

ORIENTALIA  
SUECANA

VOL. XIX-XX (1970-1971)

---

THE ALMQVIST & WIKSELL PERIODICAL COMPANY

STOCKHOLM · SWEDEN

## Vol. IX, 1960

Erik Gren † . . . . .	3
STIG WIKANDER: Ein Fest bei den Kurden und im Avesta . . . . .	7
NILS SIMONSSON: Sanskrit <i>na</i> , Tibetan <i>ma yin</i> . . . . .	11
HJALMAR LARSEN: Knochengeräte aus Merimde in der ägyptischen Abteilung des Mittelmeermuseums . . . . .	28
TORGNY SÄVE-SÖDERBERGH: The Stela of the Overseer of Works Benya, called Pahekmén . . . . .	54
STEN V. WÄNGSTEDT: Aus der demotischen Ostrakonsammlung zu Uppsala. IV . . . . .	62
FRITHIOF RUNDGREN: Der aspektuelle Charakter des altsemitischen Injunktivs . . . . .	75
GEO WIDENGREN: The Fate of the Soul after Death . . . . .	102
OSCAR LÖFGREN: Zur Charakteristik des apokryphen Johannesevangeliums . . . . .	107
BERNHARD LEWIN: The Third Part of the <i>Kitāb an-Nabāt</i> of Abū Ḥanifa ad-Dīnawarī . . . . .	131
WALTHER BJÖRKMAN: Die Beziehungen zwischen Schweden und der Türkei . . . . .	137
STURE LAGERCRANTZ: Observations on Block Traps . . . . .	154

## Vol. X, 1961

ÅKE W. SJÖBERG: Ein syllabisch geschriebener Urnammu-Text . . . . .	3
STEN V. WÄNGSTEDT: Aus der demotischen Ostrakonsammlung zu Uppsala. V . . . . .	13
NILS SIMONSSON: Audumbarāyana's Theory of Sound . . . . .	22
BENGT JULIUS PETERSON: Der Totenfresser in den Darstellungen der Psycho-stasie des altägyptischen Totenbuches . . . . .	31
GEORGES DUMÉZIL: Chah-Meymun. Texte oubykh, traduit et commenté . . . . .	41
WALTHER BJÖRKMAN: Aus der altanatolischen Literatur . . . . .	81
FRITHIOF RUNDGREN: Semitische Wortstudien . . . . .	99
OSCAR LÖFGREN: Ergänzendes zum apokryphen Johannesevangelium . . . . .	137

## Vol. XI, 1962

HJALMAR LARSEN: Die Merimdekeramik im Mittelmeermuseum Stockholms . . . . .	3
STEN V. WÄNGSTEDT: Eine Kalksteinscherbe mit demotischer Aufschrift . . . . .	89
OSCAR LÖFGREN: Äthiopische Wandamulette . . . . .	95
CARL NYLANDER: Bemerkungen zu einem Inschriftenfragment in Pasargadae . . . . .	121
GÖSTA LIEBERT: Indoiranica . . . . .	126

## Vol. XII, 1963

AGNES GEIJER: A Silk from Antinoë and the Sasanian Textile Art . . . . .	3
STEN V. WÄNGSTEDT: Einige demotische Urkunden der Ostrakonsammlung im „British Museum“ . . . . .	37
OTTO MEINARDUS: The Syrian Jacobites in the Holy City . . . . .	60
BENGT JULIUS PETERSON: Der Gott Schesemu und das Wort <i>mdd</i> . . . . .	83
FRITHIOF RUNDGREN: Ein iranischer Beamtenname im Aramäischen . . . . .	89
FRITHIOF RUNDGREN: Das Verbalpräfix <i>yu-</i> im Semitischen und die Entstehung der faktitiv-kausativen Bedeutung des D-Stammes . . . . .	99
S. V. WÄNGSTEDT & B. J. PETERSON: Zwei Altertümmer aus der Zeit der Anchunesneferibre . . . . .	115
OSCAR LÖFGREN: Unbekannte arabische Texte in der Ambrosiana . . . . .	122

## Vol. XIII, 1964

BENGT JULIUS PETERSON: Zur Schreibung hethitischer Personennamen im Ägyptischen . . . . .	3
GUN BJÖRKMAN: Egyptology and Historical Method . . . . .	9
OTTO MEINARDUS: The Zequala, the Holy Mountain of Ethiopia . . . . .	34
FRITHIOF RUNDGREN: Ablaut und Apothematismus im Semitischen . . . . .	48
PAUL ESSABAL: Armenian <i>hariwr</i> 'hundred' . . . . .	84
SVEN S. HARTMAN: Aspects de l'histoire religieuse selon la conception de l'Avesta non-gäthique . . . . .	88
DAVoud MONCHI-ZADEH: Neopersische Randglossen . . . . .	119
GÖSTA LIEBERT: Ai. <i>nīcairda</i> - statt <i>nīcaīh</i> als Gebirgsname . . . . .	126
GÖSTA LIEBERT: Indoiranica . . . . .	136

