsprachen unter sich nicht grösser als mit bald dieser, bald jener südlichen Sprache. Wenn ein unbefangener Linguist mit gleichviel welcher Specialität aufgefordert würde, seine Ansicht über die bisherigen Versuche zu einer Gruppierung der semitischen Sprachen auszusprechen, so würde er meines Erachtens kaum umhin können, die auffällige Vernachlässigung der Lautprobleme hervorzuheben.<sup>1)</sup> In der That könnte er es nicht gerechtfertigt finden, dass wir Sprachen, in denen z. B. das Zahlwort „drei“ mit *šalašti* (*šalaltī*), *šâlôs*, *telât* bezeichnet wird, zu einer Gruppe zusammenfassen und diese einer andern gegenüberstellen, in welcher derselbe Begriff mit *ḫalâḫun* (alt arab.), *telât* (neu- und vulgärarabisch), *šalastu* (aus *salastu*) und *šalâḫ* (min.) bezeichnet wird. Wenn aber Lautgeschichte ebenbürtig neben Morphologie, Etymologie, Flexionsgeschichte und Syntax steht, so dürfte es vor allem geboten sein, den über das ganze semitische Sprachgebiet zerstreuten Sprachschatz, der sich durch eine Spirans, genauer einen Zischlaut (*Z*, *S*, ihre Varietäten und Ersatzlaute) kennzeichnet, zusammenzufassen und ihn einem andern gegenüberzustellen, der an derselben Stelle den entsprechenden Verschlusslaut (*D*, *T*, ihre Varietäten und Ersatzlaute) aufweist. Demnach würden wir, um das obige Beispiel beizubehalten, auf der einen Seite das Assyrische (*šalašti*), Aethiopische (*šalastu*), Ḥaḍramautische<sup>2)</sup> und Hebräische (Kananäische) sehen, auf der andern das Aramäische und Vulgärarabisches (*telât*), die arabische Schriftsprache und das Neusabäische (*ḫalâḫ*, ebenso vielfach in lebenden Mundarten).<sup>3)</sup>

1) Wie HOMMEL seine Einteilung der semitischen Sprachen in westliche und östliche (assyrisch-babylonisch) begründet, ist mir unbekannt. Aber auf lautliche Unterschiede kann er sich schwerlich stützen.

2) F. HOMMEL, *Südarabische Chrestomathie* (1893) p. 47 § 72: شلسة.

3) Das شلت *šlḫ* der Minäer und älteren Sabäer (HOMMEL a. a. O.) muss ich bis auf weiteres für eine Zwitterform halten.

Ich habe hier die interdendale Reihe mit dem Verschlusslaut zusammengestellt und bin der herrschenden Auffassung deshalb einige Worte der Erklärung schuldig. So weit ich sehe, kann die Meinung von der Priorität der arabischen Interdentale ( $\text{ض} = \text{b}$ ,  $\text{ذ} = \text{d}$ ,  $\text{ظ} = \text{d}^2$ )<sup>1)</sup> in ihrem Verhältniss zum Aramäischen und Kananäischen sich auf kein Analogon aus andern Sprachkreisen berufen. Nur mit einem Scheine des Rechts führt man die Laute der jetzigen arabischen Gesellschaft an,<sup>2)</sup> um aus den üblichen Lautwerten der Volkssprache ( $t$ ,  $d$ ,  $d^2$ )<sup>3)</sup> das Aramäische und aus denen des Hocharabischen<sup>4)</sup> ( $s$ ,  $z$ ,  $z^3$ )<sup>5)</sup> das Kananäische zu begreifen. Denn was die Verschlusslaute der Volkssprache anbelangt, so haben wir nicht den geringsten Grund für die Annahme, dass die Interdentale der Schriftsprache je allgemein gewesen sind und dass die Verschlusslaute sich zu ihnen wie eine spätere Phase verhalten. Wenn ferner das Hocharabische und vielfach auch die gelehrte Ueberlieferung die Interdentale fallen lässt und sie durch die oben genannten Zischlaute ersetzt, so darf man nicht vergessen, dass es sich hier nicht um die organische Entwicklung lebender Laute, sondern eben um eine gelehrte Ueberlieferung handelt, die an und für sich nicht treuer zu sein braucht als auf andern in Europa wohlbekannten Gebieten.<sup>6)</sup>

1) Mit der Hinzufügung von Ziffern zu den Lauten soll nichts Emphatisches, Explosives oder Aehnliches bezeichnet werden, sondern nur, dass wir eine Abart des normalen, in den meisten Sprachen giltigen Lautes vor uns haben. Ueber  $d^2$  vgl. meinen Vortrag: *The System of Arabic Sounds* in den *Transactions of the Ninth Congress of Orientalists held in 1892*, London, II (1893) pp. 136, 146.

2) NÖLDEKE, *Die semit. Sprachen* p. 15; vgl. SAYCE: *The Academy* 1893 no. 1127 p. 511; VOLLERS, *ZDMG* 1887, 367.

3) Ueber  $d^2$  cf. *the Arabic sounds* pp. 138, 147.

4) Vgl. *ZDMG* 1887, 369.

5)  $z^3$  = supradentales  $z$  vgl. unten p. 172.

6) Meine Ansicht ist die, dass wir in den genannten Zischlauten keine Fortsetzung oder Abschleifung der Interdentale, sondern die treu be-

Lassen wir also diese unsichere Argumentation fallen und fragen auf anderen Sprachgebieten nach der Entstehung von Interdentalen, so sehen wir sie in den arischen Sprachen vielmals aus Verschlusslauten werden, z. B. im Altpersischen, im Griechischen und im Germanischen.<sup>1)</sup>

Demnach haben wir gute Gründe, die arabischen Interdentale für jünger als die aramäischen und vulgär-arabischen Verschlusslaute zu halten. Sollte aber auch die umgekehrte Entwicklung durch Analoga bewiesen werden, so ist die obige Ansicht noch immer gleichberechtigt mit der bisher giltigen Auffassung.

Um nun zu meiner obigen lautlichen Aufstellung zurückzukehren, so scheint mir durch die einfachste phonetische Erwägung wahrscheinlich zu werden, dass es innerhalb der Entwicklung der semitischen Sprachen eine Phase gegeben haben muss, wo sich zwei Gruppen einander gegenüberstanden, die wir als Verschlusslaut- und Reibelautgruppe oder kürzer als *T*- und *S*-Gruppe bezeichnen können; wie *T* dem *S*, muss *D* dem *Z* und *T*<sup>2</sup> ʔ dem *S*<sup>2</sup> ʕ entsprochen haben.<sup>2)</sup> Ich würde gleichwohl nicht gewagt haben, diesen Gegensatz als einen maassgebenden Faktor in der semitischen Sprachentwicklung anzusehen und neue, bisher nicht anerkannte Etymologien hierauf zu gründen, wenn dies Nebeneinander von Verschlusslaut und Reibelaut nicht zugleich einige der zwar empirisch gesicherten, aber phonetisch bisher schwer verständlichen intersemitischen Lautreihen befriedigend erklärte. Fassen wir die bekannten Lautreihen in ihrer bisherigen Auffassung zusammen, so er-

---

wahrte Aussprache von NW-Arabien (genauer Medina's?) haben, die früher als schwache Unterströmung sich erhalten hat, aber mit dem Schwinden der klassischen Ueberlieferung immer stärker hervorgetreten ist.

1) Vgl. BRUGMANN, *Grundriss der vergleichenden Grammatik* I (1886) §§ 353, 356, 364, 491, 374.

2) Die aus den obigen Lauten durch organische Weiterentwicklung entstandenen Varietäten lasse ich hier zunächst bei Seite.



Bekanntlich ist der nach der ersten Reihe verlaufende Wortschatz erheblich kleiner als der zweite. Die Grundfehler der bisherigen Betrachtung dieser Lautreihen glaube ich darin zu finden, dass man einerseits mit graphischen Werten operierte, ohne viel nach den Lauten zu fragen, andererseits die phonetische Ueberlieferung der Araber in einem schwer verständlichen Grade ignorierte. So hat man sich durchweg begnügt, ض als  $l^2$  zu fassen, während die Berichte der ältesten arabischen Grammatiker es unzweifelhaft lassen, dass ض für sie ein laterales, dem  $l$  nahe stehendes  $s$  ( $s^2$ ) war.<sup>1)</sup> Wenn nun von ihnen ferner bezeugt wird, dass ض unklassisch auch wie ذ oder د lautete, so ist der im jetzigen Vulgärarabisch herrschende Wert  $l^2$  auch schon für die Zeit des ersten Islam anzusetzen.<sup>2)</sup> Das laterale  $s$  hingegen dürfte seine Fortsetzung in dem bei den jetzigen Beduinen NW-Arabiens weit verbreiteten supradentalen  $s^3 = ض^3$  haben. Weitere Aufklärung und Bestätigung des mehrfachen Lautwertes von ض erhalten wir aus den beiden auf arabischem Boden entstandenen Alphabeten. Wenn wir das nordarabische Alphabet unbefangen ansehen, können wir nicht gut zweifeln, dass in den Kreisen, die dieses Alphabet von den Aramäern übernahmen, also wahrscheinlich in NW-Arabien, ض einen dem  $s^2$  ähnlichen Laut, also wohl  $s^2$  oder  $s^3$ , besass. Dagegen zeigt uns das südarabische Alphabet nicht minder klar, dass<sup>4)</sup>  $\square$  =  $l^2$  nur eine Variation von  $\square$  =  $l^2$  ist, während das mit ط transkribierte  $\eta$  aus  $\eta$   $s^2$  entstanden sein muss.

Hierdurch werden wir veranlasst, mit den obigen Reihen noch eine andere zu verbinden, nämlich

k, ab, g	arm	ar
ذ	د	ظ,

1) *The Arabic Sounds* p. 145.

2) *The Arabic Sounds* p. 147.

3) Vgl. oben p. 169 Note 5.

4) Die Richtigkeit der bisherigen Lesungen hier zunächst vorausgesetzt.

die nach dem klassischen Werte des arabischen Lautes (ظ =  $d^2$ ) zu der interdentalen Gruppe gerechnet werden muss. Wie aber bei ض, so steht auch bei ظ neben dem klassischen Werte der vulgäre (=  $d^3$ ) und der hocharabische (=  $z^3$ ), mit dem der im sabäischen Alphabet vorausgesetzte Laut verwandt gewesen sein dürfte. Fassen wir alle diese aus der besten Ueberlieferung, aus der lebenden arabischen Sprache und aus der Schriftgeschichte genommenen Angaben zusammen, so ergibt sich zunächst ein etwas verworrenes Bild von Mundarten zur Zeit der Entstehung des nördlichen Alphabets und später des Islams, dessen Unklarheit nur durch die Annahme des Gegensatzes von Verschlusslaut und Reibelaut beseitigt wird. Nehmen wir z. B. das biblische צרפ (1) und das arabische ضرب,  $z^2araba$ , welches vulgär  $d^2arab$ , aber beduinisch  $z^3arab$  lautet, so erklären die klassische und die neubeduinische Form sich durch eine Verschiebung, die das stimmlose  $s^2$  zu  $z^2$  ( $z^3$ ) machte. Wollen wir also ض =  $d^2$  erklären, so liegt am nächsten die Annahme, dass es gleichfalls durch eine Verschiebung des stimmlosen ط,  $t^2$  zu einem stimmhaften Laute entstanden ist. Verbinden wir hiermit die wichtige, bisher ignorierte Nachricht der Araber, dass ط klassisch stimmhaft ( $d^2$ ),<sup>2)</sup> aber unklassisch stimmlos sei ( $t^2$ ), dass ferner ض unklassisch  $d^2$  lautete, so sehen wir, dass gerade die bei der Bildung der islamischen Schriftsprache am meisten beteiligten Stämme jene Verschiebung vollzogen hatten, während andere bei ط,  $t^2$  stehen geblieben waren. Dass jene Stämme auch bei der Ueberflutung der umliegenden Länder die Hauptrolle spielten, ergibt sich aus der jetzigen weiten Verbreitung von  $d^2$  = ض. Aus dem angeführten paläographischen Datum dürfen wir endlich schliessen, dass der ältere Sitz dieser Stämme im Süden war; mit andern Worten, wir

1) Ueber die parallele gutturale Reihe dieser Wurzel im Kananäischen, Südarabischen und Aramäischen vgl. unten p. 183 f., II 4.

2) *The Arabic Sounds* pp. 138, 150 n. 1.

erhalten hier auf rein phonetischem Wege eine Bestätigung der geschichtlich längst feststehenden Thatsache, dass die in mehreren Schüben nach dem Norden gelangten südlichen Stämme bei den islamischen Eroberungen und — was bisher weniger erkannt ist — bei der Bildung der arabischen Schriftsprache in hervorragendem Maasse beteiligt waren.

Eine nicht minder grosse geschichtliche Tragweite besitzt die Ueberlieferung, dass ض klassisch ein laterales  $z$  sei und durch diese Artikulation dem  $l$  nahe komme.<sup>1)</sup> Viele Umstände, das frühe Schwinden dieses Lautes aus der Ueberlieferung, das Fehlen desselben in der lebenden Sprache und — wie es scheint — die Zugehörigkeit zu der lexikographisch dünn gesäten Reihe  $k \text{ } \mathfrak{z}$ ,  $arm \text{ } \mathfrak{z}$ ,  $ar \text{ } \text{ض}^2)$  deuten darauf, dass diese auffällige Varietät des  $z$  nur ein kurzes Leben und eine geringe Verbreitung gehabt hat. Nehmen wir die beiden Tatsachen zusammen, dass der entsprechende laterale Verschlusslaut im Mehri noch jetzt vorkommt<sup>3)</sup> und in der gelehrten Ueberlieferung der Malaien auftritt,<sup>4)</sup> die aus Ḥaḍramaut oder Umgegend ihren Islam erhalten haben, so liegt die Annahme nahe, dass der südarabische Stamm, dem dieser Laut eigen war, gerade zur Zeit der Kristallisation der phonetischen Ueberlieferung — in Medina oder in Baṣra — momentan eine gewisse Rolle spielte, um bald darauf in dem grossen Amalgamations-Prozess der islamischen Stämme zu verschwinden.

Was endlich den für das klassische ط und für das unklassische ض bezeugten interdentalen Laut ( $\text{d}^2$  resp.  $\text{d}^1$ ) anbelangt, dessen Spuren durch die ganze arabische

1) *The Arabic Sounds* p. 145.

2) *The Arabic Sounds* p. 146 f.

3) v. MALTZAN, *ZDMG* 27, 259; vgl. L. W. C. v. D. BERG, *Le Hadhramout* (1886) p. 239.

4) *The Arabic Sounds* p. 145 n. 3. Vgl. für Abessinien: PRÄTORIUS, *ZDMG* 47, 390.

Sprachgeschichte sich verfolgen lassen,<sup>1)</sup> so kann dessen Erklärung unter der Voraussetzung meiner obigen Annahmen keine Schwierigkeiten bereiten. Wir müssen, so lange kein gegenteiliges Zeugnis vorliegt, annehmen, dass er als stimmhafter Laut sich aus einem stimmhaften Verschlusslaut entwickelt hat d. h. aus ط =  $d^2$ ,<sup>2)</sup> wie ð aus ɔ, und dass er demnach den vorgerücktesten Punkt in der oben gezeichneten Entwicklung der Supradentale bildet. Uebersetzen wir also die obigen paläographischen Formeln in phonetische — einstweilen mit Beiseitelassung der gutturalen Reihe — und behalten das Beispiel צרב bei, so erhalten wir folgende Uebersicht:

	älteste Phase (stimmlos)	erste Verschiebung (von stimmlos zu stimmhaft)	zweite Verschiebung (Verschlusslaut wird interdental, Reibelaut wird lateral)
I Verschlusslaut	טרב $t^2arab$	טרב $d^2arab$ طرب	ظرب $d^2arab$
II Reibelaut	צרב $s^2arab$	צרב $z^3arab$ ضرب	ضرب $z^2arab$
	a	b	c 3)

Schon oben gelangte ich aus paläographischen Erwägungen zu dem Schluss, dass die  $T^2$ -Gruppe wahrscheinlich aus Jemen (SW-Arabien im weitesten Sinne) stammt. Ich glaube, dass diese Ansicht eine Stütze erhält in der Geschichte der Interdentale ث und ð, die im Süden Arabiens weit älter bezeugt sind als im Norden. Wenn man bedenkt, dass das nabatäische Alphabet keine Spur dieser

1) *The Arabic Sounds* p. 146.

2) Nur in diesem Sinne ist die von W. WRIGHT, *Arabic grammar*, 2. ed., I 6 ausgeführte Gleichung gültig, nicht aber in der gewöhnlichen Auffassung von ط =  $t^2$ ; cf. *the Arabic Sounds* p. 147.

3) Dass das laterale z ( $z^2$ ) zu dem supradentalen ( $z^3$ ) in dem Verhältniss einer neuen Verschiebung steht, kann ich nur als wahrscheinlich bezeichnen. Bei der Isoliertheit des lateralen z lässt sich hierüber nichts Gewisses sagen.

Interdentale verrät, so wird es fast wahrscheinlich, dass die obigen Verschiebungen alle ein Werk der jemenischen Stämme waren und erst mit der Ueberflutung des Negd und des Higâz durch die Sabäer in Nordarabien heimisch wurden.

Um die den Supradentalen parallel laufende guttural-faukale Reihe zu verstehen, müssen wir vor allem auf die ältesten Denkmäler zurückgehen. Während der Uebergang von ض  $d^2$  zu dem spätaramäischen ʕ nur als ein salto mortale bezeichnet werden kann, ist der Ersatz des oben erwiesenen dem ʕ =  $d^2$  zu Grunde liegenden ʕ =  $t^2$  durch das im Alten Testament und in den Stelen von Zindžirli bezeugte ʕ<sup>1)</sup> nicht befremdlicher als das Nebeneinander der parallelen Laute T und K.<sup>2)</sup> Ferner dürfen wir nicht vergessen, dass das Zeichen ʕ auf arabischem Gebiet und anderswo<sup>3)</sup> auch einen stimmhaften Laut ( $g^2$ ) in sich schloss, und dass das Nebeneinander von  $d^2$  und  $t^2$  in der parallelen supradentalen Reihe das Vorhandensein von  $g^2$  neben  $k^2$  geradezu wahrscheinlich macht.

Ein stimmhafter Laut liegt auch sporadisch im Syrischen vor (ʕ) und kann aus ʕ = 'Paʕaũ<sup>4)</sup> erschlossen werden. Wie sich nun dieser gutturale Laut zu dem meist „aramäisch“ genannten ʕ verhält, ist eine Frage, die nur auf einer breiteren Basis gelöst werden kann, nämlich durch eine zusammenhängende Geschichte der semitischen Gutturale. Immerhin darf hier an den im Aramäischen, im Amharischen und im Arabischen auftretenden Uebergang des ʕ in Hamza erinnert werden.<sup>5)</sup> Eine andere Frage

1) Jerem. X 11; SACHAU, *Zur historischen Geographie von Nordsyrien* (1892) p. 6; ZDMG 47, 100; *Wiener Zeitschrift* VII 62.

2) So im Pronomen, WRIGHT, *Comparative grammar* p. 171; ebenso im Vulgärarabischen z. B. *kazkara* = تَزَكْرَة. Andere Parallelen bieten die arischen Sprachen.

3) *The Arabic Sounds* p. 138 f.

4) ʕ = ʕ = رضى.

5) VOLLEERS, ZDMG 41, 373; WRIGHT, *Comparative grammar* p. 52.

verdient ernsthaftige Beachtung, ob nämlich diese gutturale Reihe überhaupt jünger ist als die supradentale. Allgemeine linguistische Erwägungen<sup>1)</sup> machen es viel wahrscheinlicher, dass die gutturalen Verschlusslaute zu palatalen geworden sind. Mit dieser Frage hängen zwei andere enge zusammen, nämlich die nach der Priorität der *T*- und *S*-Gruppe einerseits und des *T* und *K* im Pronomen andererseits. Alle diese Fragen können hier nur gestreift werden, ihre Lösung kann nur von der eifrigen Pflege der vergleichenden semitischen Philologie mit vereinten Kräften erhofft werden.

Wenn man das von mir gewonnene phonetische Schema mit den bisher üblichen Formeln vergleicht, so muss zunächst die Abwesenheit der nationalen Bezeichnungen auffallen. In der That glaube ich, dass die Zuweisung gewisser Laute an bestimmte nationale oder litterarische Typen nach der Annahme des Parallelismus von Verschluss- und Reibelaut teils ganz hinfällig wird, teils nur noch a potiori gelten kann. Um diesen wichtigen Punkt aufzuklären und weil ich bei der geringen Verbreitung phonetischer Studien fürchten musste, dass meine Aufstellungen nur zu schnell als haltlose theoretische Grübeleien abgethan würden, war es wichtig, diese Thesen durch ein gewisses Beweismaterial zu stützen; was ich bei der Verfolgung dieser Gedanken und gelegentlich eines flüchtigen Ganges durch den alttestamentlichen Sprachschatz aufraffen konnte, habe ich hier vorgelegt, jedoch mit steter Beschränkung auf das, was meine genannte These beleuchtet oder sonstwie neue Aufklärungen gewährt.

Ich stelle auch hier die supradentale Reihe voran, nicht nur wegen ihrer reichen phonetischen Entwicklung, sondern auch, weil der Parallelismus der einfachen (post-dentalen) Reihe *S—T* nicht behandelt werden kann, ohne näher auf das Zischlautproblem in seiner engern Fassung

1) W. D. WHITNEY, *Leben und Wachstum der Sprache* (1876) p. 70.

einzugehen, ich meine das Verhältnis von *S* zu *Š* und die räumliche Verbreitung dieser beiden Laute. Nehmen wir also zunächst (I.) den Parallelismus von *צ* *s*<sup>2</sup> und *ט* *t*<sup>2</sup> und der aus ihnen entwickelten dentalen Laute, so glaube ich folgende Fälle als gesichert ansehen zu können.

## I.

1. h *חטב* und h *חצב* „spalten“ (Holz) und „hauen“ (Stein), ar *حطب*. Dagegen ist mit *חטבוה* „gestreift“ nicht nur *حطب*, sondern auch wohl *خضب* „färben; grünen“ zu vergleichen.

2. Neben h *חפץ* steht arm *سحف*, ar *حفص* und *حفظ*, also sämtliche Stufen der Reihe *t*<sup>2</sup>.

3. h *חרט* und *חרץ* „ein-, abschneiden“, neben ar *خرط* „dreheln“ und wahrscheinlich *حرض* II. „hetzen, reizen“.

4. h *חבע* und h *צבע* „eintauchen, eindrücken“, neben arm *حبد* und ar *اصبع, طبع* und *صبغ* vgl. äg *db*, *ZDMG* 46, 123.

5. k *טהר* und h *צהר* „schimmern, scheinen“ = *ظهر*. Am nächsten ist die Berührung in *טהר* und *צהר*. Die *S*-Reihe finde ich wieder in g *אטחי* „ehernes Becken“ und im altkananäischen *zuhru* (wohl *z*<sup>2</sup> oder *z*<sup>3</sup>) „Rücken“ *ZDPV* XIII 147) = *ظهر*. Ar *ظهر* könnte auf Entlehnung beruhen. Die Bedeutung „emporragen, Rücken“ halte ich für abgeleitet wie in *שרף* = *شرف* (vgl. unten p. 208, X 13).

6. h, arm, ab, ar *טוב, יטב* „gut, angenehm“ neben *صواب* „richtig, vernünftig“. Das ar *طب* „Heilkunst“ dürfte aus diesem Stamme entartet sein.

7. Mit dem obigen Stamme steht vielleicht auch in Verwandtschaft h *יצב, נצב* und ar *وذب* II, *وضب* II. „in Ordnung bringen“.

8. h *צוה* II. „einschärfen, anordnen“ findet seine Erklärung aus *טוה, طوى* „straff schnüren“, vgl. auch *انضوى* „sich enge anschliessen“.

9. h טמא erkläre ich nach צמא als „trocken, ungewaschen, ohne Ablution sein“. Das *t*<sup>2</sup> findet sich (durch religiöse Entlehnung?) wieder in Ḥadramaut (v. WREDE p. 220).

10. Mit Ex. 15, 10 צללו במים vgl. ar ضلّ „verschwinden, sich verirren“. Von dieser Gruppe ist kaum verschieden die auf eine primitive Bedachung angewandte Reihe h, arm טלל = ظל.

11. h טנא „(geflochtener) Korb“ neben arm צנא und h צן „Dornen“; vgl. No. 32.

12. h צען neben h, arm טען, ar ظعن.

13. h, nabat צריח „Turm“, sab صرح, aber ضريح „Grabmonument“.

14. Der Begriff der flachen Höhlung verbindet טשא und צפה h und ar, während طفح „überlaufen“ sekundär (aus der gefüllten Schale) sich erklärt.

15. h טרם = صرم „kurz abschneiden“, fig. „strenge sein“.

16. h לחץ „schinden, plagen“ = ar, g לחץ „abschälen“, aber amhar ለጠ *lâta*.

17. h מטא neben מצא „gelangen, ankommen“, arm מטא und מצא, ar, sab مطا und مضى, g መጠወ.

18. h מלט II. „entkommen, entschlüpfen“ und h מלץ VII. „glatt sein“.

19. h גטה „triefen“, arm טוף „überlaufen“, g גתל und גתל „fliessen lassen, durchsehen“ neben h צוף „rinnen“. Aus צוף „Wabe“ erkläre ich ضيافة „gastliche Gabe“ usw., aus g „durchsehen“ ar نظيف „sauber“.

20. Zu h יצג (?) verhält sich نضج „reif und gar sein“ wie استوى zu سوى.

21. Neben h צחה, נצה und وضع steht وضع; vgl. auch טחוח „Nieren“.

22. h נָפַץ = نَفَس „rütteln, schütteln“.
23. h נָצַר „Schoss“ = g נָצַר „funkeln“, ar نَصَرَ „schimmern“. Diese Gruppe darf meines Erachtens von der bekannteren h, ab נָצַר, arm נָצַר, ar نَظَرَ, vulgärrar نَصَرَ nicht getrennt werden.
24. h עָצַב „kränken“ = غَضِب „unwillig sein“.
25. h פָּלַט II. „herausziehen, entreissen“ = h פָּלַץ V. „erschüttert werden, beben“.
26. h פָּרַט und פָּרַץ „eine geschlossene Masse auflösen und die Teile zerstreuen“.
27. h צוּר „spähen, nachstellen“ = طוּד „Anhöhe, Kuppe“.
28. h צוּץ, צוּץ weisen wie *lél, báb* u. a. auf die Doppelung eines alten Bilitterums. Ich vergleiche hiermit ضوء „Licht“ und auch ضوضى „wüster Lärm“.¹)
29. arm مَرَل „spalten“, neuh IV. „zum Schlage aus-holen“ = ظَلَف „Spalthuf“.
30. h צָמַח „aufschliessen“ = طَمَح „emporblicken“.
31. jüdisch-arm צָלַק „spalten“ = طَلَق „trennen, auseinanderreißen“.
32. h צָנָה „Starre“, arm ظَن „eifern“, ظَن „festhalten“, ظَن „argwöhnen“. Vielleicht hängt diese Gruppe mit der oben No. 11 genannten zusammen.
33. Von h צָפָה I. II. „ausschauen“ = صَفَا trenne ich צָפָה II. „überziehen, bekleiden“ = طَفَا „oben schwimmen“, صَفَا „überlaufen“.
34. Aus h צָפַן, ab *supru*, arm ظَفَرَ, ظَفَرَ erklären sich die denominativen ظَفَرَ „springen“ (um zu packen) und ظَفَرَ „die Kralle einschlagen, bewältigen“, jemenisch: „sitzen (vgl. وَثَب und وَثَب).“

1) Vgl. unten p. 202, VII 8 בָּסַף und בָּסַף und oben p. 112.

35. h צרף „läutern“, صِرْف „lauter“, neben h טרף „frisch, hübsch“, طِرْف und طَرْفَة, und ظِرْف „reizend“. Die Bedeutungen „prüfen“ u. „wechseln“ folgen dem „Schmelzen und Läutern“ des Edelmetalles.

36. h קטב und קצב neben قصب und قضب „hacken“.

37. h קטט und קצץ neben قَص und قَصَص „abhauen, stützen“.

38. h קטרף, קטרף, قطف „abbrechen“ neben h קצרף, قصف.

39. h קלט und קלט, قلاط „zwerghaft“ neben h قلص V „zusammenschrumpfen“.

40. h קמט und קמט, קמץ neben h, ab קמץ „schnüren, drücken“.

41. h, sab קצע neben קצע, قطع „abschneiden“.

42. h רון = g רון = arm روم = رعت „Gefolge, Umgebung“ (Ausläufer) = راض = amhar روم „laufen“.

43. Ich sehe nicht ein, warum man h, ab רצה = رصف, den Stein als Fliese von h רצה = رصف dem Glühstein getrennt hat.

44. jüd.-arm שונן (h שונן) = vulgärrar שנט „gürten, schnüren“.

45. h שטף, vulgärrar in Babylonien شطف = h, phön שצה „spülen, schwemmen“; vgl. auch شَطِيف „heftig, rauh, gewaltsam“.

46. h אמץ II. „befestigen vgl. מט „spannen, strecken“.

47. h בטח „sorglos sein“ („liegen, ruhen“), بطح „senken“; vgl. g באח „ankommen“ (und sich ausruhen).

48. h בצע „abtrennen“; vgl. بضع und بعض II.

49. h חיצ „Wand“ = حائط.

50. Vielleicht hängen h, ab חצץ „teilen“ = حصص, حصص und حطّ mit خطّ „Streifen, Linie“ zusammen.

51. h טוח = طاح „bekleben“ neben صواح „klebrige Masse“.

52. h טחרים „Hämorrhoidalknoten“; vgl. h צחר, أحمر „rötlich“.

53. Aus arm צנה „Saum, Zipfel“, صِنْفَة, صِنِف „Saum, Rand“ erklärt sich einerseits h צנה „wickeln“, andererseits h, arm טנה II. „beschmutzen“.

54. g צלפ „dünne Münze“, צלפת „dünner Kuchen“ führen uns auf طريق, sab טרקם als den durch Zerschlagen der Steine und Ebnung hergestellten „Pfad“; vgl. طرق „(mit flacher Hand) an die Thür pochen“ (bes. nächtlich, weil am Tage alles offen steht). Vgl. *frayer* = *fricare* 1. reiben, 2. ebnen, bahnen (einen Weg).

55. h צל „ziehen, reißen“. vulgärrar نطالة und منطال „Schöpfeimer“, das primitivste Werkzeug zur Bewässerung in Aegypten.

Bisher pflegte man den Sprachschatz, in dem das *y* einem *h* צ und *ar* ض entspricht, als aramäisch anzusehen. Ich glaube unten durch eine Reihe von Gleichungen sicher zu stellen, dass diese *y*-Schicht auch in der biblischen Litteratur vor allen „aramäischen“ Einflüssen heimisch war. Befremden darf uns dies um so weniger, als wir bereits aus den obigen Beispielen der supradentalen Reihe die Ueberzeugung gewinnen mussten, dass das einem *h* צ und *ar* ض entsprechende ט neben צ in Kanaan heimisch war, ohne dass wir (vgl. besonders I No. 1, 3, 4, 5, 6, 9, 12, 17, 35, 45, 47) aramäische Einflüsse vermuten durften. Wir werden dadurch zu der Annahme geführt, dass die jüngsten vorbiblischen Einwanderer in Kanaan bereits eine Bevölkerung vorfanden, die der *T*-Gruppe, beziehungsweise der gutturalen Gruppe angehörte. Bestätigung erhält diese Annahme durch Wörter wie נדר, חדל, קפד, תרע, עדייאל, פתר, תנה im Hebräischen und Θωρ „Stier“, תרע *thera* „Thür“ im Phönizischen (Punischen) oder Τύρος = צור.

Ich lege hier zunächst die Zeugnisse für die gutturale (ע, ק) Reihe in Palästina etwa nach dem Grade ihrer Sicherheit vor.

## II.

1. h עבוט „Pfand“, arm **חבד** neben h צבט „festhalten“ = ضبط, g **חחח**.

2. h עבוה „Strick“ neben h צבהים „Bündel“, ab *ṣabātu* „fassen“, arm צבה „Zange“, **ضبت** „fassen“, **ضبات** „Kralle (des Löwen)“.<sup>1)</sup>

3. Die Reihe h, ab, g צלם = h, g, arm טלם = **ظلم** ist etymologisch noch nicht genügend aufgeklärt. Aus „schnitzen, einschneiden“ erklärt sich „wehe, Unrecht thun“. Der Begriff „dunkel“ kann sowohl aus „Unrecht“ als aus צלם „Götzenbild“, später (als das Idol verächtlich wurde) „dunkle, unsichere Gestalt (der Phantasie)“ sich entwickelt haben.<sup>2)</sup> Merkwürdigerweise finden sich zwei dieser Begriffe („schnitzen“ und „dunkel“) in der neuarabischen Gruppe **צלם** wieder, dessen *z* wohl aus *z*<sup>2</sup> und *z*<sup>3</sup> entartet ist oder nur graphisch mangelhaft wiedergegeben wurde. Hierzu stelle ich h עלם I. IV. V. VII. „verbergen“, dessen von FLEISCHER und D. H. MÜLLER behaupteter Zusammenhang mit علم nur sehr gezwungen hergestellt werden kann.<sup>3)</sup>

4. Die Reihe h צרב „treffen“, „sengen“ = **ضرب** wurde durch das phöniciſche צרב „Schaf“ auch an arm ערבא

1) Ob der Monatsname טבת als der „kalte, gestrenge“ hierher gehört, wage ich nicht zu sagen [vgl. übrigens DEL., *Hebr. Lang.* p. 16. — *Red.*].

2) Vgl. auch פסל (unten p. 204, VIII 10) und סמל (p. 208, X 7).

3) Was علم anbelangt, so finde ich den Ursprung der ganzen Gruppe in dem aus der Frage **علی ما** *alā-mā?* „wohin?“ erstarrten Nomen **علامة** *alāma* „Wegezeichen, Markstein“, das im Wüstenleben natürlich eine grosse Rolle spielt. Ebenso denke ich mir die Gruppe **ملك** aus **مالك** „was du besitzt“ entstanden. **عرف** gehört zu **عرف** und **معرفة** „Mähne“.

„Schaf“ angeknüpft. Aus dem „Kleinvieh“ der Beduinen erkläre ich **ضرب** „Art, Schlag“ (nicht vom „Schlagen“ der Münzen, wie FRÄNKEL will),<sup>1)</sup> während die biblische Anwendung der Wurzel auf das Feuer darauf deutet, dass die „Schafe“ nach dem unentbehrlichen „Brandmal“ benannt wurden. Endlich finde ich die **ע**-Reihe dieser Gruppe wieder in

a) h **ערב** „angenehm sein“<sup>2)</sup> = sab **סערב** „darbringen“<sup>2)</sup>

(ein Opfer; vgl. Gen. 8, 21; Jerem. 6, 20) = **ضرب** „Honig“,

b) h **ערב** „mischen“ = **ضرب** I. „mischen“, II. „multiplizieren“, c) **ضرب** „wandern“ = **عرب** „Nomaden“.

Wenn diese Vermutungen richtig sind, haben wir nicht nur in Kanaan **ע** neben **צ**, sondern auch im äussersten Süden **ע** neben sab **צרב** „ernten“ und g **צרב** und **סרב** „zimmern“ und dürfen annehmen, dass **عرب** „Nomaden“ ursprünglich die südarabische Bezeichnung gegenüber dem nördlichen **أهل البدر** und **أهل الوبر** war.<sup>3)</sup>

5. h **עריסה** „Grütze“ neben **ضرس** „Backzahn“ und dem nur formelhaft erhaltenen **ضريس** „zu beissen und zu brechen“; vgl. TA IV (1306/7) p. 175.

6. h **בצר** neben **בצר**, **בצר** (auch sab) und **בצר** = arm **בצר** „eindringen, einschneiden“. Ich bin geneigt, hierher auch h **בקר** „Morgen“ zu stellen.

7. k **עיר** und **קיר**, ab *êru*, vgl. äg *ero* „Vorratshaus“ erklären sich aus dem Zusammenhange mit **עירה** und **صيرة**.

1) *Aram. Fremdwörter* 195.

2) Anders D. H. MÜLLER, *Wiener Zetschr.* VIII 4; H. DERENBOURG, *IA* 1893, II 518.

3) Für die Geschichte der Gutturale ist wichtig, dass sab **בערב**, **מערב** nordarabischem **مغرب** „Abendland“ entspricht. Ich kann HOMMEL nicht beistimmen, wenn er hier **ع** für ursprünglicher hält (*Südarabische Chrestomathie* § 10). In diesem Zusammenhang ist auch die Frage erlaubt, ob das mit sab **□** graphisch und phonetisch anscheinend sich deckende **□** der Abessinier nicht aus **□** sich entwickelte oder wenigstens dadurch beeinflusst wurde.

Ob diese Reihe mit h  $\text{חצר} = \text{حضر}$  und  $\text{חצר} = \text{arm}$  irgendwie verbunden werden kann, muss die Zukunft lehren.

8. Bei der Reihe h  $\text{נחץ}$ , h  $\text{נחע} = \text{نتض}$  muss die gemeinsame Beziehung auf die Zähne beachtet werden. Dass hierher auch h  $\text{נחק}$  „Ausschlag“ gehört, schliesse ich aus  $\text{نتض}$  „abschilfern“.

9. Wenn wir arm  $\text{עמרא}$  mit h  $\text{צמר}$  „Wolle“ und syr  $\text{حشيش}$  „Gras“ mit h  $\text{צמרה}$  „Laub“ vergleichen, können wir auch h  $\text{עמר}$  und  $\text{עמיר}$  „Garben“ davon kaum trennen.

10. Vielleicht gehören h  $\text{עם}$ ,  $\text{עמה}$  und  $\text{עם}$  zu der Reihe h  $\text{צמם}$ ,  $\text{צמ}$ ,  $\text{צמ}$  (auch sab) „zusammenfassen“. Das parallele  $\text{טמם}$  dürfte in  $\text{نظم}$  „ordnen“ erhalten sein.

11. Den von LAGARDE behaupteten Zusammenhang von h  $\text{ענו}$  mit  $\text{ضناً}$   $\text{ضنى}$  lasse ich gelten; dagegen trenne ich h  $\text{צנע}$  von dieser Reihe ab.

12. h  $\text{קבעה}$  „Kelch“, ab  $\text{kabútu}$  „Becher“ erklären sich aus h  $\text{קבץ} = \text{قبض} = \text{حبا}$ . Ueber den Zusammenhang von  $\text{קבע}$  mit  $\text{גבע}$  an einer andern Stelle!

13. h, arm  $\text{רבע}$ ,  $\text{ربع}$  neben h, ab  $\text{רבץ}$ , ar  $\text{ربض}$  (auch sab) und  $\text{مربط}$  „Hürde, Gehege“.

14. h  $\text{רעע}$  I. IV. V. „erschüttern, knicken“ neben  $\text{רצץ}$  und  $\text{רטט} = \text{رض}$ . Vielleicht ist  $\text{רע}$  „böse“ hiervon ganz zu trennen und gehört zu  $\text{ترعرع}$  „heranwachsen, jugendlich, kräftig werden“ wie  $\text{بئس}$ , sab  $\text{מהבאם}$  „Uebeltäter“ und h, arm  $\text{באש}$  zu g  $\text{אלה}$ , ähnlich auch h, ab  $\text{שר}$  „Fürst“ neben  $\text{שר}$  „böse“ und  $\text{סרר}$ ; vgl. unten p. 208, X 11.

15. Aus Formen wie  $\text{عرب}$  (4),  $\text{عم}$  (10) und  $\text{ربع}$  (13) darf man schliessen, dass das der supradentalen Reihe parallel laufende  $\text{ع}$  auch im Arabischen sporadisch auftritt. Dahin weisen auch  $\text{عوق}$  neben  $\text{ضاق} = \text{צוק} = \text{حسم}$  „enge“ und

16.  $\text{ضج عم}$  „lärmen, schreien“ neben  $\text{ضج}$ .

17. Zu der Reihe  $\text{h זלע}$ , ab  $\text{sêlu} = \text{ضلع}$ ,  $\text{ظلع} = \text{arm}$   $\text{עלע}$  gehört auch  $\text{طلع}$  „hervortreten, heraustreten“.

18. Die Reihe  $\text{h עץ}$ , ab  $\text{êsu} = \text{ar عضا}$ , sab  $\text{عض}$ , g  $\text{ob} = \text{arm עץ}$  ist anerkannt. Dazu stelle ich auch  $\text{h עץ}$  „Rohr“,  $\text{עיסע}$  „Röhricht“,  $\text{غيض}$  „Röhricht“. Wahrscheinlich stand ursprünglich kurzes  $\text{'is}$ ,  $\text{'it}$  neben  $\text{'is}$ ,  $\text{'it}$ .

19. In einigen Fällen steht gemeinsemitisches  $\text{y}$  neben einem ägyptischen Dental (dessen Natur noch der Aufklärung bedarf),<sup>1)</sup> z. B.  $\text{נעם}$ ,  $\text{נעם} = \text{ndm}$  und  $\text{h נער}$  „Jüngling“ =  $\text{ndr}$ ,<sup>2)</sup> vielleicht auch  $\text{נעש} = \text{nds}$ <sup>3)</sup> und  $\text{sdm}$  (neben  $\text{smh}$ ) =  $\text{שמע}$ .

Eine Musterung der stimmhaften postdentalen Reihe zeigt neben einigen hypothetischen Fällen zahlreiche Beispiele, die selbst dem voreingenommenen Blick sich aufdrängen, und lehrt uns einerseits die Wahrheit des Parallelismus des Verschluss- und des Reibelautes überhaupt, andererseits die Unhaltbarkeit der bisher anerkannten nationallitterarischen Gruppen in lautgeschichtlicher Hinsicht.

### III.

1.  $\text{h גרע}$ , ar  $\text{جدع}$  und  $\text{جدع}$  neben  $\text{h גזע}$  „abhauen, abhacken“.

2.  $\text{h דוח IV.} = \text{זח IV.}$  „wegrücken, entfernen“.

3.  $\text{h דחף} = \text{زحف}$  „herankommen“, anscheinend „kriechend“ und daher „unbemerkt, plötzlich“.

1) AD. ERMAN, *Aegyptische Grammatik*, 1894, § 25:  $\underline{d}$  ist eine besondere Modifikation desselben Lautes ( $\underline{d} = \text{ד}$ ), die etwa wie  $\text{z}$  geklungen haben muss.

2) Ein Zusammenhang dieser Reihe mit der oben (p. 180, No. 23) besprochenen muss immer als möglich im Auge behalten werden.

3) HOMMEL, *Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur* (1892) p. 48.

4. h דל, ar ذل = h זלל, זל „herabhängeln, baumeln“. Mit זלל vgl. das spanische זל „liederlich leben“ (*Vocabulista Schiaparelli* (1871) p. 112).

5. jüd.-arm זלף neben h דלף „triefen, rinnen“.

6. h דלק neben זלק, erhalten in זקים und זיקוח, ar دلق, ذلق und زلق „gleiten, schlüpfen“. Aus dieser Bedeutung scheint sich die des „Brennens, Glühens“ entwickelt zu haben.

7. מבחים „Backwerk“ und מבחה „Pfanne“ verhalten sich zu מבחרת und מבחרת wie arattu zu أرتت und erweisen ein kananäisches חבר neben ar خبز, g (חבר) חור.

8. h ברד „allein“ neben בז „auf die Seite schaffen, plündern“; ar, arm nur „s“.

9. h ברק neben בזק „Riss, Bruch“; ebenfalls ar und arm „s“.

10. h גדר neben גזר „abschneiden, absperren“. Mit גדר „Mauer“ vgl. בצורה und בציר.

11. h, arm, ab רוד „Kochtopf, Kessel“ neben h ווד „sieden“.

12. h דעך neben ועך „verlöschen“.

13. Beachtenswert ist das gemeinsemitische זרע „säen“ neben der Verschiebung im Substantivum זרוע „Arm, Elle“.

14. h, arm, ar זמן „dauern“ neben אדמן „zähe sein“, دمان „Schwiele“, دمنة „Niederlassung“, ab admānu „Wohnstätte“ (in der Regel zu  $\sqrt{\text{אדם}}$  gezogen). Aus der nomadischen Niederlassung erklärt sich h, ar „Dünger“.

15. Neben dem gemeinsemitischen דמע „Thräne“ steht vielleicht جمع „hastige Bewegung, Sturzbach“.

16. h חפז „drängen, eilen“ neben חפד „drängen, treiben“ und sab מחפר „Zufluchtsturm“, VIII. „sich eifrig bemühen“.

17. h רמם „verstummen“, זַמַּם „murmeln, knurren“, זָמָה „Gewissen“ neben h זָמַם „sinnen“ (ohne laut zu sprechen). Zur *D*-Reihe rechne ich auch זָמַם „bereuen“.

18. h נָהַה „spritzen, springen“ neben h נָהַה „Gabe“ zu erklären aus נָדָה „Thau, reichliche Gabe“, ab נָדָה „besprengen, bewerfen“, während h נָהַה II. denominativ (aus נָהַה) gebildet sein dürfte.

19. h פָּרַר „Fett“ neben h פָּרַר I. II. „zerlaufen lassen, zerstreuen“.

20. h פָּרַד „allein“ neben h פָּרַד „allein wohnen“, פָּרַז „aussuchen“.

21. h קָפַז neben h קָפַד „(sich) zusammenziehen“.

22. h רָקַד „springen“, رَقْدَان „Sprung“ neben h رَقَز „springen“.

23. h שָׂדַף „versengen“, אֲסַדַּף „dämmerhaft, dunkel“ neben h שָׂדַף „versengen“.

24. זָבַר „schreiben“, مِزْبَر „Schreibrohr“, jemenisch זָבַר „schreiben“.

25. h רָבַר „Trift“, זָבַר „Feld“, jüd.-arm זְבוּרִית „(steiniger) Acker“. syr رָבַר „freies Feld“.

Was endlich die stimmlose postdentale Reihe anbelangt, so pflegen wir sie bekanntlich nur so anzuerkennen, dass arm *t*, ar *ḥ* einem kananäischen *š* gegenübersteht. Wie aber *ḥ* aus *t*, so muss auch *š* aus *s* geworden sein. Zu dieser Annahme drängt uns nicht nur die phonetische Analogie, sondern vor allem die Wahrnehmung, dass zwar *s* wie auch *t*, *z*, *d*, *s*<sup>2</sup>, *t*<sup>2</sup> innerhalb eines gewissen Wortschatzes als durchgehender (intersemitischer) Laut vorkommt, während wir umsonst nach einem durchgehenden *š* suchen.<sup>1)</sup> Bevor ich in die Musterung des Wörterbuchs eintrete, möchte ich darauf hinweisen,

1) Ueber die mutmasslichen Phasen der Entwicklung von *s* zu *š* vgl. unten.

dass der Gegensatz von *S* und *T* wahrscheinlich in zwei wichtigen grammatischen Erscheinungen zu erkennen ist, nämlich im Bau der Verbalstämme und in den pronominalen Suffixen. Gewisse Spuren<sup>1)</sup> führen uns darauf, dass in älterer Zeit das formative Element *T* sich ebensowohl mit dem kontrahierten Grundstamm als mit den vermehrten Stämmen verbunden hat, mit andern Worten, dass wir einen den gewöhnlich kausativ genannten Stämmen entsprechenden Taf'alstamm ansetzen müssen. Nehmen wir nun auf Grund der obigen Darlegungen an, dass dieser Stamm dem ebenfalls archaischen Saf'al (Šaf'al)-Stamm lautgeschichtlich parallel gelaufen ist, so entsteht die weitere Frage, in welchem Verhältnisse die jetzt gewöhnlichen Haf'al- (Hif'il-) und Af'al-Stämme zu den genannten älteren Stämmen stehen. Bekanntlich liegen die Dinge ähnlich im Pronomen, wo neben dem gewöhnlichen *hu* (*hi*) ein älteres *šu* (*ši*) und *su* (*si*) und ein sporadisches unselbständiges *tu* (*ti*) vorkommt, und hier war W. WRIGHT<sup>2)</sup> geneigt, das *S* (*s*) als eine Abschwächung aus *T* aufzufassen, während *H* wieder aus *S* entstand. Dass der aus andern Sprachgebieten bekannte Uebergang des *S* in *H* auch den semitischen Sprachen nicht fremd war, schliesse ich aus dem Mehri, wo *hemû* einem *سمع*, *hêrikî* einem *سارق* entspricht.<sup>3)</sup> Wenn wir demnach annehmen wollen, dass das Haf'al die historische Fortsetzung des Saf'al ist, so halte ich diese Ansicht für um so besser berechtigt, als die Zugehörigkeit des Af'al zu Taf'al durch gewisse parallele

1) WRIGHT, *Comparative grammar* p. 204; P. DE LAGARDE, *Uebersicht über die Bildung der Nomina* p. 215 f.

2) *Lectures on the comparative grammar* pp. 98. 105. Demnach dachte er sich die Chronologie der kausativen Formen als 1. Taf'al, 2. Saf'al, 3. Haf'al, 4. Af'al, ib. p. 205.

3) v. MALTZAN, *ZDMG* 27, 258. Für *u* = ع beachte man die assyrische Parallele. Ueber andere Fälle, in denen das zu ش verschobene س untergegangen ist, aber sich als 8 erhalten hat, vgl. unten p. 206 f., IX 9; X 6.

Erscheinungen wahrscheinlich wird. Ich denke mir Stämme wie

1. h שַׁמַּח „Rücken“, g אָחַח „tragen“ und אָכָה „Hügel, Bergrücken“,

2. h, arm שָׁלַח „verbinden, verzapfen“ und אָב I. II. „sammeln“, III. „sich verschwören“,

in der Weise zusammenhängend, dass die den Formen mit  $S^1$  zu Grunde liegenden  $T^1$ -Formen untergegangen sind. Dies erinnert an die Stämme, wo nominale  $T^1$ -Formen verbalen  $W^1$ -Formen gegenüberstehen und wo J. BARTH die bisherige von FLEISCHER eingeführte Auffassung bereits glücklich bekämpft hat.<sup>1)</sup> Dieselben Erwägungen scheinen mir auch Licht auf die Geschichte der pronominalen Suffixe zu werfen. Nehmen wir an, dass das im Assyrischen und Aethiopischen am besten erhaltene, im Phönizischen und Vulgärarabischen immerhin erkennbare *Tu* (*Ti*)<sup>2)</sup> einstmals dem minäischen (טו) und assyrischen *su* parallel gelaufen ist, so müssten wir das jetzt dominierende הו (הי) als eine Entartung der S-Formen ansehen, während die nicht aspiriert ahlautenden Suffixe möglicherweise der T-Reihe entstammt sind.

#### IV.

Um nun auf den Wortschatz überzugehen, so glaube ich auf kananäischem Boden wenigstens zwei gesicherte Beispiele zu haben, in denen die unverschobenen Laute ט und ה parallel laufen, nämlich

1) *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen* II (1891) p. 276 f.; allerdings kann ich seine Erklärung durch euphonische Einflüsse ebenso wenig annehmen. Nach meiner Auffassung kann man auch h שָׁכַח „sinken“ mit אָתַח „sich stützen“ vergleichen und אָנַח „ächzen“ aus einem untergegangenen dem שָׁחַח = שָׁחַח „den Hals zuschnüren“ entsprechenden הָנַח erklären.

2) WRIGHT, *Comparative grammar* p. 105; SOGIN in den *Studien und Kritiken* 1893 p. 206.

1. סמך und המך „stemmen, stützen“.<sup>1)</sup>

2. נסך und נהך „giessen“ sowohl von Flüssigkeiten als von Erz. Das ס dieser Gruppe ist gemeinsemitisch.

3. Ferner ist es mir wahrscheinlich, dass der Patriarchenname הרה aus einem Vergleich mit سرح „frei weiden“, h סרה „laufen lassen“ als „Weide, Wanderung“ sich am besten erklärt. Für diese Erklärung spricht noch der Umstand, dass die vorgeschlagene Bedeutung mit den farblosen Abstraktionen<sup>2)</sup> der übrigen in den הולדות enthaltenen Namen weit besser harmoniert als die von G. HOFFMANN (1880) und FR. HOMMEL (1883) verfochtene Deutung des הרה als „Steinbock, Antilope“.

An diese Beispiele reihe ich die auf arabischem Gebiete vorkommenden Fälle, in denen die verschobenen Laute ش und ث nebeneinander stehen, nämlich

4. sab رثد „unter den Schutz stellen“ (HALÉVY, MORDTMANN, D. H. MÜLLER) oder „weihen, bauen“ (PRÄTORIUS), مرثد „Weihgeschenk“ neben رثد. Was die Bedeutung des sabäischen Wortes anbelangt, so glaube ich, dass wir es aus dem juristischen Gebrauche von رشد „Volljährigkeit, Zurechnungsfähigkeit“ so erklären müssen, dass es ursprünglich sich auf die Darbringung eines makellosen, ausgewachsenen Tieres bezog, also etwa dem biblischen חמים-Opfer entsprach.

5. Die obige unangefochtene Gleichung ermöglicht es uns auch, das ar شرب g سرب „schlüpfen, trinken“ aus ثرب, arm הרב „Fett“ zu erklären.

Die Unzulänglichkeit der bisherigen Auffassung der Lautgesetze und damit der Methode zu etymologisieren tritt nirgends klarer hervor als in den Fällen, in denen

1) Ueber die Schicksale der S-Reihe vgl. unten p. 207, X 6.

2) So ist auch נִצֵּת Gen. 4, 25 als „Fundament, Basis“ der neuen Generation zu erklären; der Cynismus DE LAGARDE's war überflüssig (Uebersicht p. 161).

man sich genötigt glaubte, den Parallelismus der S- und der T-Reihe auseinanderzureissen, während er sich doch dem unbefangenen Auge aufdrängte. So z. B.

6. אַנְתִּי (attâ aus antâ) „Weib“, mundartlich אַנְתִּי (antâ) „Menschen“, verschoben אַנְתִּי „weiblich“, אַנְתִּי „weiblich-weich“, auch wohl אַנְתִּי „mit“, ab אַנְתִּי „mit“ neben אַנְתִּי (antâ) is (aus ins), אַנְתִּי, h אַנְתִּי und wohl auch אַנְתִּי, arm אַנְתִּי, g אַנְתִּי, „Weib(er)“. Wie weit ab enêsu und arm אַנְתִּי „schwach sein“ hierher gehören, ist nicht von Belang. DE LAGARDE wollte die Reihen trennen,<sup>2)</sup> NÖLDEKE gestand die Unzulänglichkeit unseres phonetischen Wissens ein.<sup>3)</sup>

Ferner 7. syr אַנְתִּי „Lösung, Trank“, אַנְתִּי „Feuchtigkeit“ neben h אַנְתִּי „lösen“, arm אַנְתִּי „(die Stricke und Zeltplöcke) lösen, aufbrechen“, אַנְתִּי „nächtlich reisen“, h אַנְתִּי = אַנְתִּי „Karawane in Bewegung.“<sup>4)</sup>

Ich beschränke mich weiterhin auf eine Reihe von Gleichungen, die entweder bisher wenig Anerkennung gefunden haben oder das Unzureichende der jetzt giltigen Lautformeln beleuchten.

8. h אַנְתִּי „spannen, strecken“, אַנְתִּי „den Eimer aus dem Brunnen ziehen“ können kaum von h, ab אַנְתִּי „messen, streichen“ = אַנְתִּי getrennt werden.

9. Neben h, syr אַנְתִּי „wehen“ steht targ אַנְתִּי. Aus אַנְתִּי scheint durch Metathese h אַנְתִּי „Windloch“ geworden zu sein. Vielleicht gehören hierher auch h אַנְתִּי „Hochweg“ und אַנְתִּי „(windige) Anhöhe“ (*Lisân* II 244).

1) FREYTAG, *Einleitung* 124.

2) *Übersicht* p. 68.

3) *ZDMG* 40, 740 f.: „wir haben hier uralte Bildungen, die noch die Spuren anderer Sprachgesetze zeigen mögen, als die uns bekannten.“

4) Gegen diesen Zusammenhang S. FRÄNKEL, *Die aramäischen Fremdwörter* (1886) p. XII.

10. h בָּטַר „tauglich“, syr **ܒܝܬܪܐ** „Vorteil“ neben h בָּטַר „lange machen, warten“, **ܕܝܟܬܪܐ** „viel, reichlich“. Die kana-näisch-aramäische Bedeutung scheint am jüngsten zu sein.

11. h כָּסַל „Lende“,<sup>1)</sup> **ܟܣܠܐ** „plump, schwerfällig“ berühren sich mit h, ab, arm כָּסַל, **ܟܬܠܐ** im Grundbegriffe des „Massiven, Kompakten“, verbal „zusammenballen“.

12. h, arm לֹאֵשׁ, g **ܠܘܫܐ**, **ܠܘܫܐ** „kneten“ neben h לֹאֵשׁ „besudeln, beklecksen“.

13. h, arm לָטַשׁ „klapsen“ neben **ܠܬܫܐ** (vulgär **ܠܬܫܐ**) und **ܠܬܫܐ**.

14. h עָנַשׁ = **ܥܢܫܐ** = unverschoben **ܥܢܬܐ** „Gewalt an-thun, drücken“.

15. bibl. = arm נָחַר = **ܢܫܪܐ** = nachbibl. נָשַׁר „springen, hüpfen“.<sup>2)</sup>

16. h פָּתַר = arm פָּשַׁר = **ܦܫܪܐ** „deuten“.

17. h וָשָׂה wahrscheinlich **ܘܫܐܐ** = h וָהוּהוּ „wüste“; vgl. auch **ܘܫܐܐ** „Verirrung“, **ܘܫܐܐ** „irre gehen“.

18. Wenn man h שָׁנַג mit **ܫܢܓܐ** „stark fließen“, **ܫܢܓܐ** „gewandter Redner“ vergleicht, kann man jenes so deuten, dass es die durch schnelles und unbedachtes Reden verursachte Versündigung bezeichnet.

19. h שָׁחַן „Wunde, Geschwür“ neben **ܫܚܚܐ** „mit Wunden bedecken“. Der weit verbreiteten S-Reihe ist der Begriff der „Hitze, Entzündung“ eigen.

20. h שָׁלַל „Beute“, ab **ܫܠܠܐ** „plündern“ neben **ܫܠܠܐ** „Kleinvieh“, sab **ܫܠܠܐ** „erbeuten“.<sup>3)</sup>

21. h שָׁמַד IV. „reduzieren, zerstören“ neben **ܫܡܕܐ** „ein bischen Wasser“; ob **ܫܡܕܐ** den „untergegangenen“ Stamm bezeichnet?

1) Ueber die Entwicklung der S-Reihe vgl. unten p. 202, VII 7.

2) FRÄNKEL, *Die aramäischen Fremdwörter* XII.

3) HOMMEL, *Südarabische Chrestomathie* § 53.

22. h שמש VII. „starr blicken“ IV. „verblüffen“ vielleicht = arm המה „staunen“ und وهم وهم „ahnen, sich unklar vorstellen“.

23. h, ab, arm שמן = سمن können besonders im Hinblick auf das phön. שמן „Mass“ nicht von ثمن „Wert, Preis“ getrennt werden.

24. Ebensovienig sollte man h שנה = arm הנא = ثنى von h שנה = سنة trennen.

25. h שטט „stampfen“ = ثعيط „dünnere, gleichsam pulverisierter Sand“, aber arm شط II. „zerstossen“, aber arm شط.

26. h אשפה, ab *ispatu* „Köcher“, أثفية „Dreifuss“, אב I. II. „aufs Feuer setzen“ und g אב „vertrauen“ deuten auf eine Wurzel „legen, setzen“. Aus *ispat(u)* scheint sich erst שפה entwickelt zu haben.

27. h, ab שפל, سفל neben ثفل „Bodensatz“ und ثفال „Unterlage“.

28. Die Reihe h שאר, ab *sêru*, arm אר, ar ثار ist durch NÖLDEKE aufgeklärt worden. Aus h משארה „Backtrog“ dürfte sich שרה II. „Tempeldienste tun“ entwickelt haben. Ueber שאר vgl. unten p. 213 f.

29. sem הבן „Häcksel“ neben kopt *sôoyben*.

30. h שבניה und שבנא können mit ثبان „Behältnis, Gehäuse“ verglichen werden.

31. h תקף „überwältigen“, arm „stark“, ثقف „(geistig) überlegen“ neben h תקף IV. „sich beugen über“, سقف „Bedachung“.

32. g אש, אש „reich, fruchtbar sein“, ar, sab ثمر „Frucht“, h המר „Dattelpalme“, تمر „Datteln“.

33. ar إئيد neben äg *smdt, sdm, msdm(t)* „Augensalbe“.

Dem Problem der Zischlaute in ihrer engern Fassung betrachtet schrieb ich oben neben der Frage nach dem Parallelismus von Verschluss- und Reibelaut nur eine sekundäre Bedeutung zu. Die Phasen dieses Problems sind so bekannt, dass ich nicht nötig habe, darauf einzugehen; mit Recht bezeichnete D. H. MÜLLER es vor einigen Jahren als ein „grosses Wagnis“, die Entwirrung desselben zu versuchen.<sup>1)</sup> Ich bedauere nicht zugeben zu können, dass dieser verdienstvolle Forscher das Problem seiner Lösung viel näher gebracht hat. Die Hauptgebrehen der bisherigen Behandlung dieser Frage muss ich darin erblicken, dass man einerseits den Gegensatz von Nord und Süd als ursprünglich und abgeschlossen ansieht, andererseits mit graphischen statt mit lautlichen Werten operiert. So leicht es ist, von „reinen“ und „unreinen“ *S* zu sprechen, einen „Mittellaut“ zwischen *S* und *Š* zu statuieren und hierfür passende Zeichen zu erfinden, so schwer ist es, phonetische Werte dieser Art zu bestimmen. So lange wir aus der Geschichte der semitischen Laute nicht bessere Kunde über das Vorhandensein eines „mittleren“ *S*-Lautes der genannten Art haben, halte ich es für geraten, das arabische *س* und das *ס* der NW-Semiten als *S*, den stimmlosen Korrespondenten von *Z*, und *ش*, *שׁ* als *Š*, den stimmlosen Korrespondenten des unter den Semiten nur sporadisch auftretenden *Ž* (franz. *j*) aufzufassen. Die zur Zeit üblichen Formeln zur Bezeichnung des geschichtlichen Verhältnisses dieser beiden Laute (*S* und *Š*) halte ich für unzureichend. Eine Untersuchung,

---

1) *Zur Geschichte der semitischen Zischlaute: Verhandlungen* des VII. Orientalisten-Congresses, Semitische Section, Wien 1888, p. 229 ff. Ich denke, dass die vom Verfasser als „orakelhaft“ verspottete Forderung LAGARDE's zwei der ernstesten Punkte traf, die unaufhebbare Wichtigkeit des biblischen Sprachschatzes mit seiner gesicherten Exegese und den Wert der Mundarten. Ferner sollte ein Gelehrter, der das gegensätzliche Verhältnis von *S* und *Š* nicht lautphysiologisch, sondern psychologisch erklären will (p. 231), der Hypothese G. HOFFMANN's nicht „jede lautphysiologische Basis“ absprechen (p. 245).

welche dieses Verhältnis aufzuklären hofft, muss vielmehr mit den folgenden Thatsachen rechnen:

1. mit der Erscheinung eines intersemitischen, durch alle Sprachen durchgehenden oder doch zugleich im Norden und Süden auftretenden *S* (unten V);

2. damit, dass biblisches (und aramäisches)  $\check{S}$ , ש dem arabischen (und äthiopischen) *S*, س entspricht (unten VI);

3. damit, dass zugleich biblisches (nordwestsemitisches)  $\beth$  und ש dem arabischen (südlichen) س entspricht (unten VII);

4. damit, dass biblisches (und aramäisches)  $\beth$  dem arabischen ش (und äthiopischen  $\text{ሠ}$ ) entspricht (unten VIII);

5. damit, dass biblisches ש (und aramäisches  $\beth$ ) dem arabischen (und assyrischen) ش, Š entspricht (unten IX);

6. damit, dass zugleich biblisches  $\beth$  und ש dem arabischen ش entspricht (unten X);

7. damit, dass in trilitteralen Wurzeln mit zwei Zischlauten (mögen sie post- oder supradental sein) teilweise biblisches ש, Š dem arabischen (und äthiopischen) ش ( $\text{ሠ}$ ) entspricht (unten XI).

Man wird vor allem von mir erwarten, dass diese Formeln durch ein gewisses Beweismaterial gestützt werden. Da hier Beschränkung geboten ist, habe ich die beiden lexikalisch am besten gesichteten Sprachen, das Hebräische und das Arabische, in erster Linie berücksichtigt, in zweiter das Aramäische, das Aethiopische, das Sabäische und das Assyrische; ob und wie weit die aus diesem Material gezogenen Folgerungen Licht auf das Assyrische werfen, müssen Andere entscheiden.

Dass wir ein intersemitisches *S* anerkennen müssen, scheinen mir folgende Beispiele sicher zu stellen, selbst wenn noch mehrere derselben durch Entlehnung ihre Erklärung finden sollten.

## V.

1. h. אספ, יסף, סופ, ספה, ab *asâpu*, sab *وسف* ZDMG 46, 530, syr **ܣܘܫ**, ar **سوف** „Ende“, **سواف** „Seuche“.
2. h, arm **אסר** = **أسر**, g **አሰረ**.
3. h **חסר** = **خسر**.
4. h, arm, ab **כסה** = **كسا**.
5. h **כסח** = **كسح**.<sup>1)</sup>
6. h **נסח** = ab *nasâhu* = **نسخ**.
7. h **נסך**, **סוך** = **نسك**.
8. h **ספא** = **سباء** „Wein“.
9. h **סבב** = **سبب**.
10. h, arm **סבל** „tragen“ = **سبل** „fallen, herabhängen“.
11. h, arm **סגד** = **سجد** = g **ሰገደ** „knieen“.
12. h **סחב** = **سحب**.
13. h **סחה** = **سحا**, während h **שחה** „schwimmen“ = ab *sahû* = **شحوة** „Spreizbeine“, **شحا** I. IV. „(den Mund) aufreissen“.
14. h **סחר** „umherziehen“ = ab *sahâru* = **سخر** „treiben“ (Schiff).
15. h **סכר** = **سکر** „sperren“.
16. h **סכה** = **سکت**.
17. h **סל** „Korb“ = ab *sillu* = **سلة**; vgl. aber FRAENKEL, *Die aramäischen Fremdwörter* p. 75 f.
18. h **סלם** „Stiege“ = **سلم**.
19. h **סלע** = **سلع** „Fels“<sup>2)</sup> = sab **اسلعم**, *siliquae* (ze-

1) Ich erkläre **סחה** „Fegsel“ Jes. 5, 25 aus **בסוחה**, wie **סוח** „Gewand“ Gen. 49, 11 aus **בסות**. Das Verbum **סוח** IV. kann denominativ von **סוח** gebildet sein; vgl. **בגד**.

2) Sela' und Hebrôn in Südpalästina kehren unter den Wadi's des westlichen Sinai als Sli' und Hibrân wieder.

ρατία).<sup>1)</sup> Aus dem sabäischen Ausdruck erklärt sich das neuarabische **سلع** „Waaren“.

20. h סעד = **سعد**.

21. h סעה = **سعى**.

22. h סעף und סעפף „Zweige“ = **سعف** „Palmenzweige“; vgl. unten p. 206, IX 6.

23. h, ab סעד „trauern“ = **سعد** „stossen, stechen“, II. „(am Bratspiess) aufstecken“.

24. h ספר = **سفر** = g **ሰፈረ**.

25. h סרח = **سرح**.<sup>2)</sup>

26. h סתר = **ستر**.

27. h עכס = **عكس**.

28. h עמס neben **عمس** „drückend, finster“.

29. h, ab, arm פרס „spalten, teilen“ = **فرس** „zerreißen“, g **አፍረሰ** „zerstören“.

30. h קסם = **قسم**.

31. h רמס = **رمس**.

32. h רסן = **رسن**.

33. h רסיסם „Trümmer“ neben רס „verschütteter Brunnen“, **رسيس** „massiv“; vgl. unten p. 205, VIII 12.

34. h ים „Stange“, vielleicht = **منساة** „Stab“.

35. h נוס „flüchtig sein“ neben **نواس** „wallende, flatternde Locke“.

36. h גסע „aufbrechen“ neben **ذسع** „Sattelriemen“.

37. h, arm סגן vielleicht neben **سجن**.

38. h ספנה „Schleier“ vielleicht neben **مساء** „Abend“.

Die Gleichung: nördliches (nordwestliches) **ס** = südliches **س** — bedarf keines neuen Beweises; ich kann mich

1) HOMMEL, *Südarabische Chrestomathie*, § 72 p 47.

2) Ueber die parallele T-Reihe vgl. oben p. 191, IV 3.

daher auf einige charakteristische und weniger beachtete Beispiele beschränken.

## VI.

1. h חרש „taub sein“ = خرس „stumm“, während חרש „Dickicht“ wohl = حرس „Schutz“ ist.

2. Aus גנש אל-אשה Exod. 19, 15 erklärt sich نجس „(rituell) unrein“, fig. „gemein“.

3. h נחש II. „wahrsagen, auf Zeichen achten“ neben نحس „unglücklich“.

4. h נשף „blasen“, نسف I. „worfeln“, VIII. „flüstern“.

5. h עקש „verdreht, falsch“; عقس wird von Ibn Dureid (Lisân VIII 21) als التواء „Windung, Krümmung“ erklärt.

6. h נגש „stossen, treffen auf“; vgl. فنجس „Unterjochung“, أفجس „prahlerisch“.

7. h קשב IV. „steif machen“, قسب „hart“ (Dattelnkern).

8. h רטש „niederschleudern“, رطس „einen Klaps mit der flachen Hand geben“.

9. arm רתש „vermögen“ erklärt sich nur aus رسا „fest, sicher liegen, ankern“.

10. h נשאף „schnauben“ erinnert an أسف „trauern“.

11. h שבה II. IV. „beschwichtigen“, ursprünglich nicht „zurücktreiben“, sondern „sinken machen“; vgl. سبح „ruhen, schlafen“, سبخة „Bodenvertiefung, Salzlake“.

12. h שבט „Stock“, g **mm** (aus **mm**) „schlagen“.

13. h שנע V. „rasen“; vgl. سجع von den gurgelnden Tönen des Kameels und der Taube übertragen auf die des begeisterten Redners.

1) Wurde wohl von den Ohren des Esels und des Pferdes auf den Menschen übertragen.

14. syr **ענד** „stolpern“, **سرع** „eilen“.
15. h **נרקק** „zischeln“, **سرق** „kaum hörbar sein“, **سرق** „stehlen“, d. i. „heimlich nehmen“.
16. h **נתלל** „in Reihen pflanzen“, **ستل** „im Gänsemarsch gehen“.
17. h **נחה**, **נחה**, **נחה** „sinken“; vgl. **سواخ** „Koth“ und **وسخ** „schmutzig“.
18. h **נחה** II. „verderben“; vgl. ausser **سخت** auch **חחח** „irren“.
19. h **נמר** „wachen, bewachen“; vgl. **סמר** I. „die Nacht wachend verbringen“, III. „nächtlich plaudern“. **مِسْمَار** „Wächter, Hüter“.
20. h **נעץ** VII. „sich stützen“ kann verglichen werden mit dem archaistischen **سُعْنَة** a) ein Ständer, an dem Butterschläuche zum Kühlen aufgehängt werden, b) in 'Omān ein solches Gestell mit Tüchern behängt als primitive Bedachung (Lisān XVII 71).
21. h **נצה** VII. „kahl sein“, **سفی** „die Haare auf der Stirn verlieren“.
22. h, phön, ab **נצנצ** dürfte mit **سفظ** „freundlich, liebenswürdig sein“, g **חלח** „verlocken“ zusammenhängen.
23. h, arm **נרקר**, ab **tasḫirti** „Lüge“, archaistisch **سقار** und **صقار** erklärt als **لقان**, **نم** und geradezu **كذاب** (Lisān VI 37 f.).
24. Man vergleicht h **נצה** mit **سدم**; wie verhält sich aber dazu **קדם** = **أسدم**? Wir dürfen aus Jud. 12, 6 (*šib-bolet* = *sunbulat*) schliessen, dass das kananäische Sprachgebiet wenigstens in Bezug auf die Zischlaute wenn nicht strenge, so doch im allgemeinen durch die Jordanlinie begrenzt wurde; die von Osten oder vom Süden her an-

dringende nomadische Flut wurde durch die Seen, durch das Gôr und die öde Hochebene im Süden zunächst gestaut. Ich wage deshalb סרם einfach als die arabische oder südliche (über die Bezeichnung will ich nicht rechten) Parallelf orm von שרמה anzusehen und als „Garten, Gefilde“ (vgl. Gen. 13, 10 בְּגַן־יְהוָה) zu deuten.

25. Ebenso denke ich, dass der Stadtname סלבה nach Form und Sinn als arabisch angesehen werden muss („Wanderung, Station“).

26. Ueber עשה = عسى vgl. unten p. 214.

Zu der bisher nicht gewürdigten Reihe: h ס und ש = südliches س — muss ich alle mir bekannten Beispiele beibringen; immerhin liegen deren so viele vor, dass die Gleichung gesichert ist, auch wenn einige Belege unsicher sein sollten.

## VII.

1. h סקל „steinigen“, שקל „Stein“ (als Gewicht) neben סקל und häufiger صقل „glätten“,<sup>1)</sup> g ḥḥḥ „wiegen (LUDOLF), aufhängen, kreuzigen“. Die T-Reihe kommt hier nicht in Betracht. Für den „Stein“ als Gewicht bieten سلع (oben p. 197, V 19) und perso-arabisch صنجة Parallelen.

2. h סריון und שריון = پرنينه „Schuppenpanzer“ neben سری „laufen“, سري „Rinnsal“. Dagegen muss שריון, der sidonische Name des Ḥermon, mit شري „schimmern“, شريان „Schlagader“ verglichen werden; vgl. ישראל „El leuchtet“.