# O R I E N T A L I A

# S U E C A N A

*Edenda curavit*

*FRITHIOF RUNDGREN*

Vol. XIX-XX (1970-1971)

The Almqvist & Wiksell Periodical Company  
Stockholm, Sweden

All editorial communications should be addressed to  
Institutionen för semitiska språk vid Uppsala Universitet,  
Dragarbrunnsgatan 33, S-753 20 Uppsala

Printed in Sweden by

*Almqvist & Wiksell*

BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG

UPPSALA 1972

BENGT J. PETERSON

**Ausgewählte ägyptische Personennamen nebst  
prosopographischen Notizen aus Stockholmer Sammlungen**

In dem vorliegenden Artikel sollen Titel und Namen auf ägyptischen Gegenständen in verschiedenen Stockholmer Sammlungen vorgelegt werden. Vor allem sind es Inschriften auf Gegenständen, die sich nicht für separate Publikationen eignen, die das Material geliefert haben. Die Texte sind von verschiedenen Daten, von der ersten Wirre bis zur römischen Zeit. Sie folgen hier in loser chronologischer Ordnung. Die MM- und MME-Nummer beziehen sich auf Gegenstände in *Medelhavsmuseet*, die NME- und SHM-Nummer auf solche in dem *Nationalmuseum* bzw. *Statens Historiska Museum*, auch wenn der Standort im Augenblick Medelhavsmuseet ist. Einige Inschriften stammen aus Privatsammlungen in Stockholm. Für einige wichtige Hinweise danke ich H. de Meulenaere, Brüssel.

I. MM 11438 — Opfertisch aus Kalkstein, 6. Dyn. Gekauft in Ägypten um 1935.

Auf dem Rand Opfergebet mit dem Namen   *nfr-w<sup>3</sup>g*. Vor einem Mann bei einem Opfertisch sitzend der Name   *ḥ<sup>3</sup>t-r-k<sup>3</sup>w*. Vielleicht könnte man diesen Namen nur *ḥ<sup>3</sup>t-k<sup>3</sup>w* lesen, vgl. aber H. RANKE, Personennamen I:232:20.

II. MM 11415 — Reliefbruchstück aus Kalkstein, Erste Wirre. Gekauft in Ägypten 1931.

Fünf Männer mit Henkelkrügen gehen in einer Prozession. Zwischen den Männern stehen vier senkrecht geschriebenen Personennamen:     *b<sup>3</sup>k-n-hnmw*, *hnmw-h<sup>3</sup>p*, *ir.n-hnmw*, *hnmw-htp*.

III. Privatsammlung, Stockholm-Hägersten — Scheintür aus Kalkstein, AR — Erste Wirre.

Gemacht für     *den Hausvorsteher pth-m-s<sup>3</sup>=f*.



Abb. 1.

IV. MM 18003 — Fragment eines rektangulären Holzsarges (oberer Teil der Kurzseite), Erste Wirre bis 10.–11. Dyn. Ehem. Sammlung Gayer–Anderson. Gekauft in Kairo.

Als ehrwürdig bei Anubis wird  $\text{ሃ} \text{ሣ}$ ,  $\dot{s}m^3$ , genannt.

V. MM 10233 — Rektangulärer Holzsarg, 10.–11. Dyn. Aus Assiut. Ehem. Sammlung Gayer–Anderson.



Abb. 2.

Die Texte sind Opfergebete an Osiris und Anubis. Der Sarg wurde für die Frau  $\ddot{\text{A}}\ddot{\text{y}}\ddot{\text{y}}\ddot{\text{t}}$ , *inyt*, gemacht.

VI. MM 11399 — Rektangulärer Holzsarg, 10.–11. Dyn. Aus Sakkara. Gekauft von König Gustaf VI. Adolf in Ägypten 1935.

In Opfergebeten an Osiris und Anubis wird die Inhaberin des Sarges genannt,  $\ddot{\text{A}}\ddot{\text{y}}\ddot{\text{y}}\ddot{\text{t}}$ , Var.  $\ddot{\text{A}}\ddot{\text{y}}\ddot{\text{t}}$ , *s̄t-mtnw*. Die Variante ist eine Abkürzung



Abb. 3.

Raummangels wegen. Offenbar ist der Name eine Variante von H. RANKE, Personennamen I:289:17. Das Zeichen ⲥ soll *nw* sein. Dieser Name *s<sup>3</sup>t-mtnw* ist eine Variante von *s<sup>3</sup>t-mtnw*, op.cit. 289:18.