3. h סתו „Winter“, d. i. „Regenzeit“,<sup>2)</sup> syr ستمه und

1) Die Geschichte des ar. صقيل führt uns also aus der jüngeren Steinzeit hinüber in die Metallzeit.

2) Auch in Aegypten ist der Grundbegriff der sitä nicht die Kälte, sondern der Regen. Mag auch der erste Guss im heissen Oktober kommen, so ist es doch „auwal es-sitä“.

h שָׁתָה „trinken“ neben sabäisch שִׁתָּה „Tränken“, g אָתָּה „trinken“. Ueber שתא vgl. unten p. 209.

4. h חָסַר „Gefühl“ (für oder wider), arm „Schmach“, späthebr חָשַׁד „verdächtigen“ neben حسد „Neid“.

5. h כָּבַס „walken; waschen“, כָּבַשׁ „niedertreten“, כָּבַס I. „hineinstecken, stopfen“, II. „drücken“, während כָּבַשׁ = כִּבְשׁ = ab *kabsu*. Dagegen dürfte כָּבַשׁ „Ofen“ assyrisches Lehnwort sein, welches in der Nebenform *kilbānu* auf andern Wegen zu den Griechen gekommen zu sein scheint (*κλίβανος, κριβανος*).

6. h כָּנַס „sammeln“, arm כָּנַשׁ „versammeln“, כָּנַס „zusammenfegen“, כְּנַס „Sammelstelle, Lager des Wildes“. Zu כָּנַס stellt sich כִּסַּת „Beutel“ wie ab *kissatu* zu כָּנַשׁ oder wie כִּסַּת zu כָּנַשׁ; vgl. כְּנִיס „Futtersack, Fressbeutel“.

7. h כָּסַל „Lende“, כָּסַל „plump, träge sein“ erklären h כָּסַל „straucheln, wanken“; vgl. oben p. 193, IV 11.

8. h כָּסַף VII. „blass, muthlos werden“, כָּסַף V. VII. „sich verfinstern, h כָּסַף das „blasse“ Metall „Silber“, und h כָּסַף, ab *kašāpu* „leise sprechen, Zauberformeln murmeln“.<sup>1)</sup>

9. h כָּסַף II. IV. „züchtigen“, יָשַׁר „gerade, eben“ (wie (سوی) یسر „leicht“ d. i. gangbar; vgl. sab وَثَر IV. „ebnen“.

10. h כָּסַף „aufwühlen“, כָּסַף „ausreißen (und umpflanzen)“, archaistisch כָּסַף „ausreißen“ (Lisān VIII 111), vulgär (entlehnt) כָּסַף „jäten“.

11. h כָּסַף „heimisch, vertraut, gewohnt sein“, כָּסַף „weilen, wohnen“ = כָּסַף; vgl. prov. 8, 12 אֲנִי הַכְּמָה „שְׁכַנְתִּי עִרְמָה“.

12. h, arm כָּסַף „laufen lassen; vergeben“, כָּסַף „aus-senden“, כָּסַף „Schusswaffen“, כָּסַף „Exkreme“, ab *salāhu* „bespritzen“.

<sup>1)</sup> Die Uebertragung der optischen Eindrücke auf akustische ist wie in ضَوْءٌ „Licht“ und ضَوْصِي „Lärm“ (oben p. 180, I 28).

13. h ספח II. pass. „sich ausstrecken“, ab *sapàhu* „ausbreiten“, מִשְׁפַּחַה „Sippe“ neben سَفَح „ausgiessen“.

14. h, arm, ab ספל „Schale“ vielleicht neben טפל und سفל „tief, niedrig“.

15. h, arm סרב „davonlaufen“, טרב „Kimmung“ neben סרב „frei laufen, fließen“.

16. Wahrscheinlich h פסח „lahm“, פטח II. „zerreißen“, arm „zerstückeln“ neben פסח „auseinanderreißen“.

17. h סבא und טבא = سبأ, ab *Sab'u* „Sabäer“. Ueber die Deutung des Namens vgl. J. H. MORDTMANN, *Mitth. aus d. orr. Sammlungen der Königl. Museen zu Berlin* VII 72.

18. h, ab רבס „anbinden“, ركاس „Strick“, ركاسة „Pfahl (zum Anbinden)“, רבס „Felsblock“, רבס „Rotte“ neben h רבש „zusammenraffen“, רבש „Ross“. Wie in anderen Stämmen entwickelt sich aus dem Begriffe des „Geschlossenen, Gedrungenen“ der der Kraft und Rüstigkeit; vgl. חזק, قوى usw.

19. h, arm סר „Block“, h, ab טרר „gewaltsam handeln“, סד „hemmen, sperren“.

20. h חמס „vergewaltigen“, חמשים „streitbare (Männer)“, حماسة „Heldentum“, سنة حمساء „hartes Jahr“.

21. h סגר II. „preisgeben“, arm „fließen, laufen“, سجر I. II. „mit Wasser füllen“, h טגר „Wurf“; vgl. unten p. 204, VIII 6.

22. Ueber טאור „Sauerteig“ und מטארה vgl. unten p. 213.

Auch die Gleichung: biblisches ס = südliches ش (س) — ist in den bisher üblichen Lautformeln nicht zur Geltung gekommen. Vielmehr glaubte man nur das einem aramäischen ס parallel laufende biblische ט dem südlichen Š gegenüberstellen zu dürfen. Aber es dürfte schwer fallen, die folgenden Beispiele alle zu widerlegen.

## VIII.

1. h. מַסְפִּיא „Futter“, شفاء „Arznei“. Die übliche Wiedergabe der  $\sqrt{\text{شفى}}$  mit „heilen“ ist viel zu enge; besser wäre „kräftigen, stärken“.<sup>1)</sup> Uebrigens deutet die biblische Form darauf, dass wir ein älteres شفا „füttern“ von شفى „durchbohren, spalten“ trennen müssen; vgl.

إشفى „Ahle“, أشفى „mit einer Hasenscharte“; vgl. unten p. 208, X 9.

2. h. מַחְסוּם „Maulkorb“; vgl. Deut. 25, 4 לֹא תַחֲסֹם שׂוֹר „Nasenbein“, خيشوم „Chischum“.

3. h. חָסָה „Schutz suchen“, حشى „bange sein“.

4. h. מַסָּה IV. „fliessen machen“, مشى „in Bewegung sein“.

5. h. חָסַן „kräftig“, حشن „hart, rauh“.

6. h. סָגַר „abschliessen (durch Laubwerk)“, شجر „Strauch, Baum“, g. ṣṣṣ „verstricken: Netz“; vgl. oben p. 203, VII 21.

7. h. סָוַר „weichen“, vulgärrar مشوار „Gang, Botschaft“.

8. h. סָמַם „Düfte“, arm صدك „Gift“, شم „duften, riechen“. Dass سَم „Gift“ entlehnt ist, hat bereits FRAENKEL erkannt (*Die aramäischen Fremdwörter* 262).

9. h. סָתַם „verstopfen“, شتام = *obstruction of the fauces* (TA VIII 356; LANE).

10. h. סָפַל „das (mit Lappen behängte) Götzenbild“ oder der „Lappenbaum“, فشل V. „sich mit einer Hülle bedecken“; vgl. סָפַל unten p. 208, X 7 und auch פָּלַם oben p. 183, II 3.

11. h. סָפַס und סָפַס „aufhören“, فش „verpuffen (lassen); rülpsen; abnehmen“ (Geschwulst), vulgär فشة „Lunge“ (als Blasebalg).

1) Wenn der Händler seine Speisen mit „sifū“ oder „jisfi el bādān“ lobt, will er sie nicht den Kranken als Arznei, sondern Allen ohne Unterschied als gesunde oder erfrischende Nahrung empfehlen.

12. h רסס „besprengen“, רסיס „Tropfen“, رش „besprengen“; vgl. oben p. 198, V 33.

13. h סמר „starren, schaudern“, שמור „Erregung“, g זסיט „zufrieden sein“, ab samâru „in Zorn geraten“. Für den Gegensatz der Affecte in derselben Wurzel vgl. שרש = שוש (unten p. 206, IX 9), h פחר „erbeben“ (vor Furcht oder Freude); h אבה neben אבי und חסר neben حسد (oben p. 202, VII 4).

14. Wenn das Pesah ursprünglich ein Tanz war, wie W. ROBERTSON SMITH<sup>1)</sup> vermuthet, so kann man فش „die Beine spreizen“ und g פח „sich ausgelassen freuen“ vergleichen.

Dass aramäisches פ auch ohne paralleles ש dem arabischen ش entspricht, ist zur Genüge bekannt; vgl. סיע = شيع, שרם = شرم, טפש = طفش, שلق = شلق, סלק = شيع, שנק = شقق usw.

Für die Reihe h ש = ש beschränke ich mich ebenfalls auf einige bestätigende Bemerkungen. Im Aramäischen pflegt פ, im Assyrischen š zu entsprechen.

## IX.

1. h חשך „zurückhalten“, חשק „eine strotzende Flüssigkeit festhalten“, חשק „Maulklemme“.

2. h חשף „zusammenziehen, krimpen“, חשפה „Eichel (an der Ruthe)“. Darnach erkläre man חשה zunächst als „aufkrämpfen, aufstülpen“.

3. h חשד Gen. 22, 22; vgl. den sabäischen Eigennamen חשד HALÉVY 167, 2 = HOMMEL, *Südar. Chrestom.* § 58.

4. h חש „treiben“; vgl. ausser g חש auch חש „Treiber bei der Jagd“.

5. h חשק — die Grundbedeutung ist auch erhalten in חשק „(durch die Nase) aufziehen“.

1) *Encycl. Britannica*, 9 ed., XVIII 343 b.

6. h טעצים „quälende Gedanken“, شغف „Herzensdrang, Gram“; vgl. auch oben p. 198, V 22.

7. h עישו „bedecken, verhüllen“, غشى.

8. h רמט „kriechen, wimmeln“, رمش IV. „sprossen lassen“, g חלל „tastend suchen“.

9. h שרש „sich freuen“, neuar شوش II. „stören, verdriesslich machen“, klassisch هوش II; vgl. zum Wechsel von *S* (*š*) und *H* oben p. 189, zum Gegensatz der Affekte p. 205, VIII 13.

10. Da h שחק durch g שחח (سحح) und vielleicht شحق „schluchzen, röcheln“ genügend gedeckt ist, sollte man diese Reihe von der supradental-gutturalen h שח, arm גח, ar فحك zunächst getrennt halten. Ich vermute, dass h ursprünglich שח lautete, und infolge der Entartung von *h*<sup>2</sup> zu *h*<sup>1</sup> und *s*<sup>2</sup> zu *s*<sup>1</sup> durch Angleichung an שח erst שח entstand. Vielleicht waren die beiden Reihen anfangs so unterschieden, dass die eine „lachen“, die andere „spotten“ bedeutete; vgl. auch تهقبة „lautes Lachen“.

11. h שטה „abweichen“, شطى VII. „sich abtrennen“ und شطا „Span, Splitter“.

12. h שתם darf mit شتم verglichen werden, da قتل und קהל (Zindžirly) neben קהל und קטר neben قتر steht (aber sab קטר).

13. Ich denke, dass arm שכי, h שכה usw. mit שכה sich im Grundbegriffe des „Scharfen, Einschneidenden“ berühren, daher שכה „über Schmerzen klagen, krank sein“, g חה „klagen, verfolgen“.<sup>2)</sup>

14. h שפ „reichlich sein“, شفق „sorgen für“, aber sab „reichlich sein“.

15. Wenn man משקרה עינים Jes. 3, 16 mit شقر vergleicht, kann kaum bezweifelt werden, dass es zunächst

1) Vgl. *The Arabic Sounds* p. 139.

2) Anders FRAENKEL, *Die aram. Fremdwörter* p. XIII.

bedeutete: „Frauen, die ihre Augen mit rotgelben Farbstoffen schminkten“. 1) Dagegen שָׂרַק kann nur mit شَرَق verglichen werden.

16. שָׂגַב „steil, hoch sein“; vgl. مَشْجَب „Gestell aus Pfählen“ und die Eigennamen sab شَجَب und Fašgub, Vater des Gurhum.

Bemerkenswert sind die keineswegs seltenen Fälle, in denen sich auch auf biblischem Gebiete ש neben שׂ = שׁ findet.

## X.

1. שָׂבַךְ und שָׁבַךְ = شَبِكَ „verflechten“.

2. שָׂחַף und שָׁחַף = شَخَف „abschälen“.

3. שָׂבַךְ und שָׁבַךְ nominal: „Dornenhag“, verbal: „beschirmen“, شَكَّة „Waffe“, مَشَك „spitzes Werkzeug“. Wie viele andere Wurzeln, wie حَدِيقَة und حَدِيق (oben p. 204, VIII 6) usw., deutet auch diese auf den ältesten Schutz durch einfaches oder stacheliges Buschwerk; vgl. die moderne Zeriba.

4. שָׂמַשׁ und שָׁמַשׁ (in מְכַמֵּשׁ) = كَمَش „fassen, drücken“.

5. שָׂבַל „unklug sein“ und שָׁבַל „einsichtig sein“, שָׂכַל „binden“ usw. Die älteste Bedeutung findet sich Gen. 48, 14 שָׂבַל אֶת־יָדָיו „er legte die Hände kreuzweise, überzwerch“; vgl. שְׂכֻלָּה „Mischung (von Farben)“, שָׂכַל „(Haare) flechten“. Hieraus entwickelte sich einerseits „unsicher sein, nicht wissen“, andererseits aus „binden“ wie bei עָקַל „begreifen, verstehen“.

6. שָׂמַךְ und שָׁמַכָּה LXX ἐπιβόλαιον, δέρις „Decke“ fordern ein südliches شَمِك, welches sich im g ἡσσῆ und ich glaube im ar هَمِك VII. „sich stürzen auf“ erhalten hat; vgl. oben p. 206, IX 9 und p. 189. Ueber die T-Reihe vgl. oben p. 191, IV 1.

1) Vgl. FREYTAG, *Einleitung* p. 331.

7. סמל „ein mit Lappen behängtes Götzenbild“ (vgl. סמל oben p. 204, VIII 10) und שמל = שכל „einhüllen“.

8. שער und שער „schaudern (machen)“ = شعر. Aus dem Reiz, den rauhe Haare auf die Haut ausüben, erklären sich sowohl die hebräischen Bedeutungen wie die arabischen „fühlen, sich bewusst sein“.

9. סף „Schwelle“, שפה „Rand, Lippe“, שפה „Ende, Rest“, am شفا „أشقى على الموت“, „am Rande (Abgrunde) des Todes stehen“; vgl. oben p. 204, VIII 1.

10. ספן „(mit Planken) bedecken; verbergen“, שפן „aufbewahren“, שפן „in Gedanken bei sich bergen, argwöhnisch blicken“.<sup>1)</sup>

11. סרר „böse sein“, שר „Fürst“, שר „böse“; vgl. oben p. 185, II 14.

12. שרר; vgl. שרר „bange sein“ und שרר = שרד „entlaufen“.

13. שרף und שרף decken sich mit شرف im Grundbegriffe: „Feuer, Flamme“. In den hebräischen Verben wurde die verzehrende Macht, im arabischen Stamme die leuchtende Kraft einseitig entwickelt; vgl. oben p. 178, I 5.

14. שרש „Schorf“ und שרש „Scherbe“ neben حرش „rauh sein“ und حرش „kratzen“, حرشاء „Balg, Haut“.

15. קסת „Napf, Schälchen“, קשת „Krug“ neben קשת „Krug“ und نقش von der „Bildnerei“ übertragen auf „Gravieren“ und „Malen“.

16. שונג und שונג „(durch einen Zaun) abtrennen“, vielleicht neben שנג „spalten, trennen“.

17. נשרך „Verbinder“ (J. OPPERT), שרך „Schnürband“, שרך „verbinden“.

1) Vgl. phön מישפן *Revue critique* 1894 no. 8 p. 155 ff.

Bei der Beurteilung des Verhältnisses des nördlichen  $\text{שָׁמֶשׁ}$  zu  $\text{شمس}$  pflegt man  $\text{שָׁמֶשׁ}$  mitunter als die ältere Form zu fassen, in deren arabischer Parallelforn das erste  $\check{S}$  unverwandelt geblieben ist. Ich glaube umgekehrt, dass wir *sams* als die Urform ansehen müssen, aus der im Norden regelrecht *sams̄* geworden ist, während im Süden die Wurzeln mit zwei Zischlauten nur das anlautende  $S$  zu  $\check{S}$  verschoben haben.<sup>1)</sup>

## XI.

Auf diesem Wege erklärt sich  $g$  *šalastu* aus *salastu*,  $\text{שָׁלַסְתָּ}$  =  $h$ , arm, ab,  $\text{שָׁלַסְתָּ}$ ,  $h$   $\text{שָׁחַק}$  =  $h$  *šaxx* und  $g$   $\text{שָׁחַק}$ ,  $h$   $\text{שָׁחַק}$  =  $h$  *šaxx*,  $h$   $\text{שָׁחַק}$  =  $h$  *šaxx*, „spalten“ =  $g$   $\text{שָׁחַק}$ , „getrennt sein“,  $h$ , arm  $\text{שָׁחַק}$  =  $g$   $\text{שָׁחַק}$ ,  $h$   $\text{שָׁחַק}$  =  $h$  *šaxx*,  $h$   $\text{שָׁחַק}$  =  $h$  *šaxx* und wahrscheinlich  $h$   $\text{שָׁחַק}$  =  $h$  *šaxx*. Vielleicht lässt sich so auch  $\text{שָׁחַק}$ , wenn ausserhalb der nördlichen Verschiebung stehend gedacht, mit  $\text{שָׁחַק}$  kombinieren. Dass die erwähnte einseitige Verschiebung im Süden keineswegs durchgreifend war, beweisen einerseits Formen wie *šems*,<sup>3)</sup> *šaxs*,<sup>4)</sup> andererseits beduinische Formen wie *šems̄* usw.

Endlich darf nicht verschwiegen werden, dass auch in einigen andern Fällen, in denen die obige euphonische Bedingung wegfällt, nördliches und südliches  $\check{S}$  in denselben Reihen aufzutreten scheint. So steht das  $\text{שָׁחַק}$  entsprechende  $\text{שָׁחַק}$  neben  $\text{שָׁחַק}$ , während die oben p. 201 f., VII 3 angeführte Reihe ihrerseits gut gesichert ist. Das südliche

1) Eine ähnliche Erscheinung letztlich euphonischer Art liegt vor, wenn im tunesischen Arabisch unter Umständen  $s$  statt  $\check{s}$  oder  $z$  statt  $\check{z}$  eintritt; vgl. VON MALTZAN, *ZDMG* 23, 661; H. STUMME, *Tunisische Märchen und Gedichte* I (1893) p. XXI f.; vgl. orthographische Schwankungen wie  $\text{שָׁחַק}$  Jes. 37, 30 neben  $\text{שָׁחַק}$  Regg. II 19, 29.

2) Vgl.  $\text{שָׁחַק}$  = *Caesarea*.

3) SPITTA, *Grammatik* p. 18; VOLLERS, *Lehrbuch* p. 224.

4) *ZDMG* 45, 48 n. I.

شرب kann abgesehen von seinem Zusammenhange mit der *T*-Reihe (p. 191, IV 5) auch mit der *S*-Reihe (p. 203, VII 15) verglichen werden und trifft dort mit h שִׁרַב zusammen. In diesem Zusammenhange müssen auch h אִשְׁבַּר neben שִׁכַר, h דָּחַט neben حنّش und h חֲמִיטָה neben g חֲמִיטָה gewürdigt werden. Diese letzten Gleichungen sind höchst unsicher; hinsichtlich der ersten vergesse man nicht, dass wir zugleich nördliches *S* und  $\check{S}$  neben südlichem *S* und  $\check{S}$  sehn! Keinesfalls können diese einstweilen unklaren Fälle unsere Ansicht widerlegen, dass es kein durchgehendes (intersemitisches)  $\check{S}$  giebt.<sup>1)</sup>

Nunmehr dürfen wir versuchen, die in den obigen Reihen formulierten Beziehungen zwischen *S* und  $\check{S}$  in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu begreifen. Wenn unsere Annahme von dem sekundären Charakter des  $\check{S}$  gerechtfertigt ist, so müssen wir vermuten, dass der Sprachschatz, in dem die Verschiebung von *S* zu  $\check{S}$  noch nicht eingetreten ist, den ältesten Zustand widerspiegelt (oben V).

Diese Vermutung wird verstärkt durch die Wahrnehmung, dass der fragliche Sprachschatz fast durchweg das Gepräge des höchsten Alters verrät. Ferner steht nichts der Annahme entgegen, dass die Semiten zur Zeit dieser *S*-Periode bereits das ganze Gebiet eingenommen hatten, in dem wir sie in geschichtlicher Zeit finden. Daran reihen sich die wichtigen Gruppen, in denen nördliches  $\check{S}$  südlichem *S* (VI) und nördliches *S* südlichem  $\check{S}$  entspricht (VIII—X). Diese Erscheinung lässt sich kaum anders erklären als durch die Annahme, dass unabhängig von einander im Norden wie im Süden eine Verschiebung vor sich ging, die *S* in  $\check{S}$  verwandelte, deren Bedingtheit aber noch der Untersuchung bedarf.<sup>2)</sup> Dass beide Verschie-

1) Oben p. 195.

2) Es ist sehr beachtenswert, dass das pron. 3. p. sg. im Süden *su*, im Assyrischen *su* (*su*) lautet und dass der Süden (von Entlehnungen wie شَقْلِب und شَلِيب abgesehen) nur Saʿal-Formen, der Norden Saʿal- und Šaʿal-Formen kennt.

bungen ihre Schranken hatten, beweist die Wortgruppe VII, in der neben nördlichem Š sich auch noch S findet. Dieselbe Erscheinung findet sich im Arabischen und im Geez wieder, wurde aber wegen des Reichtums des südlichen Wortschatzes oben von der Betrachtung ausgeschlossen.

Wie steht es aber mit dem biblischen ʔ? Die meisten Forscher sind darin einig, dass ʔ einen von ʔ S und ʔ Š wohl unterschiedenen Laut darstellt, nur dass die einen ʔ als S und ʔ als eine Abart von Š, die andern ʔ als S, dagegen ʔ als eine Abart von Š auffassen. Man hat dann in konsequenter Verfolgung der Vorurteile über die Priorität des arabischen Lautreichtums diese drei nur scheinbar in der jüngsten Schrift, nicht phonetisch existierenden S-Laute einer imaginären semitischen Ursprache zugewiesen. Die Unfruchtbarkeit aller Versuche, die ganze semitische Lautbewegung als einen Process des Verfalls und der Zerrüttung aufzufassen, hat nicht genügt, um die Augen zu öffnen und die Fadenscheinigkeit der Axiome, an denen diese Schlussfolgerungen hängen, zu erkennen.

Versuchen wir einmal die Lage vorurteilsfrei zu betrachten. Wenn man in Kanaan in der ersten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrtausends die anlautenden Konsonanten von ʔʔʔ „satt sein“ und ʔʔʔ „hören“ mit demselben Zeichen schrieb, so dürfen wir nicht zweifeln, dass sie damals wenigstens in den litterarisch tätigen Kreisen in beiden Fällen gleich lauteten, also wohl šābāʔ und šāmāʔ. Wenn man aber später lange nach dem Aussterben der hebräischen Sprache Gründe hatte, das eine alte Zeichen diakritisch in zwei zu zerlegen,<sup>1)</sup> um die Lesungen šāmāʔ und šābāʔ anzudeuten, so muss dieser graphischen Aende-

1) Vgl. Job ed. BAER (1875) praef. EB. NESTLE in den *Transactions of the 9<sup>th</sup> Oriental Congress held in 1892*, London, vol. II p. 62. Anfangs wurde ʔ durch ein übergesetztes ʔ, ʔ durch ein übergesetztes ʔ gekennzeichnet.

rung ein lautlicher Wechsel zu Grunde liegen. Kombinieren wir dies mit der Tatsache, dass dem südlichen **شبع** und **𐤑𐤁𐤇** ein nördliches **𐤑𐤁𐤇** entsprechen muss und dass dies auch durch das Syrische und das Jüdisch-Aramäische bezeugt ist, so muss man annehmen, dass das altbiblische *sābā'* von Anfang an ein *sābā'* neben sich hatte und von diesem im Laufe der Zeit verdrängt wurde. Mit andern Worten, die Geschichte des **𐤑** führt uns zu der Annahme, dass nach dem Abschluss der beiden erwähnten Verschiebungen, d. h. als das ältere **𐤑𐤁𐤇** im Süden zu **شبع** und das ältere **سبع** im Norden zu **𐤑𐤁𐤇** geworden war, ein Teil der südlichen Gruppe in Kanaan eindrang. So stiess nun südliches *š* auf nördliches *S*; die Schriftgeschichte bezeugt uns aber, dass das numerisch schwächere *š* von dem altangesessenen *S* absorbiert wurde.<sup>1)</sup>

So erklären sich auch am einfachsten die obigen Gruppen VIII und X. Die Gruppe VIII zeigt uns den Sprachschatz, in dem das kananäische *S* mit dem *š* der neuen Eindringlinge zufällig nicht kollidierte, resp. wo diese Kollision in der vorliegenden Litteratur nicht zum Ausdruck gekommen ist. Die Gruppe X zeigt uns, dass auch in der älteren Litteratur das alte **𐤑** neben dem neuen **𐤑** graphisch teilweise zur Geltung kam. Von hoher Bedeutung ist es, dass dem kananäischen **𐤑** ein assyrisches *š* entspricht. Ich kann dies nicht anders deuten, als dass dem erwähnten Einbruch der *š*-Gruppe in kananäisches *S*-Gebiet ein Einfall der *š*-Gruppe in Assyrien parallel lief und dass diese Eindringlinge in der assyrischen Litteratur tonangebend wurden. Da es nicht unwahrscheinlich ist, dass die fraglichen Ansiedler in Kanaan eben die Hebräer waren, die im dritten Jahrhundert v. Chr. vom Sinai oder von Midian kommend eine neue beduinische

1) Man darf nicht übersehen, dass der Wortschatz mit **𐤑** erheblich kleiner ist als der mit **𐤑** und **𐤑**.

Schicht über das blühende Kanaan<sup>1)</sup> lagerten, so ist die Frage erlaubt, ob nicht diese Bewegung zeitlich und kausal mit derjenigen zusammenhängt, welche um 1400 v. Chr. und später die assyrische Hegemonie über Babylon und andere Länder vorbereitete. Was endlich das sabäische Alphabet anbetrifft, so hat man, ich glaube mit Recht, das offenbar aus  $\aleph$  entwickelte Zeichen  $\aleph$  mit h  $\aleph$  kombiniert, aber voreilig darin einen neuen Beweis für die Richtigkeit der Annahme dreier S-Laute erblickt. Ich denke, dass auch das erwähnte südarabische Schriftzeichen am leichtesten durch die Kollision zweier Sprachgenossenschaften erklärt werden kann. Eine solche Annahme kann um so weniger auf Schwierigkeiten stossen, als Einbrüche der ärmeren nordarabischen Stämme in den lockenden Süden durch die Tradition bezeugt werden. Ob diese Bewegung mit der andern kombiniert werden darf, die in Assur und Kanaan ihre Spuren hinterliess, kann bei dem heutigen Stande der sabäischen Forschung kaum beantwortet werden.<sup>2)</sup>

Es kann uns nicht Wunder nehmen, dass in einigen Fällen das Verhältnis von  $\aleph$  zu  $\aleph$  zu orthographischen Unklarheiten führte. So lesen wir Job 27, 23  $\aleph$   $\aleph$  und Job 36, 18  $\aleph$  „Händeklatschen“ mit  $\aleph$  statt  $\aleph$  ( $\aleph$  =  $\aleph$ ) unter dem Einflusse von  $\aleph$  (IX 14) „Fülle; reichlich sein“. Ebenso ist es, wenn statt  $\aleph$  von Fleisch (Micha 3, 3) und Brot (Threni 4, 4)  $\aleph$  in Erinnerung an  $\aleph$  „ausbreiten“ geschrieben wird. Aber auch ohne den störenden

1) Soweit die Schriftgeschichte uns Schlüsse gestattet, muss diese Nomadenwelle auch die phöniciſche Küſte erreicht haben.

2) Am besten wird die  $\aleph$ -Gruppe (oben IX) durch einen Vergleich mit der Gruppe VII beleuchtet. Wo im Norden  $\aleph$ , also echtes  $\aleph$  ſich findet, entspricht ihm ſüdliches S, d. h. jenes  $\aleph$  gehört der nördlichen Verſchiebung an. Wo aber  $\aleph$  allein oder zugleich mit  $\aleph$  ſüdlichem  $\aleph$  entspricht, iſt es klar, daſſ  $\aleph$  nur  $\aleph$ -Wert haben kann, inſofern es dem Süden angehörte, während es nach dem Norden verpflanzt mit S in Kollision geraten mußte.

Einfluss paralleler Wurzeln finden wir Jer. 49, 3 שָׂדֵר „trauern“, während ם als intersemitisch bezeugt ist (V 24); ebenso sind wohl שְׂדֵרָה „Reihe“ und בַּעֲטָה „Gram“ zu beurteilen; vielleicht auch שְׂאֵר „Sauerteig“, da uns mischn. סַאֲרָה und ח מִשְׂאֵרָה „Speiseschüssel“ (IV 28) auf سَر (besonders in der Anwendung auf Reste von Speisen und Getränken) führen. Anders liegt der Fall bei עִשָּׂה und שִׁלּוֹ, wo das südliche S, wenn es überhaupt verschoben wird, ein nördliches Š fordert, also ‘asâ und selâu (*salwe*). Wenn die Tradition sich gleichwohl für die Lesung ‘asâ und selâu entschied, so sehen wir, dass in diesen Fällen die Aussprache der auf der südlichen Lautstufe stehenden jüngsten Einwanderer über die kananäische Form siegte, wahrscheinlich weil in ihrem Wortschatze die beiden Ausdrücke eine grössere Rolle spielten als bei den Kananäern.

Unter den allgemeinen Beobachtungen, die sich nach diesen Darlegungen aufdrängen, ist vor allem diejenige namhaft zu machen, dass wir da, wo wir bisher ursprüngliche, abgeschlossene Einheiten vor uns zu haben glaubten, nunmehr Werden, Leben, Mannigfaltigkeit erblicken. Was Kanaan anbelangt, so zeigt uns die durch die oben skizzierte Lautentwicklung ermöglichte Analyse, dass wir mit einer Reihe von Schichten rechnen müssen, deren unterste dem in der Regel aramäisch genannten Sprachtypus ähnlich gewesen zu sein scheint. Im Aramäischen, in Nord- und Südarabien können wir die beiden durch den Verschluss- und den Reibelaut gekennzeichneten Gruppen unterscheiden. In Abessinien scheint das Geez überwiegend zur S-Gruppe zu gehören, daneben steht das Amharische als Vertreterin der T-Gruppe.<sup>1)</sup> Ferner treten

1) Diese Annahme steht im besten Einklange mit der Ableitung der Amhâr aus Mahra (HOMMEL, *Südarabische Chrestomathie* § 69 p. 45), da wir aus den südarabischen Inschriften wissen, dass die T-Gruppe im Osten, die S-Gruppe im Westen gelagert war. Ueber أفعال zur Bezeichnung von Gentilicien im Arabischen vgl. *ZDMG* 41, 387.

nun die Fälle, in denen eine infolge staatlichen Verfalls absterbende Sprache oder Litteratur durch eine andere ersetzt wird, in eine neue Beleuchtung. Wir brauchen nicht mehr das amharische  $t^2$  aus  $g s^2$  durch das Medium der Affrikate  $t^2 s^2$  hindurch abzuleiten (PRÄTORIUS, *Die amharische Sprache* I, 1878, § 57 b), sondern der Uebergang von Geez zu Amharisch bedeutet den Verfall einer Dynastie oder eines Stammes und das politische Aufkommen eines neuen Volkselementes. Ein Uebergang ähnlicher Art dürfte in Palästina und Assyrien anzunehmen sein, um den Ersatz des Hebräischen und der Keilschriftsprache durch das Aramäische zu begreifen. Als die herrschende Klasse politisch enterbt wurde, starb die Litteratur langsam ab, und das unten lagernde Bauernelement kam allmählich auch sprachlich zur Geltung.

Trotz der starken Mischung der *S*- und *T*-Gruppe scheint die ursprüngliche Lagerung derselben noch soweit erkennbar zu sein, dass wir die westlichen Gebiete Arabiens für die alte Heimat der *S*-Gruppe halten dürfen. Wir finden sie mit Sicherheit in Jemen, in NW-Arabien, wo das nur dieser Gruppe angepasste nordarabische Alphabet entstand, und infolge von Wanderungen als jüngere Schicht in Kanaan. Dass das neuassyrische Reich wahrscheinlich einer Einwanderung aus der südlichen *S*-Gruppe seine Bedeutung verdankt, habe ich schon oben gelegentlich der Frage des  $\text{𐤃}$  angedeutet. Für die westliche Lagerung dieser Gruppe spricht auch der Umstand, dass die an den gegenüberliegenden Ufern des erythräischen Meeres wohnenden Völker auf der ganzen Linie vom Nildelta bis nach Abessinien das kausative Präfix *S* mit der semitischen *S*-Gruppe gemeinsam haben. Dagegen scheint die *T*-Gruppe die älteste Herrin des Weihrauchlandes<sup>1)</sup> ge-

1) Ich verstehe nicht, warum man  $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu$  und *felix* als Beiwörter des Weihrauchlandes mit „glücklich“ statt mit „fruchtbar“ oder „reich“ übersetzt. Der arabische Uebersetzer des Pseudo-Ptolemäus giebt  $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu$

wesen zu sein; ihr ursprünglicher Sitz muss dort oder im Negd gewesen sein, von wo sie die nördlichen Gelände Syriens und Mesopotamiens in zahlreichen Schüben überflutete. Wie ich schon oben andeutete,<sup>1)</sup> ist die Frage, welche von diesen beiden Gruppen lautgeschichtlich die ältere ist, vor der Hand kaum zu entscheiden. Die S-Gruppe hat uns die ältesten litterarischen Denkmäler in Babylon und wie es scheint auch im Niltale hinterlassen; aber wer weiss, welche Ueberraschungen uns noch in Südarabien erwarten?

Endlich scheint mir die oben angenommene Entwicklung der Supradentale aus der Einfachheit zur Mannigfaltigkeit<sup>2)</sup> schwer ins Gewicht zu fallen, um die Frage nach dem Verhältnis der arabischen Mundarten zur Schriftsprache zu entscheiden.<sup>3)</sup> Wenn die semitische Ursprache mehr als ein Phantom ist, so können wir uns genötigt glauben, nicht nur die nordsemitischen Sprachen als Entartungen dieses Ideals aufzufassen, sondern auch die arabischen Mundarten als verkümmerte Formen der islamischen Schriftsprache zu betrachten. Wenn aber die semitische Lautgeschichte uns eine Entwicklung in aufsteigender Linie zeigt, so müssen wir gerade in den anscheinend entarteten nordsemitischen Sprachen den ältesten litterarisch bezeugten Lauttypus erkennen (der nicht einmal von den stimmlosen Supradentalen zu stimmhaften fortgeschritten ist), während das Geez und die meisten arabischen Mundarten bereits die erste Verschiebung vollzogen haben. Dagegen sind die charakteristischen Laute der arabischen Schriftsprache, die Interdentale und das laterale *s* jetzt entweder ganz untergegangen oder auf ein verhältnismässig kleines, meist nomadisches Gebiet eingeschränkt.

treffend mit **خصب** wieder. (A. SPRENGER, *Die alte Geographie Arabiens* p. 9 n. I.)

1) P. 177.

2) Oben p. 175.

3) Vgl. *The Arabic Sounds* p. 154.

Dass sie auch früher keine weite Verbreitung gehabt haben, schliesse ich aus dem Gange der phonetischen Ueberlieferung, die schon im Mittelalter die Kunde von dem ursprünglich anerkannten Werte nicht nur der genannten Laute, sondern auch des **ق** und der Erscheinung des **اطباق** verlor und unter lokalen Einflüssen sich umgestaltete.<sup>1)</sup> Ein eigentümliches Licht fällt hiermit auf die Zusammensetzung der arabischen Schriftsprache. Sowohl ihr Reichtum an eigenartigen, anscheinend nur ephemeren Lauten, als der gemischte Charakter derselben legen uns die Vermutung nahe, dass nicht nur der Zufall, sondern zum Teil berechnende Auswahl und Künstlichkeit den Charakter dieser Sprache bestimmt haben. Ich habe bereits angedeutet,<sup>2)</sup> dass die sabäischen Stämme bei dieser bewussten Auslese oder natürlichen Zuchtwahl eine wichtige Rolle gespielt haben. Die jetzige Verbreitung des **ض** =  $d^2$  redet in dieser Hinsicht deutlich genug. Bei der Bestimmung des Lautwertes von **ق** scheint im Gegenteile das Nordarabische gesiegt zu haben, aber nach dem Erlöschen der ältesten Ueberlieferung drängte sich der (wie ich glaube) jemenische Lautwert (**ق** =  $k^2$ ) wieder vor und wurde wie andere unklassische Laute aus der jüngeren Ueberlieferung in die arabische Philologie der Europäer übertragen. Hier muss der Spaten eingesetzt werden, um auf weitere Aufklärungen und Funde zu stossen; so viel dürfte aber schon jetzt sicher sein, dass der Glaube an die Sprache der *Kurcis* als die Grundlage der arabischen Schriftsprache nur ein schöner Traum ist.

1) Vgl. *The Arabic Sounds* pp. 145, 151 n. 2 und meine Bemerkungen dazu in *Le neuvième congrès des Orientalistes à Londres* (*Bulletin de l'Institut égyptien* série III). Die Ueberzeugung von der Kurzlebigkeit des **اطباق** ist es auch, die mich veranlasste, den in den arabischen Mundarten am weitesten verbreiteten supradentalen Charakter der meist emphatisch genannten Laute oben stillschweigend auf die nördlichen Sprachen zu übertragen.

2) Oben p. 173 f.

## Fragments de Syllabaires assyriens.

Par *Fr. V. Scheil.*

(Suite.)<sup>1)</sup>

Il a été fait mention plus haut de ces nouveaux fragments. J'en ajoute quelques uns qui proviennent de mes fouilles à Abou Habba, durant l'hiver dernier.

Le premier (Sch. 1) se rapporte à la lecture des chiffres fractionnaires, *une moitié, un tiers, un quart*, etc.

Le deuxième (Sch. 2) donne entr'autres la lecture *ni-ki-il-pu* et confirme les idées de M. MEISSNER sur ce mot, ZA. VIII, 80. .

S. 31, 52 Obv. offre plus d'une glose nouvelle. Les signes  et  y semblent quelquefois confondus. N'ont ils point déjà par ailleurs des sens et des lectures communs? Le revers fournit *gišru* d'où probablement *gišrinnu*; *gišgirru* pour *kiskirru*; *pûgu* qui complète BRÜNNOW 3103 etc.

Sch. 3 complète BRÜNNOW 7310 etc.

S. 78 donne des variantes intéressantes à BRÜNNOW 4625, 4626, 4597, 7104 etc.

1) Voir cette *Revue*, 1893, VIII, 194 et suiv. Cf. MEISSNER, *ibid.* 382.

Sch. 1.

𐎶 𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶 𐎶𐎵𐎶𐎵	𐎶	𐎶𐎵	𐎶
𐎶 𐎶𐎶𐎶	𐎶	𐎶𐎵	𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶
𐎶 𐎶𐎶𐎶 𐎶	𐎶	𐎶𐎵	𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶
𐎶 𐎶𐎶𐎶	𐎶	𐎶𐎵	𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶
𐎶 𐎶𐎶 𐎶	𐎶	𐎶𐎵	𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶
𐎶 𐎶𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶	𐎶	𐎶𐎵	𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶
𐎶 𐎶𐎶 𐎶𐎶	𐎶𐎶	𐎶𐎵	𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶
𐎶 𐎶𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶	𐎶	𐎶𐎵	𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶
𐎶 𐎶𐎶𐎶 (𐎶) 𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶𐎶 𐎶	𐎶	𐎶𐎵	𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶
𐎶 𐎶𐎶𐎶 (𐎶) 𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶	𐎶	𐎶𐎵	𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶
𐎶 𐎶𐎶𐎶 (𐎶) 𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶	𐎶	𐎶𐎵	𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶
𐎶 𐎶𐎶𐎶 (𐎶) 𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶	𐎶	𐎶𐎵	𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶
𐎶 𐎶𐎶	𐎶	𐎶𐎵	𐎶𐎶𐎶

Sch. 2.

[𐎶𐎶𐎶]	𐎶	𐎶	𐎶
,	𐎶	𐎶	𐎶𐎶
,	𐎶𐎶	𐎶𐎶	𐎶𐎶
,	𐎶	𐎶𐎶	𐎶𐎶
,	𐎶	𐎶𐎶	𐎶𐎶
,	𐎶	𐎶𐎶	𐎶𐎶







Sch. 3.

𐎠	(𐎠)	𐎠𐎠	𐎠𐎠
𐎠	(𐎠𐎠 𐎠𐎠 𐎠𐎠)	𐎠𐎠	𐎠𐎠
𐎠	(𐎠𐎠 𐎠)	𐎠𐎠	𐎠𐎠
𐎠	(𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠) 𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠
𐎠	(𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠) 𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠
𐎠	(𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠) 𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠

S. 78 obverse.

𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠	𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠
𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠	𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠
𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠	𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠 𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠
𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠	𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠 𐎠𐎠(?) 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠
𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠 𐎠𐎠
𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠 𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠
𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠 (𐎠𐎠 𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠)
𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠 𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠
𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠
[Hatched area]		𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠
[Hatched area]		𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠

S. 78 reverse.

𐎠𐎠𐎠 (𐎠𐎠) 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠𐎠
𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠𐎠
𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠	𐎠𐎠𐎠

Mossoul, 1 juin 1894.

## Beiträge zur Grammatik der neuaramäischen Dialekte.

Von *Mark Lidzbarski*.

### I.

#### Aus Cod. Sachau 337.

Im handschriftlichen Anhang zu *Kurzes Verzeichnis der Sachau'schen Sammlung syrischer Handschriften* (Cat. 41a der Verzeichnisse in der Handschriftenabteilung der Kgl. Bibliothek zu Berlin) finden wir über Mscr. 337 folgende Notiz: „Sammlung von Geschichten im Neu-Aramäischen Dialect von Țiyari (Kurdistan) mit Arabischer Uebersetzung. Der Aramäische Text ist vorzüglich geschrieben, vollständig vocalisiert und punctiert. Wohl das einzige literarische Denkmal dieses Dialects. Geschrieben 1883 in Alkosh auf meine Veranlassung unter Aufsicht des Abtes Samuel.“

NÖLDEKE behandelt in seiner Grammatik der neusyrischen Sprache neben dem Dialekte von Urmia allerdings auch die aus Kurdistan; doch musste er sich für die Darstellung der letzteren auf einige wenige Angaben STODDARD's beschränken. Auch SOCIN konnte in seinen neuaramäischen Dialekten von Urmia bis Mossul<sup>1)</sup> aus dem eigentlichen Kurdistan nur wenig bringen. Texte in einem Dialekte aus dem Innern Kurdistans würden also wirklich eine empfindliche Lücke ausfüllen.

1) Im Folgenden mit „Soc.“ citiert.

JEREMIAS SCHAMIR in Mossul<sup>1)</sup> sollte die arabische Uebersetzung revidieren, was sehr angebracht gewesen wäre, da sie ziemlich flüchtig gemacht ist und manches kurdische Wort, von dem man gern die Bedeutung wissen möchte, einfach unübersetzt lässt. Aber leider wurde er schon, nachdem er einige Zeilen durchgesehen, der Arbeit überdrüssig und schrieb folgendes auf einen Zettel, der in den Codex als f. 2 eingeklebt ist: <sup>2)</sup> حَنْجَك دَسْتَحَنْجَك

دَسْتَحَنْجَك دَسْتَحَنْجَك حَيْتَك <sup>3)</sup> كَبِهْ جِهْ يَلْتَنَه  
 دَسْتَحَنْجَك <sup>4)</sup> جِهْتَك <sup>5)</sup> حَنْجَلَك حَيْتَك جِهْ  
 يَلْتَنَه دَسْتَحَنْجَك <sup>6)</sup> يَسْلَهْتَك حَيْتَك دَسْتَحَنْجَك

1) Er stammt aus dem in der Nähe von Arbela — nach der Karte in BADGER, *The Nestorians I* in nordwestlicher, nach KIEPERT's Karte von Armenien, Kurdistan und Azerbeidschan (Berlin 1858) in nördlicher Richtung — gelegenen Ankawa (*Cod. Sachau* 230, f. 53 b), von dessen Einwohnern wir von früher wissen, dass sie das Fellihi sprechen, vgl. GUIDI ZDMG XXXVII p. 294 not. 3. Hier heisst es übrigens: „Südlich von Mosul herrscht das Fell. in Qaraqos (Beth hudaïdâ), Bartellâ und Karamles und noch weiter südlicher bis Ankawa“. Auf der KIEPERT'schen Karte, die hierin mit der vorzüglichen Karte in LAYARD's *Ninive und Babylon* (der speziellen zu dessen Reisen in Assyrien, Armenien und Kurdistan) übereinstimmt, liegt Karakûsch südöstlich von Mosul, Keremlis nordöstlich von Karakûsch — Birtelleh nordwestlich von Keremlis und Ainkowa geradezu östlich von Karakûsch. Es wäre also richtiger zu sagen, dass diese Ortschaften östlich von Mosul liegen.

2) Plur. von حكاية.

3) Plur. von غلط.

4) STOD., *Gram.* p. 45 l. 24: نَجِيد to fashion, mingle.

5) STOD., *Gram.* p. 46 l. 12: نَجِيْد to mix, confuse.

6) Das Gebiet von Tiâri mit der Hauptstadt Asita liegt im Herzen Kurdistans auf beiden Seiten des oberen Laufes des grossen Zab, zwischen

١) ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ  
 ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ  
 ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ

2) ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ  
 In diesem Geschichten-  
 buche des Presbyters Samuel finden sich viele Fehler, und  
 die Sprache ist gemischt, confus, verworren, zusammen-  
 gewürfelt aus dem Dialekte der nestorianischen Syrer von  
 ʿŪiari und derer aus den Gegenden von 'Aqra und Zēbar  
 und der Dörfer, die in den kurdischen Alpen, in dem  
 Wohnorte der Kurden, liegen, vermischt mit der Sprache  
 der Kurden. Und seine Schreibung ist unschön und seine  
 Erzählung unklar und albern.“ — Ein recht hartes Urteil;  
 wir wollen sehen, ob es berechtigt ist.

STODDARD hat uns zwei Eigentümlichkeiten des ʿŪiari-  
 Dialektes mitgeteilt, 1. dass in ihm die Suffixe der 3 pers.  
 sing. masc. und der 3 pers. pl. ܘܢܝܢܐ resp. ܘܢܝܢܐ  
 sind (p. 26 note), 2. dass im Verbum ܘܢܝܢܐ und in ܘܢܝܢܐ  
 das ܘ zu ܘ wird (p. 75 unten). Lesen wir nun die ersten Seiten  
 der Handschrift, so finden wir zwar ܘܢܝܢܐ als Suffix der

---

Baz und Techoma im Osten, dem Chabūr (dem Nebenflusse des Tigris) im  
 Westen — so nach der Karte KIEPERT's und der neuesten von Kurdistan,  
 der des Captain F. R. MAUNSELL in *The Geographical Journal*, vol. III,  
 February 1894 —, Walto im Norden und Berwari im Süden. Bekannt  
 wurde das Gebiet besonders durch die Reise LAYARD's durch dasselbe im  
 Jahre 1841, die er im sechsten und siebenten Capitel von *Ninive and its  
 remains* beschrieb. Die ʿŪiari bildeten früher den grössten Stamm unter den  
 Nestorianern Kurdistans, — vgl. die Zusammenstellung bei RITTER, *Erd-  
 kunde von Asien* VI, 2, p. 674 f. — bis sie im Jahre 1842 von Bedr Khan  
 fast ganz vernichtet wurden.

1) Die Stadt 'Aqra und das Gebiet von Zēbar liegen innerhalb des  
 Bogens des grossen Zab, den er nach Osten macht. Das Gebiet wird auch  
 von Nestorianern bewohnt, vgl. LAYARD-ZENKER a. a. O. S. 280.

2) Türk. چورک, چوروک.

3 pers. pl. und vereinzelt ܡܝܢܝܢ, am häufigsten lautet aber das Suffix der 3 pers. sing. masc. ܘܢܝܢ und ܘܢܝܢܝܢ, auch finden wir ܠܘܠܝܢ, nicht ܠܘܠܝܢ. In der dritten Erzählung finden wir allerdings fast durchweg ܡܝܢܝܢ, aber auch ܠܘܠܝܢ, und die Sprache ist reines Fellîhi. Erst mit der vierten Erzählung beginnt der Țiâri-Dialekt. Da der ganze Codex offenbar von einer Hand geschrieben ist, so ist die Annahme von vornherein ausgeschlossen, dass etwa Leute aus verschiedenen Gegenden des neuaramäischen Sprachgebietes in ihm Erzählungen in ihren Dialekten niedergeschrieben haben. Von allen sonstigen Möglichkeiten dürfte die wahrscheinlichste die sein, dass der Erzähler der Țiâri-geschichten auch den Codex geschrieben — der am Anfange genannte Diakon 'Îsa — und die ersten drei irgendwoher abgeschrieben hat. Von der zweiten heisst es auch ausdrücklich, dass sie aus dem Buche der Nestorianer (sic! *ܚܘܒܪܝܢܐ ܕܝܥܝܠܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ*) genommen sei. Daraus liesse sich auch das sporadische Auftreten von Țiâriformen in den ersten Erzählungen erklären.

JEREMIAS hat also Recht, wenn er sagt, dass sich im Codex verschiedene Elemente finden. Aber diese sind getrennt, und von f. 23 b an haben wir wohl ein ziemlich reines Țiâri. Die „Fehler“, die er dem Qâšâ zum Vorwurfe macht, dürften meistens darin bestehen, dass dieser schrieb, wie er sprach, und das ist ja gerade gut.<sup>1)</sup> Leider

1) JEREMIAS hat überhaupt keine hohe Meinung von den neusyrischen Texten und macht oft in drolligen Bemerkungen seinem Unwillen darüber Luft, dass er solches Zeug übersetzen muss. In *Cod. Sachau* 343 f. 19 a 8 ff. bemerkt er hinter der Uebersetzung eines Gedichtes „Wettstreit zwischen dem Weizen und dem Golde“: *اتأسف على وقت الذى : به اترجم هذه الخرافات: لكن لاجل خاطر من له الخاطر*. Am Ende der Uebersetzung von Trinkliedern (f. 22 a 7 f.) finden wir die Bemerkung: *تم هذا الله ينجيني من الاتى*. Und „das Kommende“

bekam auch er hie und da klassikastrische Anwandlungen, aber da seine „Fehler“ häufiger sind, können wir in den meisten Fällen die wirkliche, lebende Aussprache erkennen.

Die Texte, die für die Folklore höchst interessante Märchen und Schnurren enthalten, werden an einem anderen Orte veröffentlicht werden: hier nur einiges Grammatische aus denselben und zwei kleine Anekdoten als Specimina. Lieber wäre es mir freilich, wenn ich beides aus Texten geben könnte, die nach der mündlichen Erzählung eines *Ṭiāri* von einem Europäer niedergeschrieben wären. Aber so lange wir solche nicht haben, müssen wir uns schon mit diesem minderwertigen Material begnügen.

### Zur Lautlehre und Orthographie.

#### Vocale.

Wie überhaupt in den neusyrischen Handschriften, so ist auch in unserem Codex der Gebrauch von  $\dot{\text{z}}$  und  $\ddot{\text{z}}$  recht schwankend. Die Abschreiber scheinen für die Quantitätsunterschiede kein rechtes Gefühl mehr zu haben.

Fol. 57 b<sub>12</sub><sup>1)</sup> lesen wir  $\text{نننن}$  und drei Zeilen weiter  $\text{نننن}$ ;

f. 25 a<sub>7</sub>  $\text{ككك}$  und daselbst l. 17  $\text{ككك}$ ; f. 53 b<sub>2</sub>  $\text{نننه}$  und

l. 7  $\text{نننه}$ . Und das nicht etwa bloss bei *i*, einem Halbkonsonanten oder einem Kehllaute, wo in der That zwischen langem und kurzem *a* schwer zu unterscheiden

ist, sondern auch in einem Worte wie  $\text{نننه}$  47 b<sub>7</sub>; drei

Zeilen weiter lesen wir  $\text{نننه}$ . Dass der Gebrauch von  $\dot{\text{z}}$

leitet er mit den Worten ein: قصة ابليس وخاطية بنوع رقيق غليظ مثل عقل تلييف.

1) Ich gebe bei den Citaten immer Seite und Zeile des Manuscripts an, damit diejenigen, denen dieses zugänglich ist, sie prüfen können. Doch gebe ich immer nur eine Stelle an. Ausserdem werden die Texte bald erscheinen und dabei die Seiten des Codex mit angegeben werden.



## Konsonanten.

Doppelkonsonanten werden in den meisten Fällen auch doppelt geschrieben, so **كُتِبَ** (arabisch-kurdisch **كُتِبَ** „Kampf“) 25a<sub>19</sub>, **يَكْتَبُ** „er sagte“ (s. unt.) 58a<sub>4</sub> u. öft. **كُتِبَ** 56a l. ult. und bes. beim Verbum **كُتِبَ** (St. جمع). Ersatz der Verdoppelung durch Dehnung des vorhergehenden Vocales könnte man auch hier konstatieren, natürlich zunächst bei den Paëlbildungen, aber auch sonst, wie in **كُتِبَ** (كُتِبَ) 15a<sub>3</sub>, wenn **كُ** hier ein langer Vocal wäre.

Die Gaumen- und Kehllaute. **ك** steht nicht nur für **د** und **خ**, so in **كُتِبَ** 61b<sub>12</sub>, **كُتِبَ** 37b<sub>8</sub>; **كُتِبَ** (خاطر) 30b l. ult., **كُتِبَ** (تخت) 70a<sub>12</sub>, **كُتِبَ** (sic!) (تخت) 38a<sub>9</sub>, sondern auch für **ح**, wie in **كُتِبَ** (جربلت) 40a<sub>10</sub>. Hier dürfte jedoch die scharfe Aussprache des **ح** nur durch das **ص** veranlasst sein, denn sonst wird auch in unserem Codex **ح** durch **ك** wiedergegeben, z. B. in **كُتِبَ** (حيلة) 29a<sub>1</sub>, **كُتِبَ** 4a l. ult. und **كُتِبَ** (حاضر) 35a<sub>9</sub>, sogar in **كُتِبَ** (صحيح) 50b<sub>10</sub>, wo der erste Hauchlaut gewiss scharf ausgesprochen wird. **ك** steht ferner für **غ**, so in **كُتِبَ** (غريب) 47a<sub>7</sub>, **كُتِبَ** (pl. von غلام) 43a<sub>18</sub>, **كُتِبَ** „dass ich dir eine **طعنا** aufdrücke“ 69a<sub>7</sub>.<sup>1)</sup>

**ك** wohl nicht streng von einander geschieden werden. *Cod. Sachau* 146, der Geschichten im Fellihi-Dialekt enthält, ist von demselben Abschreiber noch einmal in *Cod. Sachau* 148 niedergeschrieben, und da schwankt fortwährend der Gebrauch der beiden Vocale, ebenso wie der von **ك** und **ك**.

1) Auch im Kurdischen scheint **غ** wie **خ** ausgesprochen zu werden,

ل steht für ق im Stamme ل (رزق) (= رزق), der hier besonders im Paël, in der Bedeutung „verschaffen“, gebraucht wird, so حنوبللم 35b<sub>4</sub>, حنوبللم ibid. l. 5, حنوبللم 35a<sub>19</sub>. Hier dürfte allerdings die weiche Aussprache des ق durch die Nähe des ا veranlasst sein, da sich aus den von Socin herausgegebenen arabischen Texten aus Nordmesopotamien ersehen lässt, dass hier ق nicht wie g ausgesprochen wird.<sup>1)</sup> ل (ohne Punkt) steht ferner für غ, so in غم) غم) غم) 43b<sub>20</sub>, غم) غم) (pl. von غريب) 72a<sub>2</sub>. In einer Reihe von Wörtern wird es zu ك. Ausser in ك (worüber man NÖLD., *Gram.* p. 40 oben vgl. und hier p. 228) noch im Stamme ك, und zwar nur im Verbum, wie ك 24b<sub>4</sub>, ك ibid. l. 15,<sup>2)</sup> nicht aber im Nomen, so ك 57b<sub>1</sub>, ك 60a<sub>15</sub>, ك 1a<sub>13</sub>. Ferner in ك 70a<sub>12</sub> (auch in *Cod. Sachau* 336, f. 12a ك; altsyr. ك, in der Uebersetzung (درجات) und in dem Verbum ك (St. ك), so ك 48b<sub>11</sub>, ك 49a<sub>8</sub>, ك 56a<sub>18</sub>, dagegen in einem nicht-tiârischen Stücke (8b<sub>19</sub>) ك.

Das م ist verschwunden ausser im Pronomen und in م auch noch in م „Frist“ (مهلت) 33b<sub>20</sub> und in

vgl. Jûsuf Diyâ-ed-dîn Paşa كتاب الهدية الحميدية في اللغة الكردية خزال, خشيم, خمير, und JUSTI, *Kurd. Gram.* p. 54.

1) Unter den Arabern, die ich gesprochen habe, bemerkte ich nur bei denen aus Zanzibar, dass sie ق wie g aussprechen.

2) Vgl. auch Soc. 177 *lpâlicwû*, 1922 *pâllih* und ZDMG XXXVII p. 302<sub>10</sub> *plî'a* = ك.

فنه (تیهو) 43 b<sub>4</sub>, dagegen ist umgekehrt ن zu م geworden in نینه (altsyr. نینه, neusyr. نینه NÖLD., *Gram.* p. 88 l. 11) 7 b<sub>1</sub>.

In Übereinstimmung mit dem Fellihi und den Urmia-dialekten — im Gegensatz zum Tôrâni — wird hier د nicht mehr ausgesprochen. Das ersieht man deutlich aus Schreibungen wie دینه 29 a<sub>21</sub> (= دینه), دینه (St. مہد) 44 a<sub>19</sub>, دینه („zünde an“ = علق) 53 a<sub>17</sub>, دینه (St. مہد) 67 b l. ult.; auch in Fremdwörtern: دینه (عادل) 26 a<sub>23</sub>, دینه (in der Bedeutung „der Vornehme, princeps“ wie im Kurdischen<sup>1)</sup> und im arabischen Vulgärdialekte von Mossul<sup>2)</sup>) 70 a<sub>18</sub>, دینه (ناع) 62 a<sub>5</sub>. Manchmal wird der Ausfall des د durch Verdoppelung eines angrenzenden Konsonanten ersetzt, wie das besonders häufig im Dialekte von Urmia geschieht,<sup>3)</sup> so in دینه 37 b<sub>8</sub>, 45 a<sub>10,11</sub> und دینه 46 b<sub>6</sub>. Gleichwertig dieser Verdoppelung ist die Dehnung des vorhergehenden Vocales wie in دینه (= دینه) 41 b<sub>14,16</sub>. Da د so ganz zu ن wurde, wurde es wie dieses leicht zu م, besonders beim St. دینه, z. B. دینه 43 b<sub>14</sub>, دینه 50 b<sub>11</sub>, دینه ibid. l. 4, aber auch bei دینه (hat auch hier

1) Vgl. JABA-JUSTI, *Dictionnaire kurde-français* s. v. معقول.

2) Vgl. ZDMG XXXVI p. 14 l. 13. SOCIN übersetzt es mit „Gemeinderath“ (p. 15 l. 31).

3) Vgl. Soc. 315 *tobbih* (دینه), 722f. *matîniwâlun* (دینه), 93 *demârih* (دینه), PERKINS, *A Residence etc.* p. 1839 *arra* (*carth*).

die Bedeutung „eintreten“), so  $\text{נָהַר}$  43a<sub>8</sub>. Die Verwandlung des  $\text{ר}$  in  $\text{ר}$ , bei den Verben primae  $\text{ר}$ , ist übrigens hier besonders häufig, so finden wir  $\text{נָהַר}$  43b<sub>13</sub>,  $\text{נָהַר}$  33b<sub>3</sub>,  $\text{נָהַר}$  ibid. l. 2,<sup>1)</sup>  $\text{נָהַר}$  55b<sub>6</sub>,  $\text{נָהַר}$  ibid. l. 8; beim letzten Verbum könnte allerdings die Entstehung des  $\text{ר}$ , auch durch  $\text{נָהַר}$  beeinflusst sein; vgl. auch unten sub „gehen“,  $\text{נָהַר}$  und  $\text{נָהַר}$ .

Die Lippenlaute. Weiches  $\text{ד}$  und  $\text{ה}$  werden auch im Tīāridialekte ganz gleich gesprochen, daher einerseits  $\text{נָהַר}$  27a<sub>5</sub>, andererseits  $\text{נָהַר}$  35b<sub>18</sub>. Da nun aber die Aussprache von  $\text{ה}$ ,  $\text{ה}$  und  $\text{ה}$  schwankt, so finden wir

1) Auch hier dürfte  $\text{נָהַר}$  aus  $\text{נָהַר}$  und dieses wiederum durch eine Analogiebildung aus  $\text{נָהַר}$  (vgl. über dieses STOD., Gr. p. 71 unt.) entstanden sein. Denn die gebräuchlichsten Verba — die für „kommen“, „gehen“, „laufen“, „hineingehen“, „thun“, „sagen“, „essen“ — sehen im Neuaramäischen im Perfectum wie Verba med. infirmae resp. geminatae aus, haben aber im Präsens ein (wurzelhaftes)  $\text{ר}$  ( $\text{ד}$ ), so  $\text{נָהַר}$  -  $\text{נָהַר}$ ,  $\text{נָהַר}$  -  $\text{נָהַר}$ ,  $\text{נָהַר}$  -  $\text{נָהַר}$ ,  $\text{נָהַר}$  -  $\text{נָהַר}$ ,  $\text{נָהַר}$  -  $\text{נָהַר}$ . Daher konnten die Aramäer leicht auch in  $\text{נָהַר}$  einen Stamm  $\text{נָהַר}$  vermuten. Auch im Urmiadialekte ist diese Form vorhanden, SOC. 119 ( $\text{āmos}$ ), 3112, 15 ( $\text{āmis}$ ). AUDISCHU schreibt zwar  $\text{נָהַר}$ , aber dazu wurde er wohl nur durch  $\text{נָהַר}$ ,  $\text{נָהַר}$ ,  $\text{נָהַר}$  verleitet. An eine direkte Beziehung zu  $\text{נָהַר}$  ist wohl nicht zu denken. — Man beachte übrigens, dass dieses Wort in fast allen Formen vorkommt, die ein schwaches Verbum im Neuaramäischen haben kann:  $\text{נָהַר}$  ( $\text{נָהַר}$ ),  $\text{נָהַר}$  ( $\text{נָהַר}$ ); das lässt uns tief in die Genesis der semitischen schwachen Verba überhaupt blicken.

sogar die Form **جَهْتَه** (pl. von einem aus **جَهْت** d. h. altsyrisch **جَهْت** gebildeten **جَهْتَه**, im Urmiadialekte **جَهْتَه** — NÖLD., *Gram.* p. 91 l. 10 — altsyrisch **جَهْتَه**) 45 b<sub>16</sub>. Beispiele für die Umbildung von **ي** in **ه** haben wir in **جَهْتَه** 53 a<sub>20</sub>, **جَهْتَه** 25 b<sub>11</sub> gegen **جَهْتَه** ibid. l. 16 und **جَهْتَه** 62 b<sub>2</sub>.

Hartes **ت** wird wohl ganz oder fast wie **ف** ausgesprochen, denn die Verwechslungen mit **ا** sind sehr häufig, besonders am Anfange eines Wortes, so **جَهْتَه** „mit ihren Füßen“ 37 b<sub>11</sub>, **جَهْتَه** 51 a<sub>7</sub>, **جَهْتَه** 52 b<sub>9</sub>, **جَهْتَه** 61 a<sub>5</sub>, **جَهْتَه** 69 a<sub>8</sub>, dann auch, wenn es verdoppelt ist, z. B. **جَهْتَه** (aus **جَهْتَه** = **جَهْتَه**) 4 b<sub>7</sub>, **جَهْتَه** 7 a<sub>3</sub> und wenn es nach einer geschlossenen Silbe steht, wie in **جَهْتَه** (= **جَهْتَه** = **كَسْب**) 25 b<sub>19</sub>, dann in **جَهْتَه** „vier“ für ein Nomen im Masculinum, **جَهْتَه** bei einem Femininum und **جَهْتَه** „vierzig“. Ueber **جَهْتَه** „Hoffnung“ 45 a<sub>22</sub> und **جَهْتَه** „die Finger“ 27 a<sub>18</sub> cfr. NÖLD., *Gram.* p. 51 ob.<sup>1)</sup>

Das **ا** wird immer hart ausgesprochen — wie im

1) Vgl. Soc. 27 13 *phîli* (St. **حَك**), *phâsa* (**د** + **سَك**), 71 *arpa*. Auch im Kurdischen scheint **ب** recht hart ausgesprochen zu werden, vgl. JUSTI, *Gr.* p. 75 und Jûsuf Diyâ-ed-dîn s. v. **بِسَار** (= **بِسَار** = **مِسَار**); bei JABA sind die Formen *bizmar*, *bsmar*, *bismar* angeführt. Auch im Neuaramäischen heisst es **بِسَار**. Ein anderes Beispiel für den Uebergang von **ب** in **د** aus unserer Handschrift ist **بِسَار** (fol. I a ff.) = **مَسَار**, wohl der kurdischen Aussprache entsprechend.

Urmiadialekte und vorwiegend im Fellîhi, anders im Dialekte von Ṭur-Abdîn —, selbst bei solchen Fremdwörtern, die sich schwerlich eingebürgert haben wie in فب (ف)

28 b<sub>2</sub>, 29 b<sub>1</sub>. فب kommt in den Ṭiâritexten nicht vor, es steht nur zweimal in der zweiten Erzählung 13 a<sub>12</sub>, 14 a<sub>13</sub>.<sup>1)</sup>

Die Zahnlaute. ʾ wird auch hier sehr häufig zu ʾ, besonders als Partikel. Nach einem Vocale am Ende eines Wortes fand die Verwandlung statt in انعبه (n. pr. = رشيد) 6 b<sub>2</sub> und in انبه (ان) 60 a<sub>7</sub>. Andererseits ist ʾ zu ʾ geworden in انبه = فات.<sup>3)</sup> In انبه (Plan)

1) In den semitischen Sprachen Mesopotamiens ist der F-Laut schon früh verloren gegangen. Er ist bekanntlich bereits im Babylonischen und Assyrischen nicht mehr vorhanden. Aber auch innerhalb der altaramäischen Dialekte fehlte er vielleicht schon hie und da. In dem einzigen Worte in den Inschriften von Sendschirli, in dem ʾ sicher eine aspirata wäre, — ʾʾʾ — steht kein ʾ, sondern ein ʾ, und MÜLLER vermutet auch in ʾʾʾ H 34 den St. ʾʾʾ. Vgl. hierzu انبه (ʾ = v) bei STOD., Gr. p. 17 unten und dazu NÖLD., Gr. p. 50.

2) Sie!; f. 53 a<sub>15</sub> steht انبه, vgl. auch PRYM und SOCIN, Ṭ Abd. I 1914.

3) Es kommt auch انبه vor: 38 b<sub>20</sub>, 63 b<sub>9</sub>, al. — Von dem Worte انبه ist zu trennen mpyôdele ZDMG XXXVII p. 310 l. 35. GUIDI nahm allerdings als dessen Stamm انبه an, denselben, der nun auch in انبه vorhanden ist; aber von انبه müsste die 3 pers. sing. masc. Pual mpyuyidle heissen. Vielmehr ist der Stamm von mpyôdele انبه = انبه (zu trennen von انبه = فائد), das als Quadrilitterum behandelt wird. Dieses Wort انبه findet sich auch in einem Vers einer Duriktha des Chnanišo von Rustâqa (Cod. Sachau 323 fol. 91 b unt.):

ختمه فبعبله فببه. فببه انبه فبفله فببه.

61 a<sub>1</sub>, 76 b<sub>13</sub> ist **ܐ** zunächst aus **ܐ** entstanden, und über **ܐ** = **ܐ** = **ܐ** cfr. NÖLDEKE in der *ZDMG* XXXVII p. 605 not. 4 Schluss.

Die Mitteilung STODDARD's, dass im Dialekte von Ṭiāri in **ܐܐܐ** und **ܐܐܐ** zu **ܐ** wurde, habe ich schon erwähnt. „Wie weit sich dieser Gebrauch erstreckt“, bemerkt NÖLDEKE dazu (*Gram.* p. 46), „deutet St. leider nicht an: vermutlich betrifft er nur das aspirierte *Th.*“ Oben ist auch bereits gesagt, dass STODDARD's Angabe durch unseren Codex bestätigt wird. Aus diesem ersieht man zugleich, dass die Zahl der Wörter, in denen **ܐ** zu **ܐ** geworden ist, ziemlich gross ist. Man könnte sagen: in denen **ܐ** zu **ܐ** werden kann, denn bei vielen Wörtern schwankt der Gebrauch, und ich glaube nicht, dass dies dem Abschreiber allein zuzuschreiben ist. Das Bewusstsein, dass hier **ܐ** aus **ܐ** entstanden ist, dürfte auch beim gemeinen Ṭiāri vorhanden sein, denn er kann darauf leicht beim Verkehr mit den Nachbarn kommen und es auch in der Kirche beim Vorlesen altsyrischer Texte bemerken, die ihm doch wohl nicht ganz unverständlich sind. Bei den neu-aramäischen Dialekten ist ja gerade das so interessant, dass gewisse Erscheinungen, die uns in den klassischen semitischen Sprachen gewissermassen als *rochers* von Bronze entgegentreten, sich hier noch in einem flüssigen, fluctuierenden Zustande finden.

**ܐ** ist also zu **ܐ** geworden:

1. innerhalb des Stammes in: **ܐܐܐܐ** (= **ܐܐܐܐ**) 46 b<sub>15</sub>, **ܐܐܐܐ** 25 a<sub>12</sub> und sonst oft,<sup>1)</sup> **ܐܐܐܐ** (**ܐܐܐܐ**) 65 a<sub>13</sub>,

und JEREMIAS übersetzt es mit **ܐܐܐܐ** (*Cod. Sachau* 324 f. 52 a l. 12). So findet auch die Bedeutung von *mpoydèle* eine befriedigende Erklärung.

1) Dagegen pl. **ܐܐܐܐ** 26 b<sub>6</sub>, 42 a<sub>12</sub>, weil altsyr. **ܐܐܐܐ**.

خنجك 52a<sub>19</sub> und ججج 65a<sub>17</sub> (aus *hahh*),<sup>1)</sup> خنجك  
 (خنجك) 43a<sub>13</sub>, 49b<sub>20</sub>, ججك (ججك, NÖLD., *Gram.* p. 90  
 ججك 53a<sub>3</sub>, ججك 56a<sub>11</sub> (ججك) 35b<sub>8, 14</sub>, 36b<sub>15</sub>; ججك 61a<sub>20</sub>, ججك 73b<sub>8</sub><sup>2)</sup> (ججك), ججك  
 69a<sub>8</sub> durch alle Tempora und Modi, so ججج 58a<sub>5</sub>, ججج  
 53a<sub>8</sub>, ججك 46b<sub>5</sub>, ججك 31a<sub>9</sub>, ججك 50a<sub>16</sub>, ججك 52a<sub>20</sub>, u. beim Verbum ججك, worüber weiter unten;

2. in den Endungen a) im Suff. fem. sing. ججك  
 ججك 37b<sub>14</sub>, ججك (ججك) 56b<sub>19</sub>, ججك 37b<sub>8</sub>,  
 ججك 32b<sub>14, 16</sub>, ججك 42b<sub>9</sub>, 49b<sub>12</sub>, ججك  
 66b l. ult., ججك 74b<sub>18</sub>, ججك 46a<sub>13, 18, 21</sub>, ججك  
 47b<sub>19</sub> und sehr oft, ججك (ihm entgegen) 63a<sub>3</sub>;

b) im Suff. fem. plur. ججك 32b<sub>2</sub> und häufig,  
 ججك 69b<sub>4</sub>, ججك (Brüder) 72a<sub>4</sub>.

Die Zisch- und Quetschlaute. *œ* steht oft für *ç*  
 resp. *ص*, wie in ججك (St. قصد) 42a<sub>21</sub>, ججك  
 ججك 45a<sub>5</sub>, ججك (صبر) 45a l. ult.; ferner steht es für *ا*  
 oder eigentlich *ا* in ججك (klein) 57b<sub>4</sub> oft, dagegen  
 ist *ا* aus *ç* entstanden im Verbum ججك (سج), z. B.  
 ججك 25a<sub>5</sub>.

جج wird teils durch *ç*, teils durch *ا* wiedergegeben,

1) 33a<sub>2, 9</sub>: ججك; aus den nicht-tiärischen Texten: ججك 20a  
 l. ult. und جج 1b7 und öfter.

2) ججك ما قدروا ان يشوفوا.

je nachdem das Wort aus dem Arabischen oder dem Kurdischen entlehnt ist, so lesen wir denn **أَو** (einverstanden) 25 a<sub>17</sub> und oft, **بِظَلْمِهِ** (Polizei) 28 a<sub>20</sub>, **بِظَلْمِهِ** 58 a<sub>11</sub> und **بِظَلْمِهِ** 4 a l. ult.; dagegen **بِظَلْمِهِ** 54 a<sub>10</sub> = **بِظَلْمِهِ** und **بِظَلْمِهِ** 35 a<sub>9</sub>.

**ح** ist aus **ج** entstanden in **حاجة** = **حاجة** 17 b<sub>4</sub>, wie in dem auch in den andern Dialekten häufig vorkommenden **حاجة** = **حاجة**.

Die Quetschlaute in den entlehnten Wörtern werden zwar beibehalten, wie in **چيار** 67 a<sub>12</sub>, **چيار** 67 b<sub>3</sub> (چادر), **چاره** 14 a<sub>14</sub> (چاره), doch werden, wie aus den angeführten Beispielen erhellt, **ج** und **چ** nicht streng geschieden. Das **چ** der übrigen Dialekte (aus چو) kommt auch hier vorwiegend in dieser Form vor, es findet sich aber auch häufig **چه** 36 b<sub>6</sub> und sonst. Auffällig ist, dass auch in rein aramäischen Wörtern die Quetschung vorkommt, besonders häufig in **چيه** 35 b<sub>12</sub> und sonst, dann in **چيفه** (= **حيفه**) 35 b<sub>18, 22</sub> und in **چيب** aus **چينج** (s. unten).

### Orthographische Zeichen.

**ب** wird auch hier **ب** geschrieben, obgleich man es mit **ب** nicht verwechseln könnte, da dieses die Form **ب**, **ب** hat. Ebenso wird das Part. praes. durch einen Punkt über dem Worte gekennzeichnet, so steht **ب** 33 b<sub>15</sub>, 62 a<sub>16</sub>, **ب** 41 a<sub>20</sub>. Die S<sup>e</sup>jâme werden ebenfalls gesetzt, aber der Schreiber scheint ihre eigent-



bedeutungsloses Anhängsel sein. Ob aus  $\text{ܩܘܪܝܢ}$  infolge einer Trübung des *u*-Lautes<sup>1)</sup>  $\text{ܩܘܪܝܢ}$ ,  $\text{ܩܘܪܝܢ}$  entstanden, oder ob diese aus  $\text{ܩܘܪܝܢ}$  verderbt sind — vgl. *hurve* im Tōrāni —, möchte ich nicht entscheiden, ebensowenig, ob sie mit dem Suffix der 3 pers. sing. masc. *ew* im Dialekte der Juden von Salamas<sup>2)</sup> zusammenhängen, oder ob .. unter ihnen gar nur diakritische Punkte sind.

Die Nominalsuffixe. In den Tjāritexten finden wir die Nominalsuffixe

$\text{ܩܘܪܝܢ}$ $\text{ܩܘܪܝܢ}$ $\text{ܩܘܪܝܢ}$ $\text{ܩܘܪܝܢ}$	<table style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="text-align: center; padding: 5px;"><math>\text{ܩܘܪܝܢ}</math></td> <td style="text-align: center; padding: 5px;"><math>\text{ܩܘܪܝܢ}</math></td> </tr> <tr> <td style="text-align: center; padding: 5px;"><math>\text{ܩܘܪܝܢ}</math></td> <td style="text-align: center; padding: 5px;"><math>\text{ܩܘܪܝܢ}</math></td> </tr> <tr> <td style="text-align: center; padding: 5px;"><math>\text{ܩܘܪܝܢ}</math></td> <td style="text-align: center; padding: 5px;"><math>\text{ܩܘܪܝܢ}</math></td> </tr> </table>	$\text{ܩܘܪܝܢ}$	$\text{ܩܘܪܝܢ}$	$\text{ܩܘܪܝܢ}$	$\text{ܩܘܪܝܢ}$	$\text{ܩܘܪܝܢ}$	$\text{ܩܘܪܝܢ}$
$\text{ܩܘܪܝܢ}$	$\text{ܩܘܪܝܢ}$						
$\text{ܩܘܪܝܢ}$	$\text{ܩܘܪܝܢ}$						
$\text{ܩܘܪܝܢ}$	$\text{ܩܘܪܝܢ}$						

Es sind also dieselben wie im Fellīhi. In Bezug auf die 3 pers. sing. und plur. finden wir die Angabe STODDARD'S (s. oben p. 226) bestätigt. In den nicht-tjārischen Texten finden wir als Suffixa für die 3 pers. sing. masc.  $\text{ܩܘܪܝܢ}$ <sup>3)</sup>

1) Dass  $\text{ܩ}$  etwa wie *ü* ausgesprochen wird, zeigt die Schwankung in der Schreibung zwischen  $\text{ܩ}$  und  $\text{ܩ}$ , resp.  $\text{ܩ}$ . So haben wir 57b20, 60a12  $\text{ܩܘܪܝܢ}$  statt  $\text{ܩܘܪܝܢ}$ , 67b12  $\text{ܩܘܪܝܢ}$  für  $\text{ܩܘܪܝܢ}$ , 15a11  $\text{ܩܘܪܝܢ}$  für das gewöhnliche  $\text{ܩܘܪܝܢ}$  und 21a5  $\text{ܩܘܪܝܢ}$  statt  $\text{ܩܘܪܝܢ}$ .

2) Vgl. NÖLDEKE, ZDMG XXXVII p. 604 unten.

3) Das  $\text{ܩ}$  kann aus *h* entstanden, kann aber auch als bedeutungsloses Anhängsel an den nun vocalischen Auslaut herangetreten sein wie das  $\text{ܩ}$  in den Texten des AUDISCHU.

und 9, resp. 6, selten steht 7 (z. B. 4b<sub>11</sub>: 7), auch finden sich Formen wie 8 (zu ihm) 12b<sub>10</sub>, 9 (in ihm) ibid. l. 17. Für die 3 pers. sing. fem. stehen 10, 11 (13b<sub>24</sub> bis) und 12 (5b<sub>2</sub>: 12), seltener 13 (z. B. 5b<sub>1</sub>: 13). Das Suff. 3 pers. plur. lautet 14, 15, 16.

Das selbständige Possessivpronomen ist wie im Fellîhi und im Urmiadialekte 17, 18 und nicht *didi*, wie im Tôrâni. Für die 1 pers. plur. finden wir neben 19 45b<sub>13</sub>, 20 61a<sub>1</sub> auch die Form 21, und zwar sowohl in den Tîâri- als in den vorderen Texten: 47a<sub>8</sub>, 57b<sub>4</sub>; 1b<sub>6</sub>.

Pronomina demonstrativa. masc. 22 26a<sub>15</sub>; 23 27a<sub>4</sub>, 24 26b<sub>16</sub> (25 33a<sub>14</sub>), 26 26a<sub>10</sub>. — fem. 27 34a<sub>22</sub>; 28 27a<sub>8</sub>, 29 26b<sub>18</sub> (30 25b<sub>7</sub>), 31 42a<sub>1</sub>. — plur. 32 45a<sub>22</sub>, 33 45a<sub>12</sub>, 34 46a<sub>19</sub>.

22 und 23, die gleich häufig vorkommen, sind beide kurdischen Ursprunges (*ev, eva, ava, va* bei JUSTI, Gr. p. 145, *af, afi, fa* bei Jusuf Diyâ-ed-dîn). Dass nicht etwa *af* umgekehrt aus dem Aramäischen stammt — etwa aus 24 —, zeigen die von JUSTI bei JABA s. v. *af* angeführten Formen aus den verwandten indogermanischen Sprachen. Man wundere sich auch nicht darüber, dass ein so gewöhnliches Pronomen aus einer fremden Sprache entlehnt wurde. Die alten Pronomina demonstrativa waren für die 3 pers. sing. aufgebraucht worden, und daher musste man sich nach

1) Sic! In den nicht-tîârischen Stücken: 25 6a<sub>17</sub> oft.

anderen umsehen. Aus demselben Grunde mussten die Aramäer auch für „oder“ ein kurdisches Wort annehmen (يان), weil das aramäische ܐܘܪܝܢ und *au* (er) gleich klingen. ܐܘܪܝܢ ist dann eine Anlehnung an ܐܘܪܝܢ aus ܐܘܪܝܢ. ܐܘܪܝܢ ist rein semitischen Ursprunges.

In den nicht-tiârischen Texten kommt ܐܘܪܝܢ selten vor, dafür steht das bekannte ܐܘܪܝܢ; häufiger findet sich ܐܘܪܝܢ.

Aus ܐܘܪܝܢ, ܐܘܪܝܢ, ܐܘܪܝܢ, ܐܘܪܝܢ scheint ein zweites demonstratives ܐܘܪܝܢ 47 b<sub>8</sub>, ܐܘܪܝܢ 28 b<sub>18</sub>; ܐܘܪܝܢ 26 a<sub>8</sub>; ܐܘܪܝܢ 54 a<sub>17</sub>, ܐܘܪܝܢ 73 a<sub>8</sub> entstanden zu sein.

An manchen Stellen ist es zweifelhaft, ob das ܐܘܪܝܢ zum Pronomen gehört, oder ob es nur die Genitivpartikel ist, mit der die Neuaramäer ja sehr verschwenderisch umgehen. Doch glaube ich, dass es in ܐܘܪܝܢ ܐܘܪܝܢ 47 b<sub>8</sub>, ܐܘܪܝܢ ܐܘܪܝܢ 26 a<sub>7</sub> f., dann in ܐܘܪܝܢ 26 b<sub>22</sub>, ܐܘܪܝܢ ܐܘܪܝܢ 54 a<sub>17</sub>, ܐܘܪܝܢ 58 a<sub>18</sub> schwerlich die Partikel ist. Sollte es zum Demonstrativ gehören, dann ist ܐܘܪܝܢ u. s. w. wohl aus ܐܘܪܝܢ ܐܘܪܝܢ und dies aus ܐܘܪܝܢ ܐܘܪܝܢ — analog *idyu* — entstanden.

Was die Bedeutung von ܐܘܪܝܢ betrifft, so wird es bald durch هذا, bald durch ذاك wiedergegeben; es weist also auf das Nähere wie auf das Entferntere hin, während es im Fellihi nur auf das Entferntere hinweist.<sup>1)</sup>

1) *Cod. Sachau* 200 f. 11 ff. enthält Paradigmata zur Grammatik des Fellihi mit arabischer und kurdischer Uebersetzung von JEREMIAS SCHAMIR. f. 11 a l. 17 ff. steht:

(kurdisch	fellihi	arabisch)
ܐܘܪܝܢ	ܐܘܪܝܢ	هؤلاء

Pronomina interrogativa. **خبر** 33a<sub>13</sub>, **خبر** 54b<sub>7</sub> „wer?“; **مه** 60b<sub>11</sub>, **مخنه** 7a<sub>2</sub>, **مخه** 11b<sub>24</sub> „was?“.

**مه** bedeutet sowohl das einfache substantivische „was?“ wie in **ليه** 19a<sub>6</sub>, als auch „was für ein?“ wie **مه بخينه** 60b<sub>11</sub> „was für ein Plan“, **مه بغيره** 41b<sub>5</sub> „was für ein Mensch bist du“; **مخنه** hingegen und das seltenere **مخه** bedeutet nur das einfache „was?“.

Für gewöhnlich wird als adjektivisches Fragepronomen **خبر** gebraucht, 62a<sub>8</sub>: **خبر عهقه**, doch steht es auch ohne Substantiv, z. B. **خبر يخنه** „wer von ihnen“, **خبر خيه** 24b<sub>5</sub> „was willst du?“ in der Bedeutung von *which*.

#### Zum Verbum.

Die Flexion des Verbums schliesst sich im Grossen und Ganzen an die Formen im Fellîhi und dem Urmia-dialekte an. In der 1 pers. plur. herrscht die Endung **ي** vor, es findet sich aber auch häufig **يي**, wie **يي** 45b<sub>6</sub>, **مخيه** 9b<sub>11</sub>. Die 2 pers. plur. endet auf **هه**.<sup>1)</sup> Auch die Causativbildungen weisen keine Abweichungen auf. Die Beibehaltung des **ر** und der Verdoppelung des mittleren Stammkonsonanten fluctuiert. Doch

(kurdisch)	fellîhi	arabisch)
<b>ره</b>	<b>ره</b>	هذا
<b>رهه</b>	<b>رهه</b>	اولائك
<b>رههه</b>	<b>رههه</b>	ذلك.

1) Vgl. NÖLD., *Gr.* p. 217 l. 10.

scheint das  $\text{ܡ}$  sich besonders bei den schwachen Verben erhalten zu haben. So finden wir  $\text{ܡܚܝܘܬܗ}$  26b<sub>15</sub>,  $\text{ܡܚܣܝܚܗ}$  23a<sub>18</sub>,  $\text{ܡܚܡܝܚܝܠܗ}$  7a<sub>17</sub>,  $\text{ܡܚܢܦܩܗ}$  3b<sub>19</sub>, dagegen  $\text{ܠܡܝܠܗ}$  34b<sub>7</sub>,  $\text{ܥܝܠܝܠܗ}$  67b<sub>18</sub>, aber auch  $\text{ܡܚܝܘܬܗ}$  64a<sub>20</sub> und  $\text{ܡܚܠܝܠܗ}$  27a<sub>11</sub>,  $\text{ܡܚܢܦܩܗ}$  7a<sub>11</sub>.

Besonders in den Tîaritexten, aber auch in den anderen Stücken finden wir vor dem Verbum das bekannte Vorsatz- $\text{ܚ}$ ,  $\text{ܚ} = \text{ܚܗ}$  (vgl. StOD., *Gr.* p. 41, NÖLD., *Gr.* p. 294). Es findet sich besonders beim Verbum  $\text{ܕܚܚ}$ , das ja auch gern mit  $\text{ܚܗ}$  resp.  $\text{ܚܗܗ}$  verbunden wird (Fellîhi: *kibbin, gibbin*, Tôrâni: *kob'êno*), so  $\text{ܚܒܝܗ}$  25a<sub>3</sub>,  $\text{ܚܒܝܗܗ}$  24b<sub>7</sub>,  $\text{ܚܒܝܗܗ}$  64a<sub>21</sub>,  $\text{ܚܒܝܗܗ}$  28b<sub>9</sub>,  $\text{ܚܒܝܗܗ}$  8a<sub>18</sub> — allerdings auch  $\text{ܚܒܝܗܗ}$  33a<sub>18</sub>,  $\text{ܚܒܝܗܗ}$  ibid. l. 17,  $\text{ܚܒܝܗܗ}$  45b<sub>7</sub>.<sup>1)</sup> Aber auch sonst zeigt sich das  $\text{ܚ}$ , wie in  $\text{ܚܚܗ}$  40a<sub>13</sub> („sie wachsen“, St.  $\text{ܚܚܗ}$ ),  $\text{ܚܚܗܗ}$  40a<sub>11</sub>,  $\text{ܚܚܗܗ}$  25a l. ult.,  $\text{ܚܚܗܗ}$  43a<sub>8</sub>,  $\text{ܚܚܗܗ}$  28a<sub>16</sub>,  $\text{ܚܚܗܗ}$  78a<sub>17</sub>. In  $\text{ܚܚܗܗ}$  76a<sub>1</sub> dürfte mit dem  $\text{ܚ}$  nur ein Vocalanstoss angedeutet sein, ein Rest des  $\text{ܡ}$ , ebenso wie mit dem  $\text{ܚܗ}$  ( $\text{ܚܗ}$ ) am Anfange der Verba prim.  $\text{ܚܗ}$  ( $\text{ܚ}$ ,  $\text{ܚ}$ ) in den nicht-tîarischen Texten, so  $\text{ܚܒܝܗܗ}$  8a<sub>7</sub>,  $\text{ܚܒܝܗܗ}$  7b<sub>13</sub>,  $\text{ܚܒܝܗܗ}$  (St.  $\text{ܚܒܗܗ}$ ) 6a<sub>20</sub>,  $\text{ܚܒܝܗܗ}$  11a<sub>4</sub> und besonders bei  $\text{ܚܚܗܗ}$  (s. unten).

Bei einzelnen Verben zeigen sich Eigentümlichkeiten, die besonders angeführt zu werden verdienen. Es sind die

1) Ueber das andere Wort, das in den neuaramäischen Dialekten gern mit  $\text{ܚ}$  verbunden wird,  $\text{ܚܚܗ}$  (Fellîhi *k(y)êdin*, Tôrâni *koč'ôno*) s. unten.

gebräuchlichsten Zeitwörter, wie „sein“, „gehen“, „kommen“, „sagen“, „wissen“, die daher, wie auch in vielen anderen Sprachen, am meisten Veränderungen unterworfen waren. Ich will die Flexionen dieser Verba einzeln angeben, so weit sich von ihnen Formen in unserem Codex finden.

ܟܘܡܘܢ.

ܟܘܡܘܢ 28a<sub>22</sub> (ܟܘܡܘܢ ibid. l. ult.), ܟܘܡܘܢ 3b<sub>4</sub>, ܟܘܡܘܢ 4a<sub>15</sub>;  
fem. ܟܘܡܘܢ 52b<sub>3</sub>, ܟܘܡܘܢ 52a l. ult. (ܟܘܡܘܢ 42b<sub>5, 15</sub> futurisch-optativisch).

ܟܘܡܘܢ 66b<sub>11</sub>, ܟܘܡܘܢ 75a<sub>11</sub> (ܟܘܡܘܢ 48a<sub>20</sub> „sei!“); fem. ܟܘܡܘܢ  
61b<sub>22</sub>.

(ܟܘܡܘܢ) 76a<sub>1</sub>; ܟܘܡܘܢ 33b<sub>15</sub>, ܟܘܡܘܢ 40a<sub>13</sub>, ܟܘܡܘܢ 30a<sub>23</sub>  
(ܟܘܡܘܢ häufig); fem. ܟܘܡܘܢ 28b<sub>15</sub>, ܟܘܡܘܢ 35a<sub>9</sub> (ܟܘܡܘܢ häufig).

ܟܘܡܘܢ (ܟܘܡܘܢ) 68a<sub>8</sub>, ܟܘܡܘܢ (ܟܘܡܘܢ) ibid. l. 9.

ܟܘܡܘܢ 45b<sub>9</sub>, ܟܘܡܘܢ 7b<sub>8</sub>.

(ܟܘܡܘܢ) 40a<sub>10</sub>, (ܟܘܡܘܢ häufig).

Imp. ܟܘܡܘܢ 30a<sub>5</sub>.

„Gehen“.

Für „gehen“ im Präsens wird mit Vorliebe der St. ܟܘܡܘܢ gebraucht; für das Perfect hingegen und ebenso für den Imperativ und den Infinitiv der St. ܟܘܡܘܢ und ܟܘܡܘܢ. Letzteres kommt auch im Präsens vor, und davon wird auch das Causativ gebildet. So haben wir:

ܟܘܡܘܢ 52a<sub>2</sub>; fem. ܟܘܡܘܢ 37a<sub>11</sub>, ܟܘܡܘܢ 55a<sub>5</sub>, ܟܘܡܘܢ 51b<sub>9</sub>.

(نأ)أأأأ(أ) 69a<sub>1</sub>, أأأأ 3b<sub>23</sub>, أأأ 63b<sub>2</sub>; fem. أأأ  
55a<sub>3</sub>.

أأأ 26b<sub>8</sub>, أأأ 36a<sub>3</sub>; fem. أأأ 54b<sub>21</sub>.

أأأ 25b<sub>7</sub>, أأأ 40a<sub>18</sub>, أأأأأ 52b<sub>18</sub>.

(نأ)أأأ 38b<sub>9</sub>, أأأ 43a<sub>6</sub>.

Die von STODDARD mitgeteilte Futurform aus Bohtan **أأأ** u. s. w. (NÖLD., *Gramm.* p. 253 f.), die ich auch häufig in Fellihî-Texten fand, tritt uns hier nur aus den nicht-tiârischen Texten entgegen, so 11a<sub>14</sub> **أأأ (أنا أروح)** 3a<sub>9</sub> **أأأ**, ibid. l. 15 **أأأ**. In diesen Texten ist auch das Perfect von **أأأ** nicht ungebräuchlich: 11a<sub>1</sub> **أأأ**, 11b<sub>8</sub> **أأأ**.<sup>1)</sup> Von dem in den Tiârît-texten sehr beliebten **أأأ** (**أأأ**)<sup>2)</sup> sind folgende Formen vorhanden:

**أأأ** 50a<sub>3</sub>, **أأأ** 69a<sub>1</sub>, **أأأ** 55b<sub>21</sub>, **أأأ** 24b<sub>10</sub>,  
**أأأ** 50a<sub>12</sub>, **أأأ** 50b<sub>14</sub> (**أأأ** 62a<sub>3</sub>), **أأأ** 45a<sub>11</sub>,  
**أأأ** 58b l. ult., **أأأ** 59a<sub>4</sub>. Inf. **أأأ** 44b<sub>4</sub>, **أأأ**  
28b<sub>2</sub>. Imp. **أأأ** 45a<sub>2</sub>.

Vom Präsens von **أأأ** finden sich nur die Formen **أأأ** 76a<sub>13</sub>, **أأأ** 3a<sub>8</sub>, **أأأ** 45a<sub>20</sub>; vom Perfect **أأأ**

1) In den Tiârît-texten steht nur einmal **أأأ** 74a<sub>7</sub>.

2) Vgl. NÖLD., *Gr.* p. 254 l. 15 ff. und Soc. 1528 f. *hîstun*, 256 *hîstîc*. In unserem Codex steht das **أ** vorwiegend in Fällen, in denen ein Vocal vorhergeht, sei es mit **أ** (**أأأ**), sei es mit **أ** (**أأأ**).

50a<sub>2</sub>, رِبْلِه 41b<sub>17</sub>, رِبْلِه 44b<sub>9</sub>, رِبْلِه 40a l. ult. und zwar diese sehr häufig. Der Inf. ist regelmässig: رِبْلِه 41a<sub>10</sub>. Imp. رِبْلِه 75a<sub>13</sub>. Von der häufigen Apheibildung finden sich die Formen رِبْلِه 41a<sub>16</sub>, رِبْلِه ibid. l. 12, رِبْلِه 61a<sub>12</sub>. Inf. رِبْلِه 41a<sub>17</sub>, Imp. رِبْلِه 60b<sub>14</sub> („bringet mich“); — Perf. رِبْلِه 61a<sub>3</sub> (ونزلوه), fem. رِبْلِه 11b<sub>21</sub>, رِبْلِه 49b<sub>14</sub>, رِبْلِه 43a<sub>19</sub>.

### رِبْلِه.

Dass رِبْلِه im Tîârî in رِبْلِه übergegangen ist, habe ich oben bereits erwähnt, ebenso, dass sich statt رِبْلِه u. s. w. رِبْلِه u. s. w. findet; auch hier kommen jedoch Abweichungen vor.

Präs. رِبْلِه 50a<sub>10</sub>, رِبْلِه 27a<sub>12</sub>; رِبْلِه 27a<sub>19, 22</sub> (رِبْلِه 26a l. ult., der Punkt steht nur zur Kennzeichnung des Particips), رِبْلِه 36a<sub>4</sub> (رِبْلِه 8a<sub>11</sub>); رِبْلِه 37a<sub>20</sub> (رِبْلِه 1b<sub>12</sub>), رِبْلِه 54b<sub>6</sub>; رِبْلِه 45a<sub>5</sub> (رِبْلِه 45a<sub>6</sub>); رِبْلِه 45a<sub>4</sub> (رِبْلِه 43a<sub>7</sub>); رِبْلِه 55b<sub>12</sub>.

Perf. رِبْلِه 31b<sub>8</sub>; رِبْلِه 7, رِبْلِه 29b<sub>16</sub>; رِبْلِه 63b<sub>18</sub>; رِبْلِه 27b<sub>7</sub>, رِبْلِه 4b l. ult. (! vgl. oben p. 227<sub>17</sub> ff.); — رِبْلِه 26a<sub>15, 16</sub>; — رِبْلِه 36a<sub>7</sub>; رِبْلِه 35b<sub>8</sub>.

Inf. رِبْلِه 27a<sub>9</sub> (رِبْلِه 63a<sub>1</sub>).

Imp. رِبْلِه 24b<sub>3</sub>; رِبْلِه 51a<sub>14</sub> (رِبْلِه 28a<sub>2</sub> (sehr häufig; vgl. oben رِبْلِه); رِبْلِه (fem.) 51b<sub>12</sub>).

## Causativ („bringen“).

Präs. **بجیع** 31a<sub>18</sub>; — **بجیعلی** 30a<sub>2</sub>; **بجیعلی** 28b<sub>16</sub>,  
**بجیعلی** 30a<sub>7</sub>; **بجیعلی** 54b<sub>8</sub>; **بجیعلی** 31a<sub>16</sub>; — (**بجیعلی**)  
 1b<sub>23</sub>); **بجیعلی** 42b<sub>17</sub>; **بجیعلی** („du — Frau — bringst ihn“)  
 62b<sub>10</sub>; **بجیعلی** 32b<sub>11</sub> (**بجیعلی** 25b l. ult.); **بجیعلی**  
 32b<sub>4</sub>.<sup>1)</sup>

Perf. **بجیعلی** 32a<sub>4</sub>, **بجیعلی** 54b<sub>9</sub>; **بجیعلی**  
 26a<sub>22</sub>; **بجیعلی** 66b<sub>14</sub> (**بجیعلی** 12a<sub>4</sub>), **بجیعلی** 37b<sub>23</sub>;  
**بجیعلی** 56b<sub>18</sub>, **بجیعلی** 9b<sub>12, 13</sub>.

Inf. **بجیعلی** 9b<sub>8</sub>.

Imp. **بجیعلی** 32a<sub>19</sub> (**بجیعلی** ibid. l. 13); **بجیعلی** 45b<sub>9</sub>.

## بجیعلی.

Im Präsens wird das Verbum ganz regelmässig abgewandelt, nur dass sich statt **عل** oft **ی** findet. Im Perfect aber zeigt sich eine merkwürdige Eigentümlichkeit. „Er sagte“ heisst nämlich nicht **بجیعلی** oder **بجیعلی**, sondern **بجیعلی**. Dass das nicht etwa bloss eine Verschreibung ist, zeigt das häufige Vorkommen dieser Form; ausserdem kann man es aus der Schreibung **بجیعلی** ersehen. Eine Erklärung hiefür kann ich nicht geben. In den nicht-tiärischen Texten steht für **بجیعلی** häufig **بجیعلی**.

Präs. **بجیعلی** 65b<sub>8</sub>; **بجیعلی** 50a<sub>10</sub>; **بجیعلی** 4a<sub>5</sub>.

Perf. **بجیعلی** 39a<sub>8</sub>, **بجیعلی** 24b<sub>2</sub> (**بجیعلی** 24b<sub>10</sub>), **بجیعلی**

1) Beachte, dass **بجیعلی** sowohl bedeuten kann „ich bringe“ als „ich sterbe“.

58a<sub>4</sub>; 27b<sub>6</sub>, 66a<sub>9</sub>; 33a<sub>4</sub>; — 12b<sub>5</sub>.

Inf. 45b<sub>9</sub>.

Imp. 31a<sub>21</sub>, 36a<sub>1</sub> (masc. und fem.); 45a<sub>1</sub>; — 4a<sub>14</sub>.

„Sehen“.

Neben **حَا** und noch häufiger als dieses wird **خَيْب** gebraucht, im Präsens sowohl wie im Perfect. Dies ist wohl aus **خَيْب** (= **حَصَد**, cfr. NÖLD., *Gramm.* p. 65) entstanden und bedeutet also ursprünglich „finden“. Es hat auch noch oft diese Bedeutung. Abgewandelt wird es als Paël. Seltener als **خَيْب** und **خَيْب** kommt **تَيْب** (= **رَأَى**), noch seltener als dieses **خَيْن** vor.

Präs. 36a<sub>9</sub>, 63b<sub>3</sub>, 78a<sub>14</sub>, 42a<sub>22</sub>.

Perf. 51b<sub>17</sub>, 24b<sub>8</sub> u. s. w.

Inf. 56b<sub>8</sub>. — Imp. 60b<sub>11</sub>.

Causativ 48b<sub>19</sub>.

Präs. 27b l. ult.; 37a<sub>12</sub>; 26b<sub>13</sub>, 36b<sub>1</sub>, 35b<sub>14</sub>, 37a<sub>18</sub>.

Perf. 29a<sub>6</sub>, 29a<sub>7</sub>, 62a<sub>9</sub>, 27b<sub>3</sub>, 37b<sub>2</sub>; 30a<sub>16</sub>, 31b<sub>10</sub>, 54a l. ult., 58b<sub>19</sub>, 58b<sub>18</sub>.

dann die verkürzte Form **يَجْتَنِبُ** „ich (Mädchen) blickte“ 62a<sub>4</sub>.

Präsensbildung **يَجْتَنِبُ** (3 pers. sing.) 39a<sub>9</sub>.

Perf. **يَجْتَنَبُ** 51b<sub>14</sub>, **يَجْتَنَبُ** 35a l. ult., **يَجْتَنَبُ** 49a<sub>1</sub>, **يَجْتَنَبُ** 63b<sub>12</sub>, **يَجْتَنَبُ** 37b<sub>22</sub>, **يَجْتَنَبُ** 54a<sub>15</sub>.

Imp. **يَجْتَنِبْ** 63a<sub>11</sub>.

Präs. **يَجْتَنِبُ** 47b<sub>14</sub>.

Perf. **يَجْتَنَبُ** 48a<sub>14</sub>.

### ح.ب.

Vom Präsens von **ح.ب.** sind zwei Formen vorhanden, eine regelmässige — **يَجْتَنِبُ** (mit dem suff. 3 pers. sing. fem.) 52a<sub>7</sub>, **يَجْتَنِبُ** 3a<sub>8</sub>, **يَجْتَنِبُ** 68b<sub>13</sub>, **يَجْتَنِبُ** 70b<sub>1</sub>, **يَجْتَنِبُ** 28a<sub>6</sub>, **يَجْتَنِبُ** 8b<sub>22</sub>, (**ح.ب.**) **يَجْتَنِبُ** 55b<sub>8</sub> — und eine verkürzte, die den von NÖLD., *Gramm.* p. 246 oben angeführten Formen entspricht. In dieser wird **ا** nicht gesprochen — das **ح** auch in der andern nicht — und aus *kjâin* wurde *çêin*, das, wie ich vermute, den verschiedenen Schreibungen zu Grunde liegt. Diese sind nämlich sehr mannigfaltig: **يَجْتَنِبُ** 58a<sub>5</sub>, **يَجْتَنِبُ** 44b<sub>22</sub>, **يَجْتَنِبُ** 34a<sub>12</sub>, **يَجْتَنِبُ** 28b<sub>10</sub>, **يَجْتَنِبُ** 50a<sub>15</sub>; **يَجْتَنِبُ** 65b<sub>3</sub>, (**ح.ب.**) **يَجْتَنِبُ** 36a<sub>12</sub>, **يَجْتَنِبُ** ibid. l. 18; **يَجْتَنِبُ** 52a<sub>6</sub>, (**ح.ب.**) **يَجْتَنِبُ** 50b<sub>13</sub>; **يَجْتَنِبُ** 65b<sub>2</sub>. Der K-Laut hat sich erhalten in **يَجْتَنِبُ** 27b<sub>6</sub>; sodann kommt die Form **يَجْتَنِبُ** „was weiss ich?“ = „ich weiss nicht“ (**ما اعرف**) in der Uebersetzung 64b<sub>21</sub>, 69a<sub>2</sub> vor.

Vom Perfect finden sich Formen teils mit, teils ohne

**يَجْتَنَبُ** 34b<sub>17</sub>; **يَجْتَنَبُ** 27b<sub>8</sub>, **يَجْتَنَبُ** 39a<sub>14</sub>; — **يَجْتَنَبُ** 13b<sub>23</sub>, **يَجْتَنَبُ** 70b<sub>1</sub>, **يَجْتَنَبُ** 38b<sub>3</sub>.

## „Geben“.

Das Präsens wird teils aus  $\text{دەم}$ , teils aus  $\text{دەم}$  gebildet, das Perfect aus  $\text{دەم}$  und  $\text{دەم}$ . So haben wir

$\text{دەم}$  (aus  $\text{دەم}$ ) 33b<sub>6</sub>,  $\text{دەم}$  54b<sub>10</sub>,  $\text{دەم}$  54b<sub>20</sub>;

—  $\text{دەم}$  26b<sub>16</sub>,  $\text{دەم}$  32a<sub>15</sub>,  $\text{دەم}$  33a<sub>13</sub>.

Perf.  $\text{دەم}$  41a<sub>6</sub>,  $\text{دەم}$  ibid.,  $\text{دەم}$  29a<sub>14</sub>,  $\text{دەم}$  32a<sub>12</sub> (oft).

Von den übrigen Redeteilen sei hier nur noch das Zahlwort behandelt, da der Codex zur Nominalbildung nichts Neues bietet, und die Partikeln mehr in ein Glossar hineingehören. — STODDARD teilte bereits mit (p. 132), dass in Kurdistan die Kardinalzahlen von 1—10 die Geschlechtsunterschiede beibehalten haben. Dass dies im Felîhi der Fall ist, hat inzwischen GUIDI gezeigt.<sup>1)</sup> Aus unserem Codex wird nun auch die Mitteilung STODDARD'S bestätigt. — Es finden sich in ihm folgende Zahlen.

	Mit einem Mascul.	Mit einem Femininum
1	$\text{دەم}^2)$ 1a <sub>6</sub>	$\text{دەم}$ 1a <sub>11</sub> , $\text{دەم}$ 25b l. ult.
2	$\text{دەم}^2)$ , $\text{دەم}^3)$	$\text{دەم}^4)$ , $\text{دەم}^5)$

1) A. a. O. p. 300.

2)  $\text{دەم}$   $\text{دەم}$   $\text{دەم}$   $\text{دەم}$  35b<sub>11</sub>,  $\text{دەم}$   $\text{دەم}$  56a<sub>4f</sub>.

3)  $\text{دەم}$   $\text{دەم}$  56a<sub>4</sub>.

4)  $\text{دەم}$   $\text{دەم}$  50b<sub>15</sub>,  $\text{دەم}$   $\text{دەم}$  ( $\text{دەم}$ , auch  $\text{دەم}$  (48b<sub>7</sub>),  $\text{دەم}$  (28a<sub>9</sub>), auch  $\text{دەم}$  (27b<sub>2</sub>) geschrieben, ist das kurdische  $\text{دەم}$  „Stadt“) 55b<sub>4</sub>.

5)  $\text{دەم}$   $\text{دەم}$  7a<sub>8</sub>.

3	ܠܗܘܢܐ <sup>1)</sup>	ܗܘܠܐ <sup>2)</sup> , ܗܘܠܐ <sup>3)</sup>
4	ܠܗܘܢܐ <sup>4)</sup>	ܠܗܘܢܐ <sup>5)</sup>
5		
6		
7	ܠܗܘܢܐ <sup>6)</sup>	ܠܗܘܢܐ <sup>7)</sup>
8		ܠܗܘܢܐ <sup>8)</sup> , ܠܗܘܢܐ <sup>9)</sup>
9		ܠܗܘܢܐ <sup>10)</sup>
10	ܠܗܘܢܐ <sup>11)</sup>	ܠܗܘܢܐ <sup>3)</sup>

1) ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ 3a14; vgl. auch p. 251, n. 2.

2) ܗܘܠܐ ܗܘܠܐ 32b6.

3) ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ 33a8 f., ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ 65a19.

4) ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ 37b23.

5) ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ 37a16.

6) ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ „sieben Stufen“ 70a12, vgl. oben p. 23115 f.; „sieben Ellen“ 16b15 f. (ebenso geschrieben, aber hier = altsyr. ܠܗܘܢܐ; Uebers. اذرع).

7) ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ 16a16, 19; ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ 3a15 f.

8) ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ 32b8.

9) ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ 1b19.

10) ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ 32b13.

11) ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ 65a1.



## I.

f. 24a l. 20 ff.

حَبِيْبِكُمْ فِيْكُمْ تَحْمِيْلَتَكُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ  
 وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ  
 فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ  
 فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ  
 فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ  
 فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ  
 فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ  
 فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ  
 فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ  
 فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ فَعَلْتُمْ وَفِيْكُمْ

1) Pers.-kurd. تازه.

2) Arab. غلب.

3) **وَفِيْكُمْ** und **وَفِيْكُمْ** kommen beide gleich oft in der Bedeutung „auch“, „wieder“ vor. **وَفِيْكُمْ** ist pers. **همین** „gleichfalls“. **وَفِيْكُمْ** ist äusserlich ähnlich **همیشه**, doch dieses bedeutet „immer“, wie das von ihm abstammende *hammaša* im Urmiadialekte.

4) Vgl. NÖLD., *Gr.* p. 166 s. v.

ويحفظون كنهه بنهته اذلاخ يهته اذله لاجله.  
 هيجوه شانه نهه بجيه يهته اذله هيجله  
 شميتنه حيرله جته. هقرله<sup>1)</sup> نه جته هيجله  
 لاله شانه. كنهه نهه شانه انه هيجوه  
 هيجوه لاله<sup>2)</sup> هيجوه شميتنه هيفظه هيجوهه هيجله  
 اذله هيجوه. هيجوه شميتنه نهه نهه اذله  
 هيجوه هيجوه شانه هيجوه. هيجوه لانه هيجوه  
 شميتنه هيجوه. هيجوه هيجوه هيجوه هيجوه  
 هيجوه<sup>3)</sup>. هيجوه لاله هيجوهه لاله هيجوه اذله  
 شميتنه نهه هيجوه<sup>4)</sup> هيجوه لانه هيجوه هيجوه  
 هيجوه. شانه هيجوهه هيجوه<sup>5)</sup> هيجوه هيجوه<sup>6)</sup>

1) Arab. قصل. — 2) Uebers.: وخصام.

3) Uebers.: مساس. In *Cod. Sachau* 146 48b9 und *Cod. Sachau* 148 42b7 heisst das Wort **هيجوه**.

4) Es findet sich auch die Schreibung **هيجوه** 42b2,13, und es sieht aus, als ob es von **شرع** oder **شريعة** abstammte, hat aber die Bedeutung von **شرط**.

5) Könnte arab. **لاق** sein, wenn man annehmen dürfte, dass dem Schreiber **لاق** in der Bedeutung *adhaerere* bekannt war. Möglich ist aber auch, dass **هيجوه** eine falsche Analogiebildung von **هيجوه** = **علق** (ح) **هيجوه** ist, wie umgekehrt **هيجوه** von **هيجوه** Uebers. **ويصطر** (?).

6) Uebers.: سقف.

اذخنة. وخریلتنه یخفته خایه خایه خبه خلهذنه.  
 یل اذخله خلتنه خفجه اذنه (خه اذخنه میخله  
 خلتنه خفجه اذنه) خه اذخنه میخله خلتنه  
 لخریلتنه. هجیره خله لاله خلهذنه وبلله ی خفته.  
 خنه اذخله خله خنه اذخله لخریله. خه خه  
 خله اذخنه خلیله (1) لخریله خلتنه خلیله  
 خلهذنه وخریلتنه خلیله خفته. هجیره (2) خنه  
 خفته خفته خه اذخنه لخریلتنه وخریلتنه اذخله  
 خه (3) خفته خه اذخنه خفته خه خلتنه وخریله  
 خلیله خلتنه خفجه خلیله.

## II.

f. 73 b l. 3 ff.

خه خلیله وبلته اذنه (3) خلیله خه خه خلیله (4)  
 خه خلیله (5) خه خلیله (6). اذخنه خه خه خه

1) Hier ist خلیله wohl soviel wie das gleichlautende خلیله.

2) Uebers.: یسد.

3) Arab. دایم.

4) Pers.-kurd. پاییز, پاییز.

5) Pers.-kurd. بهار.

6) Uebers.: الاوقات.

فهدنه. كه بهنكه خپله خهههه<sup>1)</sup> ههههه<sup>2)</sup> هههههه  
 هههههه<sup>3)</sup> له خپله نههههه هههههه. ههههه هههههه ههههه  
 هههههه هههههه هههههه هههههه هههههه (هههههه هههههه)  
 هههههه هههههه هههههه هههههه هههههه هههههه (هههههه)  
 هههههه هههههه هههههه هههههه هههههه هههههه هههههه  
 هههههههههههه. ههههه هههههه هههههه هههههه هههههه هههههه  
 هههههه هههههه<sup>4)</sup> هههههه<sup>5)</sup> هههههه<sup>6)</sup> هههههه هههههه

1) Kurd. بهور *tempête, orage* (JABA-JUSTI)?

2) Cf. PAYNE SMITH s. v. هههههه.

3) Kurd. اور (*aur*), im Dialekte von Sihna هور (pers. ابر), vgl. JABA-JUSTI s. v. اور.

4) Uebers.: بالکلیات, kurd. گلی. — Soc. 1323 heisst es: *vôla kâsqa bgêliya*, und dazu lautet die Uebersetzung (209b10): „Sie stieg auf die Bergspitze hinauf“. Dasselbe Liedchen findet sich auch in *Cod. Sachau* 200 f. 48a und f. 56a, und hier wird an erster Stelle zu خپله bemerk: وادی جبل, an zweiter wird es mit بین جبلین übersetzt. Es steht auch in *Cod. Sachau* 343, und da heisst es: کلی هه ذیل الجبل (f. 1b1). Auch übersetzt SOCIN selbst in *ZDMG XXXVI* p. 1610 الکلی mit „Thälchen“ und in *Kurdische Sammlungen a.* p. 332b unt. گلی mit „Pass“. Die Uebersetzung des Wortes mit „Bergspitze“ ist also wohl nur durch *kâsqa* veranlasst, aber es kann ja heissen: „Sie stieg den Bergpass hinauf“.

5) Etwa = هههههه = هههههه (altsyr. هههههه)? Vgl. die Verwandlung des stammverwandten هههههه in هههههه im Mandäischen. — Uebers.: والادونات.

6) Unübersetzt. Wohl so viel wie خپله (= pers.-kurd. چال),





der Kopf der Zwiebel so frisch war, und da dachte er, der Kopf wäre besser als die Wurzel. Er ging also hin und mähte die [Köpfe der] Zwiebeln ab, während die Wurzel dem Mossulaner blieb. So trug denn der Mossulaner einen Vorteil über den Teufel davon.

Im nächsten Jahre säten sie Weizen, und wiederum gingen sie schon vor der Ernte an die Teilung. Der Mossulaner fragte: „Was willst du? den Kopf des Weizens oder die Wurzel?“ Da dachte sich der Teufel: „Voriges Jahr verlangte ich den Kopf der Zwiebeln und bereute es, vielleicht bereue ich es auch dieses Jahr, wenn ich den Kopf des Weizens nehme; dieses Jahr dürfte es vielmehr besser sein, wenn ich die Wurzel des Weizens fordere“, und so sagte er: „Ich will die Wurzel des Weizens“. Da ging der Mossulaner hin und mähte den Weizen ab, während die unteren Teile der Stoppeln dem Teufel blieben. Auch dabei kam der Teufel sehr schlecht weg.

Er entzweite sich deshalb mit dem Mossulaner; sie wurden auf einander böse und wollten einen Kampf ausfechten. „Wo willst du, dass wir kämpfen?“ fragte der Mossulaner. „Im Hause“, antwortete der Teufel. Da traten sie ins Haus. „Womit sollen wir aber kämpfen?“ fragte der Mossulaner weiter. „Mit einem Stocke und einem Ochsenstachel<sup>1)</sup>“, erwiderte der Teufel, „der Ochsenstachel für mich und der Stock für dich“. Der Mossulaner war mit der Bedingung einverstanden, und sie machten sich an den Kampf im Hause. Der Teufel hob den Ochsenstachel in die Höhe, doch der blieb fortwährend im Dache des Hauses stecken(?), und unterdessen schlug der Mossulaner flink, flink mit dem Stocke auf ihn los, bis der Teufel vor ihm davonlief.

Später kehrte der Teufel zum Mossulaner zurück und sagte: „Gieb mir den Stock und nimm du dir den Ochsenstachel; aber wir wollen aus dem Hause hinausgehen und

1) Der Ochsenstachel ist sehr lang.

uns ins Freie begeben“. Auch hiermit erklärte sich der Mossulaner einverstanden. Sie gingen ins Freie, und der Teufel nahm den Stock und der Mossulaner den Ochsenstachel. Sie begannen zu kämpfen. Der Teufel suchte nah an den Mossulaner heranzukommen, doch dieser streckte den Ochsenstachel aus der Ferne aus und hieb auf ihn ein. So musste der Teufel wieder vor dem Mossulaner fliehen.<sup>1)</sup>

## II.

Wie die Ṭiâri die Sonne suchten und fanden.

Im Gebiete von Ṭiâri fällt immer Schnee, auch im Herbst und auch im Frühling, [überhaupt] zu allen Zeiten, am meisten aber im Winter. Eines Tages kam Donner und Wind und Regen und Nebel, dass die Leute einander nicht sehen konnten. Da sagten die Leute von Ṭiâri zu einander: „Was sollen wir thun? Die Sonne ist ver-

---

1) Der erste Teil dieser Erzählung dürfte vielen Lesern bekannt sein: aus dem GRIMM'schen Märchen „Der Bauer und der Teufel“ (*Kinder- und Hausmärchen*, grosse Ausgabe No. 189) und aus dem RÜCKERT'schen Gedichte „Der betrogene Teufel“. In diesen beiden, wie in dem algerischen Märchen bei A. CERTEUX et H. CARNOY, *L'Algérie traditionnelle* I (p. 55 f.) und einem aus der Basse-Bretagne „Saint Guénolé et le diable“ in der *Revue des traditions populaires* VI (1891) p. 546 f. vertreten Rüben die Stelle der Zwiebeln. In der Erzählung „Der heilige Sabbas und der Teufel“ bei KRAUSS, *Sagen und Märchen der Südslaven* (II p. 411 ff.) werden erst Zwiebeln, dann Kraut, Erdäpfel und Weizen gesät und schliesslich noch ein Weingarten gepflanzt. Die weite Verbreitung dieses Sagenzuges wiesen nach: GRIMM a. a. O. Bd. III (Göttingen 1856) S. 259, CERTEUX und CARNOY a. a. O., LIEBRECHT in der *Germania* XXVI p. 123 und in der *ZDMG* XXXVIII p. 657. Vgl. auch das eigentümliche lettische Märchen in der *Revue des traditions populaires* II p. 486, VIII. Zu einem Zweikampfe fordert der über den Schaden ärgerliche Teufel seinen Socius nur noch heraus in dem bretonischen und einem von GRIMM aus MÜLLENHOFF (*Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg* — cf. GRIMM *ibid.* p. 358) p. 278 citierten Märchen.

unglückt“. (Sie sahen, dass Nebel da war und kein Sonnenschein, so kamen sie auf den Gedanken, die Sonne wäre verunglückt.) Dann sagten sie: „Gehen wir die Sonne suchen; sie ist verunglückt!“ Sie zogen nun ins Gebirge, um die Sonne zu suchen, vielleicht würden sie sie finden, auf dass sich wieder Sonnenschein bei ihnen einfände. Und sie begannen zu suchen in den Bergpässen und den Flusstälern(?) . . . und gingen auch in einen tiefen Wald hinein. Da sahen sie eine Höhle. Sie gingen bis an die Mündung derselben heran und erblickten da einen Löwen. „Das ist die Sonne!“ riefen sie aus, „da hat sie sich versteckt.“ Dann riefen sie dem Löwen zu: „Komm heraus! komm hierher! versteck dich nicht da“. Da begann der Löwe sie anzubrüllen, sprang auf sie los, packte einen von ihnen am Kopfe, riss diesen ab und lief davon.

Sie wandten sich dann hin und erblickten ihren Genossen ohne Kopf. Da riefen sie seiner Frau zu: „Frauchen! dein Mann hat seinen Kopf nicht bei sich, er hat ihn vielleicht zu Hause gelassen“. „Ich will gehen und nachsehen“, sagte sie. Da ging sie hin, suchte im Hause herum und fand ein Häufchen zusammengefügter Gerstenhaare(?). Da kam sie und rief: „Meine Lieben! kommt! ich habe seinen Kopf gesehen, er ist zu Hause“. Dann riefen sie dem Manne zu, dessen Kopf abgerissen war: „Auf! wir wollen gehen, nimm deinen Kopf, schnell aufgestanden!“ Doch er antwortete nicht. Da riefen sie wieder: „Auf! junger Mann, warum antwortest du nicht?“ Dann meinten sie: „Wecket ihn (Vater), er ist eingeschlafen“. Als sie jedoch sahen, dass er auf das Rufen und Schreien nicht hörte, sagte einer von ihnen: „Wohlan, lasset von ihm ab, wenn er kommen soll, wird er schon von selbst kommen.“ So liessen sie ihn denn da und gingen nach Hause. Der Löwe kehrte nachher zu seinem Lager zurück und sah den Mann da tot liegen. Da ging er heran und frass ihn ganz auf.

Das wird (wurde) vom Verstande der Leute von Țiâri erzählt, wie stumpf er ist und nichts durchschneiden kann.<sup>1)</sup>

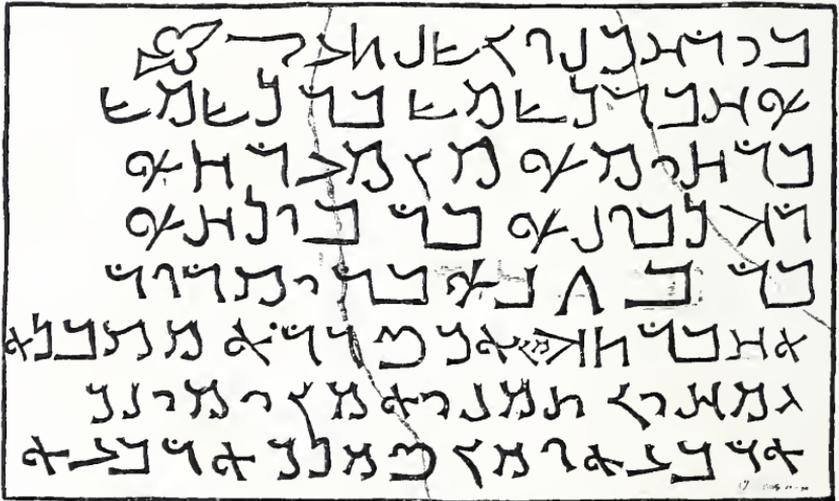
---

1) Es ist auffällig, dass im ganzen Codex die Țiâri als Schildbürger dargestellt werden, und das flösste mir einigen Zweifel ein, ob der Erzähler selbst ein Țiâri war. Aber andererseits wäre es auffällig, wenn er, da er doch wohl nicht dazu aufgefordert wurde, im Țiâridialekt zu schreiben, nicht in seiner Muttersprache geschrieben haben sollte.

Berlin, 27. April 1894.

## Palmyrenische Inschrift.

Von Th. Nöldeke.



Die Inschrift befindet sich im Tschinili Kiöschk zu Constantinopel. Consul J. H. MORDTMANN in Saloniki sandte mir vor Kurzem eine nach einer Photographie gemachte genaue Bleistiftzeichnung davon und bald darauf einen vom Director des Kais. türkischen Museums HAMDY BEY, Exc., veranlassten Abklatsch. Nach diesem hat EUTING die Zeichnung gemacht, welche hier in vierfacher Verkleinerung erscheint. Die Veröffentlichung geschieht mit ausdrücklicher Erlaubniss des um die orientalischen Alterthümer hochverdienten HAMDY BEY.

Die Schrift ist vollkommen deutlich. Meine Transcription traf natürlich ganz mit der zusammen, welche MORDTMANN gleich dem ersten Facsimile beigefügt hatte. EUTING äussert sich über das Paläographische folgendermaassen:

„Bezüglich der Schrift ist auf das sonderbare Aleph „in Zeile 1—5 aufmerksam zu machen, welches abweichend „von allem sonstigen Brauch den geraden Schaft von „rechts oben nach links unten gezogen aufweist. Erst in „der 6.—8. Linie hat sich der Schreiber an die übliche „Form gehalten. Dass das Daleth zu Beginn der 4. Zeile „einen Punct oben trägt, rührt wohl nur von einem Ver- „sehen her. Das erste Schin in Zeile 2 neigt schon ganz „zu der Form, welche dieser Buchstabe im edessenischen „Estrangelo angenommen hat.“

Zu beachten ist, dass das zweite Wort in Z. 5 anfangs falsch eingemeisselt war; wegen der Correctur hat das ך ein seltsames Aussehen. Auch das kleine מן in Z. 6 ist nachgetragen; der Vorzeichner oder der Steinmetz hatte also etwas flüchtig gearbeitet; das ergiebt sich auch aus dem falschen Puncte bei ך 4. Wir transscribieren demnach:

- |   |  |
|---|--|
| 1 | בִּירַח כְּנוֹן שְׁנַת 500 <sup>1)</sup> |
| 2 | אֲחֵבֵר לְשִׁמְשׁ בֵּר לְשִׁמְשׁ         |
| 3 | בֵּר תִּימָא מִן מַעְרְתָא               |
| 4 | דֵּה לְבוּנָא בֵּר בּוּלְחָא             |
| 5 | בֵּר בּוּנָא בֵּר יִקְרֹר                |
| 6 | אֲחֵבְרַתְהָ מִן אֲכַסְדְּרָא מַקְבְּלָא |
| 7 | גַּמְחִין תְּמַנִּיא מִן יְמִינְךָ       |
| 8 | אַרְבַּעָא וּמִן סַמְלֵךְ אַרְבַּעָא     |

Hier war mir fast alles von vorn herein klar. Auf die richtige Bedeutung von אֲחֵבֵר 2 und אֲחֵבְרַתְהָ 6 wies אֲחֵבֵר *κοινωνόν* DE VOGÜÉ 71 hin, das schon MORDTMANN angezeigt hatte. Dass das Aphel von חֵבֵר im Aramäi-

1) Das Epheublatt soll wohl weniger dazu dienen, das Datum abzuhellen, als die Zeile zu füllen.

schen sonst noch nicht nachgewiesen ist, kommt nicht in Betracht. Ganz unsicher war mir nur die Bedeutung von גַּמְחָא 7. Ich vermuthete darin einen Maassausdruck, während EUTING, sobald ich mit ihm von der Inschrift sprach, gleich an das nabatäische גַּמְחָא dachte. In meiner Noth wandte ich mich an Prof. JENSEN mit der Frage, ob das Wort vielleicht assyrisch sei, und erhielt umgehend die Antwort, dass im Assyrischen *kimahhu* „Grab“ heisse; er glaube auch, schon *gimahhu* gelesen zu haben. Ohne Zweifel haben wir hier dies Wort, und ist גַּמְחָא, pl. גַּמְחָאִים in den nabatäischen Inschriften von Hegr 15, 5 ff., 17, 5 dasselbe. Das assyrische Wort ist also einmal nach der alten Aussprache mit *m*, einmal nach der jüngeren mit *w* ins Aramäische übernommen; vgl. אַרְגַּמְן neben jüngerem אַרְגַּמְן „Purpur“. Dass die Denkmäler, welche גַּמְחָא zeigen, 2½ Jahrhundert früher sind als die mit גַּמְחָא, bildet keinen Einwand gegen diese Annahme. Natürlich ist nun meine aus dem Arabischen genommene Ableitung des nabatäischen Wortes zu EUTING's Ausgabe 15, 5 hinfällig.<sup>1)</sup>

Ich übersetze also:

„Im Monat Kânûn, Jahr 500 [Ende 288] gab Lisamš, „Sohn des Lisamš, Sohnes des Taimê einen Antheil an „dieser (Grab-)Höhle dem Bônne, Sohn des Bôlhâ, Sohnes „des Bônne, Sohnes des Jaqrûr. Ich habe ihm als Antheil „an der vorderen Exedra acht Gräber gegeben, dir zur „Rechten vier, dir zur Linken vier.“

Die Berechtigung bestimmter Personen zur Mitbenutzung eines grossen Gräberbaues wird auch in der schon citierten nabatäischen Inschrift Euting 15 ausgesprochen. Viel häufiger wird eine solche Benutzung in nabatäischen wie in griechischen Inschriften absolut versagt.

1) In *ܩܘܪܒܢܐ ܕܘܨܐܘܪܐ* Martyr. ed. ST. EV. ASSEMANI 2, 35, 1 dasselbe Wort zu sehen (vgl. JENSEN's Bemerkung in BROCKELMANN's *Lex. syr.* s. v.) ist mir trotzdem bedenklich. Man erwartet an der Stelle keinen entlegenen, im Syrischen sonst nie vorkommenden Ausdruck.

Ob ich מִקְדָּלָא 6 mit „vorderen“ richtig wiedergegeben habe, ist mir nicht ganz sicher. Mir fehlt leider jede Localanschauung.

Unter den Eigennamen ist ein neuer und recht interessanter: יקרור d. i. „Kröte“.<sup>1)</sup> Der Name stellt sich zu solchen wie قُنْفُذ „Igel“, عاكبر, لعابر, فأر „Maus“, ضَبَّة, جَعِيل „Zecke“, حَلْمَة, قُرَاد, حُرْقُوص „Eidechse“, حَسَل, ضَبِّ „Mistkäferchen“ u. a. m. Die übrigen Namen in der Inschrift sind alle schon bekannt.

Strassburg i. E., den 29. Juli 1894.

---

1) Ueber Wörter dieser Art vgl. *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.* 4, 298.

## Lexicographische Studien.

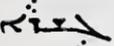
Von Bruno Meissner.

II.<sup>1)</sup>

### 5. *gišru*.

In den neubabylonischen Contracten findet sich bei Häusern zuweilen die nähere Angabe *bitu ina riš gi-is-ri* (Nbd. 500, 1; Dar. 64, 1). TALQVIST (*Die Sprache d. Contr. Nab.* S. 63) übersetzt: „das Haus mit dem hochragenden Spitz“ (sic!). Dagegen spricht aber, dass der Gebrauch der Präposition *ina* in dieser Verbindung mehr als unwahrscheinlich ist und *gišru* nicht „hochragend“ heisst. Vielmehr muss in dieser Angabe sicher eine Ortsbezeichnung stecken, sodass man übersetzen muss: „ein Haus an der Spitze (am Anfang) des *gišru* gelegen“. Sonst findet sich das Wort immer in Verbindung mit Wasser; z. B. Cyr. 23, 1: *2TA elippê ša . . . 2<sup>1</sup>/<sub>2</sub> mana 2 šiklu kaspi . . . ša ina gi-si-ir-ri ša<sup>nār</sup> . . . šabtà ina pàn . . .* = „Zwei Schiffe . . . [im Werte von?] zwei Minen und zwei Sekeln Silber . . . , welche an dem *giširri* des Flusses [N. N.] gehalten werden, stehen zur Verfügung des [N. N.]“ und Camb. 176, 9:  $\nabla$   $\equiv$  *šamaššammi ina mulhi gišri ina nàri iddin* = „90 KA Sesam hat er an dem *gišru* auf dem Flusse abgegeben“. Der königliche Baumeister *Te-im-Ašur* berichtet ferner an seinen Herrn (K. 554, Rev. 14 ff.

1) Vgl. diese *Zeitschrift*, Bd. VIII, S. 75 ff.

bei R. F. HARPER, *Letters* no. 100): *isuri gišru nugamar sarru bêlia* (?  ist sicher ein Fehler des Schreibers für   oder etwas Aehnliches) *gišru ebir* = „sobald wir den *gišru* fertig gestellt haben, kann mein Herr König den *gišru* überschreiten“. *gišru* ist also eine Oertlichkeit, an Flüssen gelegen, die einen Anfang (und Ende) hat und überschritten werden kann. Man sieht, *gišru* kann nichts Anderes sein als syr.  und arab.  und muss „Brücke“ bedeuten. Dieselbe Bedeutung wird das Wort auch in dem Briefe K. 1355, 5 ff. (s. WINCKLER, *Sammlung von Keilschr.* II, 7) haben: *ultu mat Elamtu ana muhḫini illikūnima gišru iṣbatū ki sa illikūni ana ummi sarri bêlia altapra* = „Seitdem die Elamiten gegen uns gerückt sind und die Brücke besetzt haben, habe ich, wie sie gekommen sind, an die Mutter meines Herrn Königs berichtet“. Ob das in dem Vocabular Sm. 896, Rev.(?) 11 in einem Paragraphen und hinter *aš-lu-ka-tum* (V, 40, 24 b), *ki-ri-e-tum* erwähnte *giš-rum* auch hier „Brücke“ bedeutet, ist nicht sicher, doch nach den erhaltenen Spuren des Ideogramms  (?) nicht unwahrscheinlich. Dasselbe Wort wird dagegen sicher vorliegen in dem dreispaltigen Vocabular 81—7—27, 200, wo in der dritten Columne (die erste ist weggebrochen, die zweite enthält den Namen des Zeichens) Z. 23 *u-rum*, *gu-šu-rum*, *ka-ri-tum* (=  =  =  = „Balken“; s. FRAENKEL, *Die aram. Fremdw.* S. 11), *giš-rum* einander folgen.

Diese letzte Angabe macht es sehr wahrscheinlich, dass *gišru* ein Substantiv und mit *gušuru*<sup>1)</sup> stammverwandt sei. Möglich, doch nicht so wahrscheinlich, wäre auch die An-

1) Als  resp.  auch im Syr. und Talm. vorhanden,

Die Vocalisierung , die nach Analogie der Form  entstanden ist, ist sicherlich falsch.

nahme, dass *gīšru* das Adjectiv „mächtig“ sei, zu dem dann etwa das Substantiv *tītūru* zu supplieren wäre.<sup>1)</sup>

𐎶𐎵𐎲 ist natürlich, wie viele Worte, welche sich auf Wasserarbeiten beziehen, wie z. B. הַחֹרֵד, ܒܝܘܬܝܘܬܐ = *hīritu* = „Graben“ etc., aus dem Assyrischen entlehnt, schon weil die Worte weder im Aramäischen, noch im Arabischen eine Ableitung haben.<sup>2)</sup>

### 6. *kalakku*.

Im geschäftlichen Leben des modernen Babylons spielt der *kalakku* eine grosse Rolle: An seinem Thore werden Naturalien aller Art, besonders Getreide und Datteln, abgeliefert (z. B. Nbd. 14, 4 f.: *ina bâb ka-lak-ka inamdin* = „Am Thore des *kalakku* wird er es abliefern“; vgl. Nbd. 542, 5; 634, 6; oder Nbd. 205, 5 ff.: *ina ar-Aiaru ŠE-BAR ina âli* <sup>il</sup>*Šamaš ina bâb bit ka-lak-ku inamdinnu* = „Im Monat Ijjar werden sie das Getreide in der Sonnenstadt am Thore des *kalakku*-hauses abliefern“; vgl. Nbd. 352, 4; oder Nbd. 446, 4 ff.: *ina ar-Simanu ŠE-BAR ina kaḫḫadišu gamirtum ina bâb kalakku [ina âli]* <sup>il</sup>*Šamaš ina muḫhi nâr Pal-lu-kat*<sup>3)</sup> *inamdin* = „Im Monat Sivan wird er alles Getreide in seiner Gesamtsumme [ohne Zinsen] in der Sonnenstadt am Flusse Pallukat abliefern“; vgl. Nbd.

1) Vgl. für diesen Sprachgebrauch MEISSNER, *De servitute* p. 46.

2) ܒܝܘܬܝܘܬܐ und ܦܫܘܬܐ sind natürlich denominiert. Die Bedeutung „Chaussee“ für ܦܫܘܬܐ ist ganz spät und konnte erst entstehen, nachdem man steinerne Brücken baute. Auch FRAENKEL a. a. O. S. 285 äussert gegen die Echtheit von ܦܫܘܬܐ Bedenken, dagegen ist das Wort nach PRÄTORIUS, BA. I, 372 echt.

3) Dieser Name wird sicher die Urform des von ARRIAN, *Anab.* VII, 21 Παλλαζότις genannten Kanals des Euphrat sein. Man sieht aber, dass die Form Παλλαζότις bei APPIAN, BC. II, 153 kein Schreibfehler ist.

448, 5; 539, 6; 1001, 5). Ebenso werden aus ihm die Lieferungen gemacht (z. B. Nbd. 871, 1 ff.: 6 GUR *suluppi il-du*<sup>1)</sup> *ka-lak-ku ana šikâri ana* <sup>m</sup> *il* Šamaš-šar-ušur *nadin* = „Sechs Gur Datteln sind aus dem *kalakku* zur Weinbereitung dem Šamaš-šar-ušur geliefert“; oder Nbd. 1129, 1 f.: *suluppu ša ultu ka-lak[-ku . . . .]* *nadua* = „Die Datteln, die aus dem *kalakku* . . . geliefert sind“). Als Aufbewahrungsort von Naturalien wird es auch schlechtweg *ka-lak-ku ša kissat* = „Futter-*kalakku*“ genannt (Nbd. 629, 6). Diese Verbindungen, besonders wohl die Setzung des Determinativs *bit*, haben TALLQVIST, *Die Spr. d. Contr. Nbd.* S. 81 bewogen, *kalakku* als „Vorratshaus“ aufzufassen. Indes zeigt Nbd. 175, 2 f.: *ultu ka-lak-ku ša bit kârî*, dass *kalakku* nur ein Teil des grossen „Oeko-nomiegebäudes“ war. Es fragt sich aber, welcher? ZEHNPFUND, B.A. I, 531 übersetzt es durch „Boden“ und erklärt *kalakku nadû* (Nbd. 559, 8) durch „der hohe (oberste) Boden“. Allein abgesehen davon, dass *nadû* nicht „hoch“ heisst, lehrt Nbd. 629, 6: ŠE-BAR *ina ka-lak-ku ša kissat ina bit ŠA-GA na-da-a-tum* = „Getreide, das in dem Futter-*kalakku* im Vorratshaus gebracht ist“, dass *nadû* eine Permansivform ist. Die Bemerkung *ana ka-lak-ku nadû* bedeutet also nur: „Nach dem *kalakku* gebracht“.

Ich glaube, man wird, um *kalakku* zu erklären, vom „Boden“ in den „Keller“ steigen müssen, und zwar aus folgendem Grunde. V, 36, 30 def wird < unter anderem auch durch *ka-lak-ku* erklärt. Da < fast immer etwas Lochartiges z. B. *bîru*, *pilsu*, *suplu* etc. bedeutet, wird es nahe liegen, auch für *kalakku* etwas Aehnliches zu vermuten, und unter einem tiefliegenden, lochartigen Teile eines Speichers wird man wohl kaum etwas Anderes als den „Keller“ verstehen können. Auch V, 10, 83 wird diese Bedeutung in Anwendung zu bringen sein: *ina arḫi*

1) *il-du* ist wahrscheinlich aus *illtu* entstanden (s. DELITZSCH, AW. 413), welches wieder = *ultu* (vgl. Nbd. 175, 2 sofort).

ṭābi ūmi šēme šir tamli šuatu uššašu addi ukīn lipnatsu ina šikāri u karāni ka-lak-ka-šu ablul amḥaša sallarsu = „In einem günstigen Monate, an einem günstigen Tage legte ich auf selbiger Terrasse sein Fundament, gründete seine Umfassung. Mit Bier und Wein besprengte ich seinen Keller, begoss ich seinen šallaru.“ DELITZSCH, A.G. 167 übersetzt *kalakku* mit „Lattenwerk“, gewiss wegen II, 46, 54 ab (= K. 4338 a I, 69), wo GIŠ-GU-ZA GID-DA (eigentl. „langer Stuhl“) durch *ka-lak-ku* erklärt wird; vorhergeht *kussû*; *kussû dâmiḳtu*, es folgt *kussû šarri* etc. Indes dieses *kalakku* bedeutet, wie die verschiedenen Arten von *kussû* in seiner Nähe beweisen, sicher auch eine Art Stuhl, und ist von unserm *kalakku* wohl zu trennen. Ueber *ka-lak[-ku]* (so zu ergänzen) II, 21, 11 b ist nichts Sicheres auszumachen.

Es ist übrigens sehr wahrscheinlich, dass die noch heute gebräuchliche Bezeichnung für die Tigrisbarken, *kelek*, welche schon im Syr. als **كَلِك**<sup>1)</sup> vorkommt, von derselben Wurzel herzuleiten und ein assyrisches Lehnwort ist; gefunden ist das assyrische Aequivalent bis jetzt aber noch nicht.

#### 7. \**talmīdu*.

Das syrische Wort **ܬܠܡܝܕܘܢ**, das sich als Lehnwort daher als hebräisch **תְּלִמִּיד** (1 Chr. 25, 8) und arabisch **تَلْمِيذ**<sup>2)</sup> findet, ist unerklärt. Die Form **تَفْعِيل** haben im Syrischen nur eine Anzahl Abstracte, die meist zum Pa'el gehören; vgl. NÖLDEKE, *Syr. Gramm.* S. 70. Nun ist **ܬܠܡܝܕܘܢ** aber

1) Diese Schreibung (NÖLDEKE, *Syr. Gramm.* S. 68) ist, worauf mich ZIMMERN aufmerksam macht, natürlich dem **كَلِك** bei PAYNE-SMITH vorzuziehen. Die Zusammenstellung von *kalakku* mit **كَلِك** ist wohl schon früher gemacht.

2) S. FRAENKEL, *Aram. Lehnwörter* S. 254.

weder ein Abstractum, noch kommt im Aramäischen **לַבְיָה** in der Bedeutung „lernen“ vor. Die Aramäer verstanden die Form augenscheinlich selbst nicht mehr, da sie das Wort als Quadriliterum ansahen und davon ein Verbum **לַבְיָה**, mand. הארמית (NÖLDEKE, *Mand. Gram.* S. 55) und die Substantiva **לַבְיָה**, **לַבְיָה** etc. denominierten.<sup>1)</sup>

Da nun sehr häufig, wenn ein Culturwort von den Aramäern zu den Arabern gewandert ist, es auch dort nicht echt ist, wird man unter diesen Umständen auch **לַבְיָה** im Syrischen als Lehnwort ansehen müssen. Wenn man nun bedenkt, dass das Wort sicher semitisch ist, und ferner, dass die Aramäer gerade Beamtennamen und ihr ganzes Schulwesen von den Babyloniern her bezogen, wird man a priori mit hoher Wahrscheinlichkeit **לַבְיָה** als assyrisches Fremdwort in Anspruch nehmen können. *lamâdu* ist dort ein ganz bekanntes Verbum und bedeutet in I, 1, I, 2, II, 1 und III, 1 „lernen“ resp. „lehren“. Als Ableitung von dieser Wurzel kommt *tilmîdu* vor. *talmîdu* selbst ist zwar vorläufig noch nicht belegt, dennoch muss es ein assyrisches Wort gewesen sein; denn im Assyrischen existiert, soweit ich sehe, die Form **تَفْعِيل** zur Bildung von Adjectiven und Nomina und ist eine Nebenform von **فَتَعَلَ** (z. B. *litmudu* etc.<sup>2)</sup>). DELITZSCH

hat diese Bildung in seiner Grammatik nicht aufgeführt, aber es lassen sich mehrere sichere Beispiele dafür anführen; z. B. *targîgu* = „böse, Bösewicht“<sup>3)</sup>; *talbîšu* = „gekleidet“ (Mer. Bal. II, 39); *takrîdu* = *kitrûdu* = „tapfer“

1) Die Annahme, dass **לַבְיָה** ursprünglich ein Abstractum sei, das nachher concrete Bedeutung angenommen habe, ähnlich wie **לַבְיָה**, ist daher sehr unwahrscheinlich.

2) Ähnlich wie *tismuru* für *šimuru*, *tiskaru* für *sikaru*.

3) Ob **תַּרְגִּי** zu hebr. **תַּרְגִּי** zu stellen ist?

(V, 41, 27 ab)<sup>1)</sup>; *telî'u* = „weise“ (II, 60, 36 c) und wahrscheinlich *têniku* = „Säugling“ (vgl. הַיִּנוּק; ܪܫܘܢܐܘܬܐ SCHWALLY, *Idioticon* S. 41, was vielleicht Lehnwort ist). Hiernach wird man auch ohne Zweifel ein \**talmîdu* = „Schüler“ ansetzen und versichert sein können, dass das Wort sich auch später im Assyrischen wird nachweisen lassen.

### 8. *nubbû*.

Es ist eine bekannte Thatsache, dass fast alle Verben des Rufens und Sprechens in II, 1 die Bedeutung des Schreiens und Wehklagens annehmen;<sup>2)</sup> z. B. *kibû* = „reden“, *kubbû* = „wehklagen“. *nubbû* bedeutet ebenfalls „wehklagen“, z. B. Sintfl. III: *unambi Bêlit ilâni tâbat rigma* = „Es wehklagte Bêlit-ilâni, die schönstimmige“. II, 7, 44 gh = V, 39, 49 gh wird *I-DIB* = *nu-bu-u* gesetzt, das sonst gewöhnlich *kubbû* bedeutet. Also werden auch hierdurch beide Wörter als Synonyma erwiesen. Das gleich darauf folgende *munambû* bedeutet, wie II, 32, 17 ef<sup>3)</sup> zeigt, den „Klagepriester“. Sonst findet sich *nubbû* IV<sup>2</sup>, 49, 12: *elili nu-bu-u hiduti sipdi* = „Mein Jauchzen ist Wehklagen, meine Freude Trauer“. In der Form

1) Das von PINCHES-STRONG, *Hebr.* VIII, 118 citierte Vocabular 81—4—28, 327 ist, wie ROST und ich sahen, ein Duplicat zu V, 41 no. 1. Ein ähnliches Vocabular ist Sm. 2052, dessen Ende von Col. 3, 4 durch Sm. 1051 ergänzt wird. Z. 34 cd (ergänzt durch Sm. 1051) lehrt übrigens, dass II, 31, 60 c = V, 41, 24 b Var. *pi-ia-a-mu* (!), nicht *pi-ia-a-rum* (!) zu lesen ist.

2) Eine Ausnahme macht das Verbum *kâlu*, das in I, 1 neben „sprechen“ (IV<sup>2</sup>, 17, 54a, 48, 1a ff., 61, 36b) auch „klagen“ bedeutet; vgl. BEZOLD, *Or. Dipl.* s. v.; N.E. 9, 47; K. 144, Rev. 5: *liki uminia simi ka-la-ai* = „Nimm an mein Flehen, höre mein Wehklagen“. Daneben findet sich auch I, 2; vgl. V, 47, 33a.

3) Ein Duplicat von II, 32 no. 3 ist 1) der Rev. von Sm. 54 (BEZOLD, Z.A. V, 429), dessen Obvers wieder ein Duplicat zu K. 4226 bildet, und 2) Col. 1 des Rev. von Rm. 338, woraus BEZOLD, Z.A. V, 437 eine Gleichung citiert. Gleich auf *asû* folgt dort  $\text{𐤀} \text{𐤁} \text{𐤂} \text{𐤃} \text{𐤄} = \text{mu-na}^2\text{-i-i'u}$ , was also „Thierarzt“ bedeutet.