VII. NME 82 — Statue eines sitzenden Mannes, 12. Dyn. Vor 1868 erworben (Abb. 1-4).

In den Inschriften wird als ehrwürdig bezeichnet ⲥ ⲉ Var. ⲉ ⲉ,



Abb. 4.

der Hausvorsteher *ibw*. Auf der einen Seite wird auch ein  $\text{𓁃} \text{𓁄} \text{𓁅}$ , *Hausvorsteher htpwi* genannt. In welcher Verbindung *ibw* zu *htpwi* stand, geht nicht hervor. Die Statue kommt wahrscheinlich aus Antaeopolis, wo ein Hausvorsteher mit diesem Namen *ibw* in der 12. Dyn. belegt ist (vgl. H. STECKEWEH, Die Fürstengräber von Qâw, Leipzig 1936, S. 9) und wo auch der Name *htpwi* in der fürstlichen Familie vorkommt. Diese Zuschreibung wird dadurch verstärkt, dass in der Inschrift der

einen Seite der Gott Anti, der ja Hauptgottheit in Antaeopolis war, genannt ist. Der Typus der Statue ist sehr selten im Mittleren Reich. Der Text wurde früher kurz von K. PIEHL wiedergegeben (Actes du 8<sup>e</sup> Congrès International des Orientalistes, Leiden 1891, S. 46–47). Für eine Stockholmer Stele auch aus Antaeopolis, vgl. B. J. PETERSON in Orientalia Suecana XIV–XV, 1966, S. 3–6.

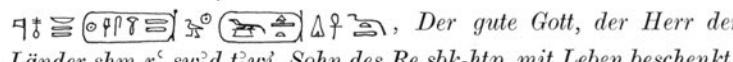
VIII. MM 10014 — Mannesstatue aus schwarzem Stein, Ende 12. Dyn. oder Anfang 13. Dyn. Ehem. Sammlung Dr O. Smith.

Auf dem langem Schurz die Inschrift (Abb. 5): *Gegeben durch die Gunst des Königs dem Prinzen, der das Herz des Königs füllt, der an der Spitze der beiden Länder ist, dem, der in das Herz dessen tritt, der an der Spitze der beiden Ufer ist, dem Königsbekannten mn-nfr (—), dem seligen, erzeugt von wr-bȝw-pȝh (—)).*

Eine Stele aus Abydos (jetzt in Kairo 20284: LANGE-SCHÄFER, Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs I, S. 299 f. u. Taf. XXI) gehört demselben Manne und seinem Bruder, dem Verwalter Sen-anch. Die Datierung der Stele ist nach dem Stil und der Qualität wahrscheinlich Ende der 12. Dyn. anzusetzen; Anfang der 13. Dyn. ist aber auch denkbar. Stilistisch gehört die Statue derselben Zeit an und kann offenbar nicht genauer datiert werden.

IX. NME 75 — Basis einer Statue aus schwarzem Stein, 13. Dyn. Erworben vor 1868.

Inscriften vor den Füssen (Abb. 6): Rechts unten:  „Geliebt von Chnum, dem Herrn des Kataraktes. Links:

 „Der gute Gott, der Herr der beiden Länder shm-r' swȝd-tȝwi, Sohn des Re sbk-htp, mit Leben beschenkt ständig.“

Der König ist Sobekhotep III. 1955 merkte Labib Habachi bei einem Besuch in Medelhavsmuseet an, dass die Basis wahrscheinlich von dem *hkȝ-ib* -Tempel auf Elephantine herrühre. Andere Basen mit denselben Inschriften wurden dort gefunden, sind aber noch nicht veröffentlicht. Die Nennung des Kataraktengottes Chnum deutet auch auf diese Herkunft.

X. MM 10010 — Kanope aus Kalkstein, MR. Gekauft in Kairo. Ehem. Sammlung Dr O. Smith (Abb. 7).

Kanope für den Mann , *sd-m-nt.*

XI. MM 10053 — Vase aus Kalkstein (Scheinvase), 18. Dyn. Ehem. Sammlung Dr O. Smith.



Abb. 5.



Abb. 6.



Abb. 7.

Eine Inschrift auf der Seite in drei vertikalen Zeilen: 1/ **𢓃𢔁𢃠** 2/ **𢃠𢔁𢃠** 3/ **𢃠𢔁𢃠𢃠𢃠𢃠𢃠**, *Der Ehrwürdige bei Osiris, der Fürst der oberägyptischen Stadt sn-nfr, der selige. Seine Frau, die Königsamme snt-nȝy, die selige.*



Abb. 8.

Sennufer ist der von dem thebanischen Grabe Nr 96 bekannte Bürgermeister von Theben, der in der Zeit Amenophis' II. lebte. 1900 fand H. Carter ein Grab mit Gegenständen, die diesem Manne gehörten, in Biban-el-Moluk (ASAE 2, 1901, S. 196 ff.). Unter diesen befanden sich auch Vasen mit ähnlichen Inschriften.