*numbû* erscheint es in K. 3426, 6<sup>1</sup>) (s. DELITZSCH, A.W. S. 306; publiciert von WINCKLER, *Samml. von Keilschr.* S. 72 und BOISSIER, *Rev. sem.* II, 76): *aḫulap ina mâtia ša bakê u sapâdu aḫulap ina e-me-ia ša nu-um-bi-e u bakê* = „Wie lange dauert in meinem Lande Weinen und Trauer, wie lange in meinem . . . . Wehklagen und Weinen?“

Das Wort kommt als נַמְבִּיא = „Trauer, Wehmut“ auch im Mandäischen vor, ebenso das Verbum נִמְבִּיא (s. NÖLDEKE, *Mand. Gram.* S. 266), dessen Gebrauch und Bedeutung dem Assyrischen entnommen ist; denn im Aramäischen, wie Hebräischen kommt das Verbum \*נָבַע, nur als Denominativ von נָבַע vor.

#### 9. *nadânu u mahâru.*

Die grosse Abhängigkeit der westlichen Völker des vorderen Orients von den Babyloniern im Rechtsleben ist durch die Entlehnung einer Menge *termini technici* bewiesen. Aber jene Völkerschaften entlehnten nicht nur einzelne Worte, sondern übertrugen auch häufig Rechtsanschauungen auf ihre Sprache, wo der ganze Gegenstand sich nicht in ein Wort zusammenfassen liess. Ein solcher bei allen Aramäern und auch im Neuhebräischen gemeinsam vorkommender Ausdruck ist die Redewendung „nehmen und geben“ für „Geschäfte machen“, bei welchem man supplieren muss „(die Waare) nehmen und (das Geld) geben“; s. LEVY, N.H.W. s. vv. נָסַב וְיָדַב ist im Chaldäischen ein ebenso gewöhnlicher Ausdruck dafür, wie im Neuhebräischen נָשָׂא וְנָתַן oder שָׁקַל וְטָרָא.<sup>2</sup>) Auch im Syrischen hat نَبَعَ وَنَبَعَ resp. نَبَعَ وَنَبَعَ die Bedeutung „Geschäft“ und wird z. B. I Macc. 14, 43 zur

1) Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle ZIMMERN; *nu-bu-u* kommt auch noch, wie er mir später mitteilte, K. 890, 17 (B.A. II, 634) vor.

2) Jüdisch-deutsch: *Massematten* = „Geschäft“.

Wiedergabe von *ovyyoqai* verwandt. Dieselbe Phrase findet sich im Assyrischen als *nadânu u mahâru* ebenfalls zur Bezeichnung von „Handel, Geschäft“. Einige Beispiele mögen dieses interessante Factum erläutern; Nbd. 356, 4 ff.: *iati u<sup>m</sup> Bî-Addu-natan mutia na-da-nu u ma-ha-ri ina eli kasap nudunni'a nîpuš* = „Ich und mein Mann, Bir-Addu-natan, machten mit dem Gelde meiner Mitgift Geschäfte“; Dar. 134, 1 ff.: *12 mana kaspi ša gi-nu<sup>1</sup>) ša na-da-nu u ma-ha-ri ša<sup>m ilu</sup> Marduk-nâšir-apli mâršu ša<sup>m Itti-ilu</sup> Marduk-balâtu mâr<sup>m Egibi</sup> ina muhhi<sup>m ilu</sup> Bêl-kâšir mâršu ša<sup>m ilu</sup> Marduk-mušallim mâr<sup>am</sup> ašlaku ana harrâni mimma mala ina muhhi kaspi-<sup>2</sup> 12 mana ippuš ahi zitti<sup>m ilu</sup> Bîl-kâšir ana<sup>m ilu</sup> Marduk-nâšir-apli inamdin* = „Zwölf Minen . . . Silber hat behufs eines Geschäftes Marduk-nâšir-apli dem Bêl-kâšir geliehen. Alles, was er bei dem Unternehmen zu den zwölf Minen hinzuverdient, soll Bêl-kâšir zur Hälfte dem Marduk-nâšir-apli geben.“ Im übrigen vgl. noch Nbk. 10, 1; Camb. 145, 5; Dar. 67, 2; 147, 2; 170, 2.

• 10. *šibâru*.

Unter den Vorschriften an den altbabylonischen Bauern inbetreff der Pflege des ihm anvertrauten Ackers, welche uns in der Serie *ana ittišu*<sup>2)</sup> erhalten sind, lautet eine, K. 50, Col. I, 29 ff.: *ekla ihârar zêra inašar iššurê ukâššad ši-ba-ra i-di-ik-ki* = „Er soll das Feld beackern, sich um die Saat

1)  (  )  resp.    bezeichnet eine besondere Art, Form oder Provenienz des Silbers; vgl. Dar. 108, 2; 117, 1; 142, 2; 147, 2; 210, 1; 215, 2; 246, 1(?).

2) Auf Wunsch Prof. HOMMEL's teile ich mit, dass er schon *Gesch.* S. 382 ff., also früher als ich (*W.Z.K.M.* IV, 305) über das Verhältnis der Serie *ana ittišu* zum altbabylonischen Rechte gesprochen hat, und bedauere, dass ich ihn nicht citiert habe. Vor ihm haben aber schon STRASSMAIER und REVILLOUT die Sachlage erkannt, sodass ich also durch mein Uebersetzen nur ein Glied einer Kette, nicht aber den Anfang derselben nicht genannt habe.

kümmern, die Vögel wegfangen und den *šibâru* aufsam-  
meln<sup>1)</sup> (und vernichten)<sup>2)</sup>. Das Ideogramm für *šibâru* ist  
𐎶𐎶𐎶𐎶, das kleine vorgesetzte 𐎶 ist wohl ohne Bedeutung.  
Daraus geht hervor, dass *šibâru* etwas Pflanzenartiges zu  
bedeuten hat. Da es indes, wie das einfache 𐎶𐎶𐎶𐎶 lehrt,  
wohl kaum eine bestimmte Pflanze bezeichnet, ferner hier  
die Bemerkung steht, dass sie ausgerottet werden soll,  
weil sie der Landwirtschaft gefährlich ist, wird man wohl  
nicht fehlgehen, *šibâru* durch „Unkraut“ zu übersetzen.  
Das Wort findet sich noch in 83, 1—18, 1335, Rev.  
Col. III, 15 (veröffentl. von BEZOLD in P.S.B.A. XI, 54 ff.),  
wo indes jede nähere Bestimmung fehlt. Die eben statu-  
ierte Bedeutung passt aber vorzüglich in dem von BEZOLD  
*Cat. S. 571* publicierten Omen: *šumma šârat kaḫkadīšu*  
*kîma ši-ba-ri zaḫpat mârêšu u(?) assâtīšu imâtû* = „Wenn  
sein Haupthaar wie Unkraut wächst (d. h. ohne Pflege,  
struwelpetermässig), werden seine Söhne und (?) seine  
Frauen sterben.“

Im Syrischen bedeutet ܫܒܝܪܐ, wofür sich auch die  
Lesung ܫܒܝܪܐ findet, die Aloe.<sup>2)</sup> Doch ist es mir nicht  
ganz sicher, ob beide Worte zusammengehören.

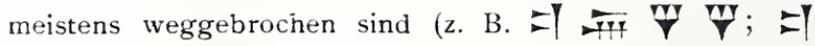
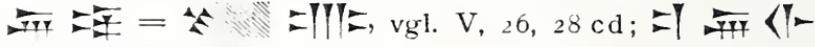
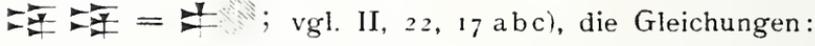
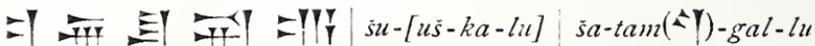
### 11. *šuškalu*.

*šuškalu* ist von LOTZ, *Tigl. S. 134* zweifelnd durch  
„Geißel“ wiedergegeben worden, und bis jetzt ist diese  
Uebersetzung beibehalten. Er erschloss diese Bedeutung  
besonders deshalb, weil das Ideogramm 𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶  
(resp. 𐎶𐎶𐎶) auf etwas Strickartiges deutete und die häufige

1) Als Wurzel dieses kurz vorher noch einmal vorkommenden *i-di-ik-ki* (K. 50, Col. I, 13 f.: *sabita ukaššad eriba i-di-ik-ki* = „Die Gazelle soll er fangen und die Heuschrecken aufsammeln“) ist, wie S<sup>c</sup> 3, 7 beweist, *dikû* resp. *dikû* anzusetzen.

2) Dieses ist vielleicht erst aus arab. شوبرا entlehnt.

Verbindung mit dem Verbum *saḥāpu* (IV, 17, 13b: *saḥip suškallaka puḥur mātāti* = „Dein *suškallu* wirft nieder die Versammlung der Länder“; IV<sup>2</sup>, 27, 59 a: *ŠU* (d. i. *suškallu*)-*ma saḥip māt nukurtim* = „Das *suškallu*, das niederwirft das feindliche Land“; K. 133, 8a [s. HAUPT, A.S.K.T. S. 80]: *ḫarradu ša suškallašu aibu isahḥapu* = „Der starke, dessen *suškallu* den Feind niederwirft“), ebenso der Titel *suškal la magirê* = „Das *suškallu* der Unbotmässigen“ (1 Tigl. III, 33; LAY. 33, 10 = WINCKLER, *Sarg. Nimr.* 10) und die Bezeichnung *suškal taḥa[zi]* = „*suškal* der Schlacht“ (II, 19, 4b) eine Waffe zu fordern schienen.

In K. 4241 + K. 4556 (s. BEZOLD, *Cat. s. n.*), einem teilweisen Duplicat zu II, 22 no. 1 folgen aber auf eine Menge verschiedener Netzarten, deren assyrische Aequivalente meistens weggebrochen sind (z. B. ;  = ;  = ; vgl. II, 22, 17 abc), die Gleichungen:

	<i>šu-[uš-ka-lu]</i>	<i>ša-tam</i> <sup>()</sup> - <i>gal-lu</i>
		<i>ša</i> <sup>am.</sup> <i>ŠU</i> (?)- <i>ḫA</i>
	<i>al[-lu-ḥap]-pu</i>	<i>šaḳ-ḳu</i> (  ) <i>ša še-</i>
		<i>in</i>
	<i>a-za-mil-lu</i>	<i>zur-zu ša u-nu-ti.</i>

Es folgen *nabāru*, *ḫannu*, *naḥbalu* etc. Man sieht, *suškalu* bedeutet wie *alluḥappu*, *azamillu* (s. DELITZSCH, A.W. s. v.) ein „Netz“ und zwar jedenfalls das des „Fischers“. Die Richtigkeit dieser Bedeutung lehrt auch IV<sup>2</sup>, 50, 47 d ff., wo nach TALLQVIST, *Die Serie maqlû* S. 62 zu lesen ist: *kîma ḫuḫari isḥupu idlu kîma seti ukattimu ḫarradu kîma suškalli a-ša-rid-du ibāru kîma isparri iktumu danna* = „Wie ein Vogelnetz werfen sie den Mann nieder, wie ein Netz bedecken sie den Tapfern; wie ein Fischnetz fangen sie den ersten, wie ein Netz<sup>1)</sup> bedecken sie den mächtigen.“

1) Ich lese *isparru*, nicht *gišparru* resp. *išparru*, und leite es von

Mit Lotz in diesem Worte ein sumerisches Lehnwort zu sehen, wird auch nicht angehen; vielmehr dürfte als Stamm **שכל, שכלל** (= „flechten“)<sup>1)</sup> anzusetzen sein, wenn gleich die Form **שֻׁפַּעַל** bis jetzt meines Wissens anderweitig noch nicht nachgewiesen ist.

---

derselben Wurzel her wie *sapâru* = Netz. Die Form ist dieselbe wie *ismaru* = Lanze.

1) Dafür, dass **ש** = **ש** assyr. *s* entspricht, giebt es auch andere Beispiele.

## Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes.

Von B. D. Erdmans.

Eine Tagereise NW. von den Ruinen des alten Babylons liegt Kerbela, dessen goldene Moschee-Kuppel den Reisenden schon von weitem vermuten lässt, dass er einem bedeutenden Orte entgegenziehe. In nächster Nähe der ungesunden Sumpfgenden gelegen, in die jetzt das Gebiet der altbabylonischen Herrschaft durch die Vernachlässigung der moslimischen Verwaltung verwandelt ist, bildet es zu diesen einen angenehmen Kontrast durch die vielen Fruchtbäume und Obstgärten und die grosse Zahl munter eilender Bäche, die dem Orte einen besonderen Reiz verleihen.<sup>1)</sup> Wie bekannt, ist Kerbela für einen Teil der moslimischen Welt ein Ort, welcher der Kaaba an Heiligkeit und Ansehen nur wenig nachsteht.<sup>2)</sup> Befindet sich doch in der Moschee das Grab des grössten Märtyrers der Šüiten, des Hosein ibn Alî, der bis nach Sumatra hin als Heiliger vergöttert wird. Fast jeden Tag kommen Karawanen aus Persien oder Britisch-Indien, und besonders in den heiligen Monaten beläuft sich die Zahl

1) T. M. CHEVALIER LYCKLAMA A NYLEHOLT, *Voyage en Russie, au Caucase et en Perse*. III 303.

2) J. E. POLAK, *Persien*, I 334. Man findet selten einen Perser von Stand, der sich nicht ein- oder mehreremale im Leben, sei es aus wirklicher oder erheuchelter Frömmigkeit, einer Wallfahrt nach Kerbela angeschlossen hätte.

der Pilger oft auf etwa hunderttausend. Die Ehre, in Kerbela's heiligem Boden in der Nähe des geliebten Imams beerdigt zu werden, gilt für so hoch, dass selbst Bewohner des Pandsjab testamentarisch bestimmen, dass ihre Leichname nach Kerbela überführt werden; jede Karawane bringt einen oder mehrere Tote mit. Die sonnitischen Türken, unter deren Verwaltung Kerbela steht, legen den Šiiten in dieser Hinsicht keine Schwierigkeiten in den Weg. Von der Regierung ist für jede Beerdigung eine Taxe festgesetzt. Die Gräber in der Moschee sind am teuersten, namentlich die, welche in der Nähe des heiligen Grabes liegen. In den Galerien oder im Vorhofe kann man bedeutend billiger einen Platz bekommen, und auf den Friedhöfen ausserhalb der Stadt brauchen nur wenige „krans“ gezahlt zu werden.<sup>1)</sup> Natürlich verstehen die Beamten sich wohl darauf, zu der gesetzlichen Taxe noch etwas zuzuschlagen: besonders wenn die Leichen zu hunderten ankommen, soll man einen guten Platz recht teuer verkaufen, während der Käufer genau zusehen muss, dass bei der rituellen Waschung nicht eine Verwechslung stattfindet und die Leiche auch in das richtige Grab hineinkomme.

Der Boden von Imam-Hosein (wie man den Ort meistens nennt) gewährt jetzt wohl mehr als 125.000 Toten Ruhe, und jeden Tag wird die tote Bevölkerung vermehrt. Der trübe Eindruck, den diese Totenstadt auf den Besucher macht, wird durch das Gewühl und Gedränge der Pilgermenge nicht aufgehoben; denn die Lebenden sind hergekommen, um über das traurige Schicksal des Imams zu weinen und zu klagen, und oft wird die Rede des Molla's, der im Vorhofe der Moschee den Zuhörern die Leidensgeschichte des Hosein erzählt, von dem Schluchzen und Jammern der Hörer unterbrochen. Sie schlagen sich die Brust und schreien: „Jâ Hosein!“, und die Thränen,

1) LYCKLAMA, l. c. 311.

die ihren Augen entströmen, scheinen diesen Schmerz als einen wahrhaft gefühlten zu erweisen. An keinem Tage ist die Trauer grösser als am zehnten Moharram, dem Tage, an dem Hosein und seine Gefährten in der Ebene von Kerbela, von der Uebermacht der Feinde umringt, den Heldentod starben. Dieses Missgeschick des Enkels des Propheten, der durch die Einladungen der Kufenser veranlasst wurde, die Reise nach Kufa anzutreten, um sich dem vielgehassten Jezid I. entgegenzustellen, und schliesslich, nachdem die Drohungen des Gouverneurs die Leute von Kufa erschreckt hatten, mit vielen der Seinigen von den feindlichen Truppen niedergemetzelt wurde, ist an sich schon geeignet, Mitleid zu erregen; die Tradition hat es dazu aber noch mit den grellsten Farben ausgeschmückt. Als später „Rache für Hosein“ das Feldgeschrei der sich empörenden Šiiten ward und die Perser, an ihre alte Religion anknüpfend, in Ali und seinen Söhnen Hasan und Hosein Incarnationen der Gottheit sahen, wurde Hosein der am meisten beliebte Heros der alidischen Šia, und so gross ward die ihm gezollte Verehrung, dass auch Hasan davon bestrahlt wurde und ihm (obgleich er weiter nichts Verdienstliches gethan hatte als seine Rechte auf das Chalifat zu verkaufen) die Ehre zuteil wurde, immer in einem Athem mit Hosein bejammert zu werden.

Doch wie gross auch die Zahl der Kerbela-Pilger sein mag, wir wollen jetzt unsere Aufmerksamkeit nicht auf die dortige Verehrung richten; denn mag auch ein Besuch in Kerbela der liebste Wunsch der Šiiten sein, so unterscheidet sich doch ein solcher Besuch an sich nicht wesentlich von einer Pilgerfahrt nach einem der vielen anderen Mesheds, wie Meshed-Ali, Khom, Imam-Riza, dem Grabe der Urenkelin Hasan's Nafisa in Egypten oder nach irgend einem anderen der hunderten heiliger Gräber, die sich in Persien befinden. Was der Verehrung des Hosein eigentümlich ist, das ist das grosse Trauerfest, welches überall, wo Šiiten wohnen, vom 1. bis zum 10. Moharram mit

möglichst grosser Pracht gefeiert wird. Namentlich interessant ist die Procession, die am letzten Tage des Festes stattfindet, und da die Ceremonien, die hierbei üblich sind, wohl manchmal beschrieben, aber noch nicht ihrem Ursprunge nach erklärt sind, so möchte ich den Versuch machen, diesen charakteristischen Teil der Hosein-Verehrung im Zusammenhange mit älteren, vor-islamischen religiösen Ceremonien zu betrachten, die meines Erachtens für die Erklärung der heutigen Procession eine grosse Bedeutung haben.

Seit dem 16. Jahrhundert kennen wir das Fest aus den Berichten von Reisenden, die kürzere oder längere Zeit in Persien oder Britishch-Indien weilten. Dr. G. VAN VLOTEN gab auf Grund dieser Mittheilungen in den *Internationalen Archiven für Ethnographie* (edit. SCHMELZ, Leyden 1892, S. 105—111) eine kurze, aber gute Zusammenstellung der vornehmsten Ceremonien; desshalb kann ich auf die Angabe der betreffenden Bücher verzichten und mich hier auf das Nötigste beschränken.

Im grossen und ganzen ist der Hergang des Festes wie folgt: Wenn der erste Moharram herannaht, errichtet man in den Strassen und auf den Plätzen Zelte aus schwarzem Tuche gefertigt oder mit schwarzen Tüchern drapiert. Innen werden diese mit Waffen, Leuchtern, Shawls etc. geschmückt. Weiter sieht man hier und dort in den Strassen eine Art Kanzel, einfach aus Holz gemacht und mit einem Teppiche geputzt. Ist der erste Moharram da, so legt man Trauerkleider an, man rasiert und badet sich nicht und isst einfache Speisen. Auf seiner Kanzel erzählt der Molla den Anfang der Geschichte Hosein's so breit und ausgeschmückt wie möglich. Die Zuhörer klagen und weinen. Fortwährend rufen sie: „Jâ Hasan, jâ Hosein“. Fast den ganzen Tag hört man dieses Recitieren, denn es sind an verschiedenen Stellen Kanzeln errichtet, und so oft ein genügendes Publikum da ist, fängt einer oder der andere Molla an zu recitieren. Die Zelte oder

Takieh's dienten früher dem gleichen Zwecke. Jedermann konnte hineingehen und die Geschichte Hosein's von einem Molla erzählen hören. Es herrschte die Gewohnheit, dass angesehene Leute oder die gesammten Bewohner eines Stadtviertels solche Zelte errichten liessen. Auf Kosten der Errichter recitierte darin ein Molla, und das Publikum bekam Speise und Trank. Allmählich aber überboten sich die Leute in der Ausschmückung der Ceremonien; das Recitieren musste einem Dialoge Platz machen, und dieser, der anfangs gewiss sehr einfach war, wurde wieder zu einer vollständigen Theater-Aufführung ausgebildet. So werden jetzt in den Takieh's während des ganzen Monats Hosein-Dramen in möglichst prachtvoller Weise von berufenen Schauspielern aufgeführt. So gross ist die Zahl der Leute, die die Kosten dieser Schauspiele zu tragen wünschen, dass die Vorstellungen, die sich doch eigentlich auf die ersten zehn Tage des Moharram beschränken sollten, auch noch im folgenden Monat stattfinden, weil die Zahl der Schauspieler zu klein ist, als dass sie während der eigentlichen Spielzeit den Wünschen aller Folge leisten könnten. Die Inszenierung dieser Dramen ist geradezu grossartig. Ganze Karawanen und Heeresabteilungen betreten die Bühne, und das Publikum nimmt an den weit-schweifigen Spielen den grössten Anteil. Ausrufe des Mit-leids und des Schmerzes hört man fortwährend, oft lassen sich die Zuschauer derart hinreissen, dass sie, in dem Wahne, sich tatsächlich in der Ebene von Kerbela zu be-finden, den Chalifen Jezid und seine Soldaten mit Steinen werfen, so dass sich die Darsteller derselben nach der Ermordung Hosein's der Wuth des aufgeregten Publikums schleunigst durch die Flucht entziehen müssen. MORIER<sup>1)</sup> erzählt, dass man für diese gefährlichen Rollen einmal russische Kriegsgefangene benutzt habe, weil sich nie-mand fand, der sie übernehmen wollte.

---

1) MORIER, *A second Journey through Persia*, p. 183.

Die Aeusserungen des Schmerzes beschränken sich aber nicht auf das Jammern und Schluchzen bei den Erzählungen der Molla's oder den Aufführungen der Dramen, sondern neun Tage lang laufen Scharen von Leuten herum, die den halbnakten Körper schwarz oder rot gefärbt haben, sich die Haare ausreissen, sich mit Messern und Schwertern schneiden, oder Ketten schleppen und damit rasseln, sich die Brust blutig schlagen, in grösster Aufregung herumtanzen und dabei mit den Schwertern klirren, oder zwei Hölzer in rythmischer Weise gegen einander schlagen. Begegnen sie Leuten des sonnitischen Bekenntnisses oder Bewohnern eines Stadtviertels, denen sie nicht freundlich gesinnt sind, so giebt es oft blutige Händel und viele Tote. Bei solchen Kämpfen kennen sie keine Furcht, weil sie glauben, dass jedermann, der in diesen Tagen stirbt, sofort in's Paradies aufgenommen wird. „Dieser Lärm“, sagt POLAK (*Persien*, I 340), „ertönt oft schaurig bis spät nach Mitternacht in den Strassen“.

Oft findet am siebenten Tage des Festes ein Brautzug statt zur Erinnerung daran, dass eine Tochter Hosein's die Ehe eingehen sollte, als die Nachricht von dem Tode ihres Vaters die beabsichtigte Hochzeit störte.

Das Fest gipfelt in der grossen Procession, die am 10. Moharram stattfindet und ursprünglich wohl dazu diente, die fingierte Leiche Hosein's feierlich zu bestatten. Eine genaue Beschreibung davon findet sich in MORIER's *A second Journey through Persia*. Er war 1816 in Teheran Zeuge des Festes. Zuerst kam ein grosser starker Mann, der einen etwa 30 Fuss langen, dicken Pfahl trug, dessen Spitze mit einem Ornament aus Zinn geschmückt war, worauf Koransprüche geschrieben waren. Ihm folgte ein zweiter mit einem Pfahl, der dicker, aber kürzer war. Auf diesem Pfahle sass ein junger Derwisch, der sich mit seinen Füßen auf den Mann stützte und dort oben Lieder sang. Darauf kam ein Wasserträger mit einem grossen Schlauche, ein Symbol des Durstes, den Hosein in der

wasserlosen Ebene leiden musste. Von acht Männern wurde nunmehr der grosse Sarg Hosein's dahergetragen, mit Shawls geschmückt. An jeder Seite ging ein Mann mit einem Banner, das an der Spitze eine aufgehobene geöffnete Hand trug. Hinter dem Sarge her schritten vier schöne Pferde und etwa 60 Männer, die sich mit Blut beschmiert hatten. Sie waren mit glänzenden Schwertern bewehrt und sangen eine Art Kriegsmelodie. Ihnen folgte Doldol, das Kampross Hosein's. Den Schluss des Zuges bildeten etwa 50 Männer, deren jeder die schon oben erwähnten zwei Hölzer rythmisch gegeneinander schlug.

Unterdessen hatten sich auf einem der geräumigsten Plätze in Teheran der König, die vornehmsten Personen des Reiches und ausserdem alle versammelt, die einen Platz finden konnten. Als der Zug angekommen war, begann man mit der Darstellung des Kampfes bei Kerbela, die mit dem Tode Hoseins und der Flucht seines Mörders endigte, der sich, sobald seine Rolle gespielt war, der Wuth des Volkes zu entziehen suchte. Hiermit waren die Festlichkeiten zu Ende.

Es ist offenbar, dass diese Schlusscene, die Vorstellung im Freien, mit der Procession nicht im Einklang steht. Bei der Procession trägt man Hosein's Leiche in einem Sarg, sein grüner Turban ist darauf gelegt, und das Ross Doldol folgt ohne Bereiter. Bei der Vorstellung am Schlusse aber wird Hosein erst im Kampfe getödtet. Auch wenn wir keine anderen Berichte hätten, könnten wir schon hieraus schliessen, dass die Schlusscene eine Neuheit ist, die dem Feste nur beigefügt wurde, um es dramatischer und glänzender zu machen. Wie VAN VLOTEN richtig bemerkt, ist das Schauspiel in den Takiehs jüngeren Ursprungs, denn keiner der Reisenden aus dem XVII. oder XVIII. Jahrhundert gibt uns Mittheilungen darüber, aber auch hinsichtlich des Schauspiels im Freien möchte ich auf dasselbe schliessen. Dass diese Vermutung richtig ist, erweisen die Berichte älterer Reisenden und die Mittheilungen

über das Fest in Britisch-Indien, in denen eines solchen Schlusses keine Erwähnung geschieht, wohl aber von einer feierlichen Bestattung Hoseins die Rede ist. HERBERT (*Voyage de Perse et des Indes*. Paris 1663. p. 405) sah das Fest im Jahre 1627. Er sagt: La feste de Jedt Ousant est instituée en mémoire d'une certaine tradition, qu'ils ont, que Husant ou Hussan, s'estant égaré dans un grand desert, y mourut de faim. Ils se promènent neuf jours, çà et là, ne se rasent pendant ce temps là ny la teste ny la barbe et ne témoignent point de joye, mais criant incessamment Hussant d'un ton fort triste si longtems et avec tant de force, qu'ils sont enroués pour plus d'un mois. Le dixième jour ils trouvent un Hussant imaginaire, et alors ils redoublent leurs cris, jusqu'à ce qu'ils l'agent porté au sepulchre, où ils le laissent reposer paisiblement, jusqu'à ce que l'année prochaine ils le fassent revivre pour en faire une semblable feste. Das Zeugnis des PIETRO DELLA VALLE (*Voyages* II. 177), der über das Fest in einem Briefe aus Ferhabad, datirt 1618, berichtet und sagt, »qu'ils sont fous à marotte«, stimmt hiermit überein, und auch Mrs. MEER HASSAN ALI, die im Anfange unseres Jahrhunderts zwölf Jahre in Britisch-Indien wohnte und täglich mit gebildeten Leuten der dortigen Šia verkehrte, berichtet, dass man am zehnten Tage des Festes in feierlichem Aufzuge zu einem der Friedhöfe Lucknow's ging, um die Särge Hosein's dort zu beerdigen (*Observations on the Musselmans of India*. London 1832. p. 11—96).

Dass die Beerdigung nicht eine von den indischen Šiiten eingeführte Aenderung ist, sondern dass sie dort schon im XVII. Jahrhundert zum Feste gehörte, bezeugt ausser DELLA VALLE noch der Sieur DE THEVENOT, der am Ende seiner Beschreibung des Festes sagt: Le lendemain de la Feste ils ont d'autres processions, ils y chantent des airs lamentables et ils portent des cercueils couverts de diverses étoffes, avec un turban sur chaque cercueil pour représenter l'enterrement de Hussein et des siens, qui furent

tuez à la Bataille de Kerbela par les gens du Calife Jezid (*Voyages contenant la religion de l'Indostan etc.* Paris 1684. p. 134 suiv.).

Es fällt auf, dass in den Berichten aus Britisch-Indien von mehreren Särgen die Rede ist. Auch in den Mitteilungen von Reisenden in Persien kommt dies gelegentlich vor. Hier sollen, wie man wohl sagt, die Särge des Ali und Hasan durch die anderen vorgestellt werden, und dies stimmt allerdings dazu, dass mehr als drei Särge nicht vorzukommen scheinen. In Britisch-Indien aber giebt es immer eine grössere Menge von Särgen. Dies erklärt sich daraus, dass jedermann, sei er arm oder reich, sich in den Tagen des Moharram ein Zelt und einen Sarg anfertigt oder anfertigen lässt. Am letzten Tage nimmt man seinen Sarg aus dem Zelte, wo die Trauerfeier begangen wurde, und trägt ihn im Aufzuge nach „Kerbela“, d. h. zu einem der Friedhöfe. Jedermann, der diesen Särgen folgt, geht barfuss und mit unbedecktem Kopfe, was bei dem dortigen Klima ein schwerer Gang sein mag. Dass es bei der Beerdigung nicht immer friedsam herging, ist wohl daraus zu ersehen, dass Mrs. HASSAN ALI sich am 10. Moharram nie auf den Friedhof wagte, weil es dort sehr oft Streitigkeiten gab zwischen Šia und Sonna, oder Moslims und Hindus. Dass diese britisch-indische Gewohnheit eine ältere Form des Festes vergegenwärtige, die einst auch in Persien üblich gewesen sei, lässt sich wohl vermuthen, aber nicht nachweisen, da unsere Kenntnis des Festes nicht über das XVII. Jahrhundert hinausgeht und es an sich sehr gut möglich ist, dass sich in Britisch-Indien der Einfluss der einheimischen Religion geltend gemacht hat. Das Aeussere der Särge ist allerdings den in Britisch-Indien vielfach vorkommenden Götterschreinen sehr ähnlich (wenigstens wenn auf die Abbildung in HUGHÉ's *Dictionnary of the Islam* Verlass ist). Wie dem aber auch sei, soviel ist deutlich, dass die Beerdigung bei dem grossen Aufzuge die Hauptsache ist.

Auch die Berichte über das Hosein-Fest auf Sumatra

erweisen, dass die Bestattung Hoseins der Zweck des Aufzuges ist.<sup>1)</sup> Am Abend des 8. Festtages trägt man die goldenen Hände, die bei dem Aufzuge den Sarg schmücken sollen, feierlich umher. Am 9. Tage thut man dasselbe mit dem Turban. Am 10. Tage nimmt man die geschmückten Tabuts (Särge), geht damit im Aufzuge umher und wirft schliesslich die Tabuts in den Fluss, nachdem man die goldenen Hände entfernt hat, um sie für das folgende Jahr aufzubewahren. Dass die Tabuts in den Fluss geworfen werden, entspricht der bekannten Gewohnheit, die namentlich bei den Hindus vorkommt, zu bestimmten Zeiten Götterbilder in den Strom zu werfen, der sich auf Sumatra findet. Durch Anpassung an die Landeshewohnheit findet Hosein hier also nicht in der Erde sein Grab, sondern im Wasser.

In Persien, Indien und auf Sumatra ist der Vorgang des Festes also im ganzen gleichartig. Allmählich werden andere Dinge mit den Hosein-Festlichkeiten verknüpft, und im Laufe der Zeit wird das Fest gewiss je länger desto mehr entstellt werden; aber der Grundcharakter ist noch jetzt deutlich zu erkennen. Man feierte die Erinnerung an Hoseins Tod dadurch, dass man ihn alljährlich beerdigte.

An Punkten, die meines Erachtens für die Erklärung des Festes grossen Wert haben, möchte ich folgende hervorheben:

1. Der Zweck des grossen Aufzuges am 10. Moharram;
2. dass MORIER gesehen hat, dass man zwei grosse und dicke Pfähle im Zuge trug;
3. die Thatsache, dass die Fahnen und Banner, die man umherträgt, eine ausserordentliche Länge haben;

---

<sup>1)</sup> *Internationale Archive für Ethnographie*, ed. SCHMELTZ, 1891, p. 191. O. L. HELFRICH, W. K. WINTER en D. M. J. SCHIFF: *Het Hasan-Hosein of Taboetfeest te Benkoelen*. Cf. *ibid.* p. 230, wo Prof. P. J. VETH die Vermutung aufstellt, dass sich auch auf Java noch Spuren dieses Festes finden könnten.

4. das Symbol der aufgehobenen geöffneten Hand, das bei diesen Feierlichkeiten eine grosse Rolle spielt.

1. Vor allem ist zu beachten, dass die Eigentümlichkeit der Hosein-Verehrung, die alljährliche Bestattung des geliebten Imams, im Islam ganz vereinzelt dasteht und einen Gegensatz bildet zu der Verehrung anderer Heiligen, deren Heiligkeit, wenn auch vielleicht in engeren Kreisen, so doch gleichfalls sehr hoch gestellt wird, wie z. B. die des Imam-Riza, des unglücklichen Verlobten der Tochter Mammuns. Soweit mir bekannt, ist es innerhalb des Islams niemals üblich gewesen, die Erinnerung an den Verstorbenen durch eine neue Bestattung zu feiern, ja diese Gewohnheit steht geradezu im Widerspruch mit den moslimischen Anschauungen; denn sie behaupten, dass der Tote, wenn er einmal auf Gottes Befehl gestorben ist, im Grabe den Boten Gottes, den Engeln Nakir und Monkir, unterstellt sei und also unter göttlicher Obhut stehe. Als Axiom, das keines weiteren Nachweises bedarf, möchte ich also die Behauptung aufstellen, dass die Šia sich eine derartige Ceremonie nicht selbst erfunden habe, und dass der Hintergrund dazu nicht auf dem Gebiete des Islams zu suchen ist.

Wir stellen uns nun die Frage, ob es bei vorislamischen Bewohnern des Šiagebietes irgendwo üblich gewesen sei, einmal beerdigte Verstorbene noch einmal zu bestatten. Eine bejahende Antwort werden wir aber hierauf kaum geben können, denn weder bei Persern noch bei Indern finden wir eine solche Gewohnheit oder wenigstens Beispiele eines gleichartigen Falles bezeugt. Auch von den westlichen Nachbarn der Perser, von den Bewohnern der Länder zwischen Eufrat und Tigris und Syrien wissen wir bestimmt, dass bei ihnen zur Ehre verstorbener Menschen derartige Ceremonien nicht gefeiert wurden. Wenn wir uns aber in diesen westlichen Gegenden umsehen, so finden wir dort ein Fest, welches alljährlich gefeiert wurde durch

Trauern und durch eine pompöse Leichenbestattung, genau wie das heutige Hosein-Fest, und das zur allbekanntten Verehrung des Dumuzi oder Tammuz gehörte. Wenn wir genauer zusehen, ist die Aehnlichkeit so treffend, dass jeder Zweifel schwindet, und wir schliessen können, dass die einst so weit verbreiteten Ceremonien dieses grossen Trauerfestes bis auf den heutigen Tag noch in entstellter Form fortleben.

Der Gott der jungen Frühlingssonne, der nicht versengt, sondern die Kräuter wachsen lässt und Mensch und Tier erquickt, wird von dem immer stärker werdenden Gotte der Sommersonne, der die Kräuter schwarz brennt und die Menschen quält, getötet. Wie der Mythos sagt, hatte der scheussliche Eber des Gottes den zarten Tammuz in dem Gebirgswalde auf's schlimmste verwundet.<sup>1)</sup> In den letzten Tagen des Frühlings pflanzten die Weiber kleine Gärten (*Ἀδωνιδος κηποι*) und wenn diese verdorrten, war es ihnen ein Zeichen, dass der junge Gott nicht mehr lebte. Sie weinten und schlugen sich die Brust, die Leiche des geliebten Jünglings suchten sie und fanden sie auch in dem Lattich versteckt, verwundet am Zeugglied, ein symbolischer Ausdruck der jetzt fast verödeten Natur, die kein junges und frisches Leben mehr hervorrufen würde, sondern dem Verwelken und Verdorren verfallen war. Sie nahmen die Leiche, legten sie auf die Totenbahre, zogen Trauerkleider an und weinten sieben Tage um den geliebten Toten. Die Leiche wurde gewaschen, gesalbt und eingewickelt, schliesslich im Aufzuge umhergetragen und unter fortwährendem Weinen und Klagen beerdigt. Idylle XV des Theokrit<sup>2)</sup> berichtet, dass in Alexandrien die Leiche des Tammuz, nachdem sie ausgestellt worden war, in feierlicher Weise in's Meer geworfen ward.

1) TIELE, *Vergel. Eg. en Mesopot. Gods.* 455 ff. — MOVERS, *Die Phönicier* I 200 ff., wo die betreffenden Stellen der alten Literatur gesammelt sind.

2) BRUGSCH, *Die Adonisklage und das Linoslied.* S. 37 ff.

Näheres über die Aufzüge ist uns leider nicht bekannt. Wohl aber wissen wir,<sup>1)</sup> dass es eine Menge Männer gegeben hat, die sich diesem Gotte weihten durch Entmannung. Dem Tammuz, dem grossen Geliebten der Fruchtbarkeitsgöttin, der *μητις μεγάλη* 'Atar, Istar, Anahita, oder wie sie sonst geheissen hat, der sich nach dem kleinasiatischen Ritus selbst entmannte. nach dem syrischen Mythos aber vom Eber gewaltsam der Zeugungskraft beraubt wurde, hatten sich viele solche Gallen geheiligt, die alljährlich ihre Feierlichkeiten in aufgeregtester und unbändigster Weise begingen. Das Symbol der zeugenden Naturkraft, der Phallos, spielte bei diesen Festen eine grosse Rolle, und ich glaube, dass es keine leere Vermutung ist, wenn wir annehmen, dass diese Diener des von ihnen so hoch verehrten Gottes sich an dem Leichenzuge des Tammuz beteiligt haben, dass der Phallos umhergetragen wurde und dass die Gallen auf die gewöhnliche wüste Weise ihrem Schmerz Ausdruck gegeben haben.

Vergleichen wir den Hergang dieses Festes mit dem des Hosein-Festes, so sehen wir, dass beide genau zu einander stimmen. Dem Finden der Leiche des Tammuz entspricht das Anfertigen der Särge, der Trauer bei der Totenbahre entsprechen die Trauerversammlungen in den Zelten, wo jetzt Schauspiele stattfinden, die aber ursprünglich nicht zu diesem Zwecke bestimmt waren. In Britisch-Indien wurde zur Zeit von Mrs. HASAN ALI der Sarg innerhalb des Zelttes aufgestellt, und dabei trauerte man genau in derselben Weise, wie es einst in Westasien üblich war. In Persien scheint diese Gewohnheit schon verschwunden zu sein. Die unbändige Trauer der Gallen stimmt überein mit den rohen Schmerzesäusserungen, die noch jetzt am Moharram-Feste üblich sind. Der Islam befiehlt, dass die Trauer über einen Verstorbenen eine anständige Trauer sein soll, die Männer sollten sie sich nicht anmerken

---

1) TIELE, *Geschied. v. d. Gods v. d. Oudh.* 231 ff.

lassen, nur die Klageweiber dürfen weinen. Am Hosein-Feste sind es aber gerade die Männer, welche lärmen, sich in altheidnischer Weise schneiden, tanzen und schreien. Schliesslich decken sich die Bestattung des Tammuz und die des Hosein vollkommen.

2. Wie oben erwähnt ist, erzählt der Engländer MORIER, dass er in Teheran am Anfange des Aufzuges zwei Männer sah, die grosse dicke Pfähle trugen. Diese Pfähle machen einen sonderbaren Eindruck, denn es lässt sich nicht einsehen, in welcher Weise sie mit der Geschichte Hoseins zusammenhängen könnten. Sie finden aber ihre völlige Erklärung, wenn wir annehmen, dass Ceremonien der Verehrung des Frühlingsgottes die Hosein-Verehrung beeinflusst haben. Wie schon gesagt, wird der Phallos in den Tammuz-Aufzügen zweifelsohne umhergetragen worden sein. Wir wissen, dass dieses rohe Symbol aus Stein oder Holz möglichst einfach angefertigt wurde. Die Abbildungen, die wir haben, stimmen vollkommen zu den Pfählen, die MORIER sah. Das zinnerne Ornament mit Koransprüchen ist natürlich ein mahomedanischer Zusatz; denn wenn es wirklich die Absicht war, diese Koransprüche auf einer Stange umher zu tragen, so lässt es sich nicht verstehen, weshalb man dafür einen dicken Pfahl von etwa 30 Fuss Höhe wählte. Das Ornament dient offenbar zur Mohammedanisierung des Pfahles. Dass wir recht haben diese Pfähle mit den alten Phalloi zusammenzubringen, wird bewiesen durch die ausserordentliche Länge des Pfahles. 30 Fuss ist eine beträchtliche Höhe. Nun ist uns aber die Tradition erhalten, dass man die Phalloi gerne in ausserordentlicher Länge anfertigte. Wie Athenaeus berichtet (V. 20 f.), liess Ptolemaeus Philadelphus einen Phallus von 120 Ellen (?) Höhe vor sich hertragen. Auch Pseudo-Lucian erwähnt die Länge der Phalloi, die vor dem Tempel der syrischen Hera aufgestellt waren. Obgleich man diese Stelle Pseudo-Lucian's, wo von 300 Klaftern die Rede ist, wohl nach Porphyrius' Berichtigung zu lesen hat und die 300 Klafter

in 30 zu ändern sind, jedenfalls beweist sie, dass eine grosse Höhe der Phalloi nicht selten war.

Die Erwähnung dieser Pfähle bei MORIER ist besonders beachtenswerth, weil dieser Gebrauch, seit der Zeit, da er ihn bemerkte, schon verschwunden zu sein scheint. Unter den Abbildungen, welche der niederländische Consul in Teheran, Herr KNOBEL, Dr. VAN VLOTEN zugeschickt hat und die von ihm in dem *Intern. Arch. f. Ethnogr.* 1892 veröffentlicht sind, findet sich nichts derartiges, und auch spätere Reisende geben keine Mitteilungen darüber.

3. Es ist vielen Reisenden aufgefallen, dass die Fahnen und Banner, die im Aufzuge umhergetragen werden, eine grosse Länge haben. Schon DELLA VALLE erwähnt Fahnen, die so lang waren, dass ein Mann sie nur mühsam tragen konnte. Es versteht sich, dass diese Länge, die jetzt noch traditionell beibehalten wird, vorher eine gewisse Bedeutung gehabt hat, und wir finden eine sehr passende Erklärung, wenn wir annehmen, dass diese Stangen absichtlich geänderte Phalloi seien, welche durch das Anhängen einer Fahne und das Aufstecken einer Lanzenspitze das Aeussere von Kriegswaffen bekamen. Im Zusammenhange mit dem, was wir oben über die Länge der Phalloi bemerkten, war eine solche Aenderung sehr natürlich, da die Erinnerung an den Kampf bei Kerbela das Tragen von Kriegsmaterial und Fahnen veranlasste. Der Form nach haben die Stangen jetzt das Aeussere gewöhnlicher Lanzenschäfte, nur die Länge zeigt, dass etwas anderes dahinter steckt, und ich meine, dass eine Vergleichung mit der Länge der Phalloi, die, wenn sie sehr hoch angefertigt wurden, auch nicht sehr dick gewesen sein können, völlig zutrifft.

Ich möchte nicht zugeben, dass VAN VLOTEN Recht hat, wenn er sagt: Il est pourtant intéressant que dans l'Avesta on trouve des passages qui semblent indiquer une origine plus ancienne. Avesta trad. par Darmesteter: Yt. I, II. 13, 136: The hords with the many spears, with

the straight spear, with the spears uplifted, bearing the spear of havock . . . . Ce sont probablement les mêmes »piques ou lances ornées de banderolles« dont parlent nos voyageurs. Denn in den betreffenden Stellen des Avesta wird die Gottheit um Hilfe angefleht gegen feindliche Horden, die eine solche Menge von Lanzen tragen, und es leuchtet nicht ein, wie die Lanze der Feinde einen Teil der Ceremonien eines persischen Festes bilden sollte, und dass dies die Mittelstufe zwischen dem Avesta und dem Hosein-Feste wäre. Obendrein ist von einer besonderen Länge der Lanzen gar keine Rede, und von einem solchen persischen Feste ist nichts bekannt.

4.) Besonders wichtig für den Zusammenhang, der meines Erachtens zwischen Tammuz- und Hosein-Fest anzunehmen ist, ist das Symbol der aufgehobenen geöffneten Hand.

Wir haben schon bemerkt, dass solche Hände am Anfange des Zuges getragen werden, überall wo das Fest sich findet. Die Benutzung des Symbols ist aber nicht hierauf beschränkt. Mrs. HASSAN ALI erzählt, dass in Dörfern, wo Šiiten wohnen, während der Dauer des Festes auf den Mauern Abbildungen von geöffneten Händen angebracht wurden, die man nach dem Ende des Festes wieder auswischt. Es handelt sich hier desshalb nicht um eine Art Kriegssymbol, wie VAN VLOTEN annehmen möchte. Gegen diese Vermutung spricht auch, dass die Hände auf Sumatra nicht Lanzen, sondern die Tabuts (Särge) schmücken. Wenn MORIER sagt, es sei das die Hand des Propheten, und die Leute von Benkoelen (Sumatra) fabeln, dass es die Hand Hosein's sei, die ihm durch sonderbare Schicksale nachher von einem seiner Verehrer im Grabe abgehauen wurde,

---

1) Den Herrn Dr. W. PLEYTE und Dr. P. A. A. BOESER, Director und Conservator des „Ryks-Museum van Oudheden in Leiden und Dr. H. D. DE DOMPIERRE DE CHAUFÉPIE, Director des „Konl. Munt en Penningkabinet“ in Haag statue ich hier meinen herzlichen Dank ab für die Hilfe, die sie mir bei dieser Untersuchung geleistet haben.

so zeigen diese Erklärungen lediglich, dass man die Bedeutung des Symbols nicht mehr kennt. Wie es mit der Hosein-Verehrung verknüpft ward, wird aber völlig klar, wenn wir es nur im Zusammenhange mit dem Tammuz-Cult betrachten.

Diese Hand findet oder fand sich wenigstens im Orient sehr oft. Namentlich als Schutz gegen das böse Auge wird sie noch jetzt in Algier auf die Häuser gemalt. Man sehe z. B. die Abbildung einer solchen Hand, die zusammen mit andren schützenden Zeichen in einer der Strassen in Algier zu sehen ist, in der *Gazette Archéologique* 1877. p. 37. GOLDZIER führt in seinem Artikel *Die Zahlen im Mohammed. Volksglauben* (*Ausland* 1884. S. 328—330) einen Bericht Hösr's auf, der erzählt, dass es nicht anständig ist, in Gegenwart des Königs (wir sind auf der Nordküste Afrika's) „fünf“ zu sagen, sondern es heisst alsdann „vier und eins“, „vierzehn und eins“ u.s.w. Man vermeidet dies, damit man nicht dadurch zu sagen scheine, der König blicke mit bösem Auge auf den Sprecher, gegen welches er sich mit der Zahl fünf (der Zahl der Finger) bewaffnen wollte. „Es sei“, sagt GOLDZIER, „hier gelegentlich bemerkt, dass es mit der eben besprochenen Bedeutung dieser Figur im morgenländischen Volksaberglauben zusammenhängt, wenn wir auf den alten türkischen Kriegsfahnen in der Regel neben dem Schwert des Ali (Dulfikar) mit der Doppelklinge eine Hand mit ausgebreiteten Fingern in das Tuch hineingestickt sehen.“ (Ueber die Verbreitung des Glaubens an die schützende Kraft der Hand sehe man weiter die interessanten Bemerkungen JAHN'S. *Berichte v. d. Verhandl. d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. zu Leipzig* 1855, S. 28. R. ANDREE, *Ethnograph. Parall.*, S. 37. G. A. WILKEN, *Bydr. tot d. Taal, Land en Volkenk. v. Ned. Indie* 1866. S. 197—204.)

Auf die Frage, wesshalb der Volksglaube der ausgebreiteten Hand eine solche schützende Kraft zugeschrieben hat, möchte ich antworten, dass dies darin seinen Grund

hat, dass die Hand einst ein Symbol der Fruchtbarkeit gewesen ist. Dann sollten also die geöffnete Hand oder die ausgestreckten fünf Finger entweder ein Symbol der Gottheit der Fruchtbarkeit sein und als solches die bösen Geister schrecken, oder aber sie sollten Symbol der pudenda sein und die diesen Anblick scheuenden Geister verjagen; nach dem Volksglauben scheuen die Dämonen das Nackte (WILKEN hat dies z. B. für die Völker des Nederl.-Ind. Archipels nachgewiesen). Am wahrscheinlichsten scheint es mir, dass man ein Symbol eines Gottes darin sah und zwar des Fruchtbarkeits-Gottes, für den man gerade dieses Symbol wählte, weil die geöffnete Hand als Symbol der pudenda benutzt wurde.

Dass der Hand im Orient diese letztere Bedeutung beigelegt wurde, geht aus Jesaja 57, 8 hervor. Der Context berichtet über den obscönen Cultus, der einst in Israel so sehr verbreitet war: „Hinter die Thür und die Thürpfosten stelltest du dein Zeichen, von mir (wandtest du dich) ab und gabst dich (einem anderen) preis, deine Lagerstätte machtest du geräumig . . . du schautest das Glied (רִי).“ Unbedingt haben CHEYNE und DUHM recht, wenn sie in ihren Commentaren so übersetzen, denn der Context lässt keinen Zweifel, dass diese Erklärung die richtige ist. Sollte aber noch jemanden dieser Sinn des רִי nicht genügend bestätigt erscheinen, so möchte ich eine Stelle des babylonischen Gilgamiš- oder Izdubar-Epos anführen. Sie befindet sich auf der VI. Tafel, wo der Held des Epos die Göttin Ištar schmäht und ihre Liebe abweist.<sup>1)</sup> „Wen hast du nicht schon lieb gehabt (sagt er etwa); du liebtest deinen Gatten Dumuzi und den Alluvogel, den Löwen, das Pferd, einen Hirten und ein *isullanu* (?) und zu ihm sagtest du: bring deine Hand hervor (*katka lištešama*).“ Entweder ist nun dieser letzte Ausdruck (wie JEREMIAS sagt) ein sexueller Euphemismus, oder

1) JEREMIAS, *Izdubar-Nimrod*, S. 24, cf. 51.

er ist, worauf ich lieber schliessen möchte, ein gewöhnlicher Ausdruck, der an sich schon klar genug ist. Dieses letztere passt jedenfalls besser zu dem Charakter des Epos, das an anderen derartigen Stellen gar keine Euphemismen anwendet.

Nachdem durch diese Stellen der Zusammenhang zwischen der Hand und der Idee der Fruchtbarkeit nachgewiesen ist, bemerke ich, dass dies von den Monumenten bestätigt wird.

Wie bekannt, findet sich auf den karthagischen Votivsteinen sehr oft in der dreieckigen Spitze des Steines oder auch wohl unter der Inschrift eine Hand abgebildet, bald bis an das Handgelenk, bald mit dem Unterarm; bisweilen sind es auch zwei Hände. Man hat dieses gedeutet als die Abbildung der Geberde desjenigen, der diesen Stein auf diese Weise der Gottheit weihte. Diese Deutung wird durch eine nähere Betrachtung aber als falsch erwiesen.

Diese Erklärung hat insoweit Recht, als sie annimmt, dass die Hand ein *pars pro toto* sei, und dass wir eine Menschengestalt dabei zu ergänzen haben. Diese Menschengestalt sehen wir auf einigen Steinen ganz dargestellt und da dann die Hand dieselbe Haltung hat wie die einzelnen Hände, so haben wir ein Recht anzunehmen, dass diese letzteren immer eine Menschengestalt repräsentieren sollten. Dass diese Gestalt den Opfernden darstelle, ist bei gewissen Steinen anzunehmen, bei andern aber nicht. Z. B. bei dem Stein, der von Prof. J. EUTING auf Tafel 151 seiner „Sammlung der Carthaginischen Inschriften“ veröffentlicht ist, wo wir unter der Inschrift die Abbildung eines Mannes mit aufgehobener Rechten sehen, ist wohl kein Zweifel, dass hier eine Darstellung des Opfernden oder des vermittelnden Priesters gemeint sei. Es giebt aber auch Steine, wo die Gestalt, welche die Rechte emporhebt, sich über der Inschrift befindet und zwar innerhalb des „Templum“ oder Götterschreines. Deshalb darf man nicht meinen, dass auf derartigen Steinen die Abbildung den Opfernden

darstellen soll. Hier ist nur anzunehmen, dass die Gottheit gemeint sei, und diese wird doch wohl kaum sich selbst ein Gelübde thun, das sie durch diese Geberde kennbar machen wollte.

Im Leydener Museum werden einige dieser Steine aufbewahrt. Leider ist mir eine Copie der Inschrift eines bei Carthago gefundenen Steines gegenwärtig nicht zugänglich. Wohl aber kann ich hier eines bei Sardes gefundenen Steines Mitteilung thun, der völlig nach dem Muster der karthagischen Steine bearbeitet ist, so dass es scheint, als ob eine kunstvolle Copie des roheren Originals vorliege, und wir desshalb berechtigt sind, sie als gleichartig anzusehen, zumal die Muttergöttin Anaheita, der der Stein geweiht ist, im Grunde doch dieselbe ist, wie die karthagische Muttergöttin Tanit (dass die Karthager eine Muttergöttin gekannt haben, geht hervor aus C.I.S. I 177: לרבח לאמא ולרבח לבעלה החררה). Dieser Stein (S. No. 307) ist datiert aus dem Jahre 17 n. Chr. Unter der Abbildung der Frauen-Figur, die mit langem Gewande bekleidet die rechte Hand geöffnet emporhebt, liest man: Μητρι Αναειτι Αυρ Μουσαιος αναδεξαμενος την αδελφην Ασριαν στηλην απαιτηθεις απεδωκεν. Der Mann Aurelius Musaeus widmet hier also der Muttergöttin eine Stele. Die Abbildung der Frau kann sich natürlich unmöglich auf den Mann Aur. Musaeus beziehen, so dass keine andere Folgerung übrig bleibt, als die, dass das Bild die Göttin selbst repräsentiere. Ein ähnlicher Fall liegt vor bei einem Stein, der von Prof. J. EUTING veröffentlicht ist (*Punische Steine. Memoires de l'Acad. de St. Petersb.* 1871, Taf. XIV. Cf. C.I.S. I 194). Ueber der Inschrift ist die fragmentarische Abbildung einer Frau, welche die Rechte emporhebt und in der Linken eine Blume oder etwas ähnliches hält. Die Inschrift besagt, dass dies ein Stein sei: אש נדר מחנאלם בן שצף לרבח לחנה. Auch hier kann also das Bild nur als Bild der Göttin gedeutet werden.

Der scheinbare Widerspruch, der aus dem oben Gesagten sich zu ergeben scheint, dass bei der Figur in

LEUNG'S Sammlung der Opfernde gemeint sei, und anderswo bei Abbildungen mit gleicher Geberde die Gottheit, löst sich, wenn man sich erinnert, dass die Hand ein Symbol der zeugenden Naturkraft ist, das sich dazu eignet, den Charakter der Gottheit bildlich darzustellen, das aber auch von dem Opfernden nachgeahmt werden kann zu ihrer Ehre, wie dies heute z. B. im katholischen Cultus mit dem Kreuzes-Zeichen der Fall ist.

Dass die aufgehobene Hand ein Symbol der Gottheit ist, wird nachgewiesen an einer auf Kypros gefundenen Gemme (*Max Ohnefalsch Richter*, Kypros, Taf. LXXXII), wo auf einer Art Säule eine aufgehobene Hand abgebildet ist, die der Gegenstand der Verehrung eines Mannes ist. Hierbei ist noch besonders beachtenswert, dass der Mann mit seiner Rechten die gleiche Geberde macht, welche von der Hand auf der Säule dargestellt wird. Ebenfalls ist hier ein babylonischer Cylinder zu erwähnen (Abbildung bei LAJARD, *Culte de Mithras*, pl. XXVII. Cf. GOBLET D'ALVIELLA, *La migration des Symboles*, p. 34), auf dem aus einer Art Turm eine Hand hervorsteht. Der Turm ist als Terrassen-Turm gedeutet worden. Ganz klar ist die Bedeutung der Vorstellung nicht; so viel ist aber gewiss; dass die Hand hier als göttliches Symbol gemeint ist. Auf einem zweiten babylonischen Cylinder (Abbildung bei LAJARD, l. c.) sieht man eine ausgebreitete Hand mit Unterarm zwischen dem Gotte und dem Priester; die vier kleinen Figuren (zwei Männer und zwei Weiber) spielen auf's deutlichste auf einen obscönen Cultus an und bestätigen also, dass dieses Symbol zur Fruchtbarkeitsgottheit gehört.

Hier ist auch wohl zu bemerken, dass der Monat Tammuz (Dûzu) im Babylonischen mit einer Combination der Ideogramme für „Hand“ und „Same, Nachkommenschaft“ () geschrieben wird, so dass auch hier wohl eine Bestätigung unserer Deutung dieses Symbols vorliegt. Diese wird auch gegeben durch eine Hand aus Karthago (s. BERGER, *Lettre à Monsieur Lenormant*. *Gazette Archéol.*

1877, p. 118. Cf. C.I.S. I 618), auf deren Daumen das übliche Symbol der Tamit, das Dreieck mit ausgebreitetem Arme, eingekratzt ist. Hieraus geht hervor, dass zwischen der Hand und dieser Göttin ein Zusammenhang bestand, was gut stimmt zu der Abbildung der Muttergöttin Anahita, die oben erwähnt ist. Schliesslich giebt C.I.S. I 555 einen unbestreitbaren Beweis für die Richtigkeit unserer Meinung, da hier die Hand in dem Templum steht und also völlig die Stelle der Gottheit vertritt. Wie allgemein verbreitet das Symbol in dieser Bedeutung war, beweist nicht nur die grosse Festigkeit, mit der es noch jetzt in dem Volksglauben der Völker um das Mittelmeer herum eingewurzelt ist als Schutz gegen den bösen Blick, sondern auch der Umstand, dass im alten Aegypten der Fruchtbarkeitsgott Khem, der in ithyphallischer Gestalt abgebildet wird, seine Rechte ausgestreckt emporhebt (siehe LANZONE'S *Dizionario di mitologia Egizia*, sub *Khem*) und dass mehrere Venusbilder etruscher Herkunft dieselbe Geberde zeigen (siehe GERHARD, *Gesammelte Abhandlungen und kleine Schriften*, Taf. 29, 3, 6; 31, 5. INGHIRAMI, *Monumenti Etruschi*, Ser. III, Taf. XIII, 1, 2, 4 und MICALI, *Monum.*, Taf. XXXIII, 1, 2). Auch die römische Göttin Spes, die mit einer Blume in der gehobenen Rechten dargestellt wird, die Jägerin Diana, die mit ihrer emporgehobenen Hand soeben einen Pfeil geschleudert hat, die Aphrodite-Antheia, die einen Apfel emporhält (*Gazette Archéol.* 1879, pl. 16), sind wohl nichts anderes als durch den griechischen und römischen Schönheitssinn geänderte Formen jener weitverbreiteten Haltung. Hier eröffnet sich ein grosses Feld, das wir nicht betreten können, ohne über den Zweck dieses Aufsatzes hinauszugehen. Die Hand der römischen Feldzeichen und der quadrantes, der mauritanischen Münzen (LEVY, *Z.D.M.G.* XVIII, S. 580), die manus justitiae etc. lassen wir desshalb beiseite. Es genügt uns hier nachgewiesen zu haben, dass das Symbol, das noch jetzt am 10. Moharram umhergetragen wird, mit der

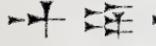
Fruchtbarkeits-Gottheit aufs engste verbunden ist. Es gehört also zu dem Götterkreis, in dem Tammuz eine vornehme Stellung einnimmt.

Natürlich trug man dieses Symbol in dem Zuge des Tammuz-Festes, und das Zusammenstimmen dieses Zeichens mit dem des Hosein-Festes bestätigt aufs wünschenswerteste unsere Vermutung hinsichtlich des Einflusses, welchen alte Tammuz-Ceremonien auf das Moharram-Fest gehabt haben.

---

Wie zutreffend die Reihe der Aehnlichkeiten aber auch sei, so möchte ich schliesslich doch noch einiges bemerken über die locale Coïncidenz, da gerade an diesem Punkte mein Erklärungsversuch nach der Meinung Vieler scheitern wird. Am besten könnte ich darüber reden, wenn ich hier, wie es anfangs meine Absicht war, einen Ueberblick der Geschichte des Hosein-Festes geben könnte. Leider bin ich aber hierzu nicht im Stande. Trotz vielen Suchens habe ich nicht genügende Notizen sammeln können, die auf die Geschichte des Festes und seiner Ceremonien Licht werfen würden. Das Wenige, was ich geben kann, ist aber namentlich für die locale Coïncidenz nicht ohne Wichtigkeit.

Das Fest wird heutzutage überall gefeiert, wo Šiiten wohnen, und da seit der letzten Hälfte des XVI. Jahrhunderts das persische Reich die šiitische Lehre zur Staatsreligion erhoben hat und Perser und Šiitismus immer sehr eng verbunden gewesen sind, so könnte es scheinen, als ob die Erklärung dieses Festes nur in der alten persischen Religion zu suchen sei. Trotzdem wir von dieser Religion ziemlich viel wissen, ist aber auf diesem Gebiete kein genügender Anhaltspunkt zu finden, und von einem persischen Feste, das die Ceremonien des Hosein-Festes hätte veranlassen können, ist auch nicht das mindeste bekannt. Unter diesen Umständen ist es deshalb von grosser Wichtigkeit, dass die arabischen Historiker nicht Persien, sondern die Länder zwischen Euphrat und Tigris als die

Gegenden aufweisen, wo zuerst am 10. Moharram Trauer zu Ehren Hosein's angelegt wurde. Dass der Cult des Dumuzi oder Tammuz einen Teil der babylonisch-assyrischen Religion bildete, geht aus verschiedenen Stellen der Keilschriftliteratur hervor und ist längst nachgewiesen. Trauerlieder auf  sind uns noch erhalten (IV R. 27, 1. 30, 2; cf. 31, Col. II. 46 ff.). Da die Verehrung Hosein's ihren Anfang in den ersten Zeiten des Islam's nimmt, da die einheimische Religion wohl besiegt, aber keinesfalls verschwunden war, liegt in diesem Gebiete die Möglichkeit einer Beeinflussung sehr nahe. Bald nach Hosein's Tod wurde Kerbela in Babylonien ein Wallfahrtsort. Als der Chalife Motawakkil es 236 d. H. aus Feindseligkeit gegen die Šüiten zerstörte, waren schon zahlreiche Gebäude in der Nähe des Grabes gebaut worden, und die Zahl der Pilger war damals gewiss nicht unbedeutend.<sup>1)</sup> Lag das Centrum der Hoseinverehrung also auf babylonischem Boden, so war Bagdad die Stadt, in der, soweit wir wissen, am 10. Moharram zuerst eine officielle Trauer eingesetzt wurde. Ibn al-Athir berichtet uns, dass der Bujiden-Chalif Moiz ed-Daula im Jahre 352 d. H. befahl, dass an diesem Tag kein Geschäft betrieben werden sollte, dass Klageweiber in der Stadt umhergehen und dass Zelte (قباب) aufgeschlagen werden sollten, um darin Trauerversammlungen zur Ehre Hosein's abzuhalten. Und dies ward üblich in Bagdad, sagt Ibn al-Athir (VIII, 407, 435, 443).<sup>2)</sup> Hierzu kommt, dass wir aus einer Bemerkung desselben Schriftstellers wissen, dass Ceremonien des Tammuz-Cultus noch im 5. und 6. Jahrhundert d. H. fortlebten, natürlich bloss als unverstandene „Survivals“ der alten Religion.

1) Tabari III, S. 140v.

2) Dozy's *Supplément* deutet قباب hier als plur. von قبة = lat. *cappa*. Dies ist gewiss nicht richtig; der Context beweist, dass hier der plur. von قبة vorliegt.

Im Jahre 456 d. H. (sagt er etwa X, 26; cf. v. KREMER, *Culturgeschichte Streifzüge*, S. 10) sah man in der Wüste viele schwarze Zelte und man hörte Schläge und Ausrufe des Schmerzes, es wurde gerufen: Gestorben ist dein Herr, der König der Ginnen, seine Wurzel ist abgeschnitten, seine Verwandten sind in's Verderben gestürzt. Damals ging viel Pöbel zu den Gräbern, die Weiber mit fliegenden Haaren und die Männer machten es in gleicher Weise.“ „Weiter habe ich es selbst erlebt“, sagt er, „als ich im Jahre 600 in Mosul war, dass viele Leute trübselig waren und starben. Da wurde es offenbar, dass Onkud, der Sohn eines Ginn-Weibes, Um-Onkud geheissen, gestorben war, und dass jedermann, der über diesen Onkud nicht trauerte, krank wurde, und dies geschah häufig. Da sagten die Leute: O! Um-Onkud, deute es uns nicht übel, wir haben nicht gewusst, dass Onkud gestorben ist. Und die Weiber und der Pöbel schlugen sich.“ So wenig war also in diesen Gegenden der alte Tammuz-Cult vergessen, dass man noch im 6. Jahrhundert d. H. eine Epidemie der Vernachlässigung seiner Verehrung zuschreiben konnte.

Obendrein darf man nicht vergessen, dass das persische Pantheon eine Fruchtbarkeitsgöttin besass. Die Frage, ob Anaheita ursprünglich der persischen Religion angehöre oder den Semiten entlehnt sei, kann hier dahingestellt bleiben. So viel ist sicher, dass sie der semitischen Ištar nicht unähnlich war, denn eine Beschreibung, welche wir in Yast. V haben, stimmt zu dem semitischen Ištar-Typus; und später ist sie mit dieser zusammengebracht worden; denn die kleinasiatische Inschrift, welche oben erwähnt ist, war der grossen Muttergöttin Anaheita geweiht. Es ist deshalb an sich nicht unmöglich, dass auch der Cult des grossen Geliebten der Muttergöttin den Persern bekannt gewesen ist. Die Macht der grossen assyrischen Könige hat sich auch im westlichen Teil des persischen Reiches geltend gemacht, und es würde sehr verwunderlich sein, wenn die Gewohnheiten und die Religion der Perser

damals von dem assyrischen Einfluss ganz frei geblieben wären, da doch ganz West-Asien im 7. Jahrhundert v. Chr. einen assyrischen Stempel trug.

Die persischen Könige haben sich später namentlich in Babylonien völlig eingebürgert, die Keilschrift musste sich ihrer Sprache anpassen, die Abbildungen und Reliefs wurden in babylonischer Art angefertigt, die einheimischen Götter wurden von ihnen verehrt; sollte da der Tammuz-Cult den Persern fremd geblieben sein? „Es giebt kein Volk“, sagt Herodot, „das leichter einem anderen etwas entlehnt als die Perser“, und die Geschichte der Achämeniden erweist, dass diese Bemerkung richtig ist. In späteren Jahrhunderten kamen die griechischen Eroberungen, die Kriege der Seleuciden, und in Folge dessen die Mischung der Religionen, die Zeit des Syncretismus. Unter solchen Umständen haben wir kein Recht anzunehmen, dass die Perser einen so hervorragenden Cult wie den des Tammuz, der selbst in Egypten und Griechenland geübt wurde, nicht gekannt und sich niemals daran beteiligt haben sollten. Für den Teil der Perser, der sich in Babylonien angesiedelt hat, ist es eben durch die Inschriften der Achämeniden nachgewiesen, dass sie sich an der Landesreligion beteiligten. Wäre die Hosein-Verehrung statt ca. 700 n. Chr. im 7. Jahrhundert v. Chr. entstanden, so hätte man ein Recht, auf eine streng locale Coincidenz zu halten; nach alledem, was sich seit dieser Zeit ereignet hat, darf man das aber nicht thun und erst recht nicht, wenn wir wissen, dass in Babylonien und Mesopotamien die Verehrung Hosein's schon früh üblich gewesen ist, und wir aus arabischen Quellen erfahren, dass Hosein wirklich mit Tammuz oder Adonis zusammengebracht wurde. Wie bekannt, haben die Araber über Hosein's Tod unendlich viel gefabelt. As-Sojuti sagt z. B. in seiner Geschichte, dass am Tage, an dem Hosein getödtet wurde, die Welt in ihrem Lauf innehielt, die Sonne gelb wurde wie Safran und die Sterne fielen. Sechs Monate lang war da-

mals der Horizont rot. Dieses Rot sah man nachher jeden Tag, vorher war es aber nie gesehen worden. Mit Recht hat GOLDZIEHER (*Mohammed. Studien*, II, 331) bemerkt, dass dieses letztere ein Zug ist, der dem Adonis-Mythus entnommen ist; gehörte doch das Abend- und Morgenrot, das sich jeden Tag zeigt, natürlicher Weise dem Mythenkreise des jungen Sonnengottes an.

Wir sehen also, dass eine Zusammenstellung des Hosein und Tammuz, die selbstverständlich unbewusst stattfand, den Moslims nicht fremd gewesen ist, und man könnte kaum einen Heros finden, dem die alten unbegriffenen aber nicht toten Anschauungen und Gewohnheiten des Tammuz-Cultus besser angepasst werden könnten als Hosein, den der Araber sich am liebsten vorstellt als zarten Liebling des Propheten, jung und schön und mit allen Tugenden ausgerüstet. Sein unglücklicher Tod, die Schmerzen eines furchtbaren Durstes in der wasserlosen Ebene stimmen zu dem Tode des Tammuz, als er von dem Gotte der brennenden Sonnenhitze verwundet war.

Selbstverständlich werden die Tammuz-Ceremonien nicht auf einmal\* auf die Hosein-Verehrung übertragen worden sein. Solche Umwandlungen geschehen immer nur allmählich. Längst nicht mehr verstandene Symbole lassen sich nur sehr mühsam beseitigen, und es geschieht eher, dass sie sich einem ganz neuen Kreise anpassen, als dass sie verschwinden. Wann diese Anpassung in unserem Falle stattgefunden hat, lässt sich nicht sagen. Leider sind wir über die Geschichte des Festes nur kümmerlich unterrichtet. Es scheint, dass unter Moiz ed-Daula der Aufzug noch nicht stattfand, sonst wäre er doch erwähnt worden. Auch die Fatimiden in Aegypten haben am 10. Moharram keine Aufzüge gehalten, denn Calcaschandi, die uns gerade über die Aufzüge der Fatimiden genau unterrichtet, redet nicht davon. Sie feierten den Tag durch einen Besuch an dem Grabe der Nafisa, eine öffentliche Trauer, und das Essen einer Art Speise (Ma-

krizi I, 330, 390), wie das auch jetzt in Aegypten am Ašura-Tag üblich ist.

Das Fest tritt plötzlich in seiner heutigen Gestalt hervor im Anfange des 17. Jahrhunderts. Ohne Zweifel ist es von den Sefewiden, die im 16. Jahrhundert das heutige persische Reich gründeten, mit neuer Pracht ausgestattet worden. Ueber die Festlichkeiten, die in den Jahren, welche zwischen Bujiden und Sefewiden liegen, stattfanden, habe ich leider keine Nachricht finden können. In dieser Zeit muss das Fest sich ausgebildet haben, sonst hätte es später nicht überall denselben Charakter haben können und so fest im Volksleben gewurzelt sein. In dieser Zeit wird dann auch die Uebertragung der noch immer lebendigen Ceremonien der heidnischen Religion stattgefunden haben.

## Sprechsaal.

---

Zu den Zauberschaalen des königlichen Museums  
in Berlin.

(Vgl. ZA. VIII, Ss. 313 ff.; IX, Ss. 11 ff.)

Von *S. Fraenkel*.

No. 2422 habe ich im Jahre 1889 ebenfalls copiert.

Z. 5 habe ich als letztes Wort notiert: וַאִסְתַּרְתָּ. Das ist wohl keine Verschreibung des folgenden וַאִסְתַּרְתָּ, sondern entspricht der Form אִסְתַּרְתָּ ZDMG. IX, 467, Anm. 4, Z. 3. Die Bedeutung steht nicht ganz fest; wahrscheinlich ist es mit den öfters genannten נִדְרֵי zusammenzustellen.

Z. 6. וַאִסְתַּרְתָּ natürlich nur von Istar.

Z. 10 lautet das erste Wort in meiner Copie וַרְמַדְנַחַח.

Z. 12. וַמְעַבְרֵי entspricht genau dem syr. **ܘܡܥܒܪܝܐ** „Zauberei“ (PSM. 2776, allerdings nur mit einem Belege). Dass das Wort aber bekannt war, zeigen die Glossen. (Zur selben Wurzel und Bedeutung gehört das arabische **شَعْوَدَ**, das mit einem ziemlich seltenen Lautwandel aus einem (in dieser Bedeutung bisher nicht belegten) **ܘܡܥܒܪܝܐ** entlehnt ist. Auch das persische **شعبَدَه** geht auf aramäisches **ܘܡܥܒܪܝܐ** zurück.) Darnach ist No. 2416 l. 14 zu übersetzen. Dasselbe ist **עוֹבְרֵי** l. 24.

Z. 19 lautet das erste Wort in meiner Copie וַחֲבִירָא, d. i. „Beule“. הַחֲבִירָא könnte wohl nur eine — hier sehr unwahrscheinliche — altaramäische Bildung sein.

Z. 19 hat meine Copie zuletzt וְהַפְּסוּתָהּ wie Z. 43.

Z. 20 möchte ich meine Lesung mit Rücksicht auf den Zusammenhang aufgeben, da hier ein Augenleiden nicht zu erwarten ist. Aber כְּתָרִין ist räthselhaft.