XII. MM 17999 — Deckel aus Holz, NR. Ehem. Sammlung Gayer-Anderson.

Mit Opfergebet an Anubis der  $\text{>Anubis}$ , *Hausfrau bikt.*

XIII. Privatsammlung, Stockholm — Ziegelstein mit Text auf der Seite, NR.

Der Text:  $\text{Osiris, der Schreiber des Amunshauses dhwty-ms.}$  Vgl. FIFOA XVI, S. 23, Anm. 1.

XIV. NME 23 — Grabrelief aus Kalkstein, NR. Vor 1868 erworben (Abb. 8).

Vor Osiris und Anubis der verstorbene  $\text{Hausvorsteher my}$  und seine Frau  $\text{die Hausfrau ty.}$  Vgl. J. LIEBLEIN, Dictionnaire No. 786, S. 259; M. MOGENSEN, Stèles égyptiennes au Musée National de Stockholm, S. 38 ff.

XV. Privatsammlung, Stockholm — Bruchstück aus Kalkstein, NR. Vermutlich aus Deir el Medineh.

Eingravierter Text:  $\text{... Zeit von jedem Tag der Seele des Dieners an der Stelle der Wahrheit ks, des}$



Abb. 9.

seligen. Vgl. PORTER u. MOSS I:II, S. 739. Das  $s^3$ -Zeichen ist hier abnormal geschrieben.

XVI. NME 30 — Opfertisch aus Kalkstein (*htp*-Form), NR. Vor 1868 erworben (Abb. 9).

Mit Opfergebeten an Osiris und Anubis des  $\text{𓁻}𠁃$  *swtî* und des Schreibers  $\text{𓁻}𠁃$ , *tw-r<sup>3</sup>*. Der Text ist in M. MOGENSEN, Stèles égyptiennes au Musée National de Stockholm wiedergegeben, S. 35.

XVII. MM 15411 — Herzskarabäus, NR.

Für  $\text{𓁻}𠁃$ , *it-rs*.

XVIII. MM 15412 — Herzskarabäus, NR.

Für den verstorbenen  $\text{𓁻}𠁃𠁃$ , *tti<sup>3</sup>y*.

XIX. MM 31011 — Uschebtikasten, NR. Gekauft in Luxor 1964.

Auf drei Deckeln ist der Name  $\text{𓁻}𠁃𠁃𠁃$ , Var.  $\text{𓁻}𠁃𠁃𠁃$ , *wn-nht*.



Abb. 10.

XX. SHM 607:174 — Mandelförmiger Stein. Um 1835 in Ägypten erworben.

Eingravierter Text:

XXI. NME 89 — Fragment einer Doppelstatue, NR — 3. Zwischenperiode. Vor 1868 erworben (Abb. 10–11).

Die Inschrift der Rückseite nennt:

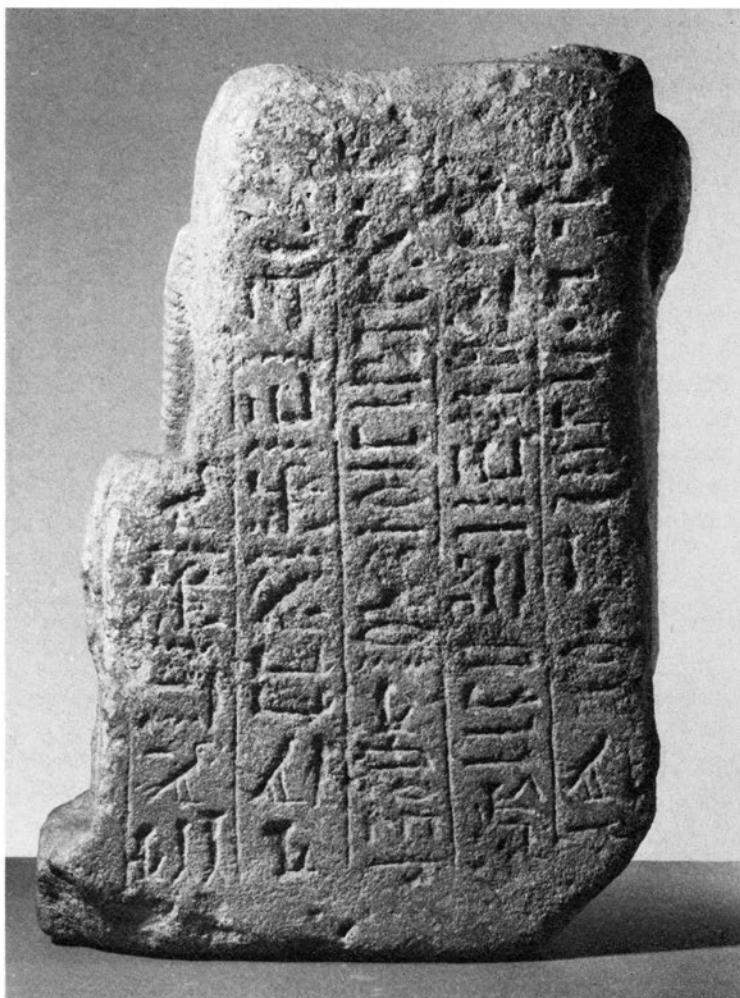


Abb. 11.

ಡ̄ ڻ ڻ ڻ ڻ ڻ, die Sängerin der Mut dd̄, wohl seine Frau, und deren Tochter ڻ ڻ ڻ ڻ ڻ, die Sängerin des Amun t̄-w̄. Auf der Vorderseite sieht man ein Reliefbild von einem Jungen, dem Sohne ڻ ڻ ڻ ڻ, imn-ms.

XXII. MM 10112 — Pfeiler aus Holz mit *h̄tp-di-nsw*-Gebeten, NR — 26. Dyn. Gekauft in Luxor 1915. Ehem. Sammlung Dr O. Smith.



Abb. 12.

Die Gebete sind für **𢃠𢃤𢃥𢃦𢃣𢃧𢃨𢃪𢃩**, Var.  
**𢃠𢃤𢃥𢃦𢃣𢃧𢃨𢃪𢃩**, die grosse Begleiterin der Gottesverehrerin  
*i(?)w-t<sup>3</sup>y = s-hrt*. Der Sarkophag dieser Dame befindet sich im Museum  
zu Niagara, vgl. PORTER u. MOSS I:II, S. 831 (der Name da unrichtig  
gelesen).

XXIII. Privatsammlung, Stockholm — Hand aus Holz von einem  
Mumiensarg, 21.–22. Dyn. In Kairo 1966 gekauft, nach Angabe aus  
Kurnah (Abb. 12).

Der hieratische Text enthält Titel und Namen der Inhaberin des  
Sarges: **𢃠𢃤𢃥𢃦𢃣𢃧𢃨𢃪𢃩**, die Hausfrau, die Sängerin  
des Amun *nsy-t<sup>3</sup>-nb-išrw*.

Gegenstände, die Personen mit denselben Titeln und Namen gehörten,  
wurden in dem bekannten Priestergrab bei Deir el Bahri gefunden (vgl.

G. DARESSY, ASAE 8, 1907, S. 23 u. 27). Vielleicht gehört diese Hand einem der anonymen Särgen aus diesem Grab. In der kleinen ägyptischen Sammlung in Vänersborg, Schweden, gibt es ein Uschebti der selben Person, Inv. Nr. 8032.

XXIV. MM 18006 — Fragment eines Holzsarges, wahrscheinlich 22. Dyn.

Gemalter Text mit Opfergebet an Osiris für die Seele des  
         *Dieners des Amun mh-imn-prf.*

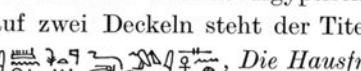
Es ist anzunehmen, dass das Fragment identisch mit irgendwelchem Gegenstand des Mannes mit demselben Namen und Titel ist, dessen Grab von dem Berliner Museum in dem Ramesseumgebiet gefunden wurde (vgl. PORTER u. MOSS I:II, S. 684; R. ANTHES, MDIAK 12, 1943, S. 31). Der Name auf dem Stockholmer Fragment könnte aber vielleicht weiblich sein, weil hinter dem Namen *m3' ḥrw* geschrieben ist. Dies könnte jedoch eine Verschreibung sein. Der Name ist allerdings sehr ungewöhnlich.

XXV. Privatsammlung, Stockholm — Leiste aus vergoldetem Holz, 22.–26. Dyn.

Eingravierter Text:  *Die Hausfrau t3-šp-n-hnsw, die selige, Tochter des Propheten des Monthu, des Herrn von Theben, des Metallarbeiters 'nh-p(?)-šri.*

Diese Leiste ist identisch mit dem Fragment „of gilded wood from coffin (?)“ in Wilbour MSS 2.6.35 (rechts), zitiert von PORTER u. MOSS I:II, S. 647, dessen bisheriger Aufbewahrungsort unbekannt war. Die Personen gehören den bekannten Familien von Monthupriestern in Theben an.

XXVI. NME 896 — Uschebtkasten, 21.–22. Dyn. Vermutlich aus dem Priestergrab bei Deir el Bahri. Gabe des Ägyptischen Staates 1894.

Auf der Seite und auf zwei Deckeln steht der Titel und Name der Inhaberin:  *Die Hausfrau, die Sängerin des Amun-Re, des Königs der Götter, dd-mwt-i(w) = s-'nh.*

XXVII. NME 838 — Deckel eines anthropoiden Holzsarges, 22. Dyn. Am Ende des vorigen Jahrhunderts erworben, angeblich von K. PIEHL. Der Text wurde erstmals von ihm veröffentlicht in Actes du 8<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes, Leiden 1891, S. 51. Der Sarg ist abgebildet in

W. SCHMIDT, Sarkofager, Mumiekister og Mumiehylstre i det gamle Ægypten, Typologisk Atlas med Inledning, København 1919, Nr 1086, S. 193. Vgl. auch W. M. FL. PETRIE, A History of Egypt III, S. 243.