Z. 21. מִים הַרְעִים (מֵיָא) בִישִׁי ist wohl dasselbe wie „Wasser, von dem ein Dämon getrunken hat“ (LEVY, *Nhbr. Wb.* III, 94).

Z. 22 ist die von Herrn WOHLSTEIN gegebene Uebersetzung kaum möglich. Ich kann eine Deutung nicht geben, vermute aber, dass בַּפַּר als Dittographie des folgenden בַּפְּגָרָא aufzufassen ist.

Z. 24 lautet in meiner Copie das dritte Wort בִּידִי. Das ist gewiss richtig. Es sind die בִּידִין, targumisch für hebr. אוֹיֵב (LEVY, *TWB.* I, 81). Das folgende Wort ist vielleicht ein Fehler für פִּירוּמִי (LEVY, *Nhbr. Wb.* IV, 43), die in demselben Zusammenhange genannt werden.

Z. 38 ff. möchte ich die folgende Deutung vorschlagen: „und bei dem Schatze, den sie nicht verleugnen können, wenn sie ihn aber doch verleugnen sollten, dann ist hier . . . und (soll) dieses Schriftstück (סֵאקְרוּן = סֵאֲרִיא auch „Zettel“) heilen“ u. s. w.

No. 2416 Z. 80 l. וּמְדִימִינִין „und sie sind beglaubigt“.

Z. 82 ff. übersetze ich: „und von den 248 Gliedern (ל. תְּקָמִין) seines Körpers“ (Gestalt). Auffällig ist die appositionelle Stellung; man erwartete הַדְּמִי, ebenso Z. 93, 94.

No. 2426 Z. 2 lese ich הַרְמָתָא.

No. 2417 Z. 7 ist מֵאֲמוֹנִי wohl das persische مَلا entsprechend באֲמוֹ. Z. 15. פֶּשַׁא בָּלָא.

Z. 27. „(und führt Euch herauf) an Eurem Zügel“ (פֶּשַׁאֲוֵא).

Z. 28. „und so wie Ihr dort seid“ וּבְמָה רֵאֲתוּן הָתֵם.

Z. 29. „und werdet nicht zurückhalten“.

## Adad.

Par *Jules Oppert*.

On doit souvent s'étonner du fait que d'anciennes opinions, reconnues fausses, se perpétuent indéfiniment et soient maintenues et défendues par ceux-là mêmes qui devraient les combattre. L'histoire de l'assyriologie depuis quarante ans nous offre de curieux exemples de cette tenacité morbide. Quand même les arguments mis en avant pour démontrer la vérité sont aussi irréfutables que les raisons pour défendre l'erreur sont vaines, on ne démord pas des opinions en faveur desquelles il n'y a pas un commencement de preuve.

Je ne veux pas insister sur le registre des péchés déjà assez volumineux que surtout les savants allemands ont à se reprocher, et que la critique impartiale de l'avenir jugera sévèrement. Je prends par exemple la lecture incontestable sûre et irrécusable d'*Adad* pour le dieu des vents que des savants, malgré la démonstration emportant la certitude, s'obstinent encore à appeler *Ramman*.

Ce malheureux dieu a une lamentable histoire dans les annales de la science. Depuis plus de quarante ans on l'a appelé Hevenk, Phal, Val, Phul, Mul, Hur, Bur, Bir, Ben, Mer, Meru, et surtout *Ramman* ou *Raman*, on ne sait pas pourquoi.

J'insiste sur ce manque de preuve et l'absence absolue d'un motif quelconque.

M. SCHRADER proposa la lecture de *Hadad*, et seul il avait raison. Ma lecture de *Ben* était également erronée, quoiqu'on ne puisse nier que seule elle pût faire prévaloir au moins un simulacre de démonstration.

Les dieux assyriens ont eu beaucoup de noms, dont un ou deux au plus sont employés dans l'onomastique babylonienne, et de ces noms *Merodach*, *Nergal*, *Sin*

doivent leur appellation uniquement aux transcriptions grecques et hébraïques: D'autres divinités, citées également par la Bible et les classiques se retrouvent dans les textes cunéiformes exprimées phonétiquement: tels sont Nebo, Bel, Assur, Beltis, Samas, Istar: nous ignorons encore le vrai nom de *Nin-ip* et de *Ea*. Celui du dieu des vents nous a été révélé dernièrement par la glose publiée par M. BEZOLD

→| Δ-|| | ||Σ||Σ||  
A - da - ad

et par la brique bilingue de Telloh, publiée par M. DE VOGÜÉ dans le *Corpus inscriptionum semiticarum* (pars II p. 78), où le nom →| Δ-|| ✱ ↓ *Adad-nadin-ah* est écrit en araméen הדרנרנאח et en grec ΑΔΑΔΝΑΔΙΝΑΧΗΞ.

Ce Chaldéen qui écrivit sur cette brique vivait à une époque où l'on n'était pas dans la cruelle nécessité de déchiffrer les inscriptions cunéiformes et il était plus heureux sur ce point que le dernier des sanscritistes; la tradition n'était pas encore éteinte pour lui. Il n'avait pas besoin de faire des découvertes historiques sur le royaume des quatre régions, ou sur celui des Sumer et des Accad sur la différence des Chaldéens et des Babyloniens, ni à émettre d'autres grandes idées qui sont de l'apanage de ceux qui n'en ont point: il pouvait tout apprendre facilement, et avoir le grand mérite de nous l'enseigner.

Que peut valoir toute autre opinion en face de cet homme compétent et désintéressé. Il n'avait aucun motif pour préférer Adad à Ramman, si ce n'est qu'il n'avait jamais entendu parler de cette invention et de ce canard philologique.

*Adad* ou *Dadda*, donné par Sardanapale est l'unique prononciation.

Ce n'est jamais ni Ramman ni Raman. La liste citée porte entre autres participes *Ramimu*, le tonnante, *Ragimu*,

le bruyant, mais *Ramanu* manque pour une bonne raison, il veut dire même, et rien de plus. Comme tel, il se trouvait écrit *im*, parceque »même«, *ramanu* en assyrien se disait *imto* en sumérien. Les rois *Samsi-Adad* et *Adad-nirar* s'étonneraient bien de s'entendre appeler *Samsi-Raman* et *Raman-nirar*, noms qui n'ont jamais existé.

Un nom propre, celui de l'éponyme de l'année 894 a. J. C., vient parler très-haut contre l'assimilation d'un mot Raman ou Dieu Adad. Il s'appelle  $\text{𒌷} \text{𒍪} \text{𒌷} \text{𒍪} \text{𒌷} \text{𒍪}$ , *Pur-il-ramana* ou  $\text{𒌷} \text{𒍪} \text{𒌷} \text{𒍪} \text{𒌷} \text{𒍪} \text{𒌷} \text{𒍪}$ , *Pur-il-raman*. Comme *Raman* est exprimé par  $\text{𒌷} \text{𒍪}$  on aurait parfaitement pu écrire  $\text{𒌷} \text{𒍪} \text{𒌷} \text{𒍪} \text{𒌷} \text{𒍪}$ . Mais on l'a pas fait, malgré la tachygraphie de ces listes éponymiques, pour que l'on ne lût pas *Pur-Adad*.

Il serait en effet étonnant que seul des milliers de textes qui repètent le nom du dieu Adad, celui-ci aurait partout répudié l'idéogramme, et *seul* écrit le nom *raman*, et avec la circonstance aggravante, *ramana*. On n'a jamais expliqué cet isolement, et ce qui est moins excusable, on a toujours fait semblant de le trouver naturel.

Le nom signifie: le *pur-an* idéogramme inexplicé de »lui meme«, ou »lui-même«. Ce qui prouve l'interprétation, c'est le nom de l'éponyme de l'an 809, année de l'éclipse. Il s'appelle  $\text{𒌷} \text{𒍪} \text{𒌷} \text{𒍪} \text{𒌷} \text{𒍪} \text{𒌷} \text{𒍪}$ , *Pur-an-sa-gal-e*, le *Pur-an* de *sa-gal-ē*; le mot *sa-gal-e* est encore inexplicé, le mot *rabitu* qu'il exprime, n'est pas déterminé. Mais *sa-gal-ē* n'est pas plus le nom d'un dieu que *ramanu*, et l'importance du second nom consiste dans la fixation de l'existence d'un idéogramme *pur-an*, dont la signification reste à établir, comme celle du premier élément *pur*.

M. DELITZSCH a dernièrement publié un très-savant article dans les *Beiträge* (t. II, p. 622) dans lequel il cherche à démontrer que le signe *pur* signifie »enfant«, tandis que M. LEHMANN voulait y voir le sens d'»oreille«. Le nom

du roi antique *Pur-Sin* peut signifier »fils«, rien n'est moins impossible, mais rien n'est moins prouvé. Personne ne nie qu'il y ait des *Apil-Sin* »fils de Sin«, mais il y a aussi une tribu entière de *Nur-Sin* »lumière de Sin«, et l'existence d'une famille *Jacobssohn* ne rend pas impossible celle de *Jacobsthal* ou de *Jacobsberg*.

*Pur* est un idéogramme, et *pur-an* en est un autre, qui signifie peut-être *pur* divin comme *di-an* signifie *simat* divin. Mais tout cela ne prouve pas que le dieu Adad doive continuer à s'affubler du faux nom de Ramman, pour lequel il n'y a aucune preuve quelconque.

Qu'on réfute les idées, si l'on le peut, mais qu'on ne s'obstine pas à ignorer les démonstrations peu agréables à d'anciennes opinions. EWALD nommait cela de l'*immoralité*; il parlait de l'immoralité du privat-docent MEYER (*Unsittlichkeit des Privatdocenten Meyer*) qui ne voulait pas admettre ses idées, selon lui irrécusables, sur les racines sémitiques. Nous n'allons pas aussi loin que le célèbre professeur de Göttingen, mais nous désirerions qu'on examinât avec plus de justesse les opinions des autres quelques vraies qu'elles soient.

Et puisque nous sommes à Adad, et à »Adad a donné des frères«, parlons un peu de Senachérib, de »Sin a augmenté les frères«, sur lesquels MM. DELITZSCH et BRUNO MEISSNER ont fait de longs articles, sans se souvenir que le résultat auquel ils sont arrivés, a été exposé par moi en 1858, il y trente-sept ans, en trois mots, sans phrase aucune: *Sin fratres auxit* (*Exp. en Mésopotamie*, t. II, p. 354). Que dira M. BRUNO MEISSNER, si en 1930, un jeune cosséiste quelconque retrouve, alors après soixante-douze ans, la même signification de Sennachérib, sans se soucier de ce septuagénaire et de ses belles études qu'il a faites dans sa jeunesse? Il estimerait que les jeunes gens feraient bien de se soucier quelque peu de leurs prédécesseurs, et il aurait raison.

Mais il s'agit ici d'écarter des opinions erronées: qu'on laisse Raman là où il doit être, qu'on prenne Adad pour le remplacer, et l'on aura encore raison.

## Zur Function der Partikel 𒄩𒄩.

Von C. F. Lehmann.

Dass der vor Verbalformen der 1. Pers. Plur. begegnenden Partikel 𒄩𒄩 (*i* resp. *i*) eine cohortative Bedeutung innewohnt, ist von HAUPT,<sup>1)</sup> unter DELITZSCH's Zustimmung,<sup>2)</sup> nachgewiesen worden.

Neuerdings will ihr EDWARD T. HARPER gelegentlich seiner sehr verdienstlichen Neuedition und Behandlung babylonischer Legenden<sup>3)</sup> neben der cohortativen eine prohibitive Bedeutung beilegen.

Die Irrthümlichkeit dieser Ansicht ist leicht zu erweisen.

Im ersten Abschnitte der *Etana*-Legende wird erzählt, wie der Schlange, nachdem der Adler ihr Nest zerstört, ihre Jungen theils getödtet, theils verletzt hat, von *Šamaš*, bei dem sie sich beklagt, der Rath ertheilt wird, sie solle im Gebirge einen Wildstier tödten und sich in dessen Bauch verbergen: wenn dann die Vögel herangeflogen kämen, um das Aas zu verspeisen, solle sie hervorschiessen und an dem Adler ihre Rache nehmen. Die Schlange thut, wie ihr geheissen, und „alle Vögel des Himmels kamen herab, von dem Fleische zu fressen“.

Dann heisst es:<sup>4)</sup>

<sup>35</sup> *Nasru lumunšu i-[da?]-a-ma*, <sup>36</sup> *itti mare iššuri ul ikkal*

1) *Andover Review*, July 1884, p. 98, n. 3.

2) *ZK.* II (1885) S. 390; vgl. diese *Zeitschrift* I (1886) S. 51. — S. auch DELITZSCH, *Assyrische Grammatik*, § 145, S. 352.

3) *Die babylonischen Legenden von Etana, Zu, Adapa, Dibbarra. Beiträge zur Assyriologie etc.* II S. 390—521.

4) Bei HARPER a. a. O. S. 394.

*sira*.<sup>37</sup> *Našru pāšu ipušamma izakkara ana marēšu*:<sup>38</sup> *alkanimma*  $\Rightarrow$  *niridma šir rīmi annī*  $\Rightarrow$  *nikula nīnu*. Hier auf wird erzählt, wie ein besonders kluger junger Adler zu seinem Vater gesprochen habe: „Vater! im Fleische dieses Wildstieres lauert die Schlange!“ Die Antwort des alten Adlers fehlt, nur deren epische Einführung [*našru*] *a-na* [*marīšu a-*] *ma-tum i-ka-b-bi* ist vorhanden.

Hier übersetzt nun HARPER die Worte *alkānimma* bis *nīnu* (Z. 38): „Kommt! wir wollen nicht hinabfliegen und vom Fleisch dieses Wildochsen wollen wir nicht essen!“ und bemerkt dazu (S. 400 f.): „Lesung und Bed. der Worte *ī niridma*“ etc. „scheint nach dem Zusammenhange unanfechtbar. Die Stelle lehrt uns . . ., dass ein *i* vor einer 1. Pers. Plur. Prt. nicht bloß Partikel der Aufforderung „wohlan!“, sondern auch Prohibitivpartikel sein kann.“

Danach würde also ein und dieselbe Phrase  $\Rightarrow$  *nikul(a)* im *Gilgamis*-Epos (ed. HAUPT S. 44 Z. 68) heissen: „wohlan! lasst uns essen“, in der *Etana*-Legende aber: „kommt! lasst uns nicht essen!“<sup>1)</sup>

Zu dieser sprachlich, wie man sieht, höchst bedenklichen Auffassung sind wir jedoch nicht nur nicht gezwungen, sondern müssen sie rundweg abweisen, weil sie die Pointe dieses Theils der Fabel verkennt und geradezu vernichtet.

Wenn der alte Adler bereits erklärt hatte, dass er mit den Seinen nicht an dem Mahle der Vögel theil-

1) Man vergleiche mit dem  $\Rightarrow$  *niridma* . . . .  $\Rightarrow$  *nikul nīnu* der *Etana*-Legende auch *ASKT* 119 Z. 23, 25 *alkan*  $\Rightarrow$  *nillikšu*  $\Rightarrow$  *nillikšu nīnu*  $\Rightarrow$  *nillikšu* „wohlan wir wollen zu ihm gehen . . .!“ Im letzteren Falle liegt in *nīnu* nur die in der getragenen und poetischen Rede-weise gestattete und vom Versmass (ZIMMERN, diese *Zeitschrift* VIII 121 ff.) an dieser Stelle vermuthlich geforderte Wiederholung des in der Verbalform bereits enthaltenen pronominalen Subjects vor. In der *Etana*-Legende dagegen würde nach HARPER's Auffassung das Pronomen absolutum dazu dienen, den Gegensatz zwischen dem beabsichtigten Verhalten der Adlerfamilie und dem der übrigen Vögel nachdrücklich zu betonen.

nehmen wolle, so gehörte für eines seiner Jungen wahrlich keine besondere Klugheit dazu, den Grund dieser ihnen allen auferlegten Enthaltbarkeit zu errathen.

Vielmehr läuft an dieser Stelle die Fabel offenbar darauf hinaus, dass der sonst so kluge Adler dieses Mal beinahe von der Schlange überlistet worden wäre und nur durch die Schlaueit seines Jungen, das deshalb als *atarhasisa* bezeichnet wird, als „ein Ausbund von Klugkeit“, wie es bei HARPER heisst, vor der drohenden Gefahr bewahrt worden ist.

Der Adler spricht zu seinen Jungen: „wohlan! lasst uns herabfliegen und vom Fleische dieses Wildstieres essen!“ Da warnt ihn der junge Adler: „Vater! im Fleische dieses Wildochsen lauert die Schlange.“ Die für uns verlorene Antwort des Alten wird Beistimmung und Lob für den Sohn ausgedrückt haben.

In Folge dieser Warnung erkennt der Adler die List der Schlange und hält sich fern von dem gefallenem Stiere.

HARPER hat sich dadurch irre führen lassen, dass dieses Ergebniss des Zwiegespräches vorweggenommen ist (Z. 35 und 36), gerade wie im entsprechenden Falle der deutsche Fabeldichter den Theil der Erzählung, welcher von der Rettung des alten Adlers durch die Klugheit des jungen handelt, mit den Worten einleiten könnte: „Der Adler aber ging nicht in die Falle, und das kam so:“.

Die Partikel  $\Xi\Xi$  wird also nach wie vor nur cohortativ zu fassen und mit „wohlan!“, „auf!“ zu übersetzen sein.<sup>1)</sup>

(An die Redaction eingegangen am 7. Februar 1894.)

---

1) Wie aus einer Andeutung in dem inzwischen erschienenen ersten Hefte dieses Bandes ersichtlich ist (S. 106, Abs. I a. E.), wird meine Anschauung der Hauptsache nach von ZIMMERN getheilt. — Dagegen hat leider auf Grund der falschen Deutung des *Etana*-Passus die „Prohibitivpartikel“

## Einige Nachträge zu ZA VIII p. 263 ff.

Von Mark Lidzbarski.

Zu den Bemerkungen über die Alexandergeschichten und dem Texte über Ša'b Du-l-qarnein in Bd. VIII dieser *Zeitschrift* sei es mir gestattet, einige Nachträge zu geben, die sich mir inzwischen aus der Lektüre ergaben. Zugleich möchte ich hier einige Verbesserungsvorschläge zum Texte mitteilen, die mir die Herren Proff. NÖLDEKE und HARTMANN freundlichst zukommen liessen.

P. 270 l. 15 ff. Dass die Anschauung „Aug' um Auge, Zahn um Zahn“ nicht gerade mosaischen Ursprunges sein muss, kann man auch aus BENFEY, *Pantschatantra* I p. 174 ersehen.

P. 275 l. 1 ff. Zu den Menschen *οἵτινες ὀφθαλμὸν εἶχον ἐν τῷ στῆθει* vgl. 1001 *Nacht* (Cairo 1302) II p. 110 l. 3 f.:

ورأيت خلقًا كثيرًا وأعينهم في صدورهم  
 Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin V p. 24 a s. n. 5423 mitgeteilte Stelle aus einer dem Ka'b el-ahbâr zugeschriebenen Schrift: ووراء  
 المغرب أربعون مدينة وأهلها على هذه الصفة لكن أعينهم  
 بين أكتافهم.

Zur Sage von أبرهة ذو المنار vgl. LIEBRECHT, *Zur Volkskunde* p. 91.

(ΞΞ) ζ in DELITZSCH's werthvollem *Handwörterbuch* (S. 47 a. E.) Aufnahme gefunden. — Dabei sei gleich noch auf einen anderen Irrthum aufmerksam gemacht, der, da er längst als solcher erkannt und mehrfach monirt ist, unter keinen Umständen in das *Handwörterbuch* (S. 223 a) mit herübergewonnen werden durfte, nämlich die Lesung *dimme-ir-u-a* für  
 𐤁𐤓𐤕𐤓 𐤁𐤓𐤕𐤓 𐤁𐤓𐤕𐤓 𐤁𐤓𐤕𐤓 Neb. I 23, statt *iluIr-u-a*; s. LEHMANN, *Dissert.* (1886) p. 44 n. 1; Šamaš, II S. 37 Abs. 2; TIELE, diese *Zeitschr.* VII, 80 und LEHMANN, *Berl. Phil. Wochenschr.* 1892 Sp. 1429 f.

P. 276 n. 1. البشكنس findet sich auch Dozy, *Supplément* II p. 130 b l. 17.

P. 283 l. 13 lies الجَرَارَة (NÖLD.).

P. 287 l. 1 f. Inbetreff der Völker mit übermässig langen Ohren vgl. LIEBRECHT a. a. O. p. 90 f. Hinzuzufügen sind noch die Panochen aus den Abenteuern Herzog Ernsts. Vgl. SCHWAB, *Die deutschen Volksbücher* (Gütersloh und Leipzig 1880) p. 544 unt.

Ibid. l. 5. مَارِعَ بْنَ كَنْعَانَ identifiziert HARTMANN mit Hinweisung auf FR. MÜLLER, *Ethnographie* p. 500 mit den *Amazigh, Mazigh*, d. h. den Tuareks. Auch NÖLDEKE thut es, aber zweifelnd.

Ibid. l. 9 f. Zu den Meeren mit den Kupferstatuen vgl. eine Stelle in *Cod. Wetzstein* II 360 (Darstellung der Einnahme Alexandriens durch Peter I von Cypern, mit vielen Excursen) f. 235 a l. 17 f.: **وَذَكَرَ أَنَّ ابْتِدَاءَ بَحْرِ مِصْرَ وَالرُّومِ مِنْ بَحْرِ الْأَصْنَامِ الْنُكَّاسِ**.

Zu p. 289 l. 9: **مَنْ أَخَذَ مِنْهُ نَدَمَ وَمَنْ تَرَكَهُ نَدَمَ** vgl. SCHIEFNER, *Avvarische Texte* p. 5 unt. KÖHLER verweist p. VII unt. auf *Neοελληνικά Ἀνάλεκτα* I 1 p. 21. Derselbe Ausdruck findet sich auch *Cod. Sachau* 337 f. 40 b l. ult. f. und PRYM und SOCIN, *Kurdische Sammlungen a* p. 17 l. 18 f., doch ist hier die Rede von Kaufen.

P. 290 n. 1. „Babylon (griechisches und koptisches Kloster)“ findet sich noch auf den Karten von der Umgebung Kairos in BÄDEKER'S *Aegypten* (südlich von Maṣr el-‘atīka am rechten Ufer des Nils).

P. 293 l. 5 lies حُمِلَتْ statt حَمِلَتْ (NÖLD. und HARTM.).

P. 295 l. 1 lies نِلْت (NÖLD.).

P. 295 l. 3. NÖLDEKE schlägt vor, غَرَّبًا statt غَرَبًا zu lesen. Ich habe das näher liegende غَرَبًا deshalb nicht

genommen, weil es eine Wiederholung von *غروب الأرض* wäre, und dachte mir die Bedeutung des Halbverses: „Ich zog nach den westlichen Gegenden der Erde mein Land mit einem mächtigen Heere verlassend.“

Ibid. 1. 4 liest NÖLDEKE *لَاتِي* statt *لناتي*. Ein *ن* kann allerdings mitten im Worte leicht ausfallen, aber zwischen *ل* und *ا* vielleicht weniger wegen der Schreibung *لا*.

Ibid. 1. 5 liest NÖLDEKE *فَعَمَّتْ-دَعْوَةً*. Mit Rücksicht auf den Anfang des vorhergehenden Verses und die der folgenden fünf ist *فَعَمَّتْ* vielleicht doch das Ursprüngliche. Die Bedeutung des Verses wäre, abgesehen vom dunkeln *دَعْوَةً*: „Ich machte die ganze Erde bis zu ihren beiden Enden<sup>1)</sup> voll von Speeren und schneidenden Schwertern.“ *فَعَمَّ* auf die Erde angewandt mag nicht sehr schön sein, aber das wäre nicht das Schlimmste, das die arabischen Himiarologen in ihren „Gedichten“ verbochen hätten.

P. 296 1. 3 lies *مَزِيدٍ* statt *مَزِيدٍ* (NÖLD.). — „Mit 1. 11 werde ich auch nicht fertig“ (NÖLD.).

P. 297 1. 4. „Sicher *مَسِيرٍ*“ (NÖLD.).

P. 298 1. 6. *الفرقاء* hält NÖLDEKE für Africa.

P. 302 1. 7. Zu den Leuten, die nur in der Nacht, nicht aber am Tage sehen, vgl. DUNLOP-LIEBRECHT, *Geschichte der Prosadichtungen* p. 5 a und p 456 b n. 14.

---

1) NÖLDEKE und HARTMANN sind für *غَايَتَيْهَا* (s. Anm. 4), damit das *مفاعيلن* herauskomme.

## Bibliographie.

---

- Abram's** bankers: *The Daily Chronicle* 1894, Sep. 25th, p. 7.
- Ball, C. J.** — *Israel and Babylon: Proceed. Soc. Bibl. Arch.*, 1894, p. 188—200.
- Ballantyne, J. W.** — *The teratological records of Chaldea: Teratologia*, quarterly contributions to antenatal pathology, No. 3, October 1894, p. 128—43, and plate IX.
- Barton, G. A.** — *The Semitic Istar cult: Hebraica*, 1893, April-July, p. 131—65; 1893, Oct.—1894, Jan., p. 1—74.
- Boissier, A.** — *Documents assyriens relatifs aux présages. Tome premier. 1<sup>re</sup> livraison. Paris (Bouillon) 1894. IV, 48 pp. in kl.-fol.*
- Boscawen, W. St. Ch.** — *Note on Persian art: the Babylonian and Oriental Record VII, No. 7, p. 160—61.*  
— *British Museum lectures on Assyrian history and civilization. Abstract thereof, by H. M. Mackenzie: ibidem, No. 9, p. 211—16.*
- Brockelmann, C.** — *Lexicon Syriacum. Praefatus est Th. Nöldeke. Fasc. 1, 2, 3, 4. Berlin (Reuther und Reichard) 1894. 304 Ss. in gross-8<sup>o</sup>. [Die aus dem Assyrischen entlehnten Wörter sind von P. Jensen als solche bezeichnet und erläutert.]*
- Craig, J. A.** — *Prayer of the Assyrian king Asurbanipal (cir. 650 B.C.): Hebraica* 1893, Oct.—1894, Jan., p. 75—87.  
— *Corrections to the text of the Monolith of Shalmaneser as given in "Hebraica", II, No. 3, April, 1886: ibidem, p. 106.*  
— *Kritik über R. F. Harper's „Assyrian and Babylonian letters“, part II: ibidem, p. 108—10.*
- Dedekind, A.** — *Kritik über Lehmann's „das altbabylonische Maass- und Gewichtssystem als Grundlage“ etc.: Numismatische Zeitschrift, 1893, S. 511—15.*
- Delitzsch, Frdr.** — *Assyrisches Handwörterbuch. Erster Teil: § bis 7. Leipzig (Hinrichs) 1894. 230 Ss. in gross-8<sup>o</sup>.*

- Harper, R. F.** — Kritik über Bezold's „Oriental Diplomacy“: *Hebraica* 1893, Oct.—1894, Jan., p. 107—8.
- Haupt, P.** — On two passages of the Chaldean Flood-tablet: *Proceedings of the Amer. Oriental Society*, March 1894, p. CV—XI.
- Heuzey, L.** — La stèle du roi Éannadou (stèle des vautours) d'après les nouveaux fragments découverts par M. de Sarzec: *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale* III, 1 (1894), p. 1—12.
- Nouveaux monuments du roi Our-Nina découverts par M. de Sarzec: *ibidem*, p. 13—19.
- Textes sumériens très antiques découverts par M. de Sarzec: *ibidem*, p. 31—32.
- Hilprecht, H. V.** — A new numerical fragment from Nippur: *Oriental Studies* (Boston, 1894), p. 137—40.
- Degli **Hittim** o Hethi e delle loro migrazioni: *Civiltà cattol.*, serie XV, vol. X, quad. 1052, p. 137—52; quad. 1054, p. 403—16; quad. 1056, p. 655—69; vol. XI, quad. 1059, p. 273—88; quad. 1061, p. 555—68.
- Hommel, Fr.** — Sir Austen Henry Layard †: *Münchener Neueste Nachrichten*, 10. Juli 1894, No. 312, S. 4.
- Die Leber in den ältesten Literaturdenkmälern des Orients: *ebend.*, 25. Juli 1894, No. 338, S. 1—2. Vgl. *Heidelberger Fremdenblatt und Fremdenanzeiger*, 26. Juli 1894.
- Assyriological notes: *Proceed. Soc. Bibl. Arch.*, 1894, p. 209—12.
- Horn, P.** — Kritik über Weissbach und Bang's „die altpersischen Keilinschriften“, 1. Lfg.: *Deutsche Litt.-Ztg.* 1894, No. 35, Sp. 1096—97.
- Jastrow, M. jr.** — Kritik über Kohler und Peiser's „Aus dem babylonischen Rechtsleben“, Hft. 1 und 2: *Hebraica* 1892, Oct.—1893, Jan., p. 119—22.
- La Bible et les monuments assyriens (trad. par E. Lacordaire): *Revue des Revues* 1894, p. 227—35.
- A legal document of Babylonia: *Oriental Studies* (Boston, 1894), p. 116—36.
- Jensen, P.** — Ist die Sprache der cilicischen (hatischen) Inschriften armenisch? Eine Frage an die Indogermanisten: *Indogermanische Forschungen* IV (1894), S. 255—67.
- Grundlagen für eine Entzifferung der (hatischen oder) cilicischen(?) Inschriften: *Zeitschr. d. D. Morg. Ges.* XLVIII, S. 235—352.
- King, L. W.** — Ashurbanipal: his books and buildings: *The illustrated Archaeologist* 1894, Sept., p. 65—76.
- Lacouperie, T. de** — Origin of the early Chinese civilisation and its Western sources: the Babylonian and *Oriental Record* VII, No. 7, p. 145—153.

- Lehmann, C. F.** — Die Münzreform Solons: Rhein. Mus. f. Philol. 1894, S. 1—20.
- Ueber den gegenwärtigen Stand der metrologischen Forschung: Verhandl. der Berl. Anthropol. Ges. 1894, S. 188—92.
- Lincke, A.** — Continuance of the name Assyria and Nineveh after 607 - 6 B.C.: Extr. from the Transactions of the Statutory IXth International Congress of Orientalists (London, 1891). 8 pp. in gr-8<sup>o</sup>.
- Assyrien und Ninive in Geschichte und Sage der Mittelmeervölker (nach 607/6). Eine Vorarbeit zu einer Geschichte der Euphrat- und Tigrisländer im späteren Alterthum. Berlin (Felber) 1894. 56 Ss. in 8<sup>o</sup>.
- Bericht über die Fortschritte der Assyriologie in den Jahren 1886—93: Veröffentlichungen des 9. internationalen Orientalistencongresses (London 1891). Leipzig 1894. VIII, 124 Ss. in gross-8<sup>o</sup>.
- Maspéro, G.** — Les contrats babyloniens de Tell-Sifr: Journal des Débats 1894, 20 avril, éd. du soir.
- Meinhold, J.** — Kritik über Mürdter-Delitzsch's „Geschichte Babyloniens und Assyriens“, 2. Aufl.: Theol. Littrtbl. 1894, No. 30, Sp. 355—6.
- Meissner, B.** — Alexander und Gilgames. Habilitationsschrift (Halle). Leipzig (Druck von A. Pries) 1894. 19 Ss. in 8<sup>o</sup>.
- Kritik über Knudtzon's „Assyrische Gebete an den Sonnengott“: Theol. Literaturztg. 1894, No. 10, Sp. 265—66.
- Moldenke, A. B.** — A cylinder of Nebuchadnezzar: Journal of the American Oriental Society, Vol. XVI.
- Moor, Fl. de** — Gubaru und Darius le Mède. Nouvelles preuves de la valeur historique du livre de Daniel: Extrait de la Revue des questions historiques, 1<sup>er</sup> juillet 1894. 8 pp. in 8<sup>o</sup>.
- Un épisode oublié de l'histoire primitive d'Israël et l'Asie antérieure sous le règne des deux Aménophis III et IV, d'après la correspondance d'el Amarna. Extrait de la Science Catholique. Arras (Sueur-Charrey) 1894. 45 pp. in 8<sup>o</sup>.
- Müller, D. H.** — Ezechiel-Studien. [Darin Ss. 56 ff.: Keilschriftliche Parallelen]. Berlin (Reuther und Reichard) 1895. 63 Ss. in 8<sup>o</sup>.
- Muss-Arnolt, W.** — The cuneiform account of the Creation and the Deluge (revised translation): The Biblical World, Vol. III (1894), pp. 17—27 and 109—118.
- A comparative study on the translations of the Babylonian creation tablets with special reference to Jensen's Kosmologie and Barton's Tiamat: Hebraica 1892, Oct.—1893, Jan., p. 5—23.
- Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch. 1. Lief. Berlin (Reuther und Reichard) 1894. 64 Ss. in gross-8<sup>o</sup>.

- Neteler, B.** — Stellung der alttestamentlichen Zeitrechnung in der altorientalischen Geschichte. 6. Untersuchung der Berichte der Genesis über die Urzeiten der Menschheit. Münster (Theissing) 1894. 35 Ss. in 8<sup>o</sup>.
- Oppert, J.** — Problèmes bibliques dédiés à M. Joseph Derenbourg. Extrait de la Revue des études juives, tome XXVIII. Versailles (Cerf) 1894. 32 pp. in 8<sup>o</sup>.
- La plus ancienne inscription sémitique jusqu'ici connue: Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale III, 1 (1894), p. 20—26.
- Petrie, W. A. F.** — Tell el Amarna. With chapters by A. H. Sayce, F. Ll. Griffith, and F. C. J. Spurrell. London (Methuen) 1894. 46 pp. and XLII plates in 4<sup>o</sup>.
- Prášek, J. V.** — Alarodiové. O nynějším stavu otázky této: Zvláštní otisk z Věstníku České Akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění. 18 pp. in gr-8<sup>o</sup>.
- Rassam, H.** — History of Assyrian and Babylonian discoveries: The Imperial and Asiatic Quarterly Review, July, 1894, p. 86—101.
- Sarzec, E. de** — Découvertes en Chaldée. Ouvrage accompagné de planches, publié par les soins de Léon Heuzey. Livr. 3<sup>ème</sup>, seconde fascicule. Paris (Leroux) 1893. Cont. pl. 2<sup>bis</sup>, 5, 42, 43, 45, 49, 51, 53, 54, 55, et pp. 169—184, et XXV—XXXII.
- Sayce, A. H.** — Confirmation of the Bible story: The Sunday School Times 1894 (Vol. XXXVI), No. 25, p. 386—7.
- Scherman, L. und Kuhn, E.** — Bibliographie über Keilinschriften: Orientalische Bibliographie VII, S. 261—65, 268—9.
- Schrader, Eb.** — Ueber Ursprung, Sinn und Aussprache des altbabylonischen Königsnamens (𐎶) 𐎶𐎵𐎶 𐎶𐎵𐎶 𐎶𐎵𐎶 𐎶𐎵𐎶: Sitzber. d. k. preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1894, S. 279—91.
- Skrochowski, E.** — Wykopaliska assyryjsko-babilónskie wobec biblii: Przewodnik naukowy i literacki 1894, p. 549—55.
- Tiele, C. P.** — Western Asia according to the most recent discoveries. Rectorial Address on the occasion of the 318th anniversary of the Leyden University, 8th February 1893. Translated from the Dutch by Elizabeth J. Taylor. London (Luzac) 1894. 36 pp. in 8<sup>o</sup>.
- Weissbach, F. H.** — Neue Beiträge zur Kunde der susischen Inschriften: Abhandlungen der philolog.-hist. Cl. d. K. S. Gesellsch. d. Wissensch., Bd. XIV, No. VII, S. 729—77. Mit 5 Tafeln.
- Whelan, F. E.** — From Palace to Pawnshop: the Athenaeum 1894, No. 3468, p. 483. Vgl. Rassam, ibidem, No. 3469, p. 516.

- Winckler, H. — Erklärung: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. XLVIII, S. 167—168.
- Kritik über B. Meissner und P. Rost's „die Bauinschriften Sanheribs“ und „noch einmal das *bit-hillâni* und die assyrische Säule“: Deutsche Litt.-Ztg. 1894, No. 27, Sp. 839—40.
- Kritik über Billerbeck's „Susa“: ebend., No. 29, Sp. 906—7.

---

### Berichtigungen.

- S. 145, Z. 21 l.: „Berliner Philol. Wochenschr.“ st. „Deutsche Litt.-Ztg.“
- S. 219, zwischen Z. 19 (*ma-ha-hu*) und Z. 20 ist einzuschalten:
- „    “ |  —“.
- S. 273, Z. 21 l.: „denn nur“ st. „denn“.
- S. 274, Note 3, Zz. 2 und 3 l.: „IV“ st. „V“.

Abgeschlossen am 25. September 1894.

VERLAG VON REUTHER & REICHARD IN BERLIN W.

Soeben erschien:

# Assyrisch - englisch - deutsches HANDWÖRTERBUCH

herausgegeben

von

W. Muss-Arnolt.

1. Lieferung gr. Lex. 8<sup>o</sup> (S. 1-64) Preis M. 5.—  
Vollständig in ca. 7-8 Lieferungen à M. 5.—

Nicht nur für Assyriologen, sondern auch für alle Semitisten, Theologen und vergleichende Sprachforscher von hervorragender Bedeutung.

Bestellungen auf das Werk werden von jeder Sortimentsbuchhandlung ausgeführt.

---

VERLAG VON EMIL FELBER IN WEIMAR.

---

**Kurzgefasster Ueberblick über die Babylonisch-Assyrische**

Literatur nebst einem chronologischen Excurs, zwei Registern und einem Index zu 1700 Thontafeln des British-Museum's herausgegeben von Carl Bezold. M. 12.—

**Das Buch Al-Chazari des Abû-l-Hasan Jehûda Halewî im**

arabischen Urtext, sowie in der hebräischen Uebersetzung des Jehûda Ibn Tibbon, herausgegeben von Dr. Hartwig Hirschfeld. M. 15.—

**Babylonische Literatur. Vorträge, gehalten in der Royal**

Institution zu London von Prof. A. H. Sayce. Uebersetzt mit Genehmigung des Verfassers von Karl Friederici. M. 2.—

**Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen. Ein Ueber-**

blick über die durch die jüngsten Entdeckungen in Egypten, Assyrien, Babylonien, Palästina und Kleinasien erhaltenen Bestätigungen biblischer Thatsachen von A. H. Sayce, Professor der vergl. Sprachwissenschaft in Oxford. Deutsche, vom Verfasser revidirte Ausgabe. M. 2.50.

**Jésus-Christ d'après Mahomet ou les Notions et les doctrines musulmanes sur le christianisme par Ed. Sayous. M. 1.50.**

**Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestand-**  
theilen wortgetreu übersetzt und durch Noten erläutert von Lic. Dr. Aug. Wünsche. 2 starke Bände. M. 43.—

**Zeitschrift für Keilschriftforschung und verwandte Gebiete.**

Band I und II. Jahrgang 1884, 1885. Je M. 16.—

**Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete heraus-**

gegeben von Carl Bezold. Band I, II, III, Jahrgang 1886, 1887, 1888.

Je M. 16.— Band IV, V, VI, VII, VIII, IX, 1889, 1890, 1891, 1892, 1893, 1894. Je M. 18.—

WILLIAMS & NORGATE, 14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON;  
and 20, South Frederick Street, EDINBURGH.

**Assyrian Grammar with Paradigms, Exercises, Glossary and Bibliography**  
by F. Delitzsch. Transl. from the German by Arch<sup>d</sup> R. S. Kennedy B. D.  
cloth 15/—.

*The Jewish Messenger:* Delitzsch's work is as simple and well arranged as is possible in the present state of Assyriology. The introduction, giving a sketch of Assyrian discovery and literature, is admirably written.

**Hebrew Grammar with Reading book, Exercises, Literature and Vocabularies** by H. L. Strack D. D. Ph. D. Transl. from the German by Arch<sup>d</sup> R. S. Kennedy. *Second enlarged edition* cloth 5/—.

Prof. S. R. Driver in *The Academy*: The work is an *eminently practical* one and bears traces throughout of the independent labour, which has been bestowed upon it.

**Arabic Grammar with Paradigms, Literature, Chrestomathy and Glossary**  
by A. Socin. cloth 7/6.

*Athenaeum*: This will no doubt be highly appreciated by the student, and assist him in mastering the contents of such standard grammars as Wright's, Caspari's or De Sacy's.

**Syriac Grammar with Bibliography, Chrestomathy and Glossary** by Eb. Nestle. Translated from the second German edition by Arch<sup>d</sup> R. S. Kennedy B. D. cloth 9/—.

*The Jewish Messenger*: Arranged for the convenience of beginners, with chrestomathy, glossary and an extended bibliography, it is the best grammar of its size, etc.

---

*In Kommissionsverlag erhielten wir vom Herrn Verfasser:*

## Assyrisches Syllabar

für den Gebrauch in seinen Vorlesungen

zusammengestellt von

Eberhard Schrader.

Mit den Jagdinschriften Asurbanipals in Anlage.

Zweite Ausgabe. 1893. 4<sup>o</sup>. 8 Seiten und 1 Tafel M. 2.—.

BERLIN.

Reuther & Reichard.

---

VERLAG VON EMIL FELBER IN WEIMAR.

---

Vor Kurzem erschienen:

**Semitistische Studien. Ergänzungshefte zur Zeitschrift für Assyriologie.**  
Herausgegeben von C. Bezold.

**Heft 1: Fragmente aus dem Magrib des Ibn Sa'ïd.** Herausgegeben von K. Vollers. I. Bericht über die Handschrift und das Leben des Ahmed ibn Tûfûn von Ibn Sa'ïd nach Ibn ed-Dajâ. Preis M. 8.—.

**Heft 2/3: The life of Rabban Hôrmiẓd and the foundation of his Monastery at Al-Kôsh.** By E. A. Wallis Budge. Preis M. 16.—.

Den geehrten Abonnenten wird auf diese Ergänzungshefte ein um 20<sup>o</sup>/<sub>0</sub> billigerer Vorzugspreis gewährt; indes nur, wenn die Bestellung bis zum 15. November in den Händen des Verlegers ist. Später kann nur zum Ladenpreise geliefert werden.

WEIMAR.

Verlag von Emil Felber.

ZEITSCHRIFT  
FÜR  
ASSYRIOLOGIE  
UND VERWANDTE GEBIETE

IN VERBINDUNG MIT

J. OPPERT IN PARIS, EB. SCHRADER IN BERLIN, UND ANDEREN

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD

IN HEIDELBERG.

---

---

IX. Band.

December 1894.

4. Heft.

---

---

INHALT:

Seite

Ed. Meyer, Die chaldäische Aera des Almagest und der babylonische Kalender . . . . .	325
G. Hoffmann, נַמְרִיךְ in Palmyra . . . . .	329
W. Belck und C. F. Lehmann, Ein neuer Herrscher von Chaldia . . . . .	339
P. Cersey, Les manuscrits orientaux de Monseigneur David, au Musée Borgia, de Rome . . . . .	361
Y. Le Gac, Quelques inscriptions assyro-babyloniennes du Musée Lycklama, à Cannes . . . . .	385
Sprechsaal: Mitteilungen der Herren W. Max Müller, King, Nöldeke, Bezold, Puchstein, Boissier und Brockelmann . . . . .	391
Bibliographie . . . . .	423



WEIMAR  
EMIL FELBER  
1894.

VERLAGS-BUCHHANDLUNG VON EMIL FELBER IN WEIMAR.

ZEITSCHRIFT

FÜR

ASSYRIOLOGIE

UND VERWANDTE GEBIETE

IN VERBINDUNG MIT

J. OPPERT IN PARIS, EB. SCHRADER IN BERLIN, UND ANDEREN

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD

IN HEIDELBERG.

---

Die „Zeitschrift für Assyriologie“ erscheint in Vierteljahresheften von je mindestens 5 Bog. 8<sup>o</sup> zum jährlichen Subscriptionspreis von 18 M. Einzelne Hefte kosten 5 Mark.

Man beliebe alles was die Redaction betrifft an Prof. Dr. C. Bezold in Heidelberg, alles was die Expedition und den Verlag anbelangt an die Verlagsbuchhandlung von Emil Felber in Weimar zu adressiren.

---

Die Verantwortung für die einzelnen Artikel tragen allein die Verfasser.

*Diesem Hefte ist eine Beilage von Eduard Pfeiffer in Leipzig zugefügt.*

## Die chaldäische Aera des Almagest und der babylonische Kalender.

Von *Ed. Meyer.*

Untersuchungen über die Chronologie der Perserzeit, die ich später in grösserem Zusammenhang vorzulegen gedenke, haben mich auch auf die seleucidische Aera und weiter auf die sog. chaldäische Aera des Almagest geführt, d. h. eine Jahrzählung mit makedonischen Monatsnamen, die in drei im Almagest IX, 7, p. 170. 171; XI, 7, p. 288 HALMA bewahrten Sternbeobachtungen in der Form ἔτει ͵ξϛ̄ κατὰ Χαλδαίους Ἀπελλαίου ε̄ vorliegt. Dass sie nichts anderes ist als die babylonische Form der Seleucidaera, ist allgemein anerkannt; gewöhnlich aber setzt man ihren Anfang auf den 1 Dios (Herbst) 311 v. Chr., 1 Jahr später als die Seleucidaera nach makedonischer Zählung beginnt (1 Dios 312). Demgegenüber glaube ich, dass es sich hier lediglich um die uns aus den Urkunden geläufige Form der Seleucidaera handelt (Anfang 1 Nisan = Frühjahr 311). Die babylonischen Planetenbeobachtungen waren gewiss ursprünglich in assyrischer Sprache und nach babylonischen Monaten aufgezeichnet; bei Ptolemaeos sind diese in das entsprechende makedonische Datum umgesetzt. Dadurch entsteht der Schein, als beginne die Aera mit dem 1 Dios 311, während sie in Wirklichkeit mit dem 1 Artemisios 311 begann. Die „chaldäische Aera“ sollte daher aus unseren chronologischen Handbüchern verschwinden.

Das brachte mich weiter auf den Gedanken, ob man nicht von diesen drei Daten aus, die im Almagest mit ägyptischen Daten nach nabonassarischer Aera geglichen werden und deren julianisches Datum daher feststeht, eine Controlle des babylonischen Jahres gewinnen könne. Ich ging dabei von der zulässigen Annahme aus, dass in Babylon die einheimischen und die makedonischen Monate, als auf demselben Princip beruhend, sich genau deckten (wie z. B. in Palmyra, oder wie nach Ausweis der Behistun-Inschrift zur Achämenidenzeit die persischen und die babylonischen Monate), also Dios = *Tišri*, Artemisios = *Nisan* u. s. w. Dann galt es, von feststehenden Daten ausgehend, nach MAHLER'S Schaltregel und seiner Berechnung der Tagzahl für die einzelnen Jahre des 19 jähr. Cyklus<sup>1)</sup> die chaldäischen Daten zu berechnen. Die ägyptischen Daten habe ich nach BRANDES<sup>2)</sup> geglichen (1 Thoth 1325 v. Chr. = 20 Juli, 1321 = 19 Juli u. s. w.), da sein Ansatz des Beginns der Sothisperiode mir richtig zu sein scheint. Legt man eine andere Reduction zu Grunde, so kann es sich doch höchstens um eine Differenz von einem Tag handeln, die das Resultat nicht wesentlich modificiren würde.

Die Daten des Almagest sind:

IX, 7, p. 171: 5 Apellaios [= *Marcheswan*] J. 67 =  
27/28 Thoth 504 Nab. = 18 Nov. 245 v. Chr.

IX, 7, p. 170: 14 Dios [= *Tišri*] J. 75 = 9/10 Thoth  
512 Nab. = 29 Oct. 237.

XI, 7, p. 288: 5 Xanthikos [= *Adar*] J. 82 = 14 Tybi  
519 Nab. = 1 März 229.

Nach STRASSMAIER, ZA VII, 203 war in Babylon:

1 *Nisan* 65 Sel. = 14 April 247 v. Chr.

1 *Nisan* 73 Sel. = 16 April 239 v. Chr.

1) MAHLER, *Kalender der Babylonier* (Ber. d. Wien. Ak. Math. Cl. Bd. 101, Abth. 2a, März 1892), S. 15; *Schaltcyclus der Babylonier*, in dieser Zeitschrift IX, 1894, S. 49.

2) *Abhandlungen zur Gesch. d. Alt.* 1874, S. 123 ff.

Es gilt von diesen beiden Daten aus die Daten des Almagest zu berechnen.

I. Nach MAHLER's Schaltregel ist  $65 \text{ Sel.} = 3 \times 19 + 8$  das erste Jahr eines Cyklus. Also:

Sel. 65 = I = Gemeinjahr von 355 T., beginnt 14 April 247

„ 66 = II = „ „ 354 „

Summa 709 Tage.

Vom 14 April 247 bis 13 April 245 sind, beide Daten eingerechnet, da der 29 Febr. 245 Schalttag ist, 731 Tage verlaufen, also 22 Tage mehr. Mithin ist:

1 *Nisan* 67 Sel. = 23 März 245 v. Chr.

Das Jahr ist ein Schaltjahr von 384 Tagen. Nehmen wir Einschaltung eines *Elûl* II an, so sind bis ult. *Tisri* 8 Monate verlaufen, also bei regelmässigem Wechsel voller und hohler Monate 236 Tage. Vom 23 März bis 31 October sind 223 Tage, also 13 Tage weniger. Mithin ist:

1 *Marcheswan* = 1 Apellaios = 14 Nov.

5 „ = 5 „ = 18 „ ,

also genau das ptolemäische Datum.

II. Sel. 73 =  $3 \times 19 + 16$  ist das 9. Jahr eines Cyklus. Also:

Sel. 73 = IX = Gemeinjahr von 354 T., beginnt 16 April 239 v. Chr.

„ 74 = X = „ „ 355 „

Summa 709 Tage.

Vom 16 April 239 bis 15 April 237 sind, da der 29 Februar 237 Schalttag ist, 731 Tage, also 22 Tage mehr. Mithin ist:

1 *Nisan* 75 Sel. = 25 März 237 v. Chr.

75 Sel. = XI = Schaltjahr von 383 Tagen; nehmen wir wieder einen II *Elûl* an, so sind vom 1 *Nisan* bis ult. *Elûl* II 7 Monate, also bei Annahme von 4 hohlen Monaten<sup>1)</sup>

1) Das muss angenommen werden, da unter den 13 Monaten des Jahres 7 hohle sind, darunter gewiss der Schaltmonat.

206 Tage. Vom 25 März bis 30 September sind 190 Tage, also 16 Tage weniger. Mithin ist:

1 *Tisri* = 1 Dios = 17 Oct.; 14 Dios = 30 Oct.,  
ein Tag später, als der Almagest angibt.

III. 75 Sel.	= XI	= Schaltjahr	von 383 T.,	beg. 25 März 237 v. Chr.
76 „	= XII	= Gemeinjahr	„	355 „
77 „	= XIII	= „	„	354 „
78 „	= XIV	= Schaltjahr	„	384 „
79 „	= XV	= Gemeinjahr	„	354 „
80 „	= XVI	= Schaltjahr	„	384 „
81 „	= XVII	= Gemeinjahr	„	355 „
				Summa 2569 Tage.

Vom 25 März 237 bis 24 März 230 sind, da der 29 Februar 233 Schalttag ist, 2556 Tage, also 13 Tage weniger. Mithin ist:

1 *Nisan* 82 Sel. (= XVIII = Gemeinjahr von 354 T.)  
= 7 April 230.

Es empfiehlt sich, gleich das nächste Neujahr zu berechnen. Da 29 Februar 229 Schalttag ist, hat das babylonische Jahr 12 Tage weniger als das julianische. Also:

1 *Nisan* 83 Sel. = 26 März 229.

Mithin fiel der 1 *Adar* = 1 Xanthikos 82 Sel., wenn der Monat voll war, auf den 25 Februar, wenn er hohl war, auf den 26 Februar 229; der 5 Xanthikos also in dem einen Fall auf den 29 Februar, in dem anderen auf den 1 März.<sup>1)</sup> Letzteres ist das Datum des Ptolemaeos.

Da zwei Daten genau, das dritte bis auf einen Tag stimmt, und sich auch hier die Abweichung leicht durch eine andere Vertheilung der vollen und hohlen Monate völlig beseitigen lässt, so geben die drei Daten des Almagest eine Bestätigung der Annahmen MAHLER'S, wie sie glänzender nicht gedacht werden kann. Sie werden fortan als völlig gesichert gelten können.

1) Herr Dr. MAHLER, dem ich diese Berechnungen vorgelegt habe, schreibt mir, dass man den *Adar* so gut wie den *Elül* der Regel nach unbedenklich als hohl annehmen könne.

## גמחין in Palmyra.

Von G. Hoffmann.

NÖLDEKE hatte die Güte, mir seine Besprechung der palmyrenischen Inschrift oben, p. 264 rasch mitzuteilen; die folgenden Bemerkungen wollen die seinigen ergänzen.

Man darf wohl übersetzen: „Im Monat Kanun des Jahres 500 hat zum Teilhaber genommen Lišmeš Sohn des Lišmeš Sohnes des Taimê an dieser Höhle den Bônne Sohn Bôlḥê's Sohnes Bônne's Sohnes Jaḥrûr, ihn zum Teilhaber machend an einer Kammer, [die] acht Grabnischen aufnimmt, zu deiner Rechten vier und zu deiner Linken vier.“

Z. 6 kehrt der Inf., der bei DE VOGÜE, *Inscr. Sém.*, n. 71 steht: לאחבורא בה ביש, *κοινωνόν* (חבר) [τινά] αὐτοῦ λαβεῖν, wieder in אחברתה.

Es ist eine Höhle vorauszusetzen, welche aus einem mittleren Corridor oder Halle, dem Zugang der Leichenträger, besteht, von welcher Seitenkammern abzweigen. Es ist am natürlichsten, dass der hinzugenommene Genosse für sich und seine Familie eine besondere Kammer erhält, sodass die Exedra nicht die einzige Kammer der Höhle ist. Nicht auf die Bestimmung der Lage kam es an, wie in der nabatäischen Höhle (Euting 15), in der nur eine Kammer verteilt wird (s. u.), sondern auf die Grösse der Kammer, und diese hängt von der Zahl der Grabnischen ab. Diese genannt גמחין, nabat. גמחין, haben ein normales

Maass nach der ausgewachsenen Menschengestalt und dienen daher als Rechnungseinheit. Man vergleiche die talmudischen Disputationen über die **בזיזים**, Jerus. Nazir, C. IX, 3; Jer. Bâbâ bâtrâ III, Anf. 13<sup>d</sup>, s. u. Das Präsens **מקבלה** (f.) zeigt, dass wenigstens die Grabnischen noch nicht ausgehöhlt sind: es geschah wohl nach Bedarf. Wenn ihre Gesammtheit auf rechts und links beschränkt ist, so bedeutet diess, dass die dem Eingang der Kammer gegenüberliegende Seite frei bleibt, um nöthigenfalls durch sie einen Corridor zu einer neuen Kammer anzulegen. Darnach liegt auch am nächsten, dass dem Genossen, als dem später Kommenden, eine hintere, wenn nicht eine seitlich vom Haupteingange liegende Kammer zufällt.<sup>1)</sup>

Bei dieser Auffassung macht nicht sowohl der adverbiale Infinitiv Schwierigkeit, als das Fehlen von **די** vor **מקבלה**; die Accusativrektion des attributiven Particips wäre mehr nach arabischer Art; ohne **די** sollte **מקבלה** stehen. Vielleicht haben in der besonders langen Zeile, den Raum schlecht berechnend, die Steinmetzen **די** ausgelassen, wie sie es mit **מן** gethan hatten.

Möglich noch nach einem Punkt: 1. „Seine Einsetzung als Teilhaber an der [einzig] Exedra bekommt acht Grabnischen“. Aber hier ist misslich, den Infinitiv mit Object nach seiner Wirkung passivisch zu verstehen = **תבַּרְהָהּ**. — 2. „Seine . . . übernimmt“ d. h. zu Lasten der Ausführung (oder Abtretung?), wenn man den Lišmes als Unternehmer denkt; die Inschrift als Vertragsauszug, das Praes. vom Datum des Vertrages. Bei dieser Wendung ginge „seine“ auf das Subject Lišmes.

In der Inschrift von Hegra, n. 15, so war gesagt, sei nur eine Grabkammer vorhanden gewesen. Das beweist die Gleichsetzung der allgemeineren Bezeichnung

1) Die Beschreibung der palmyrenischen Höhlengräber von RAPHAËL BERNOVILLE, *Dix jours en Palmyrène*, p. 119, welche DE VOGÜÉ, *Inscr. Sém.* I no. 35 anführt, ist mir nicht zur Hand.

כפרא mit **الضريح**, צריחה, dem Corridorstollen: כפרא וצריחה No. 6, 1. דנה 15, 3; דנה im Sing. Vgl. דנה כפרא ואונה No. 6, 1.

Wie recht EUTING und NÖLDEKE haben, die sachliche

1) **كفر** bei D. H. MÜLLER, *Epigr. Denkmäler aus Arabien (Denkschr. d. Wiener Akad.*, Bd. 37), p. 93 (Register) ist lihjänische Aussprache von **קבר**, welches letztere eine sabäische Inschrift desselben Orts el-Hreibe von el-Öla hat p. 51, no. 36. Man vergleiche **כיפה: גיבח** Talmud (s. u.); **עסקופהא**, **משקוף שקופא** hebr., **حسك**, **حسك**, **حسك**, **حسك**, **حسك** mand., **כשח** zu **כשח**; NÖLDEKE, *Mand. Gramm.*, p. 46, N. 4; **כיצא** Bauinschrift, Sindschirli; vgl. namentlich NÖLDEKE, *Mand. Gramm.*, p. 39; **קרקף**, **קרקף** (zu **قرقف**) **ככב**, **Κακκίβη**, Carthago, auf sidonischen Münzen, wenn das sicher wäre. **סבג** [Pl. der Ausbreitung von **קן** vgl. **קוין** Targ. Is., 59, 5, 6. **סנתק** LAG. *Epiph.* 64, 7; Julian 80, 21; **קוואי** Schabb. 113<sup>a</sup>, 140<sup>b</sup>, Spinner; **ססא**, BB. Verdoppelter Stamm **חנב** und **כוביא** Sanhedr. 99<sup>b</sup>, Sukkot 52<sup>a</sup>, **כוביתא דעיבא** Roš haššana 24<sup>a</sup>, **כחכחא** SCHWALLY, *Idiotikon*. Emphatische Laute, die man richtiger gutturalisierte, genauer Ajin-haltige, nennt und die vielfach dieselbe Wirkung haben wie gutturale, machen **ב** zu **פ**, z. B. **כפכא**, **אככא**, **אככא**, **אככא**, oder dissimilieren: **זששט**, **זששט**; **אככא**, **אככא**; aus **קב** ward **καπίθη**, **קפייז** mit der pers. Endung von **קרימיז** aus **kirm**, Wurm, die mit dem **z** der mittelpers. Nisba **zik**, vgl. **קילאבי** **Sagzik** etc., zu thun hat. — Durch die Nasale ist **ך** vielleicht gutturalisiert in **קבל**, **קבל**, **קבל**, vgl. NÖLDEKE, *Mand. Gramm.*, p. 54, N. 4, aus **קנמית** in Mahra, *ZDMG* 25, 211 und zwar aus **קן** mit Mimation: so **קנמית**, **קנמית** aus **יענב** durch **יענב**\* vgl. **עם** mit **עם**; aber **יימא**, „Tauben“ durch **jawân**\*, indem **ייזן** auf die Form **חמא** gebracht ist [gegen die Aufstellung meines *Hiob*, p. 93]; hebr. **כפל**, **כפל** ward **כפל**, **כפל**, „Haubentauben“, vergl. **כפיש**, scheint weniger ursprünglich als „Haubenlerche“, **כפיש**.

und sprachliche Identität von גַּחַם und גַּחַם zu vertreten, erhellt aus dem Folgenden.

Für diese Wörter ist der arabische Ausdruck **كُنْد**, vor wie nach dem Islam, d. h. am Boden des Schachtgrabes **صَرِيح** auf seiner Kiblaseite die Nische, in welchem der Todte mit dem Gesicht nach der Wand liegt, also nach Mekka zu, während seine Rückseite gegen den *darik* oder *sikk* mit Ziegeln verschlossen ist. Die drei Hände Erde, welche die Leidtragenden werfen, fallen daher nicht auf die Leiche. Auf diese vornehmste Weise soll auch der maassgebliche Prophet begraben sein; vgl. Nawawi zu Muslim's *Ṣaḥih* II, 343; *Minhâdj* p. VAN DEN BERG I, 219; SPRENGER, *Leben Muhammed's* I, 413. Die Absicht dieser Einrichtung, die namentlich bei hartem Boden gelingt, ist Schaffung eines Hohlraumes, die Seele nicht zu drücken; sie ersetzt auch den Sarg. Burg b. Mushir nennt daher den untersten Teil des Grabes hohl (Ham. 562; vgl. GOLDZIEHER, *Muh. Stud* I, 233; *Férazdak* ed. BOUCHER, 19 extr. und die Stellen bei WELLHAUSEN, *Skizzen* II, 160). Diess Bedürfniss nach einem hohlen Raum ist noch heute bewusst; das gemauerte ägyptische Grab befriedigt es noch reichlicher; die Seitennische wird Hauptsache, der Zugangschacht Nebensache, die Anordnung bleibt. S. LANEZENKER, *Sitten* III, 159, Taf. 59; I, 191.

In der Mischna heisst die Gruftnische (DE SAULCY's *four à cercueil*) in der Wand der Grabeshöhle **בֵּוֹךְ**, pl. **בֵּוֹכִים** und entsprechend im Targum. DE VOGÜÉ hat darüber gehandelt; vgl. PERROT et CHIPIEZ, *Hist. de l'art* IV, 359; III, 148 und LEVY's Wörterbücher. Vielleicht ist das Wort schon phönikisch oder vielleicht ist es aus **גַּחַם**, **גַּחַם** abgeleitet. Es stünde dem nichts entgegen; denn die Lesart **כּוֹכַב דְּאֶרְעָא** ist sehr fragwürdig. **כּוֹכַב דְּאֶרְעָא** als Interpretament von **מַרְקִינִין**, falls letzteres *τρογάλιον* ist, scheint eher „Kuchen“ zu sein als ein mit Lehm ausgeschlagenes Erdloch nach Art eines Arabertopfes **יֹוֹרֵת עֶרְבִיִּים**,

wornach es im 'Arûk erklärt wird; vgl. LEVY'S *Wb.* II, 283. Kuchen spricht sich übrigens hart, *kûkâ* BH., *Oeuv. grm.* I, 214, 13; *kûktâ* 215, 21.

Wenn כפרה, statt lihjânisch zu sein, ursprünglich aramäisch ein Todtendorf, νεκρόπολις im Kleinen, bedeutete — das ganze Familiengrab —, so wären die Einzelgräber als „Hütten“ חמק denkbar. Aber das ist auch wegen dessen, was unten zu sagen ist, schwerlich der Fall. Daher ist die babylonische Binsenhütte der Fischer und Tagelöhner zu trennen: *Χωγή*, Dorf bei Seleukeia: Arrian bei Steph. Byz. = חמק, dem Patriarchensitz der Nestorianer (*Acta Maris*, p. 77, 86), von Mârê bar Sulaimân, Ass., *BO.* 3, 2, XXII durch اکواخ gedeutet, Hütten von Landarbeitern des Mardânšâh [Sohnes des Parvêz, *Jâkût* 4, 563, 14]; aus Reisig, LAND, *Anecd.* 4, 154, Z. 8 unt.; Mas'ûdî Murûğ 6, 227 Gärtnerhütte; *Jâkût* 1, 532, l. Z.; 533, 1, 5 Einsiedlerhütte; al-Akwâh „die Eremitenhütten“, Ort bei Caesarea Paneas: *Jâkût*, ב"י בוכה בנמח, Taan. 22<sup>a</sup>. Am wahrscheinlichsten ist es = חמק zu setzen mit FRAENKEL, gleichsam „Zwinger“, die babylonische Abschleifung<sup>1)</sup> der nordischen Form; denn nicht nur in der Litteratur haben beide die gleichen Bedeutungen, auch bei BB. 882 wird חמק neben כרخی durch کوخ erklärt und sogar חמק verzeichnet. Im Persischen ist es wegen des Gegensatzes zu echt persischem کاخ ein beliebtes Lehnwort. Die Aussprache *kukh* bei Muḳaddasî (Glossar) scheint persische Verkürzung, die sich überdiess an das ganz verschiedene کخ „Matte“ anlehnen mag.

Dem aramäischen גמח und גוח entspricht im Arabischen, obgleich historisch unabhängig, جَمَحٌ, eine Höhlung

1) حنطه „Wirbelsturm“ von حط, BA 4625.

im Felsen, in welche wilde Bienen ihren Honig ablegen.  
Das Lisân el-'Arab citiert von at-Ṭirimmâh:

وَأِنْ كُنْتُ عِنْدِي أَنْتَ أَحَلِّي مِنَ الْجَنَى  
جَنَى التَّكْلِ أَكْصَى وَاتِنًا بَيْنَ أَحْجَمِ

„zwischen Höhlungen“ nur dichterisch für جَمَّ فِي d. h. zwischen den Wänden einer Höhlung. Später wird das Wort auch für den künstlichen Bienenstock, eine Thonröhre (*râkûd*) von z. B. 8 engl. Zoll Durchmesser, 4 Fuss Länge (TRISTRAM, *The natural hist. of the Bible*, p. 325) oder länger (ISENBERG bei DILLMANN, *Lex. aeth.* s. v. **ቀፎ**: p. 477) gebraucht; s. DOZY, *Suppl.* Die Wurzel גבח geht auf „gewölbt“ und „buckelig“: **בבס** f. „buckelig“, SCHWALLY, *Idiotikon*; גביה (vielmehr גביבה?) neben גביס *vávros* steht für hebr. גִּבֵּן. LEV. 21, 20; J. II; mithin ist es der Bucklige in allen Stellen der Mischna und Gemara, wo es neben גביס steht: und zwar in der Mischna in der Aussprache **גיפה**, Jer. Berach. IX, 13<sup>b</sup>; vgl. Tosefta ed. ZUCKERMANDEL, p. 15, 4. wofür Gemara Bechorot 45<sup>b</sup> das ursprüngliche גבח setzt (die Lesarten des 'Arûk verdienen den Vorzug). Dasselbst findet sich schon die falsche Deutung: אריכא ושמוטא סגיא. — **גיפה** verwandelt sich durch die gutturalisierende = emphatisierende Kraft des ה sogar in קפה Berach. 58<sup>b</sup>, Sifra Emor Par. 3, C. 3 zu Lev. 21, 21. (So bei uns nach Belieben Buckliger und Puckliger.) Darnach bestimmt sich das Etymon von **גיפה** (urspr. גיבחה\*), ein *κλίβανος* הנור im Kleinen, d. h. ein sich etwa glockenartig über dem Feuer wölbendes Geräth, das die Wärme anhäuft, darauf eine Backpfanne zu stellen; sein Rang ist zwischen dem הנור und den רעפים, erhitzten Backziegeln. —

**גיבה**, **גיבחה**; beides Formen für Defekte, eig. „mit hoher Stirn“<sup>1)</sup> (LEVY), hervortretender Wölbung des Vorder-

schädels bei Kahlheit. — Hieran schliesst sich جُبَّاح, wie nach al-Azharî im Lisân el-<sup>ʿ</sup>Arab auch statt des gewöhnlichen جُمَّاح gesprochen wurde. Es ist ein Stock, Rohr oder Pfeil mit Buckelknopf aus Thon, (gekauten) Datteln, zuerst weichen, dann hart werdenden Klösschen. Man schleudert diese Kügelchen nach Vögeln, sie lebendig herunterzuholen, oder Knaben spielen damit, wie wir mit auf Blumenstöcke gespiessten Kartoffeln thaten. جَمَامِج sind auch Köpfe von حَلِي\* und صِلِيَان „Diestelköpfe“, „Kletten“. جِحَّةٌ ثَلَجٌ „Schneeball“, von Dozy, *Suppl.* bezweifelt, ist in Ordnung. Von „Buckel, Kügelchen“ denominiert ist جَمَّعٌ جَمَّعٌ جَمَّعٌ جَمَّعٌ جَمَّعٌ جَمَّعٌ spielende Knaben kugeln Knöchel an Knöchel, sodass der eine den andern weiterstösst: eine Art *boccia* und Murnelspiel. Vers im Lisân:

فَجَمَّعَ الْحَيْدَ مِثْلَ جَمِّ الْكَعَابِ

Lisân: الجُنْبُجُ الْعَحْمُ بِلُغَةِ مِصْرَ, Form wie قُنْبَرٌ, vom Löwen und der Laus gesagt. Vers:

أَنَّ الْقَصِيرَ يَلْتَوِي بِالْحُنْجِ  
حَتَّى يَقُولَ بَطْنُهُ جَجَّ جَجَّ

vermuthlich *de pene cum ano*. Also جَنْجٌ ist klumpig, gross. Die Bedeutung „lang“ der Wbb. beruht nur auf

1) *gebehet* „Stirne“ im Mahri, *ZDMG.* 25, 217 ist zwar neu aus جَبْهَةٌ entstanden, erläutert aber, wie in der Urzeit גבב sich von bestimmten Wörtern der Wurzel גבב aus entwickelte.

verkehrter Schlussfolgerung aus dem Gegensatz zu **تصير**.

Der Wandel von *b* in *m* tritt im Arabischen öfter auf, z. B. ist **زَوْبَعَة** „Sandhose“ (man lese die Beschreibung Jâkût's unter **كِلْبَة**) nur ein Sonderfall von **صَوَمَعَة** „säulenförmiger Thurm“ der Styliten, BA. 968, DILLMANN, *Lex. aeth.* 1297; vgl. Jâkût 3, 763, 4; und **صع** in den andern Dialekten kaum vertreten, leitet seine Bedeutungen schliesslich von **أَصْبَع** her. — **ضَمَن**, woraus **ضَمَن**, ist Metapher von **ضَبَن**.

Das mandäische **גַּבִּיָּא** deuten NORBERG und BRANDT „Gräber“: so könnte es regelrecht (NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik*, p. 64) auf **גַּבִּיָּא** zurückgehn. Denn NORBERG's Ableitung von hebr. **גַּבַּיָּא**, **جَبَبَة** „Cisterne“ ist unzulässig. Aus diesem entstand so im Mand. wie Syr. **جَبَبَة**, vgl. **جَبَبَة** aus **جَبَبَة**, und **جَبَبَة**, aethiop. *gebb*. Aber **גַּבִּיָּא** kann nicht „Gräber“ heissen. Sidrâ rabbâ 1, 19, 6; 37, 17 **לְהַאמְנָא דְגַבִּיָּא עֲלָא לֹא הִיבְלוּן** „Bettelbrot sollt ihr ihret- — der Seele — wegen nicht essen“; denn 2, 98, 15 steht: **עֲלָא אַבְלֵי גַבִּיָּא וְעֲלָא שְׂאֲבִיָּא עַל בּוֹרִיא** „meinet- — der Seele — wegen essen sie Bettel und meinetwegen liegen sie auf der [Stuben-]Matte“, **כַּפְתָּא**, nämlich wohl auf dem Boden mitjammernd um die Leiche. Verboten wird wie jede Trauerklage auch die Condolenz der Bettler, dem nicht widerspricht, dass nach der Bestattung Verteilung von Brot und Almosen an die Armen empfohlen wird I, 37, 23; vgl. BRANDT, *Mand. Schriften*, p. 68. Auf eine andere Stelle für **גַּבִּיָּא**, die NORBERG, *Lexid.* 24 ohne Citat anführt, scheint diese Bedeutung auch zu passen. **לִיַּע יַחֲבֵה** bei BH. PSM. 638 bedarf der Controle.

ܟܝܡܗܝܢܐ Gen. 23, 6 mit BH. ed.

WEINGARTEN, gehört nicht her. Die mandäische Religion verwirft ausdrücklich den Bau von „Gewölben“ II, 99, 5 im בית קובריא II, 15, 7 ff., 103, 18, oder von קומבא, II, 15, 6 und überhaupt von הבאלא ובוניא II, 12, 2; 99, 9 und jeden Gräberschmuck als Zeichen mehr des christlichen Heiligencultes als des Götzendienstes. Die Seitennische für Kopf und Brust, welche nach PETERMANN, *Reisen* II, 119 das mandäische Grab der Neueren hat, scheint, von der nördlichen Kibla abgesehen, eine Nachahmung des muhammedanischen كَبَّة.

Die genaue Bedeutung der assyr. *kimahhi* (GUYARD, *J.A.* 1880, 1, 514 = SCHRADER, *Keilschr. Bibl.* II, 206, Z. 70) darf man in DELITZSCH'S und MUSS-ARNOLT'S Wörterbüchern erwarten. Ist *kimahhu* gleich נמח, so muss es wenigstens das Einzelgrab bedeuten. Höhlengräber sind in Assyrien und um Susa wahrscheinlich.

In Babylon werden diese in Ziegelgrotten, welche mehrere Leichen ohne Nischen oder Sarg vereinen, nur nachgeahmt; das einzelne Grab, zugleich der Sarkophag, erscheint entweder als eine am Erdboden fest fundamentierte Thonschachtel, oder als bewegliche Thonbüchse (s. PERROT et CHAPIEZ, *Hist. de l'art* II, 372 ff.). Der ersteren Art entsprechen die nachassyrischen Ziegel- und Thonsarkophage mit Alabasterdeckeln in Nimrud: s. LAYARD, *Nineve und Ueberreste* von MEISSNER II, C. 10, 11, p. 186, 203, 304; vgl. PERROT II, 348, N. 2.

Wofür steht nun *kimahhu*? Deckt es sich sachlich wirklich mit נמח, so bleibt eine offene Frage, ob beider Bedeutung aus der Urzeit stammt oder ob das Wort für „Felsennische“ nicht vielmehr zuerst im Norden von Aramäern angewendet ist.