Zwei Zeilen in der Mitte der Oberseite. Die Hieroglyphen sind weiss, gelb, und grün gemalt: 1/ 2/ Grosser Gott, Oberster der Götter. Worte sprechen von Re-Horachti: Möge er Totenopfer geben dem Osiris, dem Propheten des Amun wsirkn, Sohn des ersten Propheten des Amun ssrnk.

Der Text ist interessant, weil er zeigt, dass wir hier ein fast unbeachtetes Monument einer Person der königlichen Familie der 22. Dyn. haben. Dr Hohepriester Scheschenk ist wohlbekannt; er war ein Sohn des Königs Osorkon I. Dieser Hohepriester vererbte sein Amt an seinen Sohn Harsiese, dessen Grab in Theben bekannt ist (vgl. U. HÖLSCHER, Medinet Habu, Morgenland 24, S. 52 ff.). Eine Statue in England nennt Osorkon, den Besitzer des Stockholmer Sargdeckels, als Sohn des Hohenpriesters Scheschenk und einer Frau *ns-t<sup>3</sup>-wd<sup>3</sup>t<sup>3</sup>h* (Rec. Trav. 30, 1908, S. 160), und ausserdem gab es in St. Petersburg ein Totenbuch, das offenbar diesem Osorkon gehörte (vgl. J. LIEBLEIN, Die äg. Denkmäler in St. Petersburg, Helsingfors, Upsala und Copenhagen, S. 56 ff; G. MASPERO, Mem. Miss. I, 1889, S. 736). Wahrscheinlich kan man annehmen, dass Osorkon wie sein Bruder eine thebanische Bestattung bekam.

XXVIII. NME 9 — Sargbrett, 21.–26. Dyn. Wahrscheinlich aus Theben. Vor 1868 erworben.

Für den Vorsteher der Diener des Hauses der Gottesverehrerin des Amun *pnw-di-imn*.

XXIX. MM 13846 — Kanope aus Kalkstein mit Schakalskopf, Spätzeit.

Kanope für *h<sup>3</sup>-di-imn*, geboren von *mr-nt* -i(t) = s.

XXX. NME 43 — Libationstisch aus Granit, 26. Dyn. Vor 1868 erworben (Abb. 13).

Auf einem Rand: Der Ehrwürdige bei seinem Herrn, der Vorsteher des königlichen Harims, der Vorsteher des Speichers, *hr-ir-<sup>3</sup>i*.

Der Mann ist identisch mit dem Besitzer eines Grabs aus der 26.

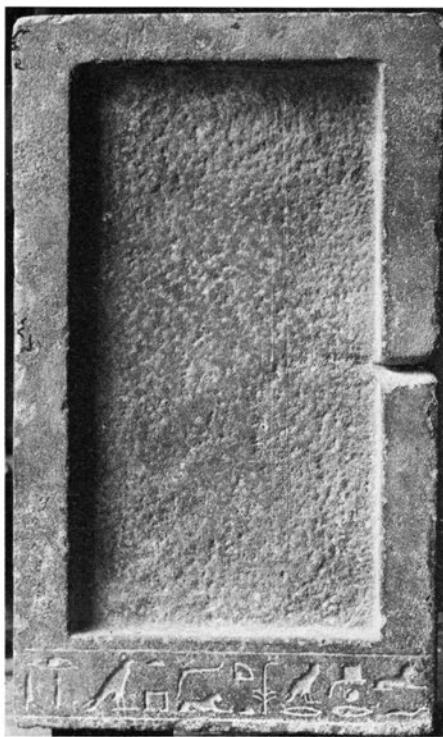


Abb. 13.

Dyn. in Sakkara, vgl. PORTER u. MOSS III, S. 171. Der Text ist früher wiedergegeben in K. PIEHL, Inscriptions hiéroglyphiques, Stockholm 1884, Taf. XIV (G) u. S. 19 in „Commentaire“, Leipzig 1888; M. MOGENSEN, Stèles égyptiennes au Musée National de Stockholm, S. 73. Vgl. H. DE MEULENAERE, Le surnom égyptien à la Basse Epoque, S. 18, Anm. 86.

**XXXI. MM 14956** — Isisstatuette aus Steatit, 26. Dyn. Ehem. Sammlung Gayer-Anderson.

Auf dem Rückenpfeiler ein Gebet an Isis für p<sup>3</sup>-šri-n-nt, Sohn des p<sup>3</sup>-‘db. Die Statuette ist in P. REUTERSWÄRD, Studien zur Polychromie der Plastik I (Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in History of Art III:1), Stockholm 1958, Taf. X abgebildet.

**XXXII. SHM 17938:7** — Fragment eines Bechers aus Fayence, um 600 v.u.Z. Aus der Grundsteindeposition der Pyramide des Königs Anch-kare in Nuri, Sudan.