ארגמן aus ארגון d. h. aus Babylonien statt vom Mittelmeer herzuleiten ist noch bedenklicher, solange man das

Schicksal des Wortes von der Purpurnuschel nicht löst; lieber umgekehrt.

𐤒𐤍 𐤒𐤍 ist, wie NÖLDEKE andeutet, unstreitig ein Lesefehler für 𐤒𐤍 𐤒𐤍, *gûnhê* [so verbesserte auch ich, nur mit falscher Aussprache, *ZDMG.* 32, 742, N. 1]. „Grabstätte“ wäre viel zu schwach für den zürnenden Schah; er meint mit dem Schreckenshaus die Hölle.

---

•

## Ein neuer Herrscher von Chaldia.

Von *W. Belck* und *C. F. Lehmann*.

(Schluss.)<sup>1)</sup>

### 2. Rusas II., Sohn Argistis' II.

Zunächst erhebt sich die Frage: ist dieser neue *Rusas*, Sohn des *Argistis*, etwa identisch mit *Rusas I (Ursâ)*<sup>2)</sup>, dem Zeitgenossen und Feinde *Sargon's*? In diesem Falle müsste, da zwischen *Argistis I* und *Ursâ* der von *Tiglatpileser* besiegte *Sardur II*, Sohn des *Argistis*, regiert hat, *Ursâ-Rusas* ein jüngerer Bruder dieses *Sardur* sein. Wir hätten also von *Menuas* an folgende Herrscherreihe zu setzen:

*Menuas*—*Argistis I*, dessen Sohn — *Sardur II*, dessen Sohn — *Rusas I (Ursâ)*, dessen Bruder — *Argistis II*, Enkel *Argistis' I* — *Erimenas*, dessen Sohn — *Rusas II*, dessen Sohn — *Sardur III*, dessen Sohn.

Daneben liegt aber auch, schon bei zunächst rein genealogischer und chronologischer Betrachtung, die Möglichkeit vor, den neu gefundenen *Rusas* als Sohn *Argistis' II* und demgemäss als von *Sargon's* Zeitgenossen verschieden anzusehen. Dabei sind zwei Fälle möglich:

a) *Rusas*, Sohn des *Erimenas*, wäre identisch mit dem Gegner *Sargon's*. Die Reihenfolge wäre dann: *Menuas*—*Argistis I* — *Sardur II* — *Erimenas*—*Rusas I (Ursâ)* — *Ar-*

1) Vgl. oben Ss. 82 ff.

2) Vgl. oben S. 90 und S. 86 Anm.

*gistis* II — *Rusas* II — *Sardur* III. Dass diese Annahme im höchsten Grade unwahrscheinlich wäre, liegt auf der Hand. Wir wissen, dass die Besiegung *Sardur's* II durch Tiglatpileser im Jahre 735 stattfand. Eine Veranlassung anzunehmen, dass *Sardur* II nicht noch eine Reihe von Jahren danach gelebt und regiert habe, liegt nicht vor. Andererseits ist *Ursâ*, der sich im Jahre 714, im achten Regierungsjahre *Sargon's* den Tod giebt, bereits in dessen dritten Regierungsjahre 719 genannt. Zwischen diese beiden Herrscher noch einen *Erimenas* einzuschieben, würde also schwer halten, und ebensowenig liegt ein Grund zu der Annahme vor, dass *Erimenas* nicht König gewesen wäre.<sup>1)</sup> Wir wissen von ihm zwar nur durch die patronymische Bezeichnung seines Sohnes als *Rusas Erimenahinis*, aber die chaldischen Könige nennen in derselben Weise regelmässig nur den Namen, nie den Titel ihres Vaters und Vorgängers.

b) Mit viel grösserem Rechte liesse sich für die Zeit von 714 (*Rusas* I — *Ursâ* †) bis 645 (ungefähres Datum der Thronbesteigung *Sardur's* III) statt der bisher bekannten drei Herrscher: *Argistis* II — *Erimenas* — *Rusas* II deren vier annehmen, nämlich: *Argistis* II — *Rusas* II — *Erimenas* — *Rusas* III. Wir hätten dann in dem durch das Schildfragment bezeugten neuen König *Rusas Argistihinis* einen bisher ganz unbekanntem Herrscher zu erblicken.

Letztere Annahme erscheint mir bei der ganzen Sachlage als die bei weitem wahrscheinlichste.<sup>2)</sup> W. B.

1) WINCKLER, *Sargonstexte* I, S. XVIII, Anm. 4 und *Gesch.*, S. 241 — vgl. Index S. 354 — schreibt trotzdem die Londoner und Berliner Schildinschriften dem Zeitgenossen *Sargon's* zu (vgl. oben S. 86, Anm., Abs. 1), ohne diese von der herrschenden und wahrscheinlichen Annahme abweichende Auffassung zu begründen. Vermuthlich liegt nur eine der bei WINCKLER nicht seltenen Verwechslungen vor. Vgl. dazu *Berl. Philol. Wochenschrift* 1894, No. 9 vom 24. Februar, Spalte 269. C. L.

2) Im Anschluss an die obigen Ausführungen möchte ich hier bemerken, dass, wie ich aus mir nachträglich von Herrn Professor P. JENSEN

*Rusas Argistihinis* in Uebereinstimmung mit BELCK als wahrscheinlich von *Ursâ-Rusas* I nicht minder als von *Rusas, Erimenas'* Sohn, verschieden anzusehen, bestimmen mich folgende Erwägungen:

KNUDTZON hat in seinem ausgezeichneten Werke „*Assyrische Gebete an den Sonnengott*“ einen Text (No. 48, S. 149 ff.) veröffentlicht, in welchem der Sonnengott über die Aussichten eines gegen Assyrien seitens der Kimmerier gerichteten Unternehmens befragt wird. Mit den Kimmeriern im Bunde, wie es scheint, wird genannt (Rs. Z. 6):

 Wegen der Nachbarschaft der in dem Texte genannten Landschaft *Šupriia* zu *Urartu* (Näheres s. KNUDTZON S. 151) liegt es, wie KNUDTZON, und mir scheint mit Recht, annimmt, nahe, den Königsnamen zu *Rusâ* (*Ursâ*) zu ergänzen und an dieser Stelle zu lesen:

<sup>m</sup>[*Ru(Ur)*]-*sa-a šarri ša* [ *Ur-ar-ti*], wie es der Raum gestattet. Dies muss dann derselbe König sein, dessen Namen in Vorderseite Z. 4 ausgebrochen ist; diese wäre danach zu lesen: [<sup>m</sup>*Ru(Ur)*]-*sa-a šarri ša* <sup>mat</sup>*Ur-ar-ti ša* . . . .] <sup>m</sup>*Ja-aia i-ka-bu-niš-su-un-ni* (wozu s. KNUDTZON a. a. O.) Dass die Kimmerier so weit nach Osten zu auftreten, spricht, wie der Herausgeber mit Recht betont, für die Zeit *Asarhaddon's* und gegen die Zeit *Asurbanabal's*.

Ferner zeigen in einem anderen von den KNUDTZON'schen Texten (No. 49) die Spuren in Z. 9, dass vom Könige eines mit der Silbe *Ur-* beginnenden Landes die Rede ist. KNUDTZON ergänzt: [<sup>m</sup>*Ur-sa-a šar*]*ri ša* <sup>mat</sup>*Ur-[ar-ti* . . . .].

Somit muss gleichzeitig mit *Asarhaddon* in *Urartu-Chaldia* ein *Rusas* geherrscht haben. Nach dem bisherigen Stande unserer Kenntnisse wäre es an sich möglich gewesen, diesen *Rusas* als identisch mit dem gleichnamigen

gemachten Mitteilungen entnommen habe, demselben die Thatsache, dass die Könige von Chaldia sich gleich den Assyryern den Titel *šar kiššati* beilegte, schon längere Zeit bekannt gewesen war. Danach ist meine Anmerkung oben S. 97 f., Note 3 zu berichtigen.

König von *Urartu* anzusehen, dessen Gesandtschaft *Asurbanabal* nach seinem Siege über *Tēumman* (um 655) empfängt.<sup>1)</sup> *Argistis* II, *Erimesas*, *Rusas* hätten in dieser Aufeinanderfolge von 714 bis gegen 650 geherrscht (durchschnittlich etwas mehr als 20 Jahre). *Rusas* wäre vor 675 zur Regierung gekommen. Sein Nachfolger *Sardur* III hätte gegen 650 den Thron bestiegen.

Jetzt aber haben wir mit einem *Rusas* zu rechnen, der Sohn eines *Argistis* war. Da beide Namen bereits früher in der chaldäischen Dynastie vertreten sind, so liegt kein Grund vor, eine Unterbrechung der regelmässigen Thronfolge in Betracht zu ziehen: wir müssen annehmen, dass *Rusas Argistihinis* Sohn eines Königs *Argistis* war. Wenn nun zu *Sargon's* und *Sanherib's* Zeit ein *Argistis* den Thron inne hat und unter *Asarhaddon*, dessen Regierung überdies von so kurzer Dauer war, ein *Rusas* erscheint, so ist anzunehmen, dass dieser *Rusas* Sohn und Nachfolger jenes *Argistis* ist, dass wir in ihm den durch die Schildinschrift bezeugten *Rusas Argistihinis* zu erblicken haben.

*Argistis* II kam 714 zur Regierung. *Rusas* II finden wir um 675 an der Herrschaft. Andererseits wissen wir, dass *Sardur* III, der letzte uns bekannte Chalderkönig, vor Abfassung der Annalenberichte Cyl. A und R<sup>m</sup> I zur Regierung gekommen sein muss, da seine Gesandtschaft an *Asurbanabal*, abgesehen von den baulichen Unternehmungen, das letzte in diesen Inschriften berücksichtigte Ereigniss ist. Cyl. A und R<sup>m</sup> I rühren aus dem Eponymat des *Šamaš-dāninanni* her, das GEORGE SMITH in's Jahr 644 setzte und das keinenfalls — an sicheren Anhaltspunkten für die detaillirte Chronologie dieser Epoche fehlt es ja überhaupt — früher als 646 anzusetzen ist, aber auch mehrere Jahre nach 644 fallen kann.<sup>2)</sup> In die Periode von ca. 675 bis um

1) GEORGE SMITH, *History of Assurbanipal*, p. 147.

2) Vgl. EDUARD MEYER, *Gesch. d. Alterth.* I, § 457 Anm.; TIELE, *Geschichte*, S. 368 und 389.

(oder einige Jahre nach) 645 fällt also der Tod *Rusas' II Argistihinis*, die Regierung des *Erimenas*, die seines Sohnes *Rusas*, der nunmehr als der Dritte zu bezeichnen ist, und der Regierungsbeginn *Sardur's III*. Es ist danach klar, dass *Sardur III* erst gegen Ende dieses Zeitraums zur Regierung gekommen sein kann, dass er demnach, als seine Gesandtschaft bei *Asurbanabal* eintraf, erst vor Kurzem zu herrschen begonnen hatte.

Das erschien aber ohnehin wahrscheinlich auf Grund der folgenden Ueberlegung.

Die Assyrenkönige sind bekanntlich, wenn sie über Gesandtschaften von Herrschern benachbarter unabhängiger Reiche zu berichten haben, immer sehr schnell mit der Versicherung bei der Hand, dass die Furcht vor der Macht *Asur's* und vor der Majestät seines königlichen Stellvertreters ein derartiges Vorgehen veranlasst habe. So auch *Asurbanabal* in seinen Berichten über die urartäischen Gesandtschaften. Nach Analogie der von *Dusratta* von *Mitanni* gelegentlich seiner Thronbesteigung an *Amenophis III* und der von *Ardys* von Lydien<sup>1)</sup> an *Asurbanabal* ergangenen

1) Zur *Ardys*-Botschaft eine beiläufige Bemerkung:

Durch die Ueberzeugung, dass das, was *Ardys* dem Assyrenkönig in den Händen (durch die Hand) seines Boten gesandt habe (*ina kâtâ allâkišu ispuramma*), in irgend einer Weise als etwas Concretes und Greifbares zu verstehen sein müsse, bin ich bekanntlich seiner Zeit zu einer falschen Auffassung der Annalenstelle R<sup>m</sup> I, Col. II, 120 ff. (= Cyl. A, Col. III, 30 ff.) geführt worden (s. diese *Zeitschrift* II, 214 ff., dazu meine Berichtigung ebenda, S. 356, Anm. 2; JASTROW ebenda, S. 353 ff.; JENSEN, *Kosm.*, S. 158; meinen *Samass.*, S. 121 f., Anm. 2; und zu den beiden letztcitirten Stellen *Samass.*, Vorwort, S. VII, Abs. 5). Auch über die vorgängige Botschaft, durch welche *Gyges* dem Asurbanipal von seinem Traume Mittheilung macht (R<sup>m</sup> I, Col. II, 101 f., Cyl. A, Col. III, 14 f.), wird, wie JASTROW mit Recht geltend machte, mit denselben Worten berichtet: (wörtlich) „Diesen Traum, den er gesehen hatte, sandte er in den Händen seines Boten“ (*suttu annîtu ša êmurû ina kâtâ allâkišu ispuramma*). Es blieb daher, so schien es, nichts übrig als anzunehmen resp. zuzugestehen (JASTROW und ich a. d. a. O.), dass *ina kâtâ* hier, dem hebr. בְּיָד vergleichbar, nur allgemein zur Bezeichnung der Mittelsperson, deren sich der Lyderkönig jedesmal zur

Gesandtschaften dürfen wir jedoch annehmen, dass derartige blosse Friedens- resp. Begrüssungs-Gesandtschaften (*ana ša'al sulmi-ia* etc.) von Herrschern, deren Gebiete nicht unmittelbar von den Assyrerkönigen gefährdet waren, oftmals nichts weiter bezweckten, als den Regierungsantritt eines neuen Herrschers zu notifizieren, ganz wie es heut zu Tage der Brauch ist. Dass Sendung und Austausch von Geschenken derartige Acte internationaler Courtoisie im alten Orient ständig begleiteten, hat uns besonders der Fund von el Amarna gezeigt. *Sardur's* III „schweres Geschenk“ an *Asurbanabal* braucht also keineswegs als Zeichen der Unterwürfigkeit betrachtet zu werden, wie es der Assyrer hinstellen möchte. So treffen in diesem Falle mit der chronologischen Wahrscheinlichkeitsrechnung die historischen Erwägungen zusammen. Dürfen wir annehmen,

---

Uebermittlung seiner Botschaft bedient hatte, verwendet sei. Und doch hat mich diese Erklärung im Grunde niemals voll befriedigt. Denn wenn lediglich eine mündliche Benachrichtigung in Betracht stand, so war schwer abzusehen, warum das naheliegende und deutliche *ina pi* (durch den Mund) dem *ina kâtâ* hätte weichen sollen. Der Fund von *el Amarna* hat, wie an so vielen anderen Punkten, auch hier Aufklärung gebracht. Wir wissen jetzt, dass in Vorderasien spätestens vom 15. Jahrhundert an die Gesandten die Botschaft, die sie wahrscheinlich ausserdem mündlich auszurichten hatten, in schriftlicher Aufzeichnung mit sich führten und dass diese Aufzeichnung dem königlichen Empfänger der Botschaft resp. seinen Beamten übergeben wurde. Unter dieser Voraussetzung erklärt sich die Anwendung des *ina kâtâ* in seiner eigentlichen Bedeutung vollkommen ungezwungen. Und so wird dann schliesslich meine ursprüngliche Anschauung wenigstens in diesem Einen Punkte als die richtige erwiesen. Weit wichtiger aber ist, dass somit bei *Asurbanabal* ein authentisches und unmissverständliches Zeugniß über einen schriftlichen Verkehr zwischen den Höfen von Sardes und Niniveh vorliegt, und es fragt sich nur noch, in welcher Sprache (und auf welchem Material) derselbe geführt wurde. In Betracht kommen Assyrisch, Aramäisch und Lydisch, letzteres doch wohl das wenigst Wahrscheinliche. Ueber anzunehmende ältere Beziehungen zwischen Lydien und Assyrien vgl. zuletzt THRAEMER, *Pergamos*, S. 343 ff., 415. Für die einschlägigen Fragen dürfte auch die richtige chronologische Zuweisung der kappadokischen Thontäfelchen nicht ohne Bedeutung sein.

dass es sich mit der vorgängigen Gesandtschaft *Rusas'* III entsprechend verhält — und dafür, dass diese kein aussergewöhnliches und belangreiches Ereigniss darstellt, spricht auch der Umstand, dass ihrer auf Cyl. A und R<sup>m</sup> I überhaupt nicht gedacht wird —, so hätten wir die Thronbesteigung *Rusas'* III gegen Ende von *Asurbanabal's* Krieg gegen *Tūmman* zu setzen.

Was sich somit bei dem unzureichenden Stande des Materials über die Reihenfolge der chaldischen Zeitgenossen der Sargoniden und ihre Regierungszeit mit einiger Wahrscheinlichkeit ermitteln liess, veranschaulicht die folgende Uebersicht.

*Rusas I (Ursā)*, *Sardur's* II Sohn, von ca. 730 bis 714

|  
*Argistis* II, sein Sohn

|  
*Rusas* II, sein Sohn

|  
*Erimenas*

|  
*Rusas* III, sein Sohn; Regierungsantritt um 655

|  
*Sardur* III; Regierungsantritt um 645.<sup>1)</sup>

C. L.

Im Begriff, die vorstehenden Ausführungen zum Druck zu senden, werden wir in die glückliche Lage versetzt, das, was wir als wahrscheinlich darzuthun bestrebt waren, endgültig bestätigt zu sehen. Durch die Güte des Ver-

1) Zu dem ermittelten Sachverhalt stimmt es auf's Beste, wenn *Asurbanabal*, während er das Verhältniss von *Sardur's* III Vätern zu seinen Vätern (nicht: zu seinem Vater, wie irrhümlich JENSEN, *KB* II, S. 231 hat; Cyl. A, Col. X, 23 und R<sup>m</sup> I, Col. X, 41 bieten beide *a-na*   als das der Bruderschaft bezeichnet (*istanapparūni aḫūtu*), von *Sardur* III sagt, dieser habe ihn, wie ein Sohn den Vater, als Herr begrüsst (*kīma ša ablu ana abišu istanappara belūtu*); war doch *Asurbanabal* über 20 Jahre an der Regierung, als er die Gesandtschaft des neu zur Herrschaft berufenen jungen Chalderkönigs empfing.

fassers ging uns NIKOLSKY'S Schrift: „*L'Inscription cunéiforme de Kólani-Girlan (Alutschalu) et autres inscriptions inédites de l'Arménie Russe*“<sup>1)</sup> zu, in welcher er die Herausgabe der auf russischem Gebiet bisher gefundenen chaldischen Keilinschriften fortsetzt.<sup>2)</sup> Unter No. 19 wird dort die In-

1) Haupttitel: М. В. Никольскій. Клинообразная надпись Русы I въ Келаны-Кирланы (Алущалу) на берегу Гокчи въ Эриванской губерніи. Оттискъ изъ Археолог. Изв. и Зап. 1893. No. 12. Moskau 1893.

2) Begonnen 1892 in der Abhandlung: Клинообразныя надписи Ванекыхъ царей, открытыя въ предѣлахъ Россіи („Die auf russischem Gebiete gefundenen Keilinschriften Vannischer Herrscher.“ Aus dem 1. Bande der 3. Serie der Morgenländischen Alterthümer der Moskauer archäologischen Gesellschaft. Moskau 1893.) Ueber diese Arbeit vergleiche man „*Chaldische Nova*“, *Verhandl. d. Berl. Anthropol. Gesellsch.*, 22. April 1893. S. 270 ff. Zu der jetzt erschienenen Fortsetzung möchte ich Folgendes bemerken: Die mindestens 22 Zeilen (NIKOLSKY berichtet nur von 19 Zeilen) umfassende Keilinschrift von *Koelani Girlan* ist, weil unmittelbar von den Wellen des *Goektschai*-Alpensees gespült, schon ausserordentlich zerstört, namentlich von den 4 letzten Zeilen waren nur noch wenige vereinzelte Keile zu erkennen. Bis zur halben Körperhöhe im Wasser des Sees stehend, kopirte ich im Laufe von 3 Stunden die Anfänge (ca.  $\frac{2}{5}$ ) der ersten 8 Zeilen, gab aber dann die langwierige und mühsame Arbeit, welche bei der geringen Grösse der einzelnen, in Folge der Zerstörung durch die Naturkräfte und durch Steinmuscheln nur sehr schwer erkennbaren Keilzeichen, namentlich die Augen auf's Aeusserste anstrengte, auf, weil ich den mir von Berlin aus gewordenen Nachrichten zufolge die Inschrift für längst wohlbekannt hielt, und weil zudem nach dem Bericht der Dörfler der armenische Erzbischof MESROP SEMPADIANZ schon vor mehreren Jahren die ganze Inschrift im Laufe von 3 Tagen von einem Kahne aus kopirt hatte. Letztere Nachricht beruht auf Wahrheit; leider ist aber diese Copie in Folge der geschilderten schwierigen Verhältnisse fast gänzlich unbrauchbar und ungenau. Aus denselben Gründen ist aber auch NIKOLSKY'S auf einem Abklatsch beruhende Wiedergabe nicht überall als zuverlässig zu betrachten. Schon soweit meine Copie eine Controle erlaubt, ergeben sich Ungenauigkeiten der Eigennamen (Ländernamen). An vielen Stellen ist die Inschrift durch die von der Thätigkeit der Steinmuscheln herrührenden zahllosen Löcher so zerstört, dass die Lesung schon auf dem Originale, geschweige denn auf einem Abklatsch mindestens als sehr zweifelhaft bezeichnet werden muss. Es wäre deshalb wohl am Platze gewesen, wenn NIKOLSKY diese Unsicherheiten der Lesung durch Fragezeichen zum Ausdruck gebracht hätte. Mit meiner von NIKOLSKY citirten, aber nicht beherzigten Bemerkung, dass

schrift von *Alutschalu* (SAYCE 55), welche BELCK nur in den Anfängen der ersten acht Zeilen hatte copiren können, vollständig veröffentlicht; dass nicht weit vom Anfang der Königsname *Sardur* vorkam, hatte BELCK erkannt und hinzugefügt: „da bald hinterher die Silbe „*ni*“ folgt, so bleibt es zweifelhaft. einmal, ob es sich um *Sarduris* selbst, oder um seinen Sohn handelt, andererseits, ob die Inschrift

für eine Publication dieser Inschrift eine Nachbildung (Photographie oder Abklatsch) der Inschrift von keinem grossen Werthe sein könne, dürfte ich also Recht behalten.

Aehnliches gilt von NIKOLSKY's Wiedergabe der jetzt im Tifiser Museum befindlichen, von mir zuerst aus dem Staube der Vergessenheit und der beschaulichen, von keinem Gelehrten bis dahin gestörten Ruhe hervorgezogenen Inschrift von *Sarikamisch*, welche unter allen von mir copirten Inschriften am stärksten beschädigt ist. Abgesehen von dem weggebrochenen Anfang sind noch 28 Zeilen erhalten, während bei NIKOLSKY nur 24 geboten werden. Eine ganze Woche lang habe ich täglich 4—5 Stunden der Untersuchung derselben gewidmet, zahlreiche Copien davon gemacht, und zwar jedesmal ohne Benutzung und Berücksichtigung der vorhergehenden, ehe ich mit Sicherheit den wesentlichen Inhalt derselben feststellen konnte, über den ich in der *Zeitschrift für Ethnologie* 1892, S. 124, 125 und 484, ferner 1893, S. 217 berichtet habe, ohne dass NIKOLSKY meine Angaben berücksichtigt hätte. Ueber die Einzelheiten freilich lässt sich heute vielfach mit Sicherheit nichts mehr entscheiden, namentlich ist — auch in meinen Copien — die Lesung mehrerer Ländernamen fraglich geblieben. Umschrift und Uebersetzung der Inschrift, soweit sich dieselben bis jetzt geben liessen, habe ich bereits im Sommer 1893 Herrn Dr. RADDE, Direktor des kaukasischen Museums in Tiflis, zugeschickt, welcher, von mir erst auf die Wichtigkeit des bis dahin ungelesenen Documents aufmerksam gemacht, das im Garten aufgestellte Monument seitdem unter Glas und Rahmen, statt wie früher ungeschützt gegen Wind und Wetter, aufbewahren lässt (s. *Bericht über das kaukasische Museum und die öffentliche Bibliothek in Tiflis für das Jahr 1893*, S. 18 f.). Auch den Text dieser Inschrift giebt NIKOLSKY ohne jedes Fragezeichen. Von den von ihm gelesenen Länder- resp. Städtenamen ist nur ein einziger richtig, und auch sonst fehlt es nicht an Irrthümern. Um nur einen Fall anzuführen, liest NIKOLSKY in Z. 1: *ha-u-bi*; ich habe auf dem Original gerade diese Stelle drei oder vier Mal daraufhin untersucht, durch welche Keilgruppe die fast vollständig zerstörte mittlere Silbe repräsentirt werde, und jede meiner Copien trägt hier den Vermerk: „keinenfalls *u* oder *ni*“, auf der letzten Copie aber steht „*tu*(?)“.



Bruder war. *Rusas Argistihinis* muss daher Sohn und Nachfolger Argistis' des Zweiten gewesen sein.

### 3) Zur Frage der Zuweisung der Rusasstele.

*Rusas III, Erimenas'* Sohn, hat den Tempel auf dem *Toprakkaléh*-Felsen gebaut. Die Rusasstele berichtet über die Anlage des *Rusašue*, des heute Keschisch-Göll genannten Staubeckens, über die Verbindung seines Abflusses mit dem Flüsschen *Alais*, über den Bau der Rusasstadt *Rusašina* mit den zugehörigen Pflanzungen, an der Stelle, wo noch heute die Gartenstadt Van liegt, die, wie vor  $2\frac{1}{2}$  Jahrtausenden, durch den Abfluss des Keschisch-Göll bewässert wird<sup>1)</sup>, und über die Errichtung des Rusalpalastes (*Rusašinili*)<sup>2)</sup>, dessen Reste vermuthlich dargestellt werden durch die Bauanlage, deren Ruinen ausser denen des Tempels auf dem *Toprakkaléh*-Felsen aufgedeckt sind. Dass kein Herrscher auf letzterem einen prächtigen Tempel erbaut haben dürfte, ehe die Gründung der Stadt und der Gärten erfolgt und als deren Vorbedingung die Bewässe-

---

neues chaldisches Wort erschlossen. Die Inschrift dem einzigen uns bekannten *Sardur Argistihinis*, will sagen *Sardur II*, abzusprechen, berechtigt uns weder diese graphische Eigenthümlichkeit, noch das von SAYCE für seine Argumentation herangezogene Fehlen des Königstitels. Letzterer fehlt z. B. auch in SAYCE, No. 3, 4, 9, 13, 14, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 30, 31, 36; den Annalen Argistis' I, SAYCE, No. 47, 49, 61 und 67, ferner in 14 von BELCK's neuen Inschriften; endlich auch in NIKOLSKY, No. 18 und 19. Befremden könnte dieses letztere nicht einmal dann erregen, wenn die Inschrift mit der Fluchformel versehen wäre, als dem Abschnitte, vor welchem allein diese Titulatur mit einiger Regelmässigkeit zu erscheinen pflegt; denn auch bei Anfügung dieser Schlussformel fehlt die Titulatur z. B. in den Inschriften SAYCE, No. 19, 20, 30, 36 und am Schluss der Annalen des *Argistis* (SAYCE, No. 46).

1) In welcher Weise unsere hierauf bezüglichen Vermuthungen durch die von Hrn. Ingenieur SESTER vorgenommenen topographischen Aufnahmen an Ort und Stelle ihre volle Bestätigung gefunden haben, ist *Chaldische Nova*, S. 222 ff. (vgl. oben S. 346 Anm. 2) dargelegt.

2) Ueber *inilis* „Palast“ s. *Chaldische Nova*, S. 218, 221 f. und Anm. 1.

rungsanlagen hergestellt waren, ist wohl als höchst wahrscheinlich anzunehmen. Es fragt sich nur, ob, wie wir anfänglich zu glauben geneigt waren, diese Bauten in ihrer naturgemässen Reihenfolge alle unter *Rusas* III ausgeführt sind?

Durch Tiglatpileser III wurde 735 die vom Menuas canal bewässerte alte Stadt Tosp-Van zerstört, während die Burg sich als uneinnehmbar erwies. Der Bau von *Rusahina* stellt sich als eine Neugründung und Verlegung der Stadt dar. Bei dieser Massregel werden in erster Linie Rücksichten der Vertheidigung massgebend gewesen sein. Der Grund nämlich, warum *Rusas*, wenn er überhaupt die Stadt Van neu zu besiedeln beschloss, seine Anlage in der Hauptsache nach *Toprakkaléh* verlegte und nicht vielmehr an die Stelle der alten von Tiglatpileser zerstörten Stadt, wird darin zu suchen sein, dass die frühere Gartenstadt etwa fünf Kilometer (in südlicher Richtung) entfernt von der alten Burg, dem heutigen Citedellenberg, lag und liegen musste, weil der Menuas canal mit seinen schliesslichen Verästelungen nur bis dorthin geführt werden konnte. Diese Entfernung war aber für eine wirksame Vertheidigung der Stadt von der Burg aus viel zu gross. Dem von Norden<sup>1)</sup> kommenden Feinde

---

1) Anders denn von Norden her liess sich ein Heranrücken der Assyrer gegen *Tuspa* kaum oder doch nur bei ungeheuren Verlusten an Menschenleben ermöglichen. Denn im Süden wird das Becken des Van-Sees durch das z. Th. bis an die Grenze des ewigen Schnees reichende Ardoschgebirge begrenzt, welches bei Vastan z. B. mit seinen Steilabfällen bis fast an das Ufer des Sees heranreicht, und dessen wenige schlechte und auch heute noch selten begangene Passagen sich mit einer Hand voll Leute gegen eine Uebermacht vertheidigen liessen, ganz abgesehen davon, dass sie für den üblichen Heerespark der assyrischen Könige überhaupt nicht praktikabel sind. Ebenso wenig wäre es denkbar, dass die Assyrer z. B. dem Tigris und schliesslich dem Bitlistschai aufwärts folgend, dann von Westen her am Südufer des Van-Sees entlang nach Van gezogen wären, denn die dortigen Saumpfade, welche auf meilenweite Strecken hin am Steilabhänge des Gebirges unmittelbar am Seeufer entlang führen, wären auch

war eine unbehelligte Umgehung des Burgberges und der benachbarten Festungsanlagen und danach ein Angriff auf die

einem übermächtigen feindlichen Heere mit Leichtigkeit zu verlegen, und über die Gebirge selbst hinweg giebt es keine Pässe. Aus diesem Grunde, lediglich weil es fast unmöglich war, führten die Könige von Chaldia ihre Heere von *Van* aus auch niemals auf dem kürzeren Wege am Südufer des Van-Sees entlang gen Westen (welche Thatsache schon SAYCE vermuthet hatte, weil von dort her bis zum Zeitpunkt der Publikation seiner ersten Studie über die chaldischen Keilschriften keinerlei Inschriften bekannt geworden waren, woraus freilich noch lange nicht zu folgern ist, dass es deren dort thatsächlich nicht giebt, cf. meine Inschriften von Muchrapert und Noorkerch), sondern auf dem fast dreimal so weiten Wege am Nordufer des Sees entlang, welche Route auch heute noch für den Transport von Gütern und Wagen die einzige Verkehrsstrasse zwischen Van und dem Westen, Südwesten und Nordwesten bildet. Andererseits aber war es den Assyrenkönigen auch kaum möglich, direkt von Osten oder Südosten her, also von den Ufern des Urmia-Sees aus, etwa von Urmia her, auf *Tuspa* zu marschieren. Dazu hätten sie die vielen Parallelketten des Choturdagh-Gebirges passieren müssen, dessen so ausserordentlich hohe und sehr schwer zugängliche schmale Pässe schon dem friedlichen Reisenden bei der Uebersteigung recht erhebliche Schwierigkeiten bereiten. Man muss diese Verbindungsstrassen, deren wichtigste und meistbegangene diejenige von Van über Baschkala nach Urmia ist, selbst gesehen und passirt haben, um jeden Gedanken daran, dass etwa auf ihnen ein feindliches Heer es versucht haben sollte nach *Tuspa* zu gelangen, zurückzuweisen. Es wäre ein tollkühnes und aussichtsloses Unternehmen gewesen. Sonach blieben den Assyrenern nur zwei Wege übrig, nach *Tuspa* zu gelangen; entweder zogen sie vom Nordufer des Urmia-Sees her westlich auf der Route Tabris, Khoi-Bajazet, von der sie erst kurz vor Bajazet nach SW. abschwanken konnten, an den Van-See heran, einen Weg, den sie, soweit die Nachrichten reichen, nie gewählt haben. Oder aber sie überschritten zwischen *Musch* und *Manasgert* den *Muradtschai*, marschirten durch *Dajaini* und dann nördlich am *Sipan Dagh* (= *Iritia* der Inschriften?) vorbei am Ufer des Van-Sees entlang bis nach Van. Und dieser Route folgte auch *Tiglathpileser III.*, der einzige Assyrenkönig, der überhaupt die Felsenfestung *Tuspa* geschaut hat. In jedem Falle also, ob von Westen oder Osten kommend, musste sich der Feind auf diesem Wege von Norden her der Landeshauptstadt nähern. Und diesen Zugang hatten die Chalderkönige nach Möglichkeit zu schützen und zu vertheidigen gesucht. So hatten sie gerade an der NO.-Spitze des Van-Sees, bei dem heutigen Dorfe *Güsack*, an einem Punkte, den jeder nach Süden vordringende Feind passieren musste, eine Festung angelegt; den Weg am Meeresufer entlang beherrschte eine andere ausserordentlich

städtischen Anlagen (Gartenstadt) von Tosp von Süden oder Südosten her nicht unmöglich. Aus diesem Grunde

starke Felsenburg bei *Hankupert*, etwas südlich von der Insel *Lim* gelegen. Ein etwa mehr landeinwärts vordringender Feind aber traf ca. 5½ Kilometer nördlich von *Tuspa* auf einen wahren Gürtel von Burgen, heute würde man sagen Aussenforts, so die Felsenfeste *Kalatschik*, die Burgen von *Schuschanz*, *Köchbanz* und *Anzaff*. Der zwischen diesen Burgen und *Tuspa* gelegene *Zemzemdagh* konnte gleichfalls mit Leichtigkeit vertheidigt werden, so dass ein Angriff der chaldischen Hauptstadt direkt von Norden her erst nach Eroberung all dieser befestigten Punkte möglich gewesen wäre. Wohl aber liessen sich alle diese Burgen auf grossem Umwege auch umgehen dadurch, dass der Feind östlich von der in der Nähe des Arschak-Sees ca. 20 Kilometer östlich von *Tuspa* gelegenen und die dortige Route vollständig beherrschenden Burg von *Anzaff* vorbei und dann am Ostabhänge des *Warak*-Gebirges entlang in das *Haiotzor* marschirte, um nunmehr von Süden her die hier völlig ungeschützte Stadt *Tuspa* anzugreifen. Der Felsenburg von *Tuspa* freilich war im Alterthum überhaupt von keiner Seite beizukommen; sie konnte, wenn überhaupt, so nur durch Aushungern eingenommen werden, und auch das war gewiss nicht leicht, weil der Burgfelsen bis in den Van-See hinein reicht, somit eine Kommunikation der Vertheidiger mit den anderen Ufergebieten leicht hergestellt werden konnte. Eine derartige Umgehung ihrer Burgen hatten die Könige von *Chaldia* nun freilich nicht vorausgesehen und deshalb die Stadt *Tuspa* auch nicht gegen einen, andernfalls, wie gezeigt worden, ja fast unmöglichen Angriff von Süden her zu schützen gesucht. Es war deshalb auch für *Tiglathpileser* III ein Leichtes, die weit südlich von der Citadelle gelegene offene Stadt zu zerstören. Für die Folgezeit wussten sich die Chalderkönige gegen einen derartigen Angriff wohl zu schützen, indem sie nicht blos in der im Text geschilderten Weise den Felsen von *Toprakaléh* stark befestigten und die neue Stadt unmittelbar am Fusse desselben aufbauten, sondern auch die das obere *Haiotzor* vollständig beherrschende starke Festung *Haikapert* (höchst wahrscheinlich von *Sardur* II angelegt) erbauten. — Aus den hier dargelegten Gründen aber, aus der effectiven Unmöglichkeit für ein feindliches Heer von Süden, Südwesten oder Südosten an den Van-See zu gelangen ist es auch unmöglich, die Stelle in *Salmanassar's* II Annalen (*Monolith* Col. II, Z. 75—78 — Krieg gegen *Mazamua*, das doch augenscheinlich identisch ist mit *Zamua*, vgl. *Ann.* 50 f. — die Bewohner flüchteten auf Schiffen „in's Meer“, S. II eilt ihnen nach und liefert ihnen „inmitten des Meeres“ eine Schlacht) auf den *Van-See* zu beziehen, wie es *SAYCE* gethan hat. Es kann sich hierbei lediglich um den *Urmia*-See handeln, und der Pass von *Bunagislu* ist jedenfalls identisch mit dem Pass von *Babiti*, wobei meines Erachtens die Namensverschiedenheit nicht

— und nicht aus diesem allein — musste es sich für die Chalder („Chaldäer“), die im Uebrigen, wie noch aus Xenophon's Berichten (Anab. IV, 3, 4) zu erkennen, von den Höhen herab auf eine verhältnissmässig recht beträchtliche Entfernung dem anrückenden Feinde mit ihren Wurfgeschossen gefährlich zu werden wussten, darum handeln, einen näheren Zusammenschluss von Burg und Stadt zu erzielen. Den Menuascalan näher an den Burgberg zu leiten, war der Terrainverhältnisse wegen nicht möglich<sup>1)</sup>; so wurde als neuer Burgberg der ca. 4 Kilometer östlich von dem alten isolirt liegenden Burgberge (dem heutigen Citadellenberge) belegene *Toprakkaléh*-Felsen, der südöstlichste Theil des in N.-S. streichenden *Zemzemdagh*-Rückens gewählt, nachdem eine Zuführung von Wasser bis unmittelbar an dessen Fuss (aus dem zu diesem Zwecke angelegten *Rusas*-See) sich als thunlich erwiesen hatte.<sup>2)</sup>

weiter auffällig ist, da der *Kelischin*-Pass z. B. ebenso gut Pass von *Uschni* wie von *Sidek* genannt werden kann (*Verh. d. Berl. Anthropol. Ges.* 1893, S. 389 ff.). — Der dargelegten Sachlage entspricht es durchaus, dass die Chalderkönige ihrerseits niemals am Süd-, sondern stets am Nordufer des Sees entlang nach Westen zogen. W. B.

Wie alle Assyrenkönige, so hat auch *Tiglatpileser* I die nördlichen Näiriländer und den Van-See (das „obere Meer des Westens“) nur mit Ueberschreitung der im Westen des Van-Sees belegenen Gebirge und des östlichen Euphrat (*Muradtschai* = *Arsanias*) erreichen können. Durch diese Erkenntniss erledigen sich, wie bereits von SCHRADER, *Zur Geographie des assyrischen Reiches* (Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1890) S. 7 [327] f. und S. 8 [328] Anm. 1 u. 2 hervorgehoben, die von TIELE, *Geschichte*, S. 163 f. (und von HOMMEL, *Geschichte*, S. 527 f.) an den betreffenden Bericht der Annalen geknüpften Bedenken. C. L.

1) S. *Zeitschr. f. Ethnologie* 1892, S. 146 f.

2) Neben *Toprakkaléh* blieb die alte Burg mit dem Felsenschloss natürlich bestehen, und durch Einbeziehung des periodischen Flüsschens *Alaïs* in das vom Abfluss des *Rusas*-Sees gespeiste Canalsystem konnte nunmehr auch eine Zuführung von Wasser direkt bis an den Fuss des alten Burgberges (heutigen Citadellenberges) erfolgen, wie es nach Hrn. SESTER's Bericht (s. *Chald. Nova*, S. 220) noch heute zeitweilig geschieht,

Nun wird man zugeben müssen, dass, wenn somit eine derartige Neugründung und für defensive Zwecke vortheilhafte Verlegung möglich war, dann auch bei der ausserordentlichen Thatkraft und Zähigkeit, die die *Urartäer-Chalder* gegenüber den assyrischen Angriffen und Eingriffen stetig bewiesen haben, schwerlich anzunehmen ist, dass sie ihre Hauptstadt nahezu ein Jahrhundert lang zerstört und unbewohnt gelassen haben sollten. Vielmehr erscheint es als das Wahrscheinlichere, dass, wenn nicht schon *Sardur II*, der Herrscher, der die Zerstörung der alten Stadt erleben musste, doch gleich dessen Sohn und Nachfolger *Rusas I (Ursâ)*, der unermüdliche Gegner Sargon's, den Wiederaufbau der Stadt betrieben und ausgeführt hat. Die Rücksichtnahme auf die Vertheidigungsfähigkeit der Stadt gegen einen Angriff der Assyrer ist bei *Rusas I* durchaus verständlich. Zu *Rusas' III* Zeiten lag die Gefahr eines Conflictes mit Assyrien wenn nicht ganz ausser Betracht, so doch jedenfalls nur im Bereich entfernterer Möglichkeit.

Dazu tritt noch die folgende Erwägung. Die bedeutende Leistungsfähigkeit, welche wir die Chalder sowohl im Kriege, wie auf dem Gebiete baulicher, der Wohlfahrt der Gesammtheit dienender Anlagen entwickeln sehen, wird begründet gewesen sein, oder doch eine wesentliche Förderung gefunden haben in der ausserordentlichen Concentration ihres Staatswesens auf theokratischer Grundlage.<sup>1)</sup> Die Chaldistadt mit dem Hauptheiligthum des *Chaldis* war der Mittel- und Ausgangspunkt dieser Organisation. So lange sie in Trümmern lag, so lange für deren Angehörige die Möglichkeit einer erneuten Ansiedlung im unmittelbaren Schutze des Gottes nicht gegeben war, fehlte — wie anzunehmen — die Vorbedingung

---

sodass für friedlichere und sicherere Zeiten eine Ansiedlung im unmittelbaren Schutze des alten Burgberges vorgesehen werden und erfolgen konnte.

1) Vgl. *Verh. d. Berl. Anthropol. Gesellsch.* 1892, S. 486 f.

für die Bethätigung und Durchführung der im Interesse der chaldischen Freiheit und Selbständigkeit gegen Assyrien gerichteten Bestrebungen. Es ist daher auch aus diesem Grunde zu vermuthen, dass die heilige Stadt des Chaldis wiederhergestellt sein musste, bevor *Rusas I*, der Herrscher, in welchem wir die Eigenschaften, welche Xenophon an den Chaldern rühmt, die Freiheitsliebe und die Wehrhaftigkeit, auf's Glänzendste verkörpert sehen, den Kampf gegen die Assyrer, der für seinen Vater so unglücklich ausgefallen war, mit der grössten Thatkraft und Entschlossenheit wieder aufnahm.

Die Schildinschrift *Rusas' II (Argistihinis)* ist nun insofern als Bestätigung von Werth, als sie beweist, dass ein neues Van-Tosp schon zu dieses Königs Zeiten existirt haben muss. Denn das  $\text{𐎲 𐎠𐎺𐎠 𐎲𐎠}$ , mit welchem das zweite Fragment seiner Schildinschrift schliesst, fordert unzweideutig die Ergänzung  $\text{𐎠𐎺𐎠 𐎲𐎠 𐎲𐎠 𐎲𐎠 𐎲𐎠}$ , *Tosp-Van*. Es ist, gerade weil das Schwergewicht des gesammten theokratisch regierten Staatswesens auf dem Hauptheiligthum und der Stadt des Chaldis ruhte, schwer denkbar, dass sich ein König dieses Titels in einer in einem Tempel des *Chaldis* anzubringenden Weihinschrift gerühmt haben sollte, so lange die Chaldistadt zerstört war. Der Schluss scheint somit erlaubt, dass der Wiederaufbau resp. die Verlegung und Neugründung von Tosp zu *Rusas' II Argistihinis* Zeiten bereits vollzogen gewesen sei. *Rusas III Erimenahinis* scheidet also aus der Zahl der Concurrenten um die Urheberschaft der *Rusasstele* aus. *Rusas II* dagegen könnte jene Neuanlagen an sich — abgesehen von den für *Rusas I* sprechenden Wahrscheinlichkeitsindicien — sowohl vorgefunden, wie selbst in's Werk gesetzt haben.

Erfolgte nun die Herstellung der Chaldistadt in Gestalt einer Neugründung unter Erbauung einer neuen Burg und Verlegung der Ansiedlungen auf und an den Fuss

des *Toprakkaléh*-Felsens, so ist anzunehmen, dass auf dem Felsgrat sowohl der Tempel des Chaldis<sup>1)</sup> wie auch der Palast des Königs (*Rusalhinili[s]* s. o.)<sup>2)</sup> ihren Platz fanden. In der That haben dort zwei ganz verschiedene Gebäude gestanden. Der Tempel nimmt einen verhältnissmässig sehr kleinen Raum auf dem östlichsten Theile des schmalen schwer zugänglichen Plateaus ein, während der ganze übrige Theil mit den Mauerresten eines umfangreichen Gebäudes bedeckt war. Dieses lang gestreckte Gebäude wird, wie schon eingangs bemerkt, als der Palast anzusprechen sein.<sup>3)</sup>

Da wir nun wissen, dass der auf *Toprakkaléh* aufgefundene prächtige Tempel erst von *Rusas III Erime-nahinis* erbaut ist, so müsste derselbe, wenn unsere Annahme richtig ist, an Stelle eines älteren, denselben cultischen Zwecken dienenden Baues errichtet worden sein. Da verdient es denn hervorgehoben zu werden, dass die Reste des langgestreckten Gebäudes (Palastes) im Gegensatz zu den aus schön behauenen Quadern aufgeführten Tempelmauern lediglich aus lufttrockenen Lehmziegeln bestehen. Es wäre anzunehmen, dass der ursprüngliche Tempel aus demselben mangelhaften Material hergestellt war, dessen Verwendung sich durch die bedrängten Umstände, unter denen sich die Neugründung der Stadt vollzogen haben muss, hinreichend erklärt. Dass dann ein zu *Rusas' I* Zeiten nothdürftig und eilig errichteter Bau nach einem halben Jahrhundert einer Restauration bedurfte, wäre durchaus zu erwarten.

Das Schildfragment von *Rusas Argistihinis* nun ist von LAYARD in Konstantinopel mit den Stücken des Schildes von *Rusas Erimenahinis*, mit denen es auf dem Holzring im Britischen Museum vereinigt ist, erworben

---

1) Dass ein bereits auf dem Toprakkaléh vorhandenes, minder bedeutendes Heiligthum von *Rusas I* als Haupttempel des *Chaldis* verwendet und (nothdürftig) umgeschaffen wäre, ist freilich ebenfalls nicht ausgeschlossen.

2) *Rusastele*, Z. 9.

3) *S. Chaldische Nova* a. a. O., S. 222.

worden, und nach Angabe der Händler hatten diese Stücke eine gemeinsame Provenienz: die Inschrift von *Rusas Argistihinis* würde demnach ebenfalls von *Toprakkaléh* stammen. Ist diese Angabe, deren Wahrscheinlichkeit nach den Umständen der Erwerbung schwerlich zu bezweifeln ist, richtig, so bestätigt die Inschrift, dass sich vor dem von *Rusas III* auf *Toprakkaléh* erbauten Chaldis-Tempel ein anderes Heiligthum des Chaldis auf dem *Toprakkaléh*-Felsen befunden hat. Neben der Annahme, dass *Rusas II* an einem älteren Tempel Herstellungsarbeiten vorgenommen hat, bleibt — wie bei der Neugründung der Stadt selbst — in zweiter Linie die Möglichkeit offen, dass dieser alte Tempel erst von *Rusas II Argistihinis* erbaut worden wäre.<sup>1)</sup>

Als dann später, nach dem Kimmeriereinfall mit seinen für die Machtstellung Assyrien's verhängnissvollen Folgen, für Urartu wieder eine Zeit erneuten Aufschwungs und

---

1) Dass im Uebrigen an den Anlagen auf *Toprakkaléh* lange Zeit, d. h. Jahrzehnte lang gebaut worden ist, beweisen die dortigen grossen unterirdischen Anlagen, zu denen fast von der Spitze des *Toprakkaléh*-Felsens aus ein ebenfalls unterirdischer breiter, hoher und bequemer, langsam in die Tiefe führender gewölbter Stufengang führt, der ebenso, wie die übrigen Räumlichkeiten, direkt in den ausserordentlich harten Felsen hineingehauen und dann mit geglätteten Wänden, Luft- und Lichtlöchern versehen worden ist. Obleich der grösste Theil dieser Felsenbauten durch Rollsteine, welche nach der herrschenden Volksüberlieferung ein Pascha von Van dort habe aufschütten lassen, um zu verhindern, dass Leute, wie es vorher vielfach vorgekommen sein soll, dort hineingingen, sich in den ungeheuren labyrinthischen Gängen verirren und dann dort umkamen, künstlich verschüttet resp. unzugänglich gemacht ist, kann an der grossen Ausdehnung dieser unterirdischen Anlagen nicht gezweifelt werden. Der grösste Theil derselben befindet sich nur wenig über, meist aber wohl unter dem Niveau der Van-Ebene (d. h. also ca. 50—60 m tiefer als der Gipfel von *Toprakkaléh*); der oben erwähnte lange Gang mündet zunächst in ein grosses saalartiges Gewölbe, das sich seitlich von dem Gange nach Westen zu ausdehnt. Ich halte es nicht nur für möglich, sondern für sehr wahrscheinlich, dass diese Anlagen durch einen unterirdischen Gang mit dem Citadellenfelsen verbunden gewesen und noch sind, und dass die Türken aus diesem Grunde den Zugang zugehört haben.

freierer Kraftentfaltung gekommen war, hat *Rusas III* an Stelle des älteren Heiligthums in dem uns in seinen Resten erhaltenen, solide und prächtig ausgestatteten Bauwerk dem Chaldäer und seinem Cult eine würdige Stätte bereitet.

Für die Zuweisung der Rusastele, die von der Anlage der Rusastadt auf und am Fusse des *Ioprakkaléh*-Felsens berichtet, hat die Untersuchung also ergeben, dass sie sicher nicht von *Rusa III Erimenahinis*, sondern von einem seiner gleichnamigen Vorgänger auf dem Throne von Chaldäa herrühren muss und dass für *Rusas I Sardurihinis* die weitaus grössere Wahrscheinlichkeit spricht.

---

**Nachträge.** 1) Zu S. 90 Anm. ist ergänzend hinzuzufügen, dass *Chaldäa* als Diöcese der griechischen Kirche noch heutzutage existirt. Die Hauptstadt ist *Argyropolis (Gümischchana)*, so genannt nach dem dort im Alterthum (und periodisch auch heute noch von Staatswegen W. B.) betriebenen Silberbergwerk. S. KIEPERT, *Die Verbreitung der griechischen Sprache im pontischen Küstengebirge. Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin* 1890. Bd. XXV. S. 10 des Sonderabdrucks:

„In das frühere Mittelalter reichen zurück einige noch heut gebräuchliche Namen von Ortschaften oder Distrikten, welche als bischöfliche Sprengel neben einer Anzahl rätselhafter Namen in den mit dem 9. Jahrhundert beginnenden *Notitiae Episcopatum*, als dem Metropolit von Trapezus oder Laziké unterständig genannt werden. Von diesen ist *Baiburd (Παῖπερ)* der kirchlichen Listen) am oberen Djoroch altbekannt; zur Seite der dahin führenden Strasse *Lerri (Λέριον)* der Listen, *Λέριον* vulgär), zuerst durch *STRECKER*'s und *DEFFNER*'s Routen nachgewiesen, *Chalchi (Χαλαῖον, Χαλχαῖον)* muss dem heutigen *Kelkid*, Hauptort der gleichnamigen Hochebene im Quellgebiet des gleichnamigen Flusses, des *Lykos* der Alten entsprechen, *Cheriane* oder *Chaeriane* endlich, als Theil von *Chaldäa*, gegen welchen Kaiser *Alexis 1354* einen verunglückten Winterfeldzug unternahm, auch von *Panaretos* genannt, nach heutiger trapezuntischer Aussprache, welche das *χ* vor *ε* und *ι* regelmässig in den Zischlaut umwandelt, *Scheriani* gesprochen, ist die aus mehrfachen schon von *RITTER (Kleinasien I, 190 ff.)* gesammelten Reiseberichten bekannte Thalebene *Scheirân* an einem nördlichen Nebenflusse des *Lykos*. Gewiss gehören auch diese seit einem Jahrtausend unverändert fortdauernden Namen, welche sich auf keine der später eingedrungenen Sprachen zurückführen lassen, schon der vorgriechischen Urbevölkerung an.“ (Vgl. hierzu auch

S. 6 Abs. 3 desselben Aufsatzes.) „Dasselbe dürfte man von dem Namen des wasserreichsten aller dem Pontus zuströmenden Flüsse dieses Berglandes voraussetzen, dessen Mündung nahe östlich von Tripolis bei dem Silberbergwerk (*Αργύρια*), welches dort im Alterthum im Betrieb war, über dieser Merkwürdigkeit von den alten Geographen gänzlich überschen worden zu sein scheint; wenigstens wird der grosse Strom in den mehrfachen griechischen Küstenbeschreibungen (*περίηλοι*), welche so viele ungleich kleinere Küstenflüsschen mit Namen und Distanzangabe aufzählen, gänzlich mit Stillschweigen übergangen. Seinen heutzutage im Unterlauf gebräuchlichen Namen Char schüt schreiben die neugriechischen Autoren *Χαρσιώτης*, eine Form, welche, obwohl sie durch kein älteres Zeugniß belegt wird, ganz den Anschein einer dem Alterthum angehörigen hat; daneben geben sie das ebenso räthelhafte *Κάνης* als den bei den griechisch redenden Anwohnern des Oberlaufs sowohl für den Fluss als die ganze Thallandschaft üblichen, selbst in älteren kirchlichen Dokumenten für den Sprengel von Argypopolis (Gümişchana) gebrauchten Namen.

Letztgenannte Stadt gilt in der nach vielfachen Einschränkungen aus dem späteren Mittelalter erhaltenen heutigen kirchlichen Eintheilung als die Hauptstadt der Diöcese Chaldia, welcher Name im weiteren Sinne auch für den ganzen türkischen Regierungsbezirk (Wilajet) von Trapezunt angewendet wird. Ueber die südlichen Grenzen desselben hinaus in die benachbarten Provinzen von Erzerum und Siwas reicht die Machtbefugnis des Metropolitens von Chaldia nur in zerstreuten Gemeinden griechischer Konfession, in welchen jedoch die griechische Volkssprache meistens schon längst dem Türkischen gewichen ist; so in den Distrikten Ortzul, Kertzini, Schischéris, Pollat, in südlichen Nebenthälern des Lykos, Besch im Quellgebiet des Iris und Tschit in dem des Halys.“

Entsprechendes hatte dem einen von uns (C. L.) auf sein Befragen auch Herr Prof. GELZER in liebenswürdigster Weise mitgetheilt unter Hinweis auf PAPADOPULOS KERAMEUS: *Ἱεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη*. Im Index S. 616 s. v. heisst es dort: *Χαλδία ἐκκλησιαστική ἐπαρχία ἐν Μικρῇ Ἀσίᾳ ἢς ἔδρα ὁ Γκιουμουσχανᾶς ὁ ἄλλως Κᾶν ἢ Κάνω*“. Der *μητροπολίτης τῆς Χαλδίας* wird nicht nur häufig und zwar meist zusammen mit dem von Trapezunt in den von PAPADOPULOS KERAMEUS katalogisirten Handschriften der Bibliothek von Jerusalem erwähnt, (z. B. S. 206 *Νεοφύτου 5' Κ/πολεως ἐπιστολὴ συνοδική πρὸς τοὺς μετροπολίτας Νεοκαισαρείας, Τραπεζοῦντος καὶ Χαλδίας . . . . . Συμπεγράψαντο Ἡρακλείας Γεράσιμος, Νέων Πατρῶν Μελέτιος, Τραπεζοῦντος Ἀνανίας, Χαλδίας Ἰγνάτιος, Νικομηθείας Παρθένιος*), sondern es giebt auch einen besonderen *Κώδιξ τῆς μητροπόλεως Χαλδίας*. Aus den von PAPADOPULOS (S. 206, 207, 240–216 Anm.) daraus gegebenen Auszügen geht u. A. hervor, dass unter Silbestros (erste Hälfte des 17. Jahrhunderts) *ἐπιρροβισάσθη ὁ ἀγιώτατος οὗτος θρόνος Χαλδίας καὶ Χερσιάνων εἰς ἀρχιεπισκοπήν*. Chaldia mit Cheriene ist also seitdem Erz-

bisthum der griechischen Kirche. „Als solches“, schreibt ferner Herr Prof. GELZER, „figurirt es in den Katalogen des XVIII. Jahrhunderts, so erscheint in einem neuerdings aus Jerusalem übersandten als No. 14 unter den *θεοφιλέστατοι ἀρχιεπίσκοποι: ὁ Χαλδίας Φιλόθεος*.“ Der jüngste, GELZER bekannte Beleg stammt aus dem Jahre 1855. „Veränderungen hat“ aber „in neuester Zeit die griechische Hierarchie nur durch gewaltsame Eingriffe, Losreissungen von Provinzen (Griechenland, Serbien, Bulgarien u. s. f.) erfahren. In Asien bleibt alles beim Alten.“

2) Zu S. 97, Z. 10 ff. theilt mir Prof. ZIMMERN, den ich gebeten hatte, die Inschrift vom Schilde *Rusas'* III London 2 im Britischen Museum — namentlich betreffs des Umfangs der zwischen  $\llcorner$  und  $\Upsilon \Upsilon \text{ III} \text{ III} \text{ III} \text{ III} \text{ III}$  befindlichen Lücke, über den ich mich, wie mir nachträglich schien, zu bestimmt geäußert hatte, — einer erneuten Prüfung zu unterziehen, freundlichst mit, dass ihm der Raum nur für Ergänzung von 5 Zeichen mit den zugehörigen Zwischenräumen zu reichen schien. Da in dem Titel „König von Biaina“ der Name des Gebietes in der regelmässigen Schreibung 6 bis 7 (auch 8) Silben erfordert,  $\text{Bi-(i-)a-(i-)na-(a-)u-e}$ , so ist schon dieser Befund dem Gedanken, dass er hier hinter  $\llcorner$  „König“ zu ergänzen sei, entschieden ungünstig, wengleich eine Schreibung mit nur 5 Zeichen,  $\text{Bi-a-na-e}$  (vgl. (?) NIKOLSKY, No. III, 10) vielleicht nicht ganz ausgeschlossen wäre. Ausserdem aber glaubte ZIMMERN, der den Schild „bei ausnahmsweise (vgl. o. S. 94 Anm. 1) sehr gutem Lichte“ betrachten konnte, als letztes Zeichen vor  $\Upsilon \Upsilon$  noch  $\text{III}$ , also *ni* zu erkennen und als erstes nach  $\llcorner$  noch:  $\text{III}$  (dann offenbar Rest von  $\text{III}$  *al*). Wenn nun auch „namentlich letzteres nicht so sicher ist“, so wird als Gesamtergebniss dieser Nachprüfung festzustellen sein, dass an der Ergänzung  $\llcorner$  *alsuini* (vielleicht in einer scriptio plena *al-su-u-i-ni*) ein Zweifel nicht mehr obwalten kann. C. L.

## Les manuscrits orientaux de Monseigneur David, au Musée Borgia, de Rome.

Par *Pierre Cersoy*.

Parmi les manuscrits syriaques et arabes du Musée Borgia, de Rome, se trouvent quarante-six volumes in folio, plus modernes que le reste de la collection. Ce sont des copies faites en Orient sous les ordres de M<sup>gr</sup> DAVID, alors chorévêque de Mossoul, et apportées par lui à Rome, en 1869. Ce même M<sup>gr</sup> DAVID, et M<sup>gr</sup> KHAYYATH, autre prélat oriental, ont fait usage de ces copies (cf. DAVID, *Antiqua Eccles. Syro-Chald. Traditio*, Rome, 1870; et KHAYYATH, *Syri orientales* etc., Rome, 1870). Depuis, quelques courtes parties en ont été publiées, comme je l'indiquerai au cours de cette notice. Néanmoins, ces manuscrits sont encore peu connus, et aucun catalogue n'en a été dressé; il ne sera donc pas sans utilité d'en donner un aperçu général.

En commençant, je tiens à témoigner ma profonde reconnaissance à M<sup>r</sup>. le Professeur IGNACE GUIDI, auquel je dois l'idée de ce petit travail, et dont les conseils m'ont été fort précieux pour son exécution.

La présente notice n'est pas un catalogue proprement dit. Aussi n'approfondit-elle pas également toutes les parties des manuscrits dont elle traite. Assez détaillée pour tout ce qui présente un réel intérêt pour la théo-

logie, l'exégèse, l'histoire ou le droit, elle est extrêmement sommaire quand il s'agit de purs textes liturgiques, dont l'importance est beaucoup moindre.

J'examinerai successivement tous les volumes, dans l'ordre suivant lequel ils sont actuellement classés au Musée Borgia. Cet ordre est tout à fait différent de celui qui avait été primitivement adopté, et auquel s'était conformé M<sup>sr</sup> DAVID dans l'ouvrage cité plus haut. J'indiquerai souvent les numéros des pages, mais cela ne sera pas toujours possible, certains volumes étant dépourvus de pagination.

Nos manuscrits ne contiennent que peu de textes arabes. Aussi, pour être plus bref, n'indiquerai-je que pour ces derniers la langue des documents énumérés dans la notice. Il s'agira donc toujours de langue syriaque, quand la langue d'un texte ne sera pas exprimée. Telle sera la règle suivie dans tout le cours de cette notice, excepté cependant pour les textes liturgiques proprement dits, pour lesquels il suffit d'avertir, d'une manière générale, qu'ils contiennent de temps en temps des parties écrites en carschouni. •

Prévenons aussi, une fois pour toutes, que les portions de la Sainte Ecriture reproduites dans nos manuscrits, sont toujours suivant la version Simple, quand le contraire n'est pas exprimé.

Terminons ces observations préliminaires par un mot sur les notes ajoutées par les copistes à la fin de plusieurs ouvrages. Les seules qui seront signalées individuellement sont celles qui donnent des renseignements sur l'âge ou la patrie des manuscrits d'après lesquels ont été faites les présentes copies. Elles sont fort peu nombreuses. Moins rares sont les conclusions composées par les écrivains qui ont exécuté nos copies; mais il est inutile de les mentionner ici, puisque l'on sait que toutes ces copies ont été exécutées à Mossoul ou dans les environs, peu de temps avant leur translation à Rome en 1869.

Ceci dit, entrons dans le détail. Nos quarante-six volumes sont répartis, dans le Musée Borgia, en trois séries, qui portent les noms de: série K, VI; série K, VII; et série K, VIII. Tous les manuscrits syriaques de la série K, VI, sont écrits en caractères nestoriens; ceux des deux autres séries sont tous écrits en caractères jacobites.

### Série K, VI.

**Vol. 1.** Ce volume est divisé en deux parties ayant chacune leur pagination distincte. La première partie, de beaucoup la plus courte, ne comprend que soixante-seize pages. Elle est uniquement composée de textes liturgiques relatifs au Missel et au Rituel. La seconde partie contient aussi de nombreux textes liturgiques, entre autres deux recueils de rites pour les ordinations, et, à la fin, la liturgie du Sacrement de Pénitence, accompagnée d'explications théologiques. Voici les autres documents que renferme cette seconde partie du volume:

1° Deux recueils de règles relatives au Sacrifice de la Messe, sans nom d'auteur.

Le premier (p. 25) est intitulé: ܠܝܡܢܝܢ ܠܡܠܟܘܬܐ ܠܡܢܝܢ.

Le second (p. 31) a pour titre: ܠܡܢܝܢ ܠܠܝܢܝܢ.

2° Une profession de foi de Nestorius (p. 37), ainsi intitulée:

ܠܠܝܢܝܢ ܠܠܝܢܝܢ ܠܠܝܢܝܢ ܠܠܝܢܝܢ ܠܠܝܢܝܢ  
 ܠܠܝܢܝܢ ܠܠܝܢܝܢ ܠܠܝܢܝܢ ܠܠܝܢܝܢ ܠܠܝܢܝܢ  
 ܠܠܝܢܝܢ ܠܠܝܢܝܢ ܠܠܝܢܝܢ ܠܠܝܢܝܢ ܠܠܝܢܝܢ  
 ܠܠܝܢܝܢ ܠܠܝܢܝܢ ܠܠܝܢܝܢ ܠܠܝܢܝܢ ܠܠܝܢܝܢ

Cette profession de foi, rédigée en douze articles qui affectent la forme de définitions ou d'anathèmes, est entièrement différente des douze anathèmes de Nestorius

dont LABBÉ (*Sacrosancta Concilia*; t. III, col. 971) a donné la traduction latine.

3° Explication abrégée des saints mystères, par Narsès (p. 39).

Traité s'occupant surtout du Baptême et de l'Eucharistie.

4° Profession de foi du concile de Nicée (p. 42).

5° Profession de foi du concile de Constantinople (p. 43).

6° Profession de foi de S<sup>t</sup> Jean Chrysostome (p. 44).

7° Profession de foi de Nestorius (p. 45).

Ce document est tout à fait différent de celui de la page 37; il a la forme d'un symbole.

8° Profession de foi de Jean de Beit-Rabban (p. 47).

9° Un recueil intitulé: Deuxième *Sedrâ*, où sont réunis les canons synodaux des Pères occidentaux et orientaux (p. 48).

Dans sa préface, l'auteur, qui ne se nomme pas, dit avoir déjà fait une première collection canonique. Il a l'intention, dans ce second recueil, de réunir en un seul corps toutes les décisions données jusqu'à son époque, en les classant dans un ordre logique, sous forme de demandes et de réponses. A l'exposition du but et de la nature de son oeuvre, il joint: 1° l'énumération des sujets dont traitent les Canons Apostoliques (p. 56); 2° la profession de foi de Nicée et de Constantinople (p. 57); 3° des observations sur l'utilité des lois (p. 58). — Tout ceci n'est qu'une entrée en matière; le corps même du recueil ne commence qu'à la page 60, et se poursuit jusqu'à la page 100.

10° Canons ecclésiastiques de Jean (*Iohanan*), patriarche d'Orient, successeur de Jean (*Ivannis*) (p. 100). En l'absence d'indication plus précise sur l'auteur de ces canons, je présume que c'est Jean Bar-Abgar, appelé encore Bar-Haghiri ou Bar-<sup>s</sup>Isa, qui fut élu patriarche en l'an 900 de l'ère chrétienne, et qui fut l'auteur de plusieurs oeuvres

canoniques (cf. ASSEMANI, *B.O.*, t. III, 1<sup>ère</sup> partie, pp. 232—254). Cependant la confrontation du présent recueil de canons avec les ouvrages de Jean Bar-Abgar dont ASSEMANI donne l'analyse, ne permet de l'identifier avec aucun de ceux-ci.

11° Liste des patriarches de Séleucie et Ctésiphon, depuis »l'Ascension de N. S. aux cieux«, jusqu'à l'an 1270 des Grecs (p. 106).

Cette liste ne donne que les noms, sans y joindre les dates correspondantes.

**Vol. 2.** Missel chaldéen.

**Vol. 3.** 1° Lois et sentences judiciaires d'Abdišo', fils de Bahris, métropolitain d'Assyrie et d'Adiabène. Le manuscrit sur lequel a été faite cette copie était fort mutilé au commencement. Tout ce recueil a pour objet la division des héritages. Il est partagé en deux sections: la première (p. 1—13), donne la »théorie de la division des héritages«; la seconde (p. 13—23), entre dans le détail des cas particuliers.

2° Extraits des sentences ecclésiastiques portées par Siméon, métropolitain de Rîvardešîr (p. 23). Le titre est ainsi conçu:

ܡܝܨܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ  
ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ  
ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ  
ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ

3° Traité sur les jugements, par Išo'bokt, métropolitain de Perse (p. 47). En voici le titre:

ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ  
ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ  
ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ  
ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ



présent manuscrit syriaque; e) de nombreuses lettres ou parties de lettres de Timothée (p. 396—700, et p. 711—719).

La plupart de ces lettres sont adressées à Sergius, métropolitain d'Elam, ou aux Elamites. Voici celles qui sont écrites à d'autres destinataires: deux lettres à Rabban Pition (pp. 419 et 688); une aux prêtres et fidèles de Basra et d'Oballa (p. 466); deux à un fidèle nommé Naşr (pp. 510 et 514); une aux moines maronites (p. 611); une aux membres de l'école du monastère Saint-Gabriel, à Mossoul (p. 657); une à Jean, fils de Rabban Boktišo<sup>1)</sup> (p. 692); une à Bar-Sâhdé, évêque d'Hormizdârdeşir (p. 716).

f) des canons statués par Timothée et les évêques réunis avec lui, lesquels canons furent envoyés à Mâr Ephrem, pour toute la province d'Elam (p. 700); g) l'exposé des conditions exigées de Nestorius, évêque de Beit-Nuhadrâ, accusé de Messalianisme; et des décisions communes prises par Timothée et les évêques réunis avec lui, avant de conférer au dit Nestorius la consécration épiscopale (p. 706).

6° Lettre d'Ephrem, métropolitain d'Elam, à Gabriel, fils de Boktišo', pour exposer qu'il ne convient pas d'accepter l'Eucharistie des Grecs et des Jacobites (p. 719).

7° Lettre du patriarche Işo'barnon à Işhaq, visiteur (ܩܝܫܐ) de Beit-Qétarâié (p. 724). Cette lettre, d'après son titre, roule sur des questions liturgiques: ܩܝܫܐ ܕܩܝܫܐ ܕܩܝܫܐ ܕܩܝܫܐ ܕܩܝܫܐ. Dans la première phrase, le destinataire est désigné avec plus de précision encore que dans le titre. Voici en quels termes:

ܩܝܫܐ ܕܩܝܫܐ ܕܩܝܫܐ ܕܩܝܫܐ ܕܩܝܫܐ ܕܩܝܫܐ  
ܕܩܝܫܐ ܕܩܝܫܐ ܕܩܝܫܐ ܕܩܝܫܐ ܕܩܝܫܐ ܕܩܝܫܐ

Une grande partie de la lettre consiste en réponses à des questions précédemment posées par le destinataire.

1) C'est à tort que le titre porte: lettre à Rabban Boktišo'; la première phrase de la lettre montre que son fils Jean en est le véritable destinataire.

8° Autres questions, mais qui ne sont pas d'Išo<sup>6</sup>-barnon (p. 738).

9° Traité sur les héritages, par le patriarche nestorien Elie I (p. 749).

10° Règlements synodaux du même patriarche Elie I, relatifs aux successions, et, vers la fin, aux empêchements de mariage (p. 792).

11° Collection canonique faite par Georges, métropolitain d'Arbèle (p. 799).

12° Traité de la division des héritages, compilé par le patriarche Elie I, et abrégé par Elie, métropolitain de Nisibe (p. 803).

**Vol. 4.** Le commencement de ce volume a probablement été copié sur un manuscrit composé de feuilles volantes dont l'ordre était interverti, et que le copiste a négligé de rétablir dans leur vraie suite. Aussi règne-t-il, jusqu'à la page 116, une confusion très grande, rendue plus inextricable encore par les nombreuses lacunes des textes mélangés entre eux. Je n'indique donc point les numéros des pages avant la page 116, et je me contente d'énumérer ce que j'ai pu reconnaître dans ce chaos. Les renvois tracés dans les marges par la main de M<sup>sr</sup> KHAYYATH, sont, malgré leurs fréquentes ratures, d'une assez grande utilité pour s'orienter.

1° Canons du concile de Nicée, traduits du grec en syriaque par l'évêque Maruthas, sur la demande d'Isaac, patriarche de Séleucie et Ctésiphon.

2° Profession de foi de ce concile.

3° Lettre de Constantin à tous les évêques et à tous les peuples.

4° Recension syriaque des »canones arabici« de Nicée, au nombre de soixante-treize.

5° Synodicon du patriarche Maraba.

6° Canons du concile de Gangres (p. 116).

7° Canons du concile d'Icone (p. 122).

Ils sont suivis de la liste des évêques, mais sans les noms de leurs sièges respectifs.

8° Canons du concile de Laodicée (p. 132).

9° Concile de Constantinople (p. 139).

Au milieu d'une courte notice historique de ce concile, sont enclavés les documents suivants: a) profession de foi du concile; b) canons; c) liste des évêques avec noms de leurs sièges; d) lettre des empereurs Gratien, Valentinien et Théodose, au proconsul d'Asie. Ce proconsul est nommé: , ce qui est évidemment une corruption du nom d'Auxonius (cf. J. D. RITTER, *Codex Theodos.*, tom. VI, pars II, p. 23; voir aussi dans le *Codex Theodos.* la loi 3<sup>ème</sup>, livre 16, titre I, *de fide catholica*); e) lettre synodale envoyée par le concile de Constantinople aux évêques occidentaux.

10° Deux »synodicons« du pape Damase, l'un contre Apollinaire et son disciple Timothée (p. 157), l'autre contre diverses hérésies (p. 159).

11° Lettre envoyée par le concile de Constantinople à l'empereur Théodose (p. 162).

12° Lettre de Théodose et Valentinien à Etienne, évêque d'Ephèse, au sujet du gouvernement de l'Eglise (p. 163).

13° Canons du concile de quatre-vingt-quatre évêques, réuni par Cyprien, évêque de Carthage (p. 164). Cf. DE LAGARDE, *Reliquiae juris eccles. antiquiss. syriace*, p. 62. où ce concile est édité d'après des sources plus complètes.

14° Canons du concile de Chalcedoine (p. 171). Ils sont suivis de la liste des évêques et des actes du concile au sujet de questions de foi relatives à l'Incarnation.

15° Lettre de l'empereur Valentinien au sujet de l'impie Eutychès et de tous ses adeptes (p. 192).

16° Lettre de l'empereur au préfet Palladius sur le même sujet (p. 200). Ce Palladius était préfet des pré-

toires d'Orient, comme on le voit dans LABBÉ, *Coll. max. concil.*, t. IV, col. 1809.

17° Lettres synodales du pape Léon à Flavien, évêque de Constantinople, contre l'impie Eutychès, et au sujet de la foi orthodoxe (p. 201).

Elles sont suivies de passages des Pères, allégués par le pape Léon, au sujet de la distinction de la nature divine et de la nature humaine en Notre Seigneur.

18° Lettre adressée par l'assemblée des évêques occidentaux à leurs frères, les chrétiens orientaux, et dans laquelle ils donnent le titre de patriarche au grand catholicos de Séleucie et Ctésiphon. Fragment extrait de cette lettre par Agapit, métropolitain de Beit-Lepaṭ (p. 216).

19° Correspondance du patriarche Mâr Papâ (p. 219). Elle comprend plusieurs lettres que le copiste a reproduites avec certaines interversions. Le Prof. BRAUN, qui a publié la traduction allemande de cette correspondance (*Zeitschrift für kathol. Theologie*, Jahrgang 1894), la range dans l'ordre suivant: a) lettre du pape Eusèbe au patriarche Mâr Papâ; b) lettre de Juda Cyriaque, évêque de Jérusalem, à Mâr Papâ; c) lettre de l'impératrice Hélène à Mâr Papâ; d) lettre de Mâr Papâ à l'impératrice Hélène; e) lettre de Jacques, évêque de Nisibe, à Mâr Papâ; f) lettre de S<sup>t</sup> Ephrem à Mâr Papâ; g) lettre de Mâr Papâ aux habitants de Nisibe; h) lettre synodale écrite à Mâr Papâ par les Pères occidentaux, pour l'informer de ce qui avait été fait contre lui par les partisans de Miles.

20° Collection des actes de divers synodes orientaux. On y trouve les synodes des patriarches Isaac (p. 242), Iahblâhâ (p. 264), Dadišo<sup>c</sup> (p. 271), Acace (p. 283); un synode de Barṣaumâ, évêque de Nisibe, ou plutôt quatre lettres adressées par cet évêque à Acace et aux autres évêques du patriarcat (p. 292); les synodes des patriarches Babai (p. 298), Maraba (p. 306), Joseph (p. 336), Ezéchiél (p. 355); celui du patriarche Išo'iahb, avec une lettre

adressée à Jacques, évêque de l'île de Derin (p. 383); celui du patriarche Sabrišo', avec une lettre adressée aux moines du couvent de Barqîfî (p. 469); celui du patriarche Grégoire (p. 483); celui du patriarche Georges, avec une lettre à Mînâ, chorévêque de Perse (p. 511); enfin celui du patriarche Henanišo' (p. 550). I. GUIDI a publié, dans la *Z.D.M.G.*, XLIII, p. 389, les noms de tous les évêques signataires de ces divers synodes, avec ceux de leurs sièges respectifs. Dans cet article, le présent manuscrit est indiqué, par suite d'une faute d'impression, comme étant numéroté K, VI, 6, tandis que sa véritable numérotation est K, VI, 4. M. GUIDI m'a prié lui-même d'écrire ici cette remarque.

21° Lettre du patriarche Maraba aux fidèles des villes soumises à sa juridiction (p. 561).

22° Explications sur des questions relatives aux mariages, par le même Maraba (p. 577).

23° Lettre de Mâr Iso'iahb de Gadala, patriarche d'Orient, à Rabban Abraham de Beit-Madai, sur la manière dont nous devons professer l'unité de figure (ܠܘܚܕܝܘܬܐ) dans le Christ (p. 592).

24° Lettre d'Atticus, évêque de Constantinople, au prêtre Euphésinus (p. 615).

25° Lettre d'André, évêque de Samosate, à Rabulas, évêque d'Edesse, pour lui donner un avertissement sur l'affinité des doctrines de Cyrille avec celles de l'impie Apollinaire (p. 632). Suit un appendice que le copiste dit avoir extrait d'un autre ouvrage d'André de Samosate, et qui est intitulé: Démonstrations des Docteurs de l'Eglise en faveur de la duplicité de nature et de personne dans le Christ (p. 643).

26° Histoire ecclésiastique et civile de la période écoulée depuis la mort d'Hormizd, fils de Chosroès, jusqu'à la fin du royaume des Perses (p. 669). Ce texte a été publié, d'après le présent manuscrit, par I. GUIDI, dans

les *Actes du 8<sup>ème</sup> congrès internat. des Orientalistes, tenu à Stockholm et à Christiana en 1889* (*Un nuovo testo siriano sulla storia degli ultimi Sassanidi*).

27° Hommages et excuses que présentèrent au roi les évêques persans, ainsi que les Pères et les moines réunis avec eux à la »Porte« du royaume, l'an 23 de Chosroès, fils d'Hormizd (p. 689).

28° Deux lettres de Barsaumâ, métropolitain de Nisibe, au patriarche Acace (p. 691). Une note du copiste dit que ces deux lettres ne se trouvaient pas dans le même manuscrit que les quatre autres lettres du même auteur reproduites plus haut (cf. p. 292 de ce volume).

29° Canons du monastère de Mardin, sur la montagne d'Izla (p. 692). Ils sont répartis en deux sections, dont la première comprend les canons écrits sous Mâr Abraham, et la seconde ceux qui furent composés sous Dadišo', son successeur dans le gouvernement de ce monastère.

30° Canons de l'école sainte de la ville de Nisibe (p. 702). Ils ont été publiés, d'après ce manuscrit, par I. GUIDI, dans le *Giornale della Società Asiatica Italiana*, vol. IV, p. 165.

31° Sentences judiciaires du patriarche Hēnanišo' (p. 720).

32° Règles sur les jugements ecclésiastiques et sur les héritages, par le patriarche Timothée I (p. 745).

33° Canons, lois, et sentences judiciaires du patriarche Išo'barnon (p. 778).

34° Questions posées au patriarche Išo'barnon par le diacre Macaire, et réponses du patriarche (p. 808).

35° Autres questions, qui ne sont pas d'Išo'barnon (p. 826).

36° Règles sur les mariages, les héritages, et les jugements, par 'Abdišo', métropolitain d'Assyrie et d'Adiabène, et fils de Bahriz (p. 831). Notre manuscrit est tronqué; il manque la fin de la section des héritages, et toute la section des jugements.

**Vol. 5.** 1° Poèmes (ܩܝܘܩܘܢܐ) de Narsès. Ces poésies, qui sont au nombre de trente-trois, tiennent à la fois de l'hymne et de l'homélie. Elles se rapportent à diverses fêtes et à divers mystères de la religion. La sixième, relative à St Jean Baptiste, a été partiellement publiée, d'après ce manuscrit, par le P. GISMONDI (*Linguae Syriacae Grammat.* Beyrouth 1890).<sup>1)</sup>

2° Poème (ܩܝܘܩܘܢܐ) de Rabban Mâr-Emmanuel, professeur de l'école du « Monastère Supérieur ». Il a trait à l'explication du sacrement du Baptême. Cet Emmanuel était professeur à l'école du couvent de St Gabriel, près de Mossoul, dans la seconde moitié du X<sup>ème</sup> siècle. Cf. ASSEMANI, *B.O.*, tom. III, 1<sup>ère</sup> partie, p. 277; et WRIGHT, article *Syriac Literature*, dans l'Encyclopédie britannique, tome XXII, p. 849.

3° Explications qui se lisent avant l'Évangile, par 'Abdišo', métropolitain de Nisibe. Ce sont des homélies en vers, assez courtes, et au nombre de trente-six, ayant pour objet les évangiles de diverses fêtes.

**Vol. 6.** Offices des jours fériaux, suivant le rite chaldéen. Ce volume, ainsi que le huitième de la même série, se trouvaient momentanément absents du Musée Borgia. Les indications que je donne au sujet de ces deux volumes sont basées seulement sur des renseignements indirects qui m'ont été donnés, mais que je n'ai pu contrôler par moi-même.

**Vol. 7.** 1° Explication de la liturgie, par Georges d'Arbèle. Le titre syriaque est: ܩܝܘܩܘܢܐ ܕܠܝܩܘܪܐ ܕܩܝܘܩܘܢܐ.

1) Il paraît évident que le titre de la trente-deuxième homélie: ܩܝܘܩܘܢܐ ܕܠܝܩܘܪܐ ܕܩܝܘܩܘܢܐ, est fautif et doit être lu: ܩܝܘܩܘܢܐ ܕܠܝܩܘܪܐ ܕܩܝܘܩܘܢܐ. La lecture de cette homélie suffit pour s'en convaincre. Elle est par conséquent de Narsès, comme toutes les autres.

Cet ouvrage, divisé en sept livres, traite de différentes parties de la liturgie: offices, sacrements de l'Eucharistie et du Baptême, consécration des églises, enterrements. Il se termine par un appendice relatif au mariage. ASSEMANI (*B.O.*, t. III, 1<sup>ère</sup> partie, p. 518) donne l'analyse de ce traité. La Bibliothèque Vaticane en possède trois manuscrits, les mss. syr. 148, 149 et 153 (*Catal. ASSEM.*, t. III, pp. 277, 279 et 292).

2<sup>o</sup> Chapitre quatrième du livre de Timothée II, sur les mystères de l'Eglise (p. 300). Ce chapitre a pour objet l'Eucharistie. ASSEMANI (*B.O.*, t. III, 1<sup>ère</sup> partie, p. 572) analyse tout l'ouvrage de Timothée, qui comprend sept chapitres, et qu'on trouve au complet dans le ms. syr. 151 de la Bibl. Vatic. (*Catal. ASSEM.*, t. III, p. 281).

**Vol. 8.** Lettres du patriarche nestorien Išō'iahb. Voir ci-dessus ce qui a été dit pour le vol. 6.

**Vol. 9.** Liturgie du »Monastère Supérieur«, ou monastère de S<sup>t</sup> Gabriel, près de Mossoul.

**Vol. 10 et 11.** Offices propres de diverses fêtes de N. S., de la S<sup>te</sup> Vierge et des saints.

**Vol. 12.** 1<sup>o</sup> Textes liturgiques très variés.

2<sup>o</sup> Questions sur l'Evangile, par divers Docteurs de l'Eglise (p. 317). Ordinairement, les noms de ces Docteurs ne sont point indiqués.

3<sup>o</sup> Chapitres extraits du livre des Questions de Simon Pierre sur les mystères divins (p. 349). Ce sont des aperçus théologiques sur le Baptême et sur l'Eucharistie. Cf. *Ass., Catal. Bibl. Vatic.*, t. III, p. 330. Le présent manuscrit, est, à part de petites variantes, identique à celui du Vatican.

4<sup>o</sup> Dialogue de Mâr 'Abdišo', sur des questions théologiques (p. 355). Ce dialogue commence par une conversation entre 'Abdišo' et un de ses disciples, et se continue

par une causerie de divers disciples entre eux. Mais il n'est pas précisé quel est le Mâr 'Abdišo' dont il s'agit ici.

5° Extrait d'un ouvrage d'Išo' barnon (p. 380), sous le titre suivant:

ܘܢ ܕܢܘܨܬܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ  
ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

Il y est question des astres, puis des divers phénomènes de la nature, puis des anges. C'est probablement un extrait de l'ouvrage intitulé *ܕܡܪܝܢܐ*, que 'Abdišo' cite au chap. 89 de son catalogue, comme ayant été composé par Išo' barnon. Cf. ASSEM., *B.O.*, t. III, 1<sup>ère</sup> partie, p. 165.

6° Explication abrégée de la liturgie, par 'Abdišo', fils de Brika (p. 385). Ce traité comprend quatre parties: a) sur l'office du soir; b) sur celui de la nuit; c) sur celui du matin; d) sur les saints mystères. Une note finale nous apprend que le manuscrit d'où dérive cette copie appartenait à l'église de S<sup>t</sup> Christophe, martyr, à Adlef, dans la contrée de Beit-Nuhadra, et nous dit même en quelle année il avait été terminé; mais une rature a malheureusement rendu la date illisible.

7° Deux courts fragments, tirés probablement tous les deux d'un seul et même ouvrage (p. 402). Le premier est intitulé:

(sic) ܘܢ ܕܢܘܨܬܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

Il traite de l'histoire de Jérusalem depuis N. S. jusqu'à la ruine de cette ville. Le second porte en titre ces simples mots: *ܘܢ ܕܢܘܨܬܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ*. Il a pour objet les différents sièges et les différentes reconstructions de Jérusalem dans toute la durée de son histoire. J'ignore de quel ouvrage sont extraits ces deux fragments. Leur auteur s'appuie surtout sur l'autorité de Josèphe.

8° Tout le reste du volume, à partir de la page 405,

est occupé par des textes liturgiques se rapportant pour la plupart aux enterrements.

**Vol. 13.** 1° Textes liturgiques relatifs à la Messe et aux enterrements.

2° Homélies, en arabe, de Mâr Eliâ, connu sous le nom d'Abu-Ḥalîm.

**Vol. 14.** Ce volume contient trois ouvrages en arabe:

1° Chronique de 'Amrû ben Matta, d'après la recension de Şelibâ. Le commencement et la fin sont tronqués; on trouve encore çà et là plusieurs lacunes.

2° Livre de Dafa'-el-Ham, d'Elie, évêque de Nisibe.

3° Traité liturgique par le patriarche chaldéen catholique Joseph II.

#### Série K, VII.

**Vol. 1.** Divers textes liturgiques, entre autres les rites du baptême suivant le patriarche Sévère (traduction du grec en syriaque par Jacques d'Edesse), et les rites du mariage.

**Vol. 2.** Recueil d'anaphoras, et d'autres prières liturgiques, en assez grand nombre.

**Vol. 3.** Textes liturgiques concernant surtout la récitation des offices.

**Vol. 4.** Nombreux textes liturgiques, se rapportant aux bénédictions, consécration, ordinations, vêtements de moines, et autres fonctions rituelles.

**Vol. 5.** 1° Liturgie des enterrements; on y trouve çà et là plusieurs des hymnes funèbres de Saint Ephrem.

2° Divers textes liturgiques en arabe.

**Vol. 6.** Traductions arabes de nombreuses homélies. La plupart sont d'auteurs grecs, par exemple de S<sup>t</sup> Basile, de S<sup>t</sup> Cyrille d'Alexandrie, et surtout de S<sup>t</sup> Jean Chryso-

stome. Plusieurs sont d'auteurs syriaques, spécialement de S<sup>t</sup> Ephrem et de Jacques de Sarug.

**Vol. 7.** Offices pour diverses fêtes de l'année.

**Vol. 8 et 9.** Ces deux volumes se font suite l'un à l'autre. Ils contiennent la liturgie du Carême. Cependant la fin du volume 9, à partir de la page 589, est occupée par divers autres textes liturgiques.

**Vol. 10—Vol. 15 inclus.** Recueils d'offices.

**Vol. 16.** 1<sup>o</sup> Livre des Trésors (ܩܕܝܫܐ ܩܕܫܐ). Les premières lignes font défaut. Dans la conclusion (p. 193), l'auteur est nommé »Jacques, évêque d'Adurbigan et de Mâr-Matai, connu sous le nom de Bar 'Isa-Bar-Markos«. C'est cet auteur qu'on appelle ordinairement Jacques de Tagrit. Le »Livre des Trésors« est une espèce d'encyclopédie théologique. Il est divisé en quatre parties: la première traite de la S<sup>te</sup> Trinité, la deuxième de l'Incarnation, la troisième de la providence divine, la quatrième de la création du monde et de tout ce qu'il contient, de l'âme, de la résurrection, du jugement, de la récompense des bons et de la punition des méchants.

Cet ouvrage se trouve aussi au Musée Britannique (Catalogue FORSHALL, 1<sup>ère</sup> partie, p. 84, col. 2); il est également contenu dans le ms. syr. 159 de la Bibl. Vaticane. J'ai pu voir ce dernier manuscrit, qui a sur celui du Musée Borgia l'avantage de n'être point tronqué au commencement; dans le titre, Jacques est donné comme originaire de Bartellé. Cf. ASSEMANI, *Catal. Bibl. Vat.*, t. III, p. 307; et *B.O.*, t. II, p. 237. En ces deux endroits, ASSEMANI donne de l'ouvrage une longue analyse. Voir aussi *B.O.*, t. I, p. 585.

2<sup>o</sup> Deux lettres du même Jacques, en vers (p. 193). La première est adressée à Rabban Mârî, connu sous le nom de Fahr-ed-Daula, fils de Thomas. Chaque vers commence et finit par la lettre phé. La seconde a pour

destinataire Rabban Abu-Ṭāher-Ṣā'ed, connu sous le nom de Tağ-ed-Daula, fils de Thomas, de Bagdad. Chaque vers commence et finit par la lettre thav. Ces deux lettres se trouvent aussi au Musée Britannique, dans le même manuscrit que le Livre des Trésors (voir le paragr. précéd.). D'après le catalogue de FORSHALL, le destinataire de la première lettre est appelé **ⲁⲟⲓⲕⲁ**, tandis que dans notre manuscrit il est nommé **ⲓⲕⲁ**.

3° Fragment d'une lettre de Jacques d'Edesse sur Dieu le Verbe (p. 202). C'est la conclusion, placée à la page 220, qui nous fait connaître le sujet général de cette lettre. En voici les termes :

ⲁⲟⲓⲕⲁ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ  
ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ

Le présent fragment traite du Baptême. L'auteur rapporte, sur la question du Baptême, des extraits de Sévère, patriarche d'Antioche, de Philoxène de Mabug, de S<sup>t</sup> Ephrem, et de Jacques de Sarug. Les extraits de chaque écrivain sont suivis d'un abrégé de sa vie.

4° Lectures des quatre évangiles, suivant la version harcléenne, pour les différents jours de l'année liturgique (p. 221).

5° Les deux livres des Machabées (p. 322).

6° Les deux apocryphes connus sous les noms de troisième et quatrième livres des Machabées (p. 415). Le quatrième livre est intitulé (p. 433):

ⲁⲟⲓⲕⲁ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ

7° Le livre de Tobie, suivant la version faite d'après les Septante (p. 460). Une note marginale avertit que ce livre est écrit ailleurs plus exactement; c'est probablement pour renvoyer au vol. K, VIII, 4.

8° Un recueil comprenant la deuxième et la troisième épître de S<sup>t</sup> Jean, la seconde de S<sup>t</sup> Pierre, et celle de



dans les marges. Trois conclusions nous apprennent: 1° que ce psautier a été terminé l'an 1438 de l'ère d'Alexandre; 2° qu'il a été extrait de la version Simple et de la version faite d'après les Septante, par un nommé Kasrun, de la province d'Edesse; 3° qu'il a été copié à Maraga, ville de l'Adurbigan.

4° Quelques prières et cantiques tirés de la Bible, et suivis du symbole de Nicée, ainsi que d'un fragment du «Gloria in excelsis».

5° Le Pentateuque.

### Série K, VIII.

**Vol. 1.** Divers textes liturgiques.

**Vol. 2.** Ce volume est tout entier en arabe. Il comprend:

1° Des lectures de la Bible, pour les fêtes.

2° Le livre de l'Ecclésiastique.

3° L'histoire d'Afiqia, femme de Jésus, fils de Sirach.

4° L'histoire de Haiqâr, vizir de Sennachérib. Cette dernière histoire a été publiée, d'après d'autres manuscrits, par le P. SALHANI (*Contes arabes*. Beyrouth 1890). Le présent manuscrit est tronqué à la fin; mais plusieurs des variantes qu'il présente avec l'édition de Beyrouth sont dignes d'être prises en considération.

**Vol. 3.** Synaxaire ou martyrologe, suivi de lectures pour les dimanches et les fêtes. Le tout est en arabe.

**Vol. 4.** Le contenu de ce volume est intitulé: Livre de tous les prophètes. Il comprend les livres suivants de la Bible: Josué, les Juges, les livres de Samuel et des Rois, Ruth; Tobie suivant la version faite d'après les Septante; Esther, Judith, et Job.

**Vol. 5.** C'est la continuation du précédent. Il contient: Isaïe, Jérémie, Baruch (sous forme de deux lettres, tel qu'il a été édité par LAGARDE dans *Libri V.T. apocr.*),

lettre de Jérémie, Ezéchiel, Daniel, les douze petits prophètes, le Cantique des Cantiques, l'Ecclésiaste, les Proverbes, la Sagesse et l'Ecclésiastique.

Vol. 6. 1° La Massore de toute la version Simple, sous ce titre:

ⲕⲣ ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ ⲛⲉⲩⲉⲃⲁⲛⲁ ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ : ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ  
ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ, ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ

2° La Massore du Nouveau Testament harcléen, ainsi intitulée:

ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ ⲕⲣ ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ

3° Lettre de Jacques d'Edesse à Georges de Sarug, »et, par son intermédiaire, à tous les écrivains qui rencontreront ce livre«. Publiée, d'après d'autres manuscrits, par PHILLIPS (*A letter of Mar Jacob*. Londres, 1869), et par l'abbé MARTIN (*Jacobi episc. Edess. epistola*. Paris, 1869).

4° Traité de Jacques d'Edesse, intitulé: ⲕⲣ ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ  
ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ. Il se divise en cinq chapitres: a) ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ ⲕⲣ;  
b) ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ ⲕⲣ; c) ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ ⲕⲣ; d) ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ ⲕⲣ;  
e) ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ ⲕⲣ. Edité par PHILLIPS et par l'abbé MARTIN (ouvrages cités).

5° Traité sur les voyelles, intitulé: ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ,  
par Thomas le Diacre. Cf. *Catal. Bibl. Nat. Paris*, p. 30, col. 2; WRIGHT, *Catal. Brit. Mus.*, t. I, p. 110, col. 2; ASSEM., *Catal. Bibl. Vatic.*, t. III, p. 290.

6° Autre traité, attribué par son titre à S<sup>t</sup> Epiphane, et intitulé: ⲕⲣ ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ. Cf. *Catal. Bibl. Nat. Paris*, p. 30, col. 2; et ASSEM., *Catal. Bibl. Vatic.*, t. III, p. 290. — WRIGHT, dans son *Catalogue Brit. Mus.*, t. I, p. 110, col. 2, cite un traité portant le même titre, mais sans être attribué à S<sup>t</sup> Epiphane.

7° Explication des noms grecs (ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ ⲛⲉⲩⲱⲛⲁ)

כתיב). Ce petit traité est suivi d'une vingtaine de lignes relatives aux catégories d'Aristote.

8° Explication des noms hébreux: (כתיב ופירושיהו).  
כתיב).

9° Autre traité sur les mots étrangers; en voici le titre:

כתיב ופירושיהו דמילין דתורה ופירושיהו דמילין דתורה  
דמילין דתורה ופירושיהו דמילין דתורה  
דמילין דתורה ופירושיהו דמילין דתורה.

Cf. *Catal. Bibl. Nat. Paris*, p. 31, col. 1; et ASSEM., *Catal. Bibl. Vatic.*, t. III, p. 291.

10° Autre traité, dont le titre est: כתיב ופירושיהו  
כתיב. Cf. WRIGHT, *Catal. Brit. Mus.*, t. I, p. 110, col. 2,  
où se trouve un traité au moins analogue, sinon identique.

11° Liste des livres prophétiques dans l'ordre où ils doivent être placés, et liste des prophètes dont les prophéties n'ont point été écrites.

12° Extrait du quatrième livre des exhortations de S<sup>t</sup> Epiphane, évêque d'Arnopolis,<sup>1)</sup> et disciple de S<sup>t</sup> Jean l'Évangéliste, au sujet du traître Judas. Suit un extrait de l'ouvrage du même auteur contre les hérésies.

13° Poème de S<sup>t</sup> Ephrem sur la composition de l'homme, c'est à dire sur ses diverses facultés (כתיב ופירושיהו). A la fin, une conclusion dit que «ce livre» a été écrit, l'an 1325 des Grecs, au monastère des Quarante Martyrs, connu sous le nom de כתיב ופירושיהו. Mais il est difficile de savoir si cette note finale se rapporte seulement au poème de S<sup>t</sup> Ephrem, ou bien si elle se rattache aussi aux textes placés avant lui dans ce volume.

Vol. 7. 1° Livre de «directions» (כתיב) sur les canons ecclésiastiques et les lois civiles, tiré des écrits de

1) Ce mot: Arnopolis, est peut-être mis pour: Aréopolis, ou pour Irénopolis.

Bar-Hebraeus. Cf. *Catal. Bibl. Nat. Paris*, p. 173, col. 1; *Catal. Bibl. Bodl.*, col. 383; ASSEM., *Catal. Bibl. Vatic.*, t. III, p. 199.

2° Les Constitutions Apostoliques (p. 430), sous le même titre qu'au vol. K, VII, 16; mais tandis que ce dernier volume ne contenait que le premier livre, nous avons ici les huit livres. Cf. *Catal. Bibl. Nat. Paris*, p. 22, col. 2; et LAGARDE, *Reliquiae juris eccles. antiquiss. syriace*.

• Vol. 8. Nouveau Testament, en arabe.

Vol. 9. Première partie du dictionnaire de Ġauharî.

Vol. 10. 1° Traduction syriaque, d'après les Septante, de l'apocryphe appelé par ces derniers: Premier livre d'Esdras. Cf. LAGARDE, *Lib. Vet. Test. apocr. syr.*, p. 138.

2° Esdras et Néhémie, suivant la version Simple.

3° Les deux livres des Paralipomènes.

4° Divers textes liturgiques, les premiers en syriaque, et les derniers en arabe.

Vol. 11. Offices de plusieurs saints, et autres prières liturgiques, parmi lesquelles on remarque l'anaphora de S<sup>t</sup> Jacques dont les premiers mots sont: *ܩܝܣܩܐ ܕܥܝܘܒ*.

#### Index alphabétique des matières.

Bible: VII, 16, 17, 18, 20, 21; VIII, 2, 4, 5, 8, 10.	Liturgie: VI, 1, 2, 6, 7, 9 à 14; VII, 1 à 5, 7 à 15, 17 à 21; VIII, 1, 2, 3, 10, 11.
Droit ecclésiastique: VI, 1, 3, 4; VII, 16; VIII, 7.	Philologie: VIII, 6, 9.
Droit romain: VI, 3.	Poèmes: VI, 5; VII, 5, 16; VIII, 6.
Exégèse: VI, 5, 12; VII, 21; VIII, 6.	Théologie: VI, 1, 3, 4, 7, 12, 14; VII, 6, 16.
Histoire: VI, 1, 4, 12, 14.	
Légendes: VIII, 2.	

## Index alphabétique des noms d'auteurs.

- ʿAbdišoʿ, métrop. d'Assyrie VI, 3, 4.  
 ʿAbdišoʿ, métrop. de Nisibe VI, 5, 12.  
 ʿAbdišoʿ (indéterminé) VI, 12.  
 Abraham, supérieur du monast. de  
   Mardin VI, 4.  
 Acace, patr. VI, 4.  
 ʿAmruʿ ben Matta VI, 14.  
 André, év. de Samosate VI, 4.  
 Athanase (St) VII, 21.  
 Atticus, év. de Constantinople VI, 4.  
 Babai, patr. VI, 4.  
 Baršaumâ, év. de Nisibe VI, 4.  
 Basile (St) VII, 6, 21.  
 Clément, disciple de Paul (*sic*) VI, 12.  
 Clément, disciple de Pierre VII, 16;  
   VIII, 7.  
 Cyrille (St) d'Alexandrie VII, 6.  
 Dadišoʿ, supér. du mon. de Mardin,  
   puis patr. VI, 4.  
 Elie I, patr. VI, 3.  
 Elie Abu Ḥalim VI, 13.  
 Elie, métrop. de Nisibe VI, 3, 14.  
 Emmanuel, prof. au mon. de St Ga-  
   briel VI, 5.  
 Ephrem (St) VI, 4; VII, 5, 6; VIII, 6.  
 Ephrem, métrop. d'Elam VI, 3.  
 Epiphane, év. d'Arnopolis (*sic*) VIII, 6.  
 Epiphane, métrop. de Chypre VII, 21;  
   VIII, 6.  
 Eusèbe VII, 21.  
 Ezéchiel, patr. VI, 4.  
 Ğauharî VIII, 9.  
 Georges d'Arbèle VI, 3, 7.  
 Georges, patr. VI, 4.  
 Grégoire Bar Hebraeus VIII, 7.  
 Grégoire, patr. VI, 4.  
 Hélène, impératrice VI, 4.  
 Ḥenanisoʿ, patr. VI, 4.  
 Jacques d'Edesse VII, 1, 16; VIII, 6.  
 Jacques de Mâr-Matai VII, 16.  
 Jacques de Nisibe VI, 4.  
 Jacques de Sarug VII, 6.  
 Jahblaha, patr. VI, 4.  
 Jean (Bar-Abgar?), patr. VI, 1.  
 Jean Chrysostome VI, 1; VII, 6.  
 Jean de Beit-Rabban VI, 1.  
 Joseph, patr. VI, 4.  
 Joseph II, patr. VI, 14.  
 Isaac, patr. VI, 4.  
 Isoʿbarnon, patr. VI, 3, 4, 12.  
 Isoʿbokt, métrop. de Perse VI, 3.  
 Isoʿiahb, patr. VI, 4.  
 Isoʿiahb de Gadala VI, 4.  
 Juda Cyriaque, év. de Jérusalem VI, 4.  
 Maraba, patr. VI, 4.  
 Maruthas VI, 4.  
 Narsès VI, 1, 5.  
 Nestorius VI, 1.  
 Papâ, patr. VI, 4.  
 Sabrišoʿ, patr. VI, 4.  
 Siméon, év. de Rîvardešîr VI, 3.  
 Simon Pierre VI, 12.  
 Thomas le Diacre VIII, 6.  
 Timothée I, patr. VI, 3.  
 Timothée II, patr. VI, 7.

## Quelques inscriptions assyro-babyloniennes du Musée Lycklama, à Cannes.

Par Y. Le Gac.

La riche collection d'antiquités orientales, que la ville de Cannes doit à la grande libéralité de M. le Chevalier T. M. LYCKLAMA A NIJEHOLT, renferme un nombre assez considérable de cylindres, de statuettes, de briques et de tablettes de terre cuite, portant des inscriptions assyro-babyloniennes, dont l'étude méthodique serait du plus haut intérêt pour l'assyriologie.

Lors d'un récent et court séjour dans cette ville, M. le Directeur du Musée et de la Bibliothèque m'octroya la gracieuse faveur d'examiner de près ces documents, et je tiens à lui en exprimer, ici, toute ma gratitude. En attendant qu'une plus longue, mais prochaine résidence, me permette de préparer et d'entreprendre la publication complète de ces inscriptions, j'ai pris copie des suivantes.

### I Fragment de pierre bornale babylonienne.

Ce curieux fragment, [0<sup>m</sup>,15 de largeur, sur 0<sup>m</sup>,17 de longueur et 0<sup>m</sup>,04 d'épaisseur] correspond au N<sup>o</sup> 565 du Catalogue.<sup>1)</sup> Il a été détaché d'un monument de basalte,

1) *Antiquités et Curiosités orientales — Musée de M. le Chevalier T. M. Lycklama a Nijeholt — Notice descriptive provisoire par M. E. MASSENOT,*

mis au jour, à Babylone, en présence de M. LYCKLAMA et de plusieurs autres voyageurs, qui s'en sont disputé les débris. Une note manuscrite, accompagnant le fragment, exprime la conviction que l'inscription ne dépassait pas ses limites. Il est bien regrettable d'avoir à constater que la réalité ne répond pas à ce sentiment, mais il n'en est pas moins certain que ce document ne nous offre qu'une fin d'inscription.

### Transcription.

- 1     $\hat{u}$      $\rightarrow$    $\rightarrow$   . . . . .  
*ilani lu-ú mi-iš-ri*  . . .  
*ú (abnu) nârâ šú - a - tum*  
*šum - šú    lip - ši - du*
- 5    *ku - dur - ra - šú*  
*li - is - ba - ri*  
*zir - šú lil - ku - tum*  
 . . . . *šú li - ši - lu - ú*  
*ar - ra - at*
- 10 *ma<sub>g</sub> - ru - us - ti*  
*[li] - mu - ut - ti*  
 . . . *ga - aš - ti*  
*[li] - ru - ru - šú*  
*iz - zi - iš*
- 15 *lik - kil - mu - šú - ma*  
*a-na ik - kib ? - šú*  
*li - iš - šá - ki - in.*

secrétaire privé, auteur du classement des collections. 2<sup>ème</sup> Edition. Bruxelles. 1871.

Le rédacteur de ce Catalogue fait observer, à la page 36, que la collection de tablettes de terre cuite n'est ni classée, ni analysée, et il reproduit le même avertissement, à la page 53, à propos des cylindres. Je ferai remarquer, en outre, que le transfert de ces richesses archéologiques, des Pays-Bas en Provence, est loin d'avoir été favorable au maintien de l'ordre, qui y avait été sommairement établi, et rend plus difficiles les recherches, par suite de la chute de plusieurs des étiquettes primitives.

## Traduction.

1 et le dieu . . . . . 2 des dieux, soit les domaines  
 3 et cette stèle: 4 qu'ils fassent disparaître son nom!  
 5 qu'ils mettent en pièces 6 sa borne! 7 qu'ils anéantissent sa postérité! 8 qu'ils enlèvent . . . . .! 9 qu'ils le frappent 10 d'une malédiction 11 funeste, 12 maligne, 13 . . . . .! 14 qu'ils jettent sur lui des regards 15 courroucés! 16 qu'il soit livré 17 à l'affliction de . . . . .!

## Notes.

Au point de vue paléographique, j'estime que l'on peut faire remonter cette inscription jusqu'aux dynasties pachéenne, et même cissienne, environ le 12<sup>ème</sup> siècle avant J.-C. Les caractères employés par le scribe, me paraissent encore plus archaïques, que ceux que l'on retrouve sur le cailloux de Michaux. Pour cette raison, mais surtout en égard à son contenu, on doit la placer auprès des inscriptions publiées dans W.A.I. III, 41—45, aussi bien que des N<sup>os</sup> 101, 102 et 103 du Salon Central de Nimroud, au British Museum, et de la pierre de *Marduk-aplu-iddina*, au Musée Royal de Berlin. Ces inscriptions ont fourni le sujet des travaux récents de C. W. BELSER: *Babylonische Kudurru-Inschriften*, et de FR. DELITZSCH: *Der Berliner Merodach-baladan-Stein*, dans *Beiträge*, Vol. II, 1<sup>ère</sup> partie, pp. 111—203 et pp. 258—273. Je ne trouve que très peu de choses à ajouter, après ces études sur les pierres borales babyloniennes.

3 — (*abnu*) *nârâ*: D'une manière absolue, le sens de »pierre façonnée« me semble plutôt convenir à ce mot;<sup>1)</sup> sans préjudice de celui d'»inscription«, qui a pu lui être ensuite attribué par synecdoque. C'est ainsi que, p. e.: dans W.A.I. I, 38, ll. 4—6, la gravure de l'inscription, et la taille préalable du monument destiné à la recevoir, sont

1) Cf. JENSEN, *Kösmol.*, p. 349, note.

parfaitement distinguées l'une de l'autre: (*abnu*) *nârû ú-sí-pis-ma li-i-tum* etc. . etc. . *ši-ru-us-šu ú-sa-as-tir*. Dans le cas présent, j'ai crû pouvoir traduire (*abnu*) *nârâ* par stèle, étant donné que le Catalogue du Musée Lycklama déclare, que la forme du monument, d'où provient ce fragment, était celle d'une colonne.

8 — A rapprocher de cette imprécation, dans le but d'une restitution probable: W.A.I. III, 43, col. IV, l. 20: *apil-šú . . . . . li-ši-li*; *ibid.*, col. III, l. 30: *li-ši-lu-ú na-an-nab-šú*, qui permettent de supposer qu'il était, ici, question du descendant direct et immédiat de l'homme, à qui elle s'adressait.

9 — Sur *arrat limutti*, après C. BEZOLD, *Zeits. f. K.*, II, p. 316 et C. F. LEHMANN, *ibid.*, p. 425, voir R. KRAETZSCHMAR, *Beiträge*, I, p. 388, note \*\*\*.

16 — Le sujet du discours change, ici, et bien que j'aie traduit, en faisant retomber directement l'affliction sur la personne maudite, le déchiffrement de l'avant-dernier signe fera peut-être adopter de préférence une traduction, où elle ne sera atteinte qu'indirectement: »Qu'il devienne, ou qu'il fasse le chagrin etc. . !«

## II Briques de Nabuchodonosor II.

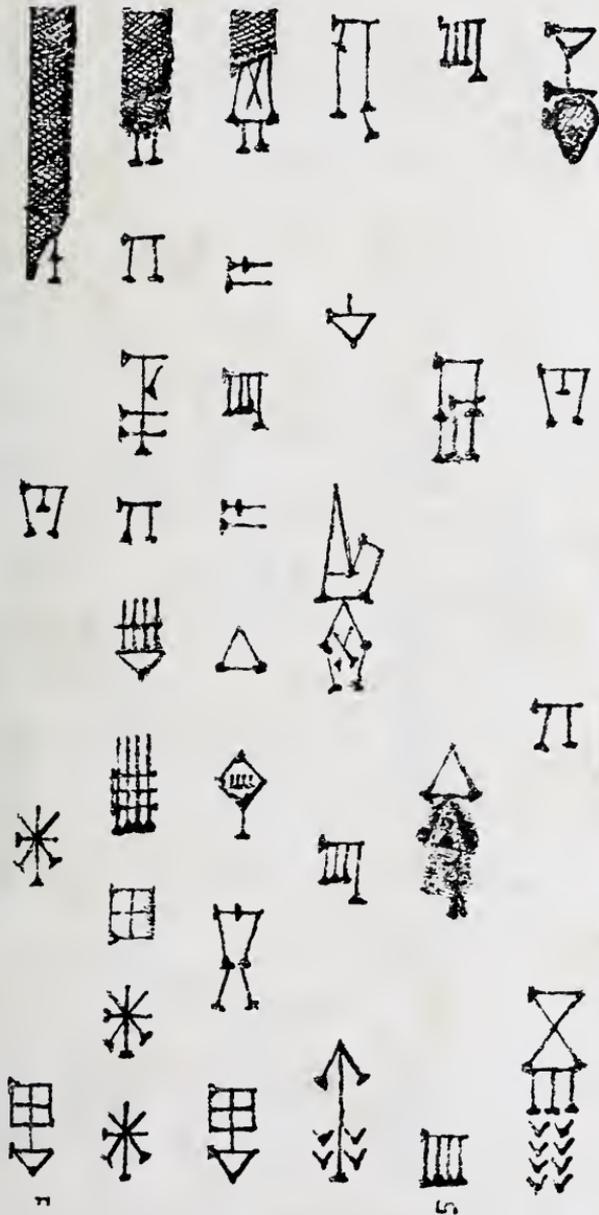
Ces briques sont au nombre de 16, dont 11 portent des inscriptions de 7 lignes, et 5 n'ont que 6 lignes. Leurs dimensions sont, pour la plupart, de 0<sup>m</sup>,30 en hauteur et en largeur, et de 0<sup>m</sup>,09 en épaisseur. Quelques unes de ces briques, surtout celles dont les inscriptions sont de 6 lignes, ont été réduites aux proportions de 0<sup>m</sup>,15 de hauteur, sur 0<sup>m</sup>,20 de largeur, tout en conservant la même épaisseur.

### A. Inscriptions de 7 lignes.

#### Transcription.

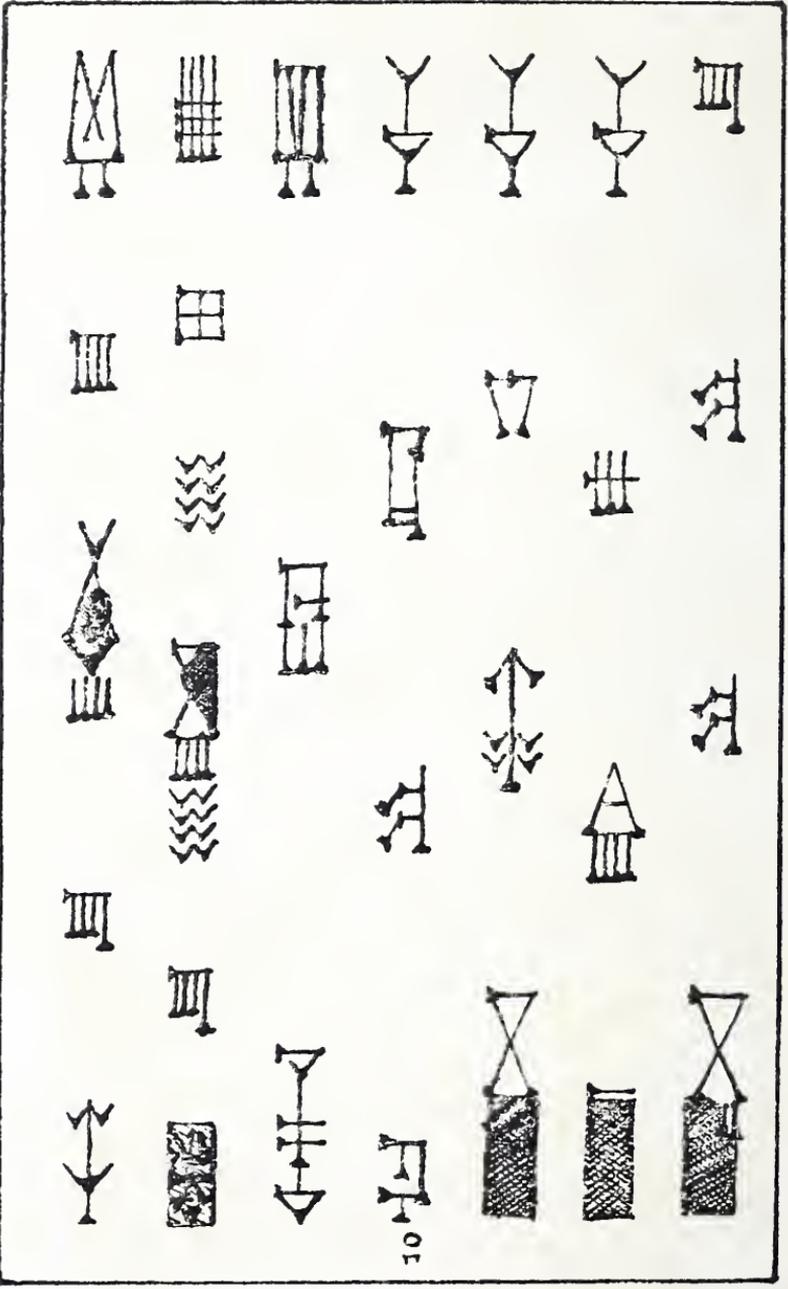
- 1 (*ilu*) *Nabû-ku-du-ur-ri-ušur*  
*sar Babilu-(ki)*

I. Fragment de pierre borsale babylonienne.



1

5





II. Brigues de Nebuchodonosor II

A. Inscriptions de 7 lignes

1. \* 𐎠 𐎡 𐎢 𐎣 𐎤 𐎥 𐎦 𐎧  
𐎨 𐎩 𐎪 𐎫 𐎬 𐎭 𐎮<sup>+</sup>  
𐎯 𐎰<sup>+</sup> 𐎱 𐎲 𐎳 𐎴<sup>+</sup>  
𐎵 𐎶 𐎷 𐎸 𐎹 𐎺  
5. 𐎻 𐎼 𐎽 𐎾 𐎿 𐏀 𐏁  
𐏂 𐏃 𐏄 𐏅 𐏆 𐏇  
𐏈 𐏉 𐏊 𐏋 𐏌 𐏍<sup>+</sup>

<sup>+</sup> var.: 𐎠 𐎡 𐎢 𐎣 𐎤 𐎥 𐎦 𐎧

<sup>++</sup> var.: 𐎠 𐎡 𐎢 𐎣 𐎤 𐎥

B. Inscriptions de 6 lignes

2  
1 采 卣 日 日 卣 卣

卣 卣 卣 卣 卣

卣 卣 卣 卣 卣

卣 卣 卣 卣 卣<sup>+</sup>

5 卣 卣 卣 卣 卣 卣

卣 卣 卣 卣 卣 卣

<sup>+</sup> var.: 卣 卣 卣 卣

<sup>+</sup> var.: 卣 卣

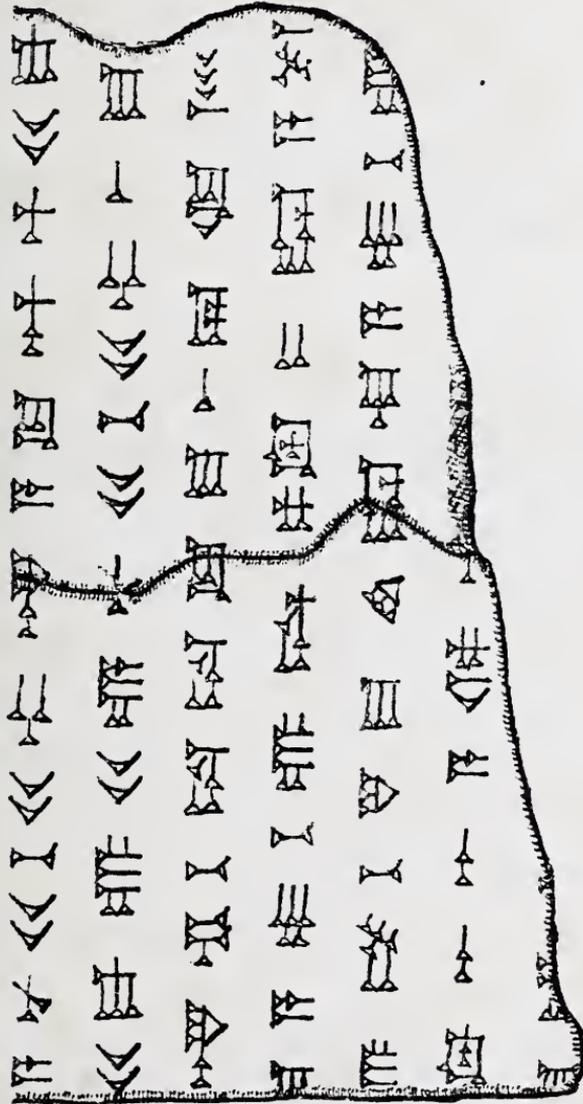
1 米 無 日 日 无 水  
 無 日 无 日 无 命  
 无 日 无 日 无 命  
 无 日 无 日 无 命  
 5 无 米 無 日 无 水  
 無 日 无 日 无 命<sup>+</sup>

---

+ Cette manière d'écrire le nom de Babylone, qui se retrouve, d'ailleurs, sur 4 des inscriptions de 7 lignes, ainsi que l'absence du pronom de la 1<sup>re</sup> personne, empêchent seules que l'identité de cette inscription, avec celle de Zurich, soit rigoureusement absolue.

---

III. Fragments of 'Abwmasiqyal





*za - nin Í - sag - ìl*  
*ù Í - zi - da*  
 5 *aplu a - šá - ri - du*  
*šá (ilu) Nabû - aplu - ušur*  
*šar Babilu - (ki).*

## Traduction.

1 Nabuchodonosor 2 roi de Babylone, 3 bienfaiteur de l'Isagil 4 et de l'Ízida, 5 fils illustre 6 de Nabopolassar 7 roi de Babylone.

## Note.

La variante *za-ni-in* se trouve sur 7 de ces briques, dont l'identité est absolue, sinon comme manière d'écrire, du moins comme contenu de l'inscription, avec la brique du Musée de Constantinople publiée par C. BEZOLD, *Zeits. f. K.*, I, p. 270.<sup>1)</sup> Je mentionnerai encore: *Calwer Bibellexicon*, p. 81, fig. 74, où se lit même la variante.

## B. Inscriptions de 6 lignes.

## Transcription.

1 *(ilu) Nabû-ku-dur-ri-ušur*  
*šar Ba - bi - lu - (ki)*  
*za - ni - nu Í - sag - ìl*  
*ù Í - zi - da aplu*  
 5 *ašaridu ša (ilu) Nabû-aplu-ušur*  
*šar Ba-bi-lu-(ki) ana-ku.*

## Note.

Ainsi sont rédigées 4 de ces inscriptions, et, comme on le voit, elles sont d'une forme assez différente de celle des inscriptions de 6 lignes déjà publiées. La cinquième,

1) Cfr. du même, *Lit.*, p. 133. c.

au contraire, est exactement semblable à la brique de Zurich,<sup>1)</sup> transcrite et traduite par EB. SCHRADER, K.A.T.<sup>2</sup>, p. 363.

### III Fragments d'Aššurnasirpal.

Deux fragments d'une grande tablette de marbre: 564 [0<sup>m</sup>,26 sur 0<sup>m</sup>,24,] et 566 [0<sup>m</sup>,26 sur 0<sup>m</sup>,25,], ont été retirés des ruines du palais de Nimroud, au cours des fouilles que M. le Chevalier LYCKLAMA y fit exécuter. En les réunissant, on obtient 6 lignes d'inscription et les vestiges d'une septième. Le texte qu'elles contiennent se rapporte à l'un des 6 types principaux, auxquels se réduisent les nombreuses Proclamations officielles d'Aššurnasirpal. Ces 6 lignes correspondent aux 3 premières des Estampages 325, 365, 375 et 380 du British Museum. Je me réserve de les utiliser plus tard, dans l'édition nouvelle, que je prépare depuis quelque temps déjà, des inscriptions déjà publiées et inédites de ce roi d'Assyrie.<sup>2)</sup>

1) Cf. BEZOLD, *Lit.*, p. 134, g.

2) Depuis que cet article a été expédié à la Rédaction, une nouvelle visite au Musée Lycklama m'a permis d'y constater la présence de deux autres briques de Nabuchodonosor II, portant des inscriptions, l'une de 7 et l'autre de 6 lignes. Les documents n'ajoutent rien de nouveau, à ce qui a été écrit ci-dessus. Elles portent, seulement, à 18 le total de ces briques.

## Sprechsaal.

---

### Die Kefto-Namen.

Von *W. Max Müller.*

Die von SPIEGELBERG, ZA. VIII, 384 f. teilweise veröffentlichte Uebungstafel eines ägyptischen Schülers bietet in den Namen aus der unbekanntenen Keftosprache einen Text von ungewöhnlichem Interesse. Hier soll zum Gebrauch für Nichtägyptologen eine genaue Umschreibung der Namen folgen.<sup>1)</sup> Wahrscheinlich stumme Vokale sind eingeklammert.

---

1) Hoffentlich wird SPIEGELBERG nicht immer auf dem Standpunkt verharren, nur die Konsonanten, nicht die Vokale der syllabischen Orthographie zu berücksichtigen. Diese Methode ist von denjenigen Aegyptologen eingeführt worden, welche das Vorhandensein zahlreicher (bis zu 30<sup>0/0</sup>!) stummer Vokale nicht verstehen konnten. Letztere können wir wohl nur bei bekannten semitischen Wörtern und Namen ausscheiden, aber bei aller Unbeholfenheit bleiben die Vokale doch eine wichtige Zugabe zu den Konsonanten. Schliesslich müssten wir in der dem Aegypter als Muster dienenden babylonischen Orthographie es uns ähnlich bequem machen(?) und mit Verwerfung aller Vokale, die ja auch oft schwanken oder stumm sind, auf den Standpunkt von 1849 zurückkehren. E. MEYER (*G. Aeg.* 249) vergleicht recht passend die Wiedergabe indischer und afrikanischer Namen und Wörter durch sich der Schwäche ihrer Orthographie nicht bewusste Engländer. Der Linguist und Geograph kann solche Transkriptionen auch nur mit strenger vergleichender Kritik benützen, über Bord werfen wird er sie aber doch nicht, wo er nichts Besseres hat.

'à¹)-šā-lu²)-l(a), Determ.: „fremd“

Na-su-y (vielleicht + kurzen Vokal), Determ.:  
„fremder Mann“

'à¹)-ka-šô(w)³), Determ.: „fremd“

'à¹)-dī-na-ī (diphthongisch), Determ.: „fremder  
Mann“ (!)

Pi-na-ru-t(à)⁴), Determ.: „Fremdland“.

(Der Mannesname *R(l)u-tà* soll nach SPIEGELBERG nicht mehr hierhergehören.)

Die Ueberschrift „K-f-ti-u-Namen zu machen“ bedeutet: „eine Anweisung, wie Kefto-Namen zu bilden sind“. Zum Gebrauch des Studenten, dessen Uebungen meist im Abschreiben und Verfassen fingierter Briefe bestanden, sind hier aus litterarischen Arbeiten oder noch wahrscheinlicher aus öffentlichen Dokumenten oder Inschriften einige Namen gesammelt, welche der Schüler bei Erwähnung von Verhältnissen des Landes Kefto gebrauchen kann. Es ist dasselbe, wie wenn eine deutsche Stilistik dem Schüler den Rat geben würde: sprichst du von Engländern, so nenne sie Mr. Smith, Mrs. Jones und Master Wilson aus London oder Liverpool. Wir dürfen also die Namen für häufig und authentisch ansehen. Doch lehrt das irrige Determinativ bei dem vierten (s. u.), dass die Abschrift auf der Schultafel stellenweise verderbt ist.<sup>5)</sup> Das Original

1) Alt 'ē (auch 'i?), aber seit Dyn. 19 häufig mit (')ā vermennt (*Asien*, S. 79). So wohl auch hier, nach der Häufigkeit zu schlies-sen.

2) Also auch hō, hō und daher auch bisweilen hā.

3) Mit der Aussprache des koptischen ⲉⲩⲟ „Sau“ vgl. SPIEGELBERG a. a. O. Das Vorschlags-Aleph des ursprünglich dreiradikaligen Wortes wird nach vorhergehendem Vokal wie ein *Elif wastatum* betrachtet. Ob das w den dritten Radikal korrekt andeutet, ist noch zu untersuchen.

4) In allen mir bekannten Beispielen für *te*, meist mit stummem Vokal, stehend. Wie es sich von dem allgemeineren *ti* hier unterscheidet, ist noch nicht bekannt.

5) In dem ersten Namen sieht das h, dieser ausschliesslich semitische Laut, verdächtig aus. Wollen wir keine Verwechslung mit semitischen

begann, scheint es, mit Personennamen und schloss mit zwei Ländernamen.

Genauer besprechen möchte ich hier nur zwei Namen, welche für die Assyriologie Interesse bieten. 1. Der Name 'A(?) - di - na - i ist das kilikische Königreich 'n - t̄ - na - y , welches in den Annalen D̄hutmose' III mit charakteristischen Geschenken erscheint (*Asien* 338); der zerstörte Buchstabe war ein *ḫ* mit *e* oder *a*, vielleicht auch das Silbenzeichen 'an. Eine Assimilation des *n* nach ägyptischer Vulgärsprache (vgl. *Asien* 214) in der Schultafel ist mir unwahrscheinlich. Ich nehme an, dass die Annalen auf eine Keilschriftvorlage *Am(?) - di - na - ya* zurückgehen, die Schultafel dagegen auf phonetisches *Ad - dinai*. Wie ich *Asien* 84 (und 280) auseinandersetzte, vermeidet die syllabische Orthographie die Konsonantenverdoppelung ausser bei *n* und *r*(*m*?). Sehr häufig bedient sie sich des Nasaleinschubs anstatt der Verdoppelung, analog DELITZSCH, *AGr.* § 52. Aber dieser Gebrauch erfuhr bedeutende Veränderungen. Vor allem verwendete der Aegypter *n*, niemals *m*, eine für die Assyriologen beachtenswerte Thatsache. Unverständlich wird ihnen allerdings die nur auf ägyptischer Phonetik beruhende Anwendung vor *l* (*r* weniger korrekt) sein; vgl. *Ru - n - ru*, *Asien* S. 280 = assyr. *Lullu(w)* 394, *Ḥa - n - ra - da* =  152, 'an - ra - t̄ = *Ullaza*, 193, 396. Es liegt hier ein belehrendes Beispiel dafür vor, dass fast alle Eigentümlichkeiten der syllabischen Orthographie ursprünglich auf keilschriftlichen Gebrauch zurückgehen, dabei aber häufig sich von diesem sehr weit entfernt haben. Zu den vereinzelten Beispielen des korrekten Keilschriftgebrauches von *m/n*, der nach DELITZSCH auf verdoppeltes *b*, *d*, *z*, *k*<sup>1)</sup> beschränkt

Namen von Seite des Aegypters annehmen, so bleibt uns wohl nichts anderes übrig, als an phönikische Kolonisten an der kleinasiatischen Küste zu denken. Oder soll das *h* ungeschickt für das meist mit *h* wiedergegebene *gh* der Nordvölker stehen?

1) Also die mediae! HILPRECHT macht mich darauf aufmerksam, dass

scheint, gehört das *(<sup>1</sup>)An-ti-na-y* für richtigeres *A(d)dinaï*, sowie die Schreibung *Hu-re-n(<sup>e</sup>)-kà-ru* für richtigeres *Ha-ra-kà-ra*, *Asien* S. 204. Die Urform war natürlich *Harekkor*, nicht umgekehrt, wie ich dort irrig annahm. Der Aegypter scheint bei *\*Ha-ra-am-ka-ru* seiner Keilschriftvorlage nur im Unklaren gewesen zu sein, welchen *k*-Laut das vieldeutige *ga* oder *ka* der syrischen Keilschrift enthalten solle. Bei *b* ist diese Art der Verdoppelung nicht nachweisbar, vgl. z. B. *ḡ<sup>e</sup>-bu* „Wagengerüst“ 302 mit assyrischem *sumbu*. Ein Beispiel bei *z* liegt vor in *Tu-n-da-u-ra* 267, 287, entsprechend dem *Zi-in-za-ar* der Amarnatafeln (London 37, 42; mit unrichtiger Assimilation von *s* und *z*, vgl. arabisch *Šaiṣar*). Das keilschriftliche *n* ist hier auffallend und sollte im Verein mit den ägyptischen Umschreibungen genauere Prüfung der Frage veranlassen.<sup>1</sup>) Ausdrücklich will ich wiederholen, dass alle oben erwähnten Formen (ausgenommen *šabbu*, s. o.) direkt auf Keilschriftvorlagen zurückgehen. Bei der Londoner Schultafel ist dies höchstens indirekt anzunehmen. — Zu einer Identifikation des Namens bietet die Annalenstelle keinen Anhalt. Das kilikische *Adana* östlich von Tarsus müsste, wenn gleich, einer semitischen Form später angeglichen worden sein(?). Jedenfalls sind mehrere Lautdifferenzen nicht zu übersehen.

2. Der dritte Name bietet eine in den Konsonanten wie in den Vokalen genaue Wiedergabe des bekannten philistäischen Königsnamens *שַׁיִס* (sic!). Wie ich *Asien* 389, Anm. nachwies, hatte noch die LXX in *Αγξος* die richtigen Konsonanten und vielleicht Spuren der richtigen Vokale. Das assyrische *I-ka-u-su* lehrt, dass die die dem *g* sich nähernde Aussprache des *k* anzunehmen ist. Vgl. dazu *tam-garu* „Kaufmann“ JENSEN, ZA. VI, 349, BEZOLD, *Or. Dipl.* 97, DELITZSCH, *Beitr.* II, 28 und das mir von HILPRECHT mitgeteilte *nan(!)garu*, *namgaru* „Zimmermann“. [Erst nachträglich bemerke ich die Untersuchungen ZIMMERN'S ZA. V, 395.]

1) Warum die Annalen in ihren zwei Beispielen scheinbar irrig das *n(e)-*Zeichen anstatt des silbenschiessenden *n* (S. 74) gebrauchen (201 unten), kann ich nicht angeben.

alte Aussprache *Ikaus* oder *Ekaus* war, entsprechend dem 'à-ka-šo d. h. '(ēi)kôš des Aegypters. Die Kontraktion des Diphthonges zu ô ist ägyptische Vulgäraussprache.<sup>1)</sup> Der Versuch, das modernere ô-Zeichen durch Gruppen der alten Orthographie zu ersetzen und den Vokal der Silbe durch die Endung als Zwischenvokal zu determinieren, ist ganz regelmässig.<sup>2)</sup>

Der Name *Ekaus* liefert nun eine merkwürdige Bestätigung dafür, dass das Philistervolk seinen Ursprung Seeräuberhorden verdankte, eingewandert von den Küsten Kleinasien, teilweise vielleicht auch von den Inseln des ägäischen Meeres oder gar aus Griechenland (?); s. *Asien*, S. 388. Hier erscheint der charakteristischste Philisternamen noch in der alten Heimat, in *Keftô*. Dass dieser Ländername zunächst Kilikien einschloss, habe ich ausführlich nachgewiesen, aber auch erwähnt, dass er in Dyn. 18 als archaisch-poetische Bezeichnung (S. 352) nach Westen wenig abgegrenzt scheint (S. 345). Die gesamten Piratenvölker bis nach Griechenland hin werden ähnlich einmal kollektiv als „Kiliker“, *Kà-(i)ra-kà*, d. h. *Kel(a?)ke*, bezeichnet (352) nach dem nächstwohnenden Volk, anderswo dagegen als Lykier, *Lu-k(à)* nach dem schlimmsten Stamm (363, 368). Auch die *Lu-uk-ki* der Amarnatafel WA. 11, Z. 10, die alljährlich Aegyptens Küsten plündern, scheinen nur eine Kollektivbezeichnung. So mag auch auf der Schülerarbeit des Brit. Museums der alte Name *Keftô* keinen engeren Sinn haben als „Küste Kleinasien“. Möglich wäre es allerdings, anzunehmen, der wichtigste der fünf Philisterstämme, der um Gath und Ekron wohnende und wohl mit den *Pulasate* der Aegypter, d. h. den eigentlichen Philistern, identische, sei nach dem Königsnamen *Ekaus* aus Kilikien ausgewandert. Die Bekanntheit des Namens der *Pulasate* und ihre führende Rolle in

1) Vgl. STERN, *Kopt. Gr.* § 56 und die alte Glosse ελο statt des koptischen ελλα, *R. trav.* 8, 175.

2) Vgl. *Asien*, S. 392 (zu Kap. 5).

den Kriegen der 20. Dynastie wie bei der Eroberung der Küste Palästinas lässt uns ja schliessen, dass sie zu den wenigst entlegenen jener Seeräuberstämme gehörten, also etwa im rauhen Kilikien wohnten. Doch bleibt dieser Schluss höchst problematisch.

Ich kann nicht schliessen, ohne den Wunsch zu äussern, SPIEGELBERG möge das hier besprochene Denkmal recht bald im Facsimile veröffentlichen, um eine genauere Bestimmung verschiedener Punkte, z. B. ihres Alters zu ermöglichen.

---

### Sinšariškun and his rule in Babylonia.

By *L. W. King.*

Our knowledge of the last few years of the Assyrian Empire is so very fragmentary, that any addition to it, however slight, cannot but be of value. I therefore venture to think that a tablet recently acquired by the British Museum<sup>1)</sup> is worth publication, as it furnishes a small contribution to the history of that time. We know of only two kings who occupied the throne of Assyria during the period from the death of Aššurbânipal until the destruction of Nineveh, and although it is generally agreed that Aššur-iti-lilâni, the son of Aššurbânipal, was his father's immediate successor, and that Sinšariškun subsequently occupied the throne, the points that still remain unsettled are not few. OPPERT suggests that Sinšariškun usurped the throne, others holding that he succeeded Aššur-iti-lilâni as his younger brother; and, while many regard Sinšariškun as the last Assyrian king, identifying him with the Sarakos of the Greeks, the view that he was in turn succeeded by other kings whose names have not been recovered cannot be disproved. This general haziness is

---

1) 94-6-II, 36.

entirely due to the lack of data on which a decision can be based. During the American expedition contracts were found at Nippur dated up to the fourth year of Aššurtililâni's reign, while two other contracts, one at Berlin, the other in the British Museum, are dated in the reign of Sinšariškun, both in his second year<sup>1)</sup>; but these, I believe, are the only indications we have at present as to the length of their respective reigns. The contract that is here published is however dated in the seventh year of Sinšariškun, to whose reign therefore another five years can with certainty be added.

Another question that has perplexed modern historians is the relation of Babylonia to Assyria throughout this period. Contracts of Nabopolassar<sup>2)</sup> were known dating from Babylon in his 6th, 10th and 14th years, two bore the name of Sippar belonging to his 15th and 18th years, while others found at Abu Habba, and therefore probably also referring to transactions in Sippar, were dated in his 2nd, 7th, 9th—12th, 16th—19th and 21st years. It was therefore assumed that Nabopolassar at the beginning of his reign asserted Babylonia's independence and threw off the Assyrian yoke. When however the Americans found the contracts at Nippur dated according to the regnal years of Aššurtililâni, it was concluded that at any rate up to the 4th year of that king Assyria retained her hold on Southern Babylonia. Moreover the contract in the British Museum belonging to the 2nd year of Sinšariškun was dated from Sippar, proving that for the first two years also of his reign Babylonia had not achieved her entire emancipation. But it was still possible to contend that the date and locality there given marked

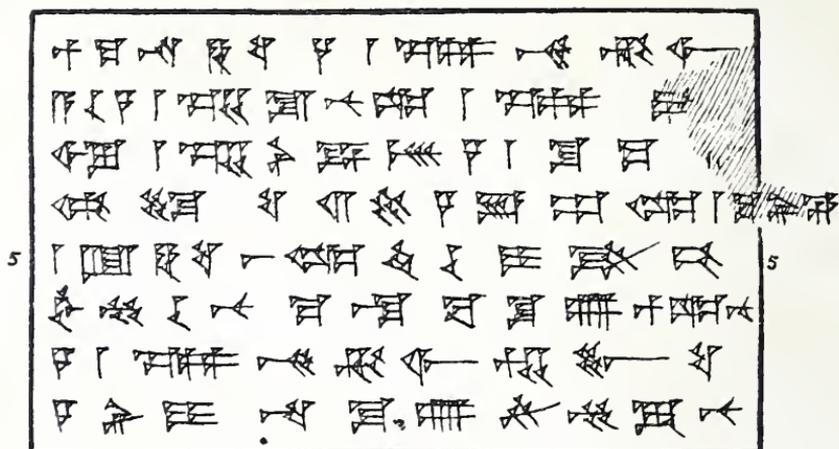
1) For the text of the London tablet (82—7—14, 21) see EVETTS in STRASSMAIER'S *Babyl. Texte* VI B, p. 90. That the Berlin tablet (V.A.Th. 238) is also dated in the second year of Sinšariškun, cf. WINCKLER, *Berliner Philologische Wochenschrift*, 18 May, 1889, Col. 636, footnote.

2) Published by STRASSMAIER, ZA IV, pp. 113 ff.

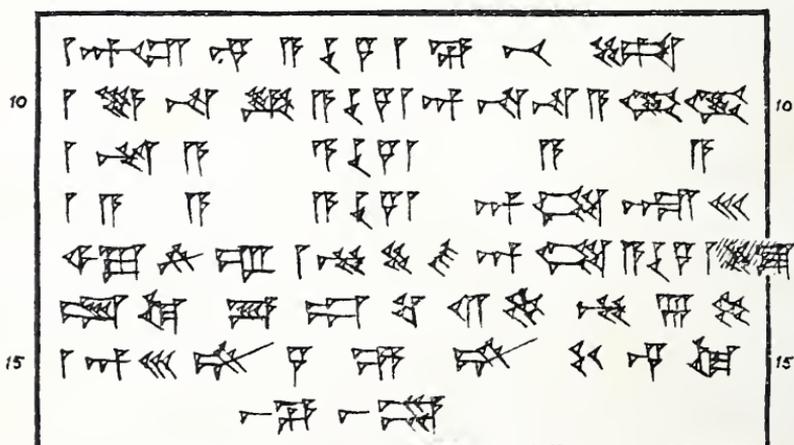
the limits both of Sinšariškun's sphere of influence in Babylonia and of the period during which it was maintained.<sup>1)</sup> Our present tablet, however, is dated from Erech, and proves that at any rate until the seventh year of Sinsar-iskun Southern Babylonia still remained, at least officially, subject to Assyrian control.

94\_6\_11, 36

OBYERSE



REVERSE



1) *Cy. OPPERT, ZA VII, p. 341 f.*

The following is a transliteration of the text: —

Obv.

1.  $\frac{1}{2}$  ma-na kaspi ša | <sup>ilu</sup>Nabû-zîr-ibašši(ši)
2. apil-šu ša | <sup>ilu</sup>Bil-irba-aḫi-ka | <sup>ilu</sup>Nabû- . . . . .
3. ū | <sup>ilu</sup>Bil-ibni mârâni<sup>l</sup> ša | Šu-ma-[a?]
4. ul-tu ūmu XII<sup>KAN</sup> ša <sup>arḫu</sup>Ṭibitu ili | Ba(?)-ni(?)-i
5. I šiklu kaspi ina muḫ-ḫi-šu i-rab-bi
6. mim-mu-šu-nu ma-la ba-šū-ū maš-ka-nu
7. ša | <sup>ilu</sup>Nabû-zîr-ibašši(ši) gâb-bu-tū
8. ša-ni-i na-šū-ū <sup>amilu</sup>mu-kin-nu

Rev.

9. | <sup>ilu</sup>Nirgal-iṭir apil-šu ša | I-til-li
10. | Iddina(na)-aḫu apil-šu ša | <sup>ilu</sup>Na-na-a-niḫî
11. | Ardi-a apil-šu ša | Aplâ-a
12. | Aplâ-a apil-šu ša | <sup>ilu</sup>Marduk-iriš(iš)
13. ū <sup>amilu</sup>dupšar | Mu-šî-zib-Marduk apil-šu ša | Šî(?)-su(?)
14. Uruk<sup>KI</sup> <sup>arḫu</sup>Ṭibitu ūmu XII<sup>KAN</sup> šattu VII<sup>KAN</sup>
15. | <sup>ilu</sup>Sin-šar-iskun(un) šar <sup>mātu</sup>Assur<sup>KI</sup>
16. ina  ina bâbi.

Beyond its date the tablet does not offer any special point of interest. It is merely a contract concerning  $\frac{1}{2}$  a mana of silver lent by Nabû'ibašši the son of Bîlirba'aḫi-ka to two brothers Nabû- . . . . and Bîlibni the sons of Šu-mâ, who have received the sum from Banî on the 12th of Tebet, the interest being fixed at one shekel of silver. Whatsoever property the sons of Šumâ possess is stated to be Nabû'ibašši's security, both debtors being equally responsible for the transaction. The names of the five witnesses including that of the scribe are Nirgaliṭir the son of Itilli, Iddinaḫu the son of Nanâniḫî, Ardia the son of Aplâ, Aplâ the son of Mardukiriš, and Mušîzibmarduk the scribe, the son of Šisu.

The date in *L. 14 f.* has been already discussed. The reading  is, I think, certain. It is true that the four upper strokes, though distinctly written, are inscribed in pairs, so that, supposing they occurred alone, it might be urged that the four were intended by a careless scribe for two. The three lower wedges are however distinct proving that the four upper ones are intentional and not the result of a correction or of carelessness on the part of the scribe. The meaning of the last phrase in the text (*L. 16*) is not clear.  cannot here be taken as = *Bäbilu*, for the tablet is already dated from Erech.

### Phöniciſche Inſchrift.

Von *Th. Nöldeke*.

Von BUDGE erhielt ich vor Kurzem einen vortrefflichen Abklatsch einer zu Larnaca auf Cypren neu aufgefundenen phöniciſchen Inſchrift mit der Erlaubniſſ, ſie zu veröffentlichen. Mit gewohnter Bereitwilligkeit und gewohnter Meisterschaft zeichnete mir EUTING den Abklatsch nach, und dieſe ſeine Zeichnung erſcheint hier auf die halbe Gröſſe reduciert. Die Züge ſind ſo ſchön und deutlich wie nur auf irgend einer cypriſchen Inſchrift. Bloss ein Zeichen iſt unklar; es fragt ſich nämlich, ob, was am Ende der 4. Zeile nach dem  ſteht, gelten ſoll, in welchem Falle es ein *ʾ* wäre, oder ob es ein miſlungener und ungültig gemachter Buchſtab iſt.

Man liest ohne Anstoss

- (1) מצבת או איש יטנא ארש רבסרסרם לאבי לפרסי
- (2) רב סרסרם בן ארש רב סרסרם בן מנחם רב סרסרם
- (3) בן משל רב סרסרם בן פרסי רב סרסרם ולאמי
- (4) לשמזבל בה בעלרם בן מלכיתן בן עזר רב חז(י)
- (5) עגם על משבב נחתגם לעלם

o h h o y h m h b e l l l l l h y o y h

1000

y h h m b y b y b o y b h b e h y h w y l l b l o i b b e l l w

b e h h y b b m b l m b h b e l l b m k b b m b l m b h. h y x h k

b b m b m b h b e l l x b x b b m b m b h b e l l h l l h b b m b l m b l

b b y x w x m w x l l x x b m b b m b l m b h y x b k y l b m k

Auf der längst bekannten, der Bodleyana gehörigen Inschrift, die gleichfalls aus Larnaca stammt (CIS 1, 46), sagt 'Abd Osir, er setze sich und seiner Frau Amat 'Aštart bei Lebzeiten einen Denkstein, und gebraucht dabei die Worte מצבה . . . יטנחה על משכב נחרי לעלם. Ganz entsprechend lautet unsere Inschrift, welche die Aufrichtung eines Denksteines für die Eltern des Stifters vermeldet.

Der Mann war sehr vornehm. Der Titel רב סרסרם lässt sich schwerlich anders fassen denn als רב סר סרס d. i. hebräisch nach masorethischer Aussprache רַב שָׂרִי שָׂרִים.<sup>1)</sup> Ein solcher Titel befremdet allerdings in einem kleinen cyprischen Staate. Schon ein סר סרים klingt für einen solchen etwas grossartig, wenn wir ihn einem modernen *miri mirân* oder *bejler beji* gleichsetzen, und Dan. 8, 25 steht שר שרים gar für Gott. Aber man muss bedenken, dass im Hebräischen שׂ auch für bescheidenere Stellungen gebraucht wird. In Joseph's Geschichte haben wir u. a. den שר האפים, den königlichen Oberbäcker, und den שר בית הכהן, den Gefangenwärter; Joseph's Brüder sollen שרי מקנה „Oberhirten“ werden Gen. 47, 6. Wir finden nicht bloss mehrfach שרי המטיב als Civilvorgesetzte wie als Officiere, sondern selbst שרי עשרת, also Leute, die nur 10 Mann unter sich haben Ex. 18, 21. Deut. 1, 15.<sup>2)</sup> Die שרים, welche unter Esra und Nehemia fungieren, werden auch nicht allzu grosse Herren gewesen sein. So können wir uns also wohl vorstellen, dass es in jenem cyprischen Staat mehrere שריסרים „Oberbeamte“ gegeben und dass an deren Spitze ein „Höchster Oberbeamter“ gestanden habe.<sup>3)</sup> Für die Verfassung des Staats ist die Thatsache wichtig,

1) Die in Spuren selbst im masorethischen Texte vorkommende Verdopplung des *r* ist den LXX wie den Samaritanern noch ganz geläufig, und auch bei den Phöniciern wenigstens zunächst vorauszusetzen.