Eingeritzelt: ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱, *Der gute Gott 'nḥ-kȝ-rȝ, geliebt von Re-Horachtī, dem grossen Gotte.* Angeblich von Reisners Grabungen.

XXXIII. MM 30400 — Fragment eines Kanopenkastens aus Holz, Spätzeit.

Mit dem Titel und Namen: ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱, *die Hausfrau g(ȝ)-r-iry.*

In dem Medelhavsmuseum gibt es auch einen Uschebtikasten (MM 11040) und ein Fragment eines Sarges (MM 18577) die wahrscheinlich derselben Hausfrau gehört haben. Das letztere nennt als Vater der Frau einen Königsbekannten (rh-nsw) ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱ *irks...*

XXXIV. MM 18458 — Binde aus Leinen, Spätzeit.

Nennt die verstorbene ⲥ⩱ *t̄wi.*

XXXV. MME 1961:5 — Fragment einer Mumienkartonnage, Spätzeit. Gekauft im Museum von Giza 1890.

Gehörte dem ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱, *dem Gottesvater und Hüter des Geheimnisses, dem „der den Nun schenkt“ in Hermonthis, pȝ-hȝ-rw.*

XXXVI. MM 30695 — Dattel aus Fayence, Spätzeit. Ehem. Sammlung Gayer-Anderson.

Text eingraviert: ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱, *Osiris hr-ib-imn, geboren von tr.*

XXXVII. MM 11426 — Zwei Fragmente von einer Mumienkartonnage, Spätzeit.

Mit den Namen ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱, *mšš...* und ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱, *mshrm̄t,* ohne Verbindung mit einander.

XXXVIII. NME 49 — Opfertisch aus Granit, Spätzeit. Vor 1868 erworben.

Text auf der Seite: ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱, *Harensnuphis möge tȝ-st Leben geben.*

XXXIX. Privatsammlung, Stockholm — Osirisfigur aus Bronze, Spätzeit.

Auf dem Sockel: ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱, *Gemacht von der Hausfrau t(ȝ)-st-n-(ȝ)h-b(it).*

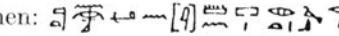
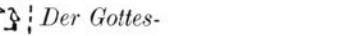
XL. MM 11441 — Uschebtikasten aus Holz, Spätzeit.

Mit Opfergebet für den verstorbenen ⲥ⩱ ⲥ⩱ ⲥ⩱, *hnsw-ir-ȝ.*

XLI. Privatsammlung, Stockholm — Anthropoider Mumiensarg, Spätzeit, 26. Dyn. Gekauft in Kairo 1966.

Gemacht für , Var.  , *hp-mn*, Var. *hp-mnb*, geboren von  *pth-ir-t=s* (d.h. *pth-ir-di=s*).

XLII. MME 1957:4 — Fragment einer Mumienkartonnage, Spätzeit.  
Von dem Grafen Carlo Landberg nach Schweden vor 1884 gebracht.

Gemalte Titel und Namen:  ; *Der Gottesvater, der Goldschmied des Amunshauses irt-hr-r.w (Inaros), Sohn des Gottesvaters, des Goldschmiedes des Amunshauses p(?)-di-st.*

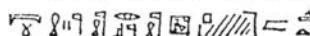
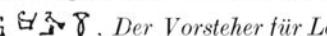
Im Badischen Landesmuseum, Karlsruhe, befanden sich vor dem zweiten Weltkrieg Fragmente, die wahrscheinlich von derselben Kartonnage herrührten, vgl. PORTER u. MOSS I:II, S. 826 (auch S. 835). Von der von PORTER u. MOSS zitierten schwerzugänglichen Arbeit von Wiedemann gibt es ein Exemplar in Ashmolean Museum, Oxford. In Medelhavsmuseet befinden sich auch Teile von der Mumie, die wahrscheinlich mit der Kartonnage zusammengehörten.

XLIII. MM 19279 — Binde aus Leinen, Spätzeit.

Gebet an Osiris und Isis für den verstorbenen  *p(?)-šri*.

XLIV. MM 13944 — Fragment eines Sarges aus Holz. Römische Zeit.

Titel und Namen über einer Figur, dem Inhaber des Sarges:

  ; *Der Vorsteher für Leinen, der zweite Prophet, Prophet des Osiris, Prophet der Hathor, ... m-htp-n-hr-w<sup>3</sup>d.*

### Index der Namen

#### 1. Könige:

*'nh-k<sup>3</sup>-r<sup>c</sup>*, XXXII  
*shm-r<sup>c</sup>-sw<sup>3</sup>d-t<sup>3</sup>wi sbk-htp*, IX