2) Für die Constatierung des Sprachgebrauchs ist es ziemlich gleichgültig, ob die betreffenden Berichte historisch sind oder nicht.

3) In dem Namen סרסראל CIS 2, 82 und gar in סרסרא ein solches סרסר, שר-שר, zu finden, ist immerhin recht bedenklich.

dass sich diese Stellung durch 6 Generationen hindurch in einer Familie vererbt hat. Der zuletzt genannte פְּרָסִי wird sie zuerst erlangt haben. Die Reihe der mütterlichen Ahnen ist um ein Glied kürzer; es lag dem Stifter offenbar daran, zu zeigen, dass auch einer von ihnen ein hohes Amt bekleidet hatte. הוֹעֵנָם oder הוֹיֵעָנָם kann nicht wohl ein einziges Wort sein. So zerlegt es sich ohne Weiteres in עָנָם (חֲזִי), worin הָזָה und עֵינַי kaum zu verkennen sind. Ich weiss nichts besseres als עָנָם (חֲזִי) zu lesen = hebr. רַב תְּנֵי עֵינַיִם. Wir hätten in diesen Leuten etwa das, was der hebräische חָזֵה ursprünglich bedeutete, den arabischen حَازٍ „Wahrsager“ Tab. 1, 915, 17. 1010, 1; Achtal 102, 2; Kâmil 130, 18 f. (fem. حَازِيَةٌ Achtal 32, 1; so auch حَازٍ Buchârî [KREHL] 1, 9, 4). Ob עָנָם hier als Genitivus subjecti oder vielmehr instrumenti, oder als Genitivus objecti zu nehmen sei, möchte ich nicht entscheiden: solche Künste haben ja ihre eigenthümliche Anschauung und Terminologie, die sich aus geringen Spuren nicht enträthseln lassen.

מְלִכִּיתָן בְּעַלְמָן בִּן מְלִכִּיתָן deutet vielleicht darauf hin, dass die Familie mit der des Königs von Citium בְּעַלְמָן בִּן מְלִכִּיתָן verwandt war. מְלִכִּיתָן kommt zwar noch sonst auf Cypem vor CIS 1, 59. 64 (sicher, obgleich nur Pococke'sche Abschriften), wie mehrfach in Carthago, aber בְּעַלְמָן kennen wir bis jetzt nur in der königlichen Familie von Citium. Der Grossvater des Königs Milkiathon hiess aber 'Abdî-milk עַבְדִּימֶלֶךְ CIS 1, 89.

Von den sonst auf unserer Inschrift vorkommenden Namen sind schon bekannt אֲרִישׁ, מְנַחֵם und עֶזֶר. אֲרִישׁ ist auf punischen Inschriften sehr häufig = *Arisus* CIL 8, 3335; *Arsus* ib 9054 und vielleicht auch mit Recht von Gesenius dem *Aris* in den Fragmenten von Cicero's Rede gegen Scaurus gleichgesetzt, obgleich da der Genitiv und Accusativ *Arinis*, *Arinem* ist (§ 9. 10. 12). — מְנַחֵם ist auch sonst phöniciſch auf Cypem wie hebräisch und altaramä-

isch CIS 2, 33 (fem. מנחמה altpalästinisch DE VOGÜE, *Intailles* 40). — ער haben wir auf zwei carthagischen Inschriften und einem alten Intaglio GANNEAU, *Sceaux et cachets* 4. Ob es dem hebräischen עָרָה oder עָרָה oder einem denkbaren \*עָרָה entspricht, können wir nicht wissen.

Wie ער wahrscheinlich aus einem längeren Namen verkürzt ist, so auch das bis dahin unbekanntes מישל etwa aus einem Namen wie מלְקִרְהַמִּשֶׁל. — פִּרְסִי bedeutet vielleicht „den Perser“ und sollte ursprünglich ein Zeugnis für die Loyalität des Vaters gegen den Grosskönig sein.

Darüber, was in dem Namen שְׁמִיבֵל zu suchen sei, habe ich zwar Vermuthungen, aber ich wage mich damit einstweilen noch nicht ans Licht.

Grammatisch lernen wir aus der Inschrift nichts neues.

אִשׁ, das ich etwa אִשׁ sprechen möchte mit אִשׁ = *hā* in אִשׁ, אִשׁ, nicht mit dem Artikel, ist uns ja schon genügend bekannt. Auch אבִי „sein Vater“ ist schon belegt, und אִמִּי „seine Mutter“ entspricht dem mehrfach vorkommenden מלְבִי „seine Regierung“ u. a. m. Dass אִמִּי „seine Mutter“ grade so ausgesprochen wurde wie אִמִּי „meine Mutter“ CIS 1, 3 l. 14, ist sehr unwahrscheinlich. Man kann an אִמִּי denken = hebr. אִמִּי, aram. אִמִּי, wie אבִי „sein Vater“ אִשׁ = hebr. אִשׁ, אִשׁ und אִשׁ „sein Leben“ CIS 1, 93 אִשׁ = hebr. אִשׁ (aus אִשׁ) sein mögen. In ähnlicher Weise könnte קִלְס „seine Stimme“ קִלְס = קִלְסִי sein. Natürlich ist es aber sehr wohl möglich, dass das auslautende *ū* sehr früh abgefallen sei und dass „seine Mutter“ etwa אִמִּי lautete u. s. w.

Ich gebe also von der Inschrift folgende Uebersetzung, wobei ich die nothgedrungene Willkürlichkeit in der Vocalisierung der Eigennamen zu entschuldigen bitte.

„Dies ist der Gedenkstein, den der höchste Oberbeamte Ariš seinem Vater dem h. O. Parsi, Sohne des

h. O. Ariš, Sohnes des h. O. Menahhem, Sohnes des h. O. Mašol, Sohnes des h. O. Parsi, und seiner Mutter der Šemzabol, Tochter des Ba'ram, Sohnes des Milkjaton, Sohnes des Ober-Zeichendeuters Azor über ihrer Ruhestätte auf ewig errichtet hat“.

Strassburg i. E., Anfang December 1894.

## Zwei weitere Fragmente mit Beschreibungen babylonisch-assyrischer Göttertypen.

Von C. Bezold.

Im October des laufenden Jahres stiess ich bei meiner Catalogisierung eines Teiles der ersten RASSAM-Sammlung im British Museum auf zwei Bruchstücke, Rm. 279 und Rm. 422 (s. *Cat.*, pp. 1600, 1612), die sich auf den ersten Blick als zu den oben, S. 114 ff. mitgeteilten Texten gehörig erwiesen. Obwohl meine betr. Copien am letzten Tage meines diesjährigen Londoner Aufenthaltes, also „im Drange der Abreise“ angefertigt sind, möchte ich sie doch aus dem oben, S. 115, Zz. 21 ff. angeführten Grunde nicht länger zurückhalten.<sup>1)</sup>

1) Meine dort ausgesprochene Befürchtung hat sich nun als begründet erwiesen: ein mir von einem Fachgenossen vorgelegter Separatabdruck eines wohl demnächst in den *Proceedings* der *Society of Biblical Archaeology* erscheinenden Aufsatzes von Mr. STRONG, betitelt „*Note on a fragment of the Adapa Legend*“ [vgl. ZIMMERN bei GUNKEL, *Schöpfung und Chaos*, S. 148, Note 3] enthält u. A. die Transcription eines Teiles der Ss. 120 ff. edirten Texte, ohne meiner Edition auch nur mit einem Worte zu gedenken, und ich darf wohl behaupten: nicht ohne Verschlimmbesserungen. — Das dort von STRONG verifizierte Fragment der *Adapa*-Legende ist K. 8214: damit vergl. man nun wiederum oben auf S. 114 Note 1, die in den *Proceedings* gleichfalls unberücksichtigt geblieben ist. Auch die Uebersetzung von GEORGE SMITH wird dort nicht gewürdigt (ebenso wenig wie von SAYCE in der *Acad.* No. 1055), obwohl sie von E. T. HARPER, den STRONG citirt, herangezogen war! Um weiteren Prioritäts-Streitigkeiten vorzubeugen, bemerke ich, dass ich das betr. Fragment bereits anfangs Februar 1893 wiedergefunden und mit SMITH-DELITZSCH's Uebersetzung (*Chald. Gen.* 109) verifiziert habe. Beiläufig hier noch die Notiz, dass, wie ich Prof. ZIMMERN am 6. Dec. 1892 mitteilte, vielleicht auch K. 10147 zur *Adapa*-Legende gehört. Möchte doch Mr. STRONG mit seinen „Entdeckungen“ im British Museum in Zukunft etwas vorsichtiger und behutsamer zu Werke gehn!

Keines von beiden Fragmenten lässt sich bis jetzt als Duplicat zu irgend einem der in unserem Aprilheft edirten Stücke erweisen. Da aber beide u. a. die Gestalt des *Lahmu*, d. h. eine seiner Erscheinungsformen angeben, so haben wir schon jetzt Bruchstücke von drei verschiedenen Beschreibungen der gleichnamigen Gottheit. Auch sonst weist der neue Fund darauf hin, dass in der Bibliothek von Assurbanipal eine ganze Reihe solcher Texte existirt haben müssen.

Leider sind beide Bruchstücke so sehr verstümmelt, dass sich nur wenig davon mit Sicherheit übersetzen lässt.

Im ersteren Fragment lese ich Zz. 7 ff.: „sein rechter Fuss ist die Klaue eines Vogels, . . . . . er hat den . . . . . eines Löwen; . . . . . sein Name ist *Lahmu ippiru* . . . . .-*nutum*. *Lahmu* des Himmels und der Erde, der . . . . . des Oceans, d. h. der Gott *Ia*.“ Der nächste Paragraph, in welchem der Name der betr. Gottheit leider fehlt, beginnt (Zz. 13 ff.): „[Auf seinem, oder ihrem] Kopf ist ein Horn und . . . . . ein Menschenantlitz; er [oder sie] hat . . . . . (und) das Ohr eines Stieres . . . . . die Hand(?) eines Menschen; ein . . . . . ist seiner Brust angekleidet [d. h. wohl: seine Brust ist bekleidet mit ein . . . . .]; sein rechte[r, s] . . . ist gradestehend . . . . . sein link . . . . . eine Axt(?)<sup>1)</sup> . . . . .“.

Vom zweiten Fragment lassen sich Teile von Zz. 5 ff. übersetzen: „ . . . . . von seinem . . . . . bis zur Mitte seines Körpers . . . . . , von der Mitte seines Körpers bis zu [seinen] Füßen . . . . . er hat den . . . . . eines Vogels . . . . .; sein Name ist *Lahmu*, d. [h.] . . . . .“. Der Name der im darauffolgenden Paragraphen beschriebenen Gottheit fehlt wiederum, und von Zz. 9 ff. sind mir auch nur einzelne Worte verständlich: „[Auf seinem] Kopfe ist ein Horn und . . . . .“.

1) S. MEISSNER, ZA VIII, Ss. 76 ff.

seine Faust . . . . .; in seiner Rechten [hat er eine Axt?¹)] . . . . . in seiner Linken hat er einen Bogen . . . . .“.

## Transscription.

- A. 1. . . . . 2. . . . . *sú* . . . . .  
 3. . . . . [*šá-*] *pi-iš šip(?) -p(?)u-* . . . . . 4. . . . .  
*ša šumili ir-ši-ta šá-pi-iš* 5. . . . . *ša imitti šú-ti-gu-rat-ma*  
 6. . . . . *ša tap-pi-šú šá-pi-iš* 7. [*šipu*] *ša imitti-šú zu-pur*  
*iššuri-ma* 8. . . . . *ša tap-pi-šú-ma šá-pi-iš* 9. . . . . *nīši*  
*šakin(in) pag-ru mí-ri-in-nu ki-is-su GU(?)* 10. *šumu-šu*  
*La-aḫ-mu ip-pi-ru* 11. . . . . *-nu-tum La-aḫ-mu ša šamī(i)*  
*u iršitim(tim)* 12. . . . . *apsi šú-ut*  $\rightarrow$   $\nabla$  *Ī-a* 13. . . . .  
 [*qaq*] *qadi qarnu ũ šú(?) -ku-su pa-nu amili* 14. . . . . *-[t]a*  
*šakin(in) uznu alpi pur-za-za(?) šakin(in)* 15. . . . . *qātu(?)*  
*amili a-gu-uḫ-ḫa ina irti-šu la-biš* 16. . . . . *-šú ša imitti*  
*tar-ša-at-ma* 17. . . . .  $\sqrt{\text{𐎠𐎢𐎺}}$  (A) . . . . . 18. . . . .  
 . . . . . *ša šumili*  $\nabla$  *ḫu-ut-pa-la-a* . . . . . 19. . . . . *šip-pu-*  
*ra ra-²)* . . . . . 20. . . . . *tum* . . . . .
- B. 1. . . . . *pi* . . . . . 2. . . . .  
 . . . . . *qātu(?) amili ina imitti* . . . . . 3. . . . .  
 . . . . . *šumili-šú iṣ-ba(?) -* . . . . . 4. . . . .  
*-pi šakin(in) šip-pu-* . . . . . 5. . . . . *iš-*  
*tu ti-ki-šú ana šip-pu-* . . . . . 6. . . . .  
*iš-tu šip-pu-ri-šú ana šipâ* . . . . . 7. . . . . *-in(?)*  
*tur(?) iššuri šakin(in)* . . . . . 8. . . . .  
*šumu-šu Laḫ-mu šú[-ut]* . . . . . 9. . . . .  
 . . . . . *qaqqadi qarnu ũ šú(?) -ku* . . . . . 10. . . . .  
 . . . . . *-li-ta šakin(in)* . . . . . 11. . . . .  
*ri-it-ta-šú* . . . . . 12. . . . . *ina imitti-šú*  
*ḫu-ut-pa* . . . . . 13. . . . . *ina šumili-šú*  
 $\nabla$  *qaštu* . . . . . 14. . . . . *šip-pu-ra ra-ki-²)* . . . . .  
 . . . . . 15. . . . . *bi-ḫa ra-ki-* . . . . .

1) S. MEISSNER, ZA VIII, Ss. 76 ff.

2) Vgl. oben S. 118, Col. II, Z. 4.





## Aus Briefen des Herrn Dr. O. Puchstein

an C. Bezold.

. . . . . Durch die vorläufige Mitteilung und Inhaltsangabe der keilinschriftlichen Texte, in denen babylonisch-assyrische Göttertypen beschrieben werden, haben Sie der orientalischen Archäologie einen grossen Dienst erwiesen. Soweit ich mich über diesen Zweig der allgemeinen Kunstgeschichte unterrichten konnte, sind den Assyriologen bisher nur äusserst spärliche Notizen in die Hände gefallen, die sich zu einem Untergrund für die mesopotamische Kunstmythologie verwenden liessen. Um so förderlicher ist es, dass die von Ihnen entdeckten Texte mit einem Male für eine immerhin ansehnliche Reihe von göttlichen Figuren einen sicheren Anhalt bieten. Urteilen Sie nach den folgenden anspruchslosen Bemerkungen selbst, ob dieser erste Versuch, das neue Material für die Deutung babylonischer und assyrischer Kunstdarstellungen zu verwerten, ein zuverlässiges Resultat ergebe!

Am einfachsten scheint mir die Beziehung zwischen dem Text und einer bekannten Gestalt der assyrischen Kunst bei dem Typus zu sein, der Sie an den Löwengott Nergal erinnert hat. Es wird deutlich einer der so häufig die Thorlaibungen schmückenden *Lamassu* beschrieben: mit einem menschlichen Kopf, von dem starkes Haar auf den Nacken herabfällt, mit Flügeln und mit einem Löwenleib, der vier Füsse, d. h. wie mir scheint vier Löwentatzen hat, nicht etwa Beine von anderen Wesen. Das Horn eines Stieres, das er trägt, wird an der Tiara sitzen. Wenigstens gelangt man zu dieser Auffassung angesichts der Kunstwerke, die den *Lamassu* und den stierleibigen *Sedu* regelmässig eine rundliche mit drei Hörnerpaaren besetzte Kopfbedeckung geben; man könnte sich sonst ja auch vorstellen, dass die Stierhörner unmittelbar aus

dem Kopfe des *Lamassu* hervorwachsen wie bei dem Gotte LAYARD, *Mon.* pl. 65 = *Nin. and its rem.* II, 451 (Uebers. Fig. 81), der in den Händen einen Blitz und ein Beil trägt, meistens auch auf einem Stiere steht, und den ich trotz der neuen mathematisch berechneten Deutung F. VON LUSCHANS (*Ausgrabungen in Sendjirli* I, 25, vgl. EB. SCHRADER ebenda 33) auch jetzt noch für Marduk halten möchte, da er in allen seinen Attributen mit dem Jupiter Dolichenus übereinstimmt und wenigstens dem Planeten Jupiter der Gott Marduk entsprechen soll. Durch den Löwenkörper unseres *Lamassu* scheint mir übrigens eine Beziehung auf Nergal nicht begründet zu sein. Denn bereits JENSEN hat die früher aus der Beschreibung von Sargons Chilani geschlossene Verbindung des Gottes Nergal mit dem Löwen zurückgewiesen (*Kosm. d. Bab.* 489, vgl. auch L. ABEL im *Fahrh. d. archäolog. Instituts* VII, 1892, 2 Anm. 6), was durch TELONI (*ZA* VI, 1891, 130) wohl nicht entkräftet worden ist.

Zu vielfältigeren Beobachtungen giebt der den Himmelsträger beschreibende Abschnitt des Keilschrifttextes Anlass. Da sein assyrischer Name ausgefallen ist, darf man sich vorderhand wohl der Bezeichnung bedienen, die schon die griechischen Autoren für dies göttliche Wesen des Orients eingeführt haben — Atlas. Denn ganz gewiss ist bei der Statue des Atlas, die nach Ps.-Lucian *De dea Syr.* 38 im Tempel von Hierapolis stand, und ebenso bei dem von Philo Bybl. (MÜLLER, *FHG* III, 567, 14. 568, 17) als Sohn des Uranos erwähnten Atlas an den orientalischen Himmelsträger zu denken.

Zur Combination mit dem assyrischen Text scheinen mir von den Denkmälern gewisse Figuren, die Vogelbeine haben, entlehnt werden zu müssen, obwohl er nur von dem rechten die Erde [umklammernden] Fusse sagt, dass er eine Vogelklaue sei. Hiervon ist aber sicher die von M. J. MÉNANT, *Les pierres gravées* I, 107 ff. (vgl. *Collection de Clercq* I, 320) besprochene und *Zû* genannte Gestalt

auf babylonischen Cylindern, die aus einem männlichen Oberkörper und einem Vogelleibe mit Vogelbeinen zusammengesetzt ist, auszuschneiden, denn sie ist niemals als den Himmel tragend dargestellt. Ebenso wenig kann die aus einem geflügelten Skorpionenleibe mit menschlichem, bärtigem Kopfe und mit Vogelbeinen gebildete Gestalt, die MÉNANT a. a. O. I, 97 bespricht und mit den Skorpionen der Isdubarlegende in Zusammenhang bringt, als das rechte Abbild des Atlas gelten. Es sind ihrer meistens zwei wappenartige einander gegenübergestellt, einmal (LAJARD, *Culte de Mithra* XLIX, 2) mit der geflügelten Scheibe über sich, ein ander Mal (*Coll. de Clercq* I, pl. XXXIII, 366) beide wie es scheint von einem Manne ergriffen. Da sie niemals Arme haben, können sie auch nichts tragen.

Dagegen wird kaum zu bezweifeln sein, dass die aus einem männlichen Oberkörper und einem Skorpionenleibe mit Vogelbeinen zusammengesetzte Gottheit, die mit beiden Händen über dem Kopfe die sogenannte geflügelte Sonnenscheibe trägt, der assyrischen Beschreibung des Atlas entspreche. Man erklärt allerdings diese Scheibe, wie ich aus MÉNANT II, 17 ff. ersehe, für das Symbol des *Dieu Suprême de l'Assyrie et de la Chaldée*, aber trotzdem ich auch nicht zu beurteilen vermag, wie sich in den originalen Quellen der mesopotamischen Religion der *ἑπιπτοῦ* zu dem *οὐρανός* verhalte, scheint mir doch einstweilen die Vogelkralle und das Tragen ziemlich bestimmt für die Identität des beschriebenen und des bildlich dargestellten Atlas zu sprechen. Cylinder, Siegel, Reliefs und andere Kunstwerke gewähren dann aber eine viel deutlichere und mannigfaltigere Vorstellung von dem assyrischen Himmsträger als der fragmentarische Keilschrifttext. Abgesehen davon, dass hierin die Erwähnung des Skorpionenleibes nicht erhalten ist, wird Atlas von den mesopotamischen Künstlern bald allein, bald gemeinsam mit einem in der Gestalt identischen Genossen und zwar nicht nur die geflügelte Scheibe tragend, sondern auch in anderen Func-

tionen, z. B. mit dem Pinienzapfen und der Situla in den Händen, dargestellt, und dazu tritt sehr häufig an die Stelle des Skorpionenmannes mit Vogelbeinen die von MÉNANT I, 43 und 66 Heabani genannte stierfüssige Gottheit, endlich auch eine vollkommen menschliche Gestalt. Die auf den Cylindern natürlich sehr klein und nicht sehr deutlich gezeichnete Figur des (geflügelten) Skorpionenmannes zeigt am besten die Gravirung auf dem Gewande einer Relieffigur (LAYARD, *Mon.* pl. 44, 2 = LAJARD a. a. O. LIV C, 10), wo ihrer zwei, in den Händen die Situla und den Pinienzapfen haltend, um den heiligen Baum stehen; nach anderen Bildern ist dazu über dem Baum sicher die geflügelte Scheibe zu ergänzen. Auch MÉNANT hat II, 37 einen Teil jenes Reliefbildes zur Erläuterung eines S. 46 abgebildeten Cylinders wiederholt, dessen Gegenstand man ausserdem auf dem Cylinder *Coll. de Clercq* I pl. XXXI n. 327 und etwas erweitert und modificiert MÉNANT II, 59 Fig. 50 = LAJARD LIV A, 10 sieht. Ich will Sie jetzt aber nicht damit aufhalten, dass ich Ihnen in extenso schreibe, was man ohne Assyriologe zu sein für die Kunstmythologie des assyrischen Atlas aus den Darstellungen ablesen könnte; ich versuche nur Ihnen in einer kurzen Liste die verschiedenen Typen des eigentlichen Himmels-trägers, soweit sie sich bei ihrer Vielgestaltigkeit systematisch ordnen lassen, zusammenzustellen.

1. Atlas mit Skorpionenleib und Vogelbeinen, allein mit beiden Händen über dem Kopfe die geflügelte Scheibe tragend: auf dem Cylinder des Berliner Museums V. A. 508 und auf dem Petschaft *Coll. de Clercq* II p. VII, 30<sup>ter</sup> (hier jedoch trotz des Skorpionenleibes mit menschlichen Beinen); ohne die Scheibe, doppelt geflügelt und fast ebenso wie der griechische Atlas tektonisch als Stützfigur verwendet an dem Thongefäss LAYARD, *Mon.* pl. 95 a, 10. — Auf dem Cylinder *C. I. Sem.* II, pl. VI, 85 tragen zwei solcher Atlanten mit dem Skorpionenschwanz und mit Vogelbeinen eine von den Herausgebern als Darstellung des *Ilu* auf-

gefasste Scheibe, die sowohl in der Mitte als auch rechts und links davon auf jedem Flügel eine menschliche oder vielmehr göttliche Halbfigur oder Büste enthält; dieselbe Form der Scheibe auf zwei Bildern, die ich später erwähnen muss, ferner auf dem sogen. Siegelcylinder Sanheribs LAYARD, *Nin. and Bab.* 160 (= Uebers. Taf. XVII, O. MÉNANT II, 79, Fig. 85. PERROT, *Histoire de l'art* II, 204, Fig. 69) und auf dem Cylinder *Coll. de Clercq* I, pl. XXXII, 345.

2. Atlas stierfüssig, d. h. wie Heabani mit einem Unterkörper in Gestalt der hinteren Hälfte eines Stieres, allein die Scheibe tragend: LAJARD, *Culte de Mithra* XXXI, 8. XXXII, 4. 5. — Zwei derartiger Gestalten gemeinsam die Scheibe tragend, unter der sich meistens der heilige Baum befindet: LAJARD XXXI, 6 = MÉNANT II, 63, Fig. 56: in der Scheibe eine Halbfigur. LAJARD XXXII, 3 (= LAYARD, *Nin. and Bab.* 606, Uebers. Taf. XVIII R. C. I. Sem. II, pl. VI, 80): die Scheibe mit drei Büsten versehen. LAYARD ebenda, 607 (Uebers. Taf. XVIII T): die beiden Atlanten doppelt geflügelt und zwischen ihnen unter der Scheibe eine Halbfigur in einer Ellipse (d. h. dem Monde); ich werde über diese Darstellung später noch ein Wort sagen. Endlich PLACE, *Mon. de Nin.* pl. 76 g: über der Scheibe eine Büste. — Auf dem Siegelabdruck LAYARD, *Mon.* II, pl. 69, 20 = MÉNANT II, 63, Fig. 57 ist ein stierfüssiger und ein rein menschlicher Atlas unter der von der Halbfigur ausgefüllten Scheibe zusammengestellt, wie gewöhnlich um den heiligen Baum.

3. Atlas ganz menschlich gebildet und allein die Scheibe tragend: LAJARD XXXI, 4, bartlos und in langem Gewande auf beiden Knien liegend. Dagegen kniend, bekleidet oder nackt, bisweilen geflügelt, einmal von Wasser umgeben: LAJARD XXXI, 7. XXXII, 6 = MÉNANT II, 52, Fig. 37. LAJARD XXXVII, 4 = MÉNANT II, 45, Fig. 23. LAJARD LIV B, 14. *Coll. de Clercq* I, pl. XXXII, 355. *American Journal of Archaeology* II, 1886, 156: mit phö-

nikischer Inschrift, auf der Scheibe drei Büsten. Endlich Atlas stehend LAYARD, *Mon.* II, pl. 69, 48. — Zu diesem assyrischen Typus des menschengestaltigen Himmelsträgers muss man auch den persischen Cylinder eines Arsakes (LAYARD, *Nin. and Bab.* 607. Uebers. Taf. XVIII D. LAJARD XXXII, I. MÉNANT II, 171, Fig. 149) stellen, auf dem die geflügelte Scheibe von zwei Männern in persischer Tracht getragen wird und zwischen ihnen unter der Scheibe Besa steht.

Interessant und für die Deutung einzelner Darstellungen der geflügelten Scheibe vielleicht nicht unwesentlich ist der Umstand, dass auch die Mondsichel mit einer darin stehenden Gottheit in derselben Weise von einem knienden Atlanten getragen wird (*Coll. de Clercq* II, pl. VII, 30<sup>bis</sup>) und dies assyrische Bild hat sogar in Kleinasien Anklang gefunden: auf dem altkappadokischen Felsrelief von Boghazköi tragen die Mondsichel, allein, ohne eine Figur darin, zwei der stierfüssigen Atlanten (nach dem Gipsabguss in Berlin abgebildet bei C. HUMANN und O. PUCHSTEIN, *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* 57). Die assyrische Monddarstellung hat übrigens MÉNANT, *Coll. de Clercq* I, 191, Anm. 1 mit der Darstellung der geflügelten Scheibe vermengt und als *Ilu* gedeutet; sie ist ohne die Atlanten sehr häufig anzutreffen: ausser dem schon erwähnten Siegel z. B. LAYARD, *Mon.* II, pl. 69, 5. 29. 30. 42. LAJARD XLIV, I, 17. LIV B, 16. *C. I. Sem.* II, pl. VI, 88 c. 96. 104; auch auf einem persischen Cylinder unter der geflügelten Scheibe LAYARD, *Nin. and Bab.* 607 (Uebers. Taf. XVIII E).

Ich habe Sie oben bereits auf eine Darstellung hingewiesen, nach der eine dem assyrischen Texte entsprechende vogelbeinige Gestalt auch in dem Formenschatze der orientalischen Tektonik eine Rolle gespielt zu haben scheint. Ebenso berühren sich mythologische und tektonische Vorstellungen in der Verwendung der stierfüssigen Variante des Atlas. In dem Götterzuge von Malta (PLACE, pl. 45)

stützen bei der je zweiten von einem Löwen getragenen Figur zwei „Heabani“ mit erhobenen Armen das Sitzbrett des Thrones, auf dem die Gottheit sitzt, und an dem Thronsockel befindet sich einer der armlosen, vogelfüssigen und menschenköpfigen Skorpione, deren ich schon einmal erwähnen musste und die hiernach vielleicht in den nächsten Bereich der Atlanten gehören. Mag nun die sitzende Gottheit mit der dem Symbol der geflügelten Scheibe zugrunde liegenden Idee eins sein oder nicht, so wirken jedenfalls die „Heabani“ an dem Thron, wenn man sie mit den Bildern vergleicht, in denen sie die Scheibe tragen, vollkommen wie ein tektonischer Zierat. Ich brauche nicht besonders daran zu erinnern, dass sich auch der griechische Atlas die Degradierung zu einer gewöhnlichen Stützfigur hat gefallen lassen müssen. Geht man noch einen Schritt weiter, so könnte man auch die ganz menschlichen Stützfiguren an Königsthronen wie LAYARD, *Mon.* II, pl. 36 oder *Nin. and its rem.* Fig. 37 a aus dem menschlich gestalteten assyrischen Himmelsträger ableiten, zumal da die persische Kunst in dem Relief auf dem Cylinder des Arsakes und in den üblichen von zahlreichen ähnlichen Figuren gestützten Königsthronen eine genaue Parallele hierzu bietet. Mir scheint endlich auch in der Reliefdarstellung altkleinasiatischen Stiles, die der sonderbare Bau von Eflatun-Bunar (photographisch abgebildet *American Journ.* II, 1886, pl. I, sonst vgl. PERROT, *Histoire de l'art* IV, 730 ff.) enthält und worin eine Composition von drei geflügelten Scheiben von zehn anscheinend ganz menschlich gebildeten Figuren getragen wird, die mythologische Bedeutung dieser sicher der mesopotamischen oder syrischen Kunst entlehnten Atlanten ganz vor der tektonischen und decorativen in den Hintergrund zu treten. — Die in Maltai dargestellte Gottheit habe ich früher einmal als Šamaš gedeutet (*Pseudoheth. Kunst*, Berlin 1890, 17), weil auch am Stuhl des Šamaš auf der Stele des Nabû-baliddin (u. a. bei MÉNANT I, pl. V abgebildet, vgl. WARD

im *American Journ.* III, 1887, 341) die Stuhlbeine von zwei „Heabani“ gefasst und gehalten werden.

Die schlangenleibige *Bilit-ili* vermag ich auf orientalischen Kunstdenkmälern nicht nachzuweisen; ich wage es trotzdem, an den Keilschrifttext einige die assyrische Kunstmythologie vielleicht fördernde Betrachtungen zu knüpfen. Die Gestalt mit der offenen (d. h. nackten?) Brust eines Weibes und dem schlangenförmigen Unterkörper entspricht offenbar jener Göttin von Askalon, die Ktesias Derketo genannt hatte, sonst aber bei den Griechen Atargatis hiess und halb wie ein Weib, von den Schenkeln an bis zu den Fussspitzen aber wie ein Fischschwanz gebildet war (Ps.-Lucian, *De dea Syr.* 14. Vgl. WOLF BAUDISSIN in HERZOG-PLITTS *Realencycl. f. protestant. Theologie und Kirche* I, 738 ff.). An der Identifizierung dieser beiden Göttinnen kann wohl der Umstand, dass die eine als schlangenleibig, die andere als fischleibig beschrieben wird, deswegen nicht hindern, weil es von der *Bilit-ili* heisst: „das Pochen(?) ihres Herzens bewegt(?) die Meeresflut“, somit auch deren Beziehung zum Wasser feststeht. Der assyrische Text liefert daher ein neues Glied für die Kette zwischen der Derketo oder Ἀργοδίτι, Οὐρανία von Askalon und den anderen bekannten Formen der Astarte.

Es ist schon von BAUDISSIN treffend hervorgehoben worden, dass die Atargatis sehr wohl in verschiedener Weise dargestellt werden konnte — wir haben hierfür jetzt am Atlas ein lehrreiches Beispiel —, so dass Ps.-Lucian mit Unrecht in der ganz menschlichen Gestalt der weiblichen Gottheit von Hierapolis einen Grund gegen deren Identität mit der fischleibigen Derketo erkennen wollte. Münzen, die wenigstens höchst wahrscheinlich der Stadt Hierapolis zuzuweisen sind, nennen die Göttin tatsächlich Atargatis und die Derketo von Askalon erscheint auf römischen Münzen dieser Stadt in reiner Weibsgestalt. Nach anderen Münztypen von Askalon war sie genau so wie die Atargatis von Hierapolis, die Kedescht (vgl. ED. MEYER

in ZDMG XXXI, 1877, 728) und andere Astartebilder (z. B. *Istar*, die unbärtige, an letzter Stelle befindliche Gottheit auf dem Relief von Malta) mit dem Löwen verbunden, indem sie auf ihm stand oder sass, und ein ägyptisches Relief stellt die Astarte einmal als löwenköpfig auf einem Wagen fahrend dar (*Zeitschr. f. äg. Sprache* VII, 1869, 2), wie PIETSCHMANN in der Uebersetzung von PERROT, *Gesch. d. äg. Kunst* S. 863 meint, um sie anderen Göttinnen des ägyptischen Pantheon ähnlich zu machen; aber man kann nicht behaupten, dass tierköpfige Menschengestalten über das hinausgingen, was die Phantasie syrischer Künstler ohne fremden Einfluss geschaffen hat. Einige Münzen von Askalon zeigen die Derketo endlich auf einem Triton stehend, das bedeutet wohl auf einem anthropomorphisirten Fisch, indem die ursprünglichen Elemente der Gottheit, Weib und Fisch, wieder zerlegt worden sind und das Tier in der der ganzen syrischen und mesopotamischen Kunst geläufigen Weise der Menschengestalt untergeordnet worden ist. Unter ähnlichem Gesichtspunkt möchte ich die Tatsachen zu betrachten vorschlagen, dass die *Bilit-ili* schlangenbeinig ist, die Kedescht Schlangen in der einen Hand hält (vgl. dazu die löwenköpfige Göttin mit Schlangen in den Händen auf der Bronzeplatte PERROT, *Histoire de l'art* II, 364) und die von Diodor II, 9 Rhea genannte Gottheit von Babylon ausser Löwen auch Schlangen bei sich hat.

*Bilit-ili* trägt nach dem Texte ein Horn. Auf eine gehörnte Astarte oder Atargatis (falls nach 1. Makk. 5, 43 und 2. Makk. 12, 26 in *Καράϊν* ein *Ἀταργατείον* anzusetzen ist) hat man ja auch nach dem Stadtnamen Aschtheroth Qarnajim Gen. 14, 5 geschlossen, und Philo berichtet (MÜLLER, *FHG* III, 569), dass sich Astarte als Zeichen der Herrschaft einen Stierkopf aufgesetzt habe. BAUDISSIN (a. a. O. I, 721 u. *Astarte*) und ED. MEYER (in ROSCHERS *Lex. d. Mythologie* I, 652) wollen bei diesem Kopfschmuck an die Mondhörner denken und ihn von einem ägyptischen

Typus der Isis herleiten, aber es scheint mir angemessener zu sein, sich an die originalen Erfindungen der mesopotamisch-syrischen Kunst zu halten und wie bei dem *Lamassu* für die *Bilit-ili* und die Astarte eine mit Stierhörnern besetzte Tiara anzunehmen, wenn dieser Kopfschmuck scheinbar auch allen assyrischen Gottheiten zukam und die phönikische Legende nach Philo mehr erzählte als unsere Künstler nach alter Gewohnheit darzustellen pflegten.

Zur Veranschaulichung der wie es scheint im wesentlichen tiergestaltigen *Iriskigal* dient vielleicht die Erinnerung an einige assyrische Darstellungen von Affen oder affenartigen Wesen (auf dem Obeliken Salmanassars und PERROT II, 547), worin die alten Künstler den Tieren einen Menschenkopf mit vornüber fallenden Haaren, statt der Vorder- und Hintertatzen Hände und Füße eines Menschen gegeben haben. Ganz tierisch muss das Bild des *Ia* mit den Beinamen *Sassû . . . innu Lahmi Tâmti* gewesen sein. Ein Ungeheuer, auf das die Beschreibung des Keilschrifttextes passt, ist aus babylonischen und assyrischen Kunstdarstellungen hinreichend bekannt, nur vermag ich nicht zu entscheiden, wie weit es in jedem einzelnen Falle zulässig sei, darauf den Namen dieser Variante des *Ia* zu übertragen. In ganzer Figur ist das schlangenhäuptige Wesen abgesehen von den meistens sehr undeutlichen Cylindern, die MÉNANT II, 70 besprochen hat, unter dem je vierten Gotte der Reihen von Maltai dargestellt, den ich früher in der Meinung, dass er dem Planeten Mars entspräche, Nergal genannt habe; F. VON LUSCHAN, *Ausgrabungen in Sadjirli* I, 25 deutet ihn als *Nabû*. Besser als nach den schlecht erhaltenen und ungenügend publicierten Reliefs von Maltai lässt sich diese Schöpfung der mesopotamischen Phantasie an der Assarhaddonstele aus Sadjirli studieren. Hier ist ganz deutlich, dass sie ähnlich wie die sog. Tiamat vorn mit Löwentatzen und hinten mit Vogelkrallen, die in dem assyrischen Texte gemeint zu sein scheinen, ausgestattet ist, und den Schlangenkopf mit dem „Auswuchs

auf der Nase\* hat bereits F. VON LUSCHAN a. a. O. 19 richtig, wenn auch noch schwankend, erkannt; vollkommen deutlich sieht man ihn auf den babylonischen Grenzsteinen, die am Kopfe mit astrologischen Bildern verziert sind und darunter gewöhnlich auch das dem *la* entsprechende Wesen in oder hinter einem „Hause“ („Altar“) liegend und deshalb mit dem Hinterkörper verdeckt, enthalten, so z. B. auf dem schönen und sehr sorgfältig gearbeiteten Steine Merodachbaladans, den das Berliner Museum besitzt. Der Auswuchs auf der Nase oder vielmehr auf der Stirn, dem Scheitel des Schlangenkopfes ist konisch und in der Mitte geteilt oder ganz in zwei Hälften zerlegt; zoologisch zutreffend wüsste ich ihn nicht zu bezeichnen. Auf den besseren Darstellungen hat die Schlange ihre gespaltene dünne und lange Zunge weit ausgestreckt, bisweilen ist die Zunge aber auch kürzer und halb aufgerollt, so dass man versucht wird anzunehmen, die Künstler hätten das ausdrücken wollen, was der Text mit dem „im Maule rollenden(?) Wasser“ meint. Der Körper ist bald mit einfachen Rauten, bald mit Schuppen, bald mit Zotteln oder mit Wolle bedeckt; die kanonische Vorschrift für die Beschaffenheit der Körperoberfläche lässt sich ja in dem assyrischen Texte nicht entziffern. Eine Schlange scheint auch der gerade aufgerichtete, gewundene und kurz vor dem Ende eckig geknickte Schweif des Ungeheuers zu sein. Ich erwähne noch, dass das *la*-Tier auch unter dem je ersten Gotte der Reihen von Maltai wie unter dem ersten Gotte der Assarhaddonstele zu sehen ist, und zwar wie meistens angenommen wird, mit einem zweiten, unkenntlichen Tiere gepaart: ich selbst nehme hier aber nur ein einziges Wesen an, das doppelköpfig ist und eine neue Mischung des ursprünglichen Typus repräsentiert.

Es läge nahe, an diese Illustration der von Ihnen entdeckten assyrischen Texte auch eine Besprechung der alttestamentlichen Angaben über die Gestalt der Keruben zu knüpfen und zu zeigen, dass uns die so erfolgreichen

Ausgrabungen von Sendjirli auch mit dem Bilde eines Kerubs, wie er von Hesekiel 41, 18 beschrieben wird, beschert haben, aber das bleibe den glücklichen Inhabern des Fund- und Besitzrechtes an diesen Reliefs vorbehalten.

Berlin, September 1894.

Der leider seines Namens beraubte Gott mit *hutpalû* und einem Bogen (oben S. 406 f.) hat, falls *hutpalû* wie man früher meinte „Keule“ bedeutet, die Attribute des griechischen Heracles (man kann jetzt bei FURTWÄNGLER in ROSCHERS *Lex. d. gr. u. röm. Myth.* 2137 ff. sehen, wie es sich mit diesen Attributen und ihrer Ableitung aus dem Orient verhält); falls *hutpalû* aber nach MEISSNER'S Vorschlag richtig mit „Axt“ übersetzt worden ist, darf man sich daran erinnern, dass die eine Waffe des Reschef, der in den ägyptischen Darstellungen an dem Diadem mit dem kleinen Gazellenkopf kenntlich ist, ein Beil (nicht eigentlich eine Keule) ist, dessen grosse Schneide durch einen Klumpen über dem Rücken beschwert ist, um den Schlag wuchtiger zu machen, und dass Reschef ausser diesem Keulenbeil und der Lanze einmal auch einen Köcher trägt, wozu notwendig der Bogen als eigentümliche Waffe dieses Gottes ergänzt werden muss (s. WILKINSON, *Cust. and Mann.* III<sup>3</sup>, 235 und LANZONE, *Dizionario di mitologia egizia* tav. 191, 192, p. 483 ff.). . . . .

Berlin, d. 28. November 1894.

---

Aus einem Briefe des Herrn Dr. A. Boissier

an C. Bezold.

Valleyres sous Rances, 18 oct. 1894.

. . . . . Dans la lettre adressée par le roi d'Égypte au roi *Tarhundarauš* il est fait mention d'une image du dieu *Tu'ušupu* (l. 25). Ce dieu est le même que *Tesebas*

et *Têsupas*. Ces deux divinités arméniennes et mitanniennes se retrouvent comme l'a vu JENSEN, dans le nom *Tartüsbu*. Voici comme l'on pourra transcrire en partie l. 24 à 26.

L. 24) . . . . . *na-aš ag-ga-rum*

l. 25) *šal<sup>1</sup>)-mu AN Tu<sup>2</sup>-u-šu-pu . . . . . ina ub-bi-is-ta du-lu<sup>3</sup>)-un*

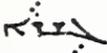
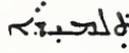
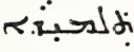
l. 26) *zi-in-nu-uk (hu-u ma<sup>3</sup>)-an-da.*

L'on ne saurait nier que cette lettre ne renferme plusieurs termes assyriens . . . . .

Aus einem Briefe des Herrn Dr. C. Brockelmann

an C. Bezold.

Breslau, 20. XI. 94.

. . . . . Oben S. 268 ff. hat Herr Dr. MEISSNER die syrischen Wörter  und  für entlehnt aus dem bab. *gîru* und ass. *tilmēdu* erklärt. Herr Professor JENSEN bittet mich nun, die Leser Ihrer *Zeitschrift* darauf aufmerksam zu machen, dass er bereits am 17. März d. J. die erste These auf einem Correcturbogen meines Lexicons ausgesprochen, und dass der betreffende Passus nur durch ein Versehen nicht zum Abdruck gekommen ist; sowie, dass ähnliche Erwägungen wie die MEISSNER's ihn zu der in meinem Lexicon p. 176 b ausgesprochenen Vermutung veranlassten,  sei assyr.-bab. Ursprungs . . . . .

1) NU-mu. 2) *tu* et non *la*. 3) *ba*.

## Bibliographie.

---

- Adler, C.** — Casts of sculptures and inscriptions at Persepolis: Proceedings of the Amer. Oriental Society, March 1894, p. CXVI.
- B., W.** — Dabanakir me: Hantess 1894, No. 10, p. 315—16.
- Berger, Ph.** — Kritik über de Sarzec's „Découvertes en Chaldée“, livr. 3<sup>ème</sup>, seconde fascicule: Revue critique 1894, No. 14, p. 261—2.
- Boissier, A.** — Nebukadnezar I<sup>er</sup>: Revue sémitique 1894, p. 76—8.  
— Liste de plantes médicinales: ibidem, p. 135—45.
- Brockelmann, C.** — Lexicon Syriacum. Praefatus est Th. Nöldeke. Fasc. 5. Berlin (Reuther und Reichard) 1894. 72 Ss. in gross-8<sup>o</sup>. [Die aus dem Assyrischen entlehnten Wörter sind von P. Jensen als solche bezeichnet und erläutert.]
- Brown, R. jr.** — The connexion between Babylonian and Greek astronomy: the Academy 1894, No. 1175, p. 379—80.
- C[otton], J. S.** — Prof. Terrien de Lacouperie: ibidem, No. 1172, p. 308—9. — Vgl. H. M. Mackenzie: the Babylonian and Oriental Record VII, No. 11, p. 262—4.
- D[aschian], J.** — Nakhakilikéan-hat'ean artsanakruthiunk': Hantess 1894, No. 10, p. 317—20.
- Gunkel, H.** — Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12. Mit Beiträgen von H. Zimmern. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1895. XIV, 431 Ss. in gross-8<sup>o</sup>.
- Halévy, Jos.** — La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV: Revue sémitique 1894, pp. 13—24; 110—19; 224—34.  
— Notes cappadociennes: ibidem, p. 172—9.  
— Notes géographiques: ibidem, pp. 183—6; 280—85.  
— Balthasar et Darius le Mède: ibidem, p. 186—91.  
— Notes sumériennes: ibidem, p. 270—80.

- Hilprecht**, H. V. — Assyriaca. Eine Nachlese auf dem Gebiete der Assyriologie: Publications of the University of Pennsylvania. Series in Philology, Literature and Archaeology, Vol. III. No. 1. I. Teil. Mit drei Tafeln. Boston (Ginn) und Halle (Niemeyer) 1894. VII, 136 Ss. in 8<sup>o</sup>.
- Degli **Hittim** o Hethei e delle loro migrazioni: Civiltà cattol., serie XV, vol. XII, quad 1066, p. 397—410.
- Hommel**, Fr. — Sumerische Lesestücke. Schrifttafel, trilingue Listen, Sylabare, Paradigmen, bilingue Texte mit Analyse, kurze Grammatik. München (Lukaschik) 1894. VIII, 144 autogr. Ss. in 4<sup>o</sup>.
- Jensen**, P. — Grundlagen für eine Entzifferung der (hatischen oder) cilicischen(?) Inschriften: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. XLVIII, S. 429—85. — The so-called Hittite inscriptions: the Academy 1894, No. 1178, p. 450—51.
- Eine neue Geschichte **Israels**: Die Zukunft 1894, No. 10, S. 462—70.
- Karpe**, S. — Mélanges de critique biblique et d'assyriologie: Revue sémitique 1894, p. 146—54.
- Kohler**, J. und **Peiser**, F. E. — Aus dem babylonischen Rechtsleben. III. Leipzig (Pfeiffer) 1894. 64 Ss. in 8<sup>o</sup>.
- Laurent**, A. — La magie et la divination chez les Chaldéo-Assyriens. Paris (Librairie de l'Art indépendant) 1894. 89 pp. in 8<sup>o</sup>.
- Legge**, F. — The names of the planets in the "Pistis Sophia": the Academy 1894, No. 1172, p. 309.
- Lehmann**, C. F. — Zur Berichtigung: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. XLVIII, S. 539.
- Loisy**, A. — Kritik über Delitzsch's und Haupt's „Beiträge zur Assyriologie“, Bd. II, Heft 3 und über Laurent's „la magie et la divination chez les Chaldéo-Assyriens“: Revue critique 1894, No. 44, p. 245—6.
- Maspéro**, G. — Kritik über Billerbeck's „Susa“: ibidem, No. 18, p. 343—6.
- Meyer**, Ed. — Kritik über Billerbeck's „Susa“: Lit. Ctrbl. 1894, No. 42, Sp. 1525
- Neteler**, B. — Assyriologische Schwierigkeiten assyrisch-alttestamentlicher Gleichzeitigkeiten des Zeitraums von Manahem bis zum Ende des Reiches Israel. Vortrag. Münster (Theissing) 1894. 18 Ss. in 8<sup>o</sup>.
- Niebuhr**, C. — Studien und Bemerkungen zur Geschichte des alten Orients. I. Gideon und Jerubbaal. — Ein Buch Levi. — Kaleb und Juda in Richter I. — Tukulti-Aschur-Bil. — Chanirabbat und Mitani. — Zur Lage von Alaschja. Leipzig (Pfeiffer) 1894. 102 Ss. in gr.-8<sup>o</sup>.
- Nöldeke**, Th. — Kritik über Halévy's „Revue sémitique“: Lit. Ctrbl. 1894, No. 50, Sp. 1807—8.

- Perruchon, J.** — Index des noms propres contenus dans les lettres trouvées à El-Amarna: *Revue sémitique* 1894, p. 308—23.
- Pinches, Th. G.** — Was  the most high god of Salem: *Proceed. Soc. Bibl. Arch.*, 1894, p. 225—29.  
— The Babylonian Chronicle: *Journ. of the Royal As. Soc.* 1894, Oct., p. 807—33.
- Pognon, H.** — L'inscription de Raman-Nérar I<sup>er</sup> roi d'Assyrie. (Réponse à un article de M<sup>r</sup> Oppert.) [Bagdad 1894.] 20 pp. in gross-8<sup>o</sup>.
- Sayce, A. H.** — Prof. Jensen on the Hittite inscriptions: the *Academy* 1894, No. 1170, p. 259—60.
- [—] Some books on Assyriology [Kritik über Weissbach und Bang's „die altpersischen Keilinschriften“, 1. Lfg.; Bonavia's „The flora of the Assyrian monuments“; Billerbeck's „Susa“, und Bertin's „The population of the fatherland of Abraham“]: *ibidem*, No. 1172, p. 307—8.  
— Kritik über Delitzsch's „assyrisches Handwörterbuch“, erster Teil: *ibidem*, No. 1176, p. 403.  
— Kritik über Muss-Arnolt's „assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch“, 1. Lief.: *ibidem*, No. 1179, p. 475.  
— A primer of Assyriology. London (Religious Tract Society) 1894. 127 pp. in 12<sup>o</sup>.  
— The cuneiform inscriptions of Van. Part V: *Journ. of the Royal As. Soc.* 1894, October, p. 691—732.
- Tallqvist, K. L.** — Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû, nach den Originalen im British Museum herausgegeben. Teil I. Einleitung, Umschrift, Uebersetzung, Erläuterungen und Wörterverzeichnis. Teil II. Keilschrifttexte. Leipzig (Pfeiffer) 1894. 187,99 Ss. in gr.-8<sup>o</sup>.
- The **Tell el-Amarna** Tablets in the British Museum und Bezold's „Oriental Diplomacy“. Kritik darüber: *The Biblical World*, Vol. IV (September, 1894), p. 218—19.
- Ward, W. H.** — Some Hittite seals and cylinders: *Proceedings of the Amer. Oriental Society*, March 1894, p. CXXIX—XXXI.  
— Royal cylinders of Burnaburiash: *ibidem*, p. CXXXI—II.
- Winckler, H.** — Erklärung: *Zeitschr. d. D. Morg. Ges.* XLVIII, S. 540.  
— Sammlung von Keilschrifttexten. Teil III, 1. Lief. Die Keilschrifttexte Assurbanipals. *Prisma R.M.* 1; Bruchstücke von B, K. 1732, Col. I—III. Leipzig (Pfeiffer) 1894.

## Berichtigungen.

- S. 322, Z. 1 l. Nissen, H. st. Lehmann, C. F.
- S. 335, Zz. 21 f.: Der Vers bedeutet wahrscheinlich: „Der kurze (Finger) dreht sich um die (verwickelt sich mit der) riesigen (Laus), bis ihr Bauch ‚krach krach‘ sagt“, wobei im Scherz der Finger zum Knirps und die Laus zum Schlagadodro wird [G. HOFFMANN].
- S. 348, Z. 23 l. любителей st. любящих.
- S. 359, Z. 30 l. Βιβλιοθήκη<sup>α</sup>. st. Βιβλιοθήκη.
- S. 359, Z. 32 l. Κάιν, st. Κάιν<sup>α</sup>.

Abgeschlossen am 17. December 1894.

## Joseph Epping †.

P. JOSEPH EPPING wurde am 1. December 1835 in dem Städtchen Bevergern bei Rheine geboren, unfern der Ems, an der Nordgrenze Westfalens, nach dem Hannover'schen zu. Seine Eltern, wohlhabende Bürgerleute, wurden ihm früh durch den Tod entrissen. Treue Verwandte nahmen sich des verwaisten Knaben an und liessen ihn erst zu Rheine, dann in Münster unter strenger Aufsicht studieren. Dem frischen, fröhlichen Quartaner wurde jedoch zu eng dabei, und eines schönen Tages machte er sich zu Fuss auf und davon, um nach Frankreich zu wandern. Da er wegen Passschwierigkeiten nicht über die Grenze kam, wandte er sich ostwärts nach Bremen, von wo er nun nach Amerika ziehen wollte — als Schiffsjunge, wenn nöthig. Denn unterwegs ging ihm das Geld aus, und den letzten Groschen gab er einem Bettler, der ihn nach seiner Meinung noch nöthiger hatte, als er. Das Schicksal wollte es aber, dass auf dem ersten Seeschiffe, dessen er ansichtig wurde, eben ein Schiffsjunge von einem Matrosen mit dem Tauende durchgeprügelt wurde. Die romantischen Freiheitsträume, schon durch die bisherigen Erfahrungen gedämpft, verflogen bei diesem Anblick gänzlich, und der jugendliche Runaway spielte sich selbst der Polizei in die Hände, welche ihn wieder glücklich nach Hause brachte. Erlitt auch der gute Humor durch diese Enttäuschungen keine Einbusse, so wurde jetzt doch eifriger studirt und die treue Fürsorge der Verwandten besser gewürdigt. Für die Sprachen zeigte der junge EPPING nicht besondere Anlagen, aber in der Mathematik war er immer unter den ersten. Nachdem er zu Koesfeld die Reifeprüfung bestanden, zog er an die Akademie zu Münster und studirte hier hauptsächlich Mathematik. Klein und gedrungen von Wuchs, eine kernige westfälische Kraftnatur, dabei sehr fröhlich, war er wegen seiner Gemüthlichkeit und seines gesunden Mutterwitzes unter den Studenten allgemein beliebt.

Bei aller Burschenfröhlichkeit hatten seine Gedanken jedoch allmählig eine ernstere Richtung genommen. Er wurde mit den Jesuiten bekannt und trat zu Ostern 1859 in das Novitiat des Ordens zu Münster, um seine Talente der Kirche zugleich und der Wissenschaft zu widmen. Seine besondere Begabung für die Mathematik blieb auch nicht unbeachtet. Nachdem er die übliche Prüfungszeit vollendet und den dreijährigen Cours der scholastischen Philosophie absolviert, wurde er zunächst in dem neugegründeten Collegium zu Maria-Laach als Professor der Mathematik und Astronomie angestellt, wobei ihm noch Zeit und Gelegenheit blieb, sich in diesen Fächern weiter zu bilden. Es folgte dann der vierjährige Cours der scholastischen Theologie (Herbst 1867 bis Herbst 1871), in welchem sich EPPING wie früher in den philosophischen Studien als ein sehr scharfer, klarer Denker bewährte, zugleich aber auch nicht geringes Talent für populäre Kanzelberedtsamkeit verrieth.

Um diese Zeit wandte sich GARCIA MORENO, der Präsident der Republik Ecuador, an den General der Jesuiten, um Mitglieder des Ordens als Professoren für das neuerrichtete Polytechnikum in Quito zu erhalten. Nachdem bereits mehrere deutsche Patres aus Maria-Laach diesem Rufe gefolgt, reiste auch P. EPPING im Juni 1872 nach Quito ab, um daselbst eine Professur der Mathematik zu übernehmen. Ende Juli langte er dort an und erwarb sich durch rastlosen Fleiß und tägliche Uebung bald so viel Kenntniss des Spanischen, dass er in dieser Sprache Geometrie vortragen konnte. Er schrieb dann auch ein Handbuch der Geometrie für seinen Cours am Polytechnikum und für die höheren Klassen des Jesuitencollegs zu Quito und half einem seiner Collegen, ein ähnliches Schulbuch der Algebra abzufassen. Beide Lehrbücher bewährten sich als gediegene, praktische Leistungen. Die neuerrichtete Sternwarte ermöglichte es EPPING, auch seine Kenntnisse auf dem Gebiete der Astronomie zu vermehren, theoretisch wie praktisch. Das Zusammenleben unter einem Dache brachte die Professoren der verschiedenen Fächer in regste Berührung: sie waren fast lauter alte Bekannte und Freunde von Maria-Laach her. Die neue Anstalt, die Lieblingsschöpfung des Präsidenten und von ihm aufs freigebigste ausgestattet, blühte rasch empor, erfreute sich allgemeiner Achtung und

stand mit den Gebildeten aller Stände, auch mit den höchsten Beamten der Republik und mit dem Präsidenten selbst in anregendem Verkehr. Von Europa kamen stets neue Hilfskräfte, Bücher, Apparate und andere Lehrmittel herüber, und man gab sich Mühe, der wissenschaftlichen Entwicklung Europa's in allen Zweigen so viel als möglich zu folgen. An einzelnen Ferientagen, wie in längeren Ferien wurden wissenschaftliche Ausflüge gemacht, sowohl um die geologische Beschaffenheit des vulkanreichen Landes, seine Fauna und Flora, seine Bevölkerung und deren Verhältnisse zu studiren, als auch, um Sammlungen anzulegen, Vermessungen vorzunehmen, Projekte für Strassenanlagen und andere culturelle Aufgaben zu untersuchen oder zu fördern. Denn in all' diesen praktischen Fragen zog der Präsident seine deutschen Professoren zu Rathe. P. EPPING war bei diesen Expeditionen fast immer mit dabei und verfolgte ihre wissenschaftlichen und praktischen Zwecke mit grossem Interesse; zugleich aber war er gewöhnlich auf denselben auch der Hauptvertreter des humoristisch-komischen Elementes und ergötzte alle mit seinen Jagdabenteuern. Noch lange Zeit nachher erzählte er immer gern vom Urwald, wo die Kolibris sich so schwer schiessen liessen und die Affen „Witze mit dem Schwanz machten“, wo man „sich königlich amüsirte“, „sich seine Suppen selber schoss“, „sich selbst kochte“, „auf dem Essen spazieren ging“ und fleissig badete.

Erst einige Jahre hatte sich indess das Polytechnikum in Quito ruhig entwickeln können, als es durch die Ermordung GARCIA MORENO's (am 6. Aug. 1875) seinen Gründer, seinen Gönner und seine Stütze verlor. Die politischen Wirren, die nun über das Land hereinbrachen, liessen die deutschen Patres keine gedeihliche Fortsetzung ihres Wirkens hoffen. Sie wurden deshalb nach Europa zurückberufen. Auch P. EPPING kehrte im Herbst 1876 wieder dahin zurück, doch nicht in die geliebte Heimath, aus welcher er nunmehr durch das deutsche Jesuitengesetz verbannt war, sondern nach Holland, wo ein Theil der deutschen Jesuiten eine vorläufige Zuflucht gefunden. Hier, in den einsam gelegenen Seminarien Blijenbeck und Exaeten, brachte er die übrigen achtzehn Jahre seines Lebens zu, wie früher zu Laach wieder Professor der Mathematik und Astronomie für die jüngeren Mitglieder des Ordens. Die Musse, welche

ihm diese Stellung liess, verwandte er mit grossem Fleisse auf weitere mathematische und naturwissenschaftliche Studien, sowie auf schriftstellerische Thätigkeit.

Eine Frucht dieser Studien ist die 1882 erschienene Schrift *Der Kreislauf im Kosmos*. Sie enthält eine lichtvolle Auseinandersetzung der KANT-LAPLACE'schen Hypothese, eine eingehende Kritik ihrer einzelnen wissenschaftlichen Momente und eine ziemlich geharnischte Abwehr gegen die materialistischen und pantheistischen Schlussfolgerungen, welche von neueren Naturphilosophen daraus gezogen worden sind. Sie bekundet nicht bloss eine tüchtige Kenntniss der scholastischen Philosophie und eine scharfe Dialektik, sondern auch ein sehr reiches Wissen auf dem Gebiete der modernen Naturwissenschaften. Gegen phantastische Hypothesenmacherei zieht der Verfasser mitunter etwas scharf zu Felde, vor wirklich ernster Forschung aber zeigt er stets die gebührende Achtung, und es ist unschwer, auch in den polemischen Stellen die grundehrliche, feste und klare Ueberzeugung zu finden, welche die ganze Untersuchung beherrscht, und die weder von persönlichen Abneigungen, noch von irgendwelchem Vorurtheil gegen die moderne Wissenschaft getrübt wird.

In Blijenbeck (unfern der deutschen Grenze bei Goch) traf P. EPPING um jene Zeit (1880/81) mit P. JOH. NEP. STRASSMAIER zusammen, der damals damit beschäftigt war, die in London gesammelten Materialien zu seinem *Alphabetischen Verzeichniss der assyrischen und akkadischen Wörter* zu ordnen und zu redigiren. Bei seiner Sammelarbeit hatte der letztere sich viel mit den astronomischen Tafeln der Chaldäer beschäftigt, war aber zur Ueberzeugung gelangt, dass die bisherigen Vermuthungen über deren astronomisches Wissen sich nur auf dem Wege mathematischer Berechnung völlig sicher stellen liessen. Er trat desshalb mit P. EPPING in Verbindung, entwickelte ihm den ganzen bisherigen Stand der Frage, sowie seine eigenen Vermuthungen und gewann ihn für die mühsame Arbeit, eine mathematische Berechnung der babylonischen Kalender-Täfelchen und Beobachtungs-Listen zu versuchen. Im Septemberheft 1881 (Bd. 21, S. 277 bis 292) der *Stimmen aus Maria-Laach* traten sie zum ersten Male in einem gemeinsamen Artikel mit dem grossen Problem vor die Oeffentlichkeit. P. STRASSMAIER beleuchtete

den Fragestandpunkt nach der historisch-philologischen Seite hin, beschrieb das Untersuchungsmaterial, das bis dahin vorlag, und kennzeichnete die grossen Schwierigkeiten, welche dessen Zustand einer Entzifferung bot; P. EPPING erzählte dann in naiv-gemüthlicher Weise, wie er an die schwierige Aufgabe herantrat und zunächst in einer der Tafeln die Differenzliste der Neumonde herausfand; wie er dann Wochen und Monate lang herumrechnete, um den Planeten *dilbad* und *guttu* auf die Spur zu kommen; wie die Conjectur *guttu* = Jupiter ihn auf die beschwerlichsten Irrpfade trieb, *guttu* sich aber schliesslich als Mars entpuppte; wie eine noch genauere Copie der Tafel das gewonnene Resultat bestätigte, *sakku* sich als Saturn, TE-UT als Jupiter herausstellte, und wie eine andere Tafel (vom Jahr 111 v. Chr.) vollständig mit den Ergebnissen der ersten Tafel stimmte. Man wird die Entdeckung wohl unbedenklich als eine für die babylonische Astronomie und Chronologie bahnbrechende bezeichnen dürfen, wenn auch P. EPPING selbst sie nur als einen bescheidenen Anfang und als Ausgangspunkt für weitere mühevollere Untersuchungen bezeichnete.

Der Fortsetzung stellten sich nicht unerhebliche Schwierigkeiten entgegen. P. STRASSMAIER zog wieder nach London und liess sich dort bleibend nieder, um die Schätze des British Museums an Ort und Stelle für seine Studien ausbeuten zu können; EPPING blieb also fürder an schriftliche Mittheilungen und einige wenige persönliche Zusammenkünfte gewiesen. Ernstlicher ward seine Arbeit durch ein schweres Augen- und Kopfleiden bedroht, das ihn zeitweilig zu völliger Unthätigkeit verurtheilte, ja ihn fürder aller wissenschaftlichen Wirksamkeit zu entziehen schien. Als er von dieser Krankheit geheilt war, wurde er von einem sehr lästigen Hautausschlag befallen, der mit den Jahren immer mehr um sich griff und nur durch die unangenehmsten Kuren zurückgedrängt werden konnte. Durch eine Erkältung, welche er sich im Winter 1891/92 zuzog, wurde endlich auch seine Lunge angegriffen, und das hartnäckige Brustleiden artete schliesslich in Schwindsucht aus. Bei all' diesen Leiden bewahrte P. EPPING aber nicht bloss ein muthiges Gottvertrauen und sein allzeit fröhliches Gemüth, sondern hartete mit unbesieglichem Fleisse bei der Arbeit aus, die er seit 1881 als Hauptaufgabe betrachtete und zu der P.

STRASSMAIER von London aus ebenso ausdauernd mitwirkte. Man wird nicht leicht ein ähnliches Beispiel finden, wo zwei Gelehrte, ein Philologe und ein Astronom so harmonisch zusammenwirkten und sich wechselseitig so völlig ergänzten, als wäre die Gesamtarbeit nur von einem und demselben Geiste inspirirt.

Nach acht Jahren angestrenzter Thätigkeit erschien die Schrift *Astronomisches aus Babylon oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel* (Freiburg i. B. Herder 1889). Was der erste Entzifferungsversuch angedeutet und versprochen, das ist hier mit voller wissenschaftlicher Gründlichkeit durchgearbeitet und ausgeführt. Aus den chaldäischen Mond- und Planeten-Ephemeriden ergibt sich das astronomische System der alten Babylonier mit voller Klarheit und Bestimmtheit, mit Ergebnissen, die für die Astronomie wie für die Chronologie von der grössten Tragweite sind. Die immense Mühewaltung, welche die Berechnung der einzelnen Tabellen und Daten erheischte, ist nur ein Fachgelehrter genau zu würdigen im Stande.

Neues Material, das sich seither dem Forscher bot, wurde gelegentlich in den *Stimmen aus Maria-Laach* (Bd. 39, S. 225—240) unter dem Titel *Die babylonische Berechnung des Neumondes* verwerthet; die meisten weiteren Forschungen EPPING's jedoch wurden in dieser *Zeitschrift*<sup>1)</sup> veröffentlicht und werden ihren Lesern noch in frischer Erinnerung sein.

In den letzten Jahren ging E. mit dem Gedanken um, auch die ägyptische, chinesische und indische Chronologie in den Kreis seiner Studien zu ziehen und ein grösseres Werk über die Chronologie des Alterthums überhaupt abzufassen. Zunehmende Kränklichkeit hinderte indess die Inangriffnahme dieses Planes. Seit dem Frühjahr des laufenden Jahres konnte der Unermüdliche nur wenige Stunden des Tages mehr der Arbeit widmen. Am 22. August schied er friedlich von dieser Erde, bei all' seinem reichen, viel-

1) Vgl.: *Aus Briefen an P. Strassmaier*, Bd. IV, Ss. 76 ff., 168 ff.; *Sachliche Erklärung des Tablets No. 400 der Cambyses-Inschriften*, Bd. V, Ss. 281 ff.; *Neue babylonische Planetentafeln*, Bd. V, Ss. 341 ff., Bd. VI, Ss. 89 ff., 217 ff.; *Babylonische Mondbeobachtungen aus den Jahren 38 und 79 der Seleuciden-Aera*, Bd. VII, Ss. 220 ff.; *Der Saros-Canon der Babylonier*, Bd. VIII, Ss. 149 ff. Die letzteren drei Beiträge sind in Verbindung mit P. STRASSMAIER verfasst.

seitigen Wissen der anspruchsloseste, gemüthlichste Mann, fromm von Herzen, heiter und liebeich gegen Alle und darum auch beliebt bei Allen, die ihn gekannt.

Mancher, den bei dem Namen „Jesuit“ ein gewisses unbehagliches Gefühl beschleicht, würde sich wohl beruhigt haben, wenn er den kleinen jesuitischen Astronomen unbenutzt bei seiner Arbeit hätte belauschen können. Da sass er, zwischen Fernrohr und Himmelsglobus, OPPHOLZER und *Almagest*, Logarithmentafeln und Sternkarten, babylonischen Wörterlisten und mathematischen Zeitschriften, in einem dichten Rauch, der von einer langen, echtdeutschen Studentenpfeife ausging. So sitzend schien er von mittlerer Grösse; denn nur seine Beine waren etwas kurz gerathen. Statt eines hageren, „staatsgefährlichen“ Antlitzes aber begrüsst den Eintretenden ein uermüthlich rundes, rosiges Gesicht, die Brille fast immer etwas schief auf dem lustigen Stumpfnäschen. dem selbst LAVATER jedes Streben nach Weltherrschaft abgesprochen haben würde. Ein zerknittertes schwarzes Käppchen sass eben so schief auf dem Kopf und bedeckte zum Theil eine ehrwürdige Glatze, zum Theil das fast weisse, vormals blonde Haar, das dieselbe seitwärts umrahmte. In dem Blick der kleinen Augen lag ein harmlos schelmischer Zug, und selbst die grimmigen alten Könige der Assyrer und Babylonier hätten sich wohl kaum eines heiteren Lächelns erwehren können, wenn sie ihn in echt westfälischer Aussprache über die Sterne *dilbad* und *guttu* hätten disseriren hören. Sein ganzes Wesen hatte etwas Urwüchsiges, Volksmässiges, dem jede Affektation und Schönthuerei völlig fremd war.

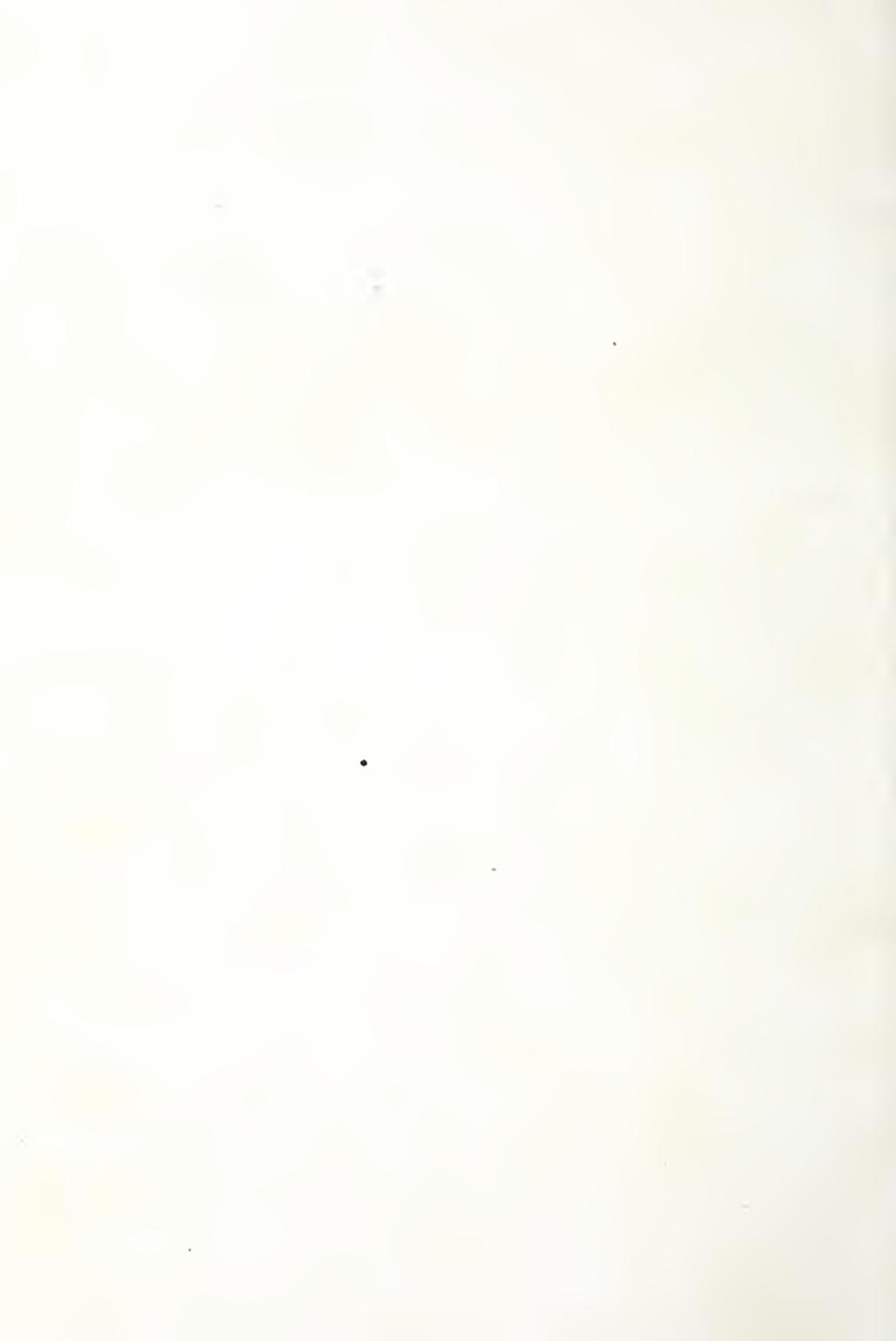
Mit diesem gemüthlichen deutschen Humor verband sich aber redlicher deutscher Ernst und ein tiefreligiöses Gemüth. Der unermüthlich thätige Gelehrte war zugleich ein wackerer, frommer Ordenspriester, der alle Obliegenheiten seines Standes musterhaft erfüllte. Schlicht und anspruchslos, ohne jeden Ehrgeiz, stets bereit, Andern zu helfen, sah er in seiner rastlosen Thätigkeit nur eine Forderung religiös geheiligter Pflicht, und eben diese tiefe Religiosität bewahrte ihm unter den mannigfachen Leiden der letzten Jahre eine seltene Widerstandskraft und einen allzeit ungebeugten Frohmuth.

Exaeten, d. 7. Nov. 1894.

A. Baumgartner.











GETTY CENTER LIBRARY



3 3125 00670 3447