#### 2. Privatpersonen:

<i>i(?)w-t<sup>3</sup>y=s-hrt</i> , XXII	<i>it-rs</i> , XVII
<i>ibw</i> , VII	<i>'nh-p(?)-šrl</i> , XXV
<i>imn-ms</i> , XXI	<i>wn-nht</i> , XIX
<i>inyk</i> , V	<i>wr-b<sup>3</sup>w-pth</i> , VIII
<i>ir.n-hnmw</i> , II	<i>wsirkn</i> , XXVII
<i>irks</i> . . . , XXXIII	<i>b<sup>3</sup>k-n-hnmw</i> , II
<i>irt-hr-r.w</i> , XLII	<i>b<sup>3</sup>kt</i> , XII

<i>p<sup>3</sup>-<sup>c</sup>db</i> , XXXI	<i>hnsw-ir-<sup>c</sup>ʒ</i> , XL
<i>p<sup>3</sup>-h<sup>3</sup>-rw</i> , XXXV	<i>hnmw-h<sup>3</sup>p</i> , II
<i>p<sup>(3)</sup>-šri</i> , XLIII	<i>hnmw-htp</i> , II
<i>p<sup>3</sup>-šri-n-nt</i> , XXXI	<i>s<sup>3</sup>t-mtnw</i> , VI
<i>p<sup>(3)</sup>-di-st</i> , XLII	<i>swty</i> , XVI
<i>pnw-di-imn</i> , XXVIII	<i>sn-nfr</i> , XI
<i>pth-ir-t = s</i> , XLI	<i>snt-n<sup>3</sup>y</i> , XI
<i>pth-ms</i> , XX	<i>šm<sup>3</sup></i> , IV
<i>pth-m-s<sup>3</sup> = f</i> , III	<i>ššnk</i> , XXVII
<i>my<sup>3</sup></i> , XIV	<i>šd-m-nt</i> , X
<i>mn-nfr</i> , VIII	<i>ks</i> , XV
<i>mr-nt-i(t) = s</i> , XXIX	<i>g<sup>(3)</sup>-r-iry</i> , XXXIII
<i>mh</i> , XXI	<i>t<sup>3</sup>wi</i> , XXXIV
<i>mh-imn-prf</i> , XXIV	<i>t<sup>3</sup>-w<sup>3</sup>h</i> , XXI
<i>mshrm<sup>t</sup></i> , XXXVII	<i>t<sup>3</sup>-st</i> , XXXVIII
<i>mšš . . .</i> , XXXVII	<i>t<sup>(3)</sup>-st-n-(<sup>3</sup>)h-b(it)</i> , XXXIX
<i>nfr-w<sup>3</sup>g</i> , I	<i>t<sup>3</sup>-šp-n-hnsw</i> , XXV
<i>nsy-t<sup>3</sup>-nb-išrw</i> , XXIII	<i>ty</i> , XIV
<i>h<sup>3</sup>-di-imn</i> , XXIX	<i>tw-r<sup>3</sup></i> , XVI
<i>hr-ib-imn</i> , XXXVI	<i>tr</i> , XXXVI
<i>h<sup>3</sup>t-r-k<sup>3</sup>w</i> , I	<i>tti<sup>3</sup>y</i> , XVIII
<i>hp-mn</i> , XLI	<i>ddi<sup>3</sup></i> , XXI
<i>hp-mnh</i> , XLI	<i>dhwty-ms</i> , XIII
<i>hr-ir-<sup>c</sup>i</i> , XXX	<i>dd-mwt-i(w) = s-<sup>c</sup>nh</i> , XXVI
<i>htpw<sup>i</sup></i> , VII	. . . <i>m-htp-n-hr-w<sup>3</sup>d</i> , XLIV

### Korrekturzusatz:

Nr. XXV ist jetzt von *Medelhavsmuseet* erworben; Inv. Nr. MME 1969:147.

Nr. XXXV ist jetzt vollständig beschrieben in B. J. PETERSON, Drei Fragmente ägyptischer Mumienkartonnagen, Ethnos 1968:1–4, S. 134–137.

## STEN V. WÅNGSTEDT

### Demotische Steuerquittungen aus ptolemäisch-römischer Zeit

Die im Folgenden veröffentlichten zwanzig demotischen Ostraka gehören, bis auf eine Scherbe aus der Sammlung des Ashmolean Museums Oxford (A), zu dem Ostrakonbestand des British Museums (BM).

Von den vorgelegten Dokumenten sind sieben ptolemäisch, die übrigen römisch. Das älteste datiert von dem 15. Regierungsjahr des Ptolemaios II. Euergetes (271/70 v. Chr.), das jüngste von dem 5. Regierungsjahr des Kaisers Domitianus (85 n. Chr.). Die Mehrzahl, 13 St., ist thebanischer Herkunft. Betreffs eines von diesen ist der Herkunft unsicher. Drei Dokumente sind aus Edfu, zwei aus Elephantine (eines unsicher) und zwei sind als „oberägyptisch“ bezeichnet.

Der Textinhalt ist — wie aus der folgenden Übersicht hervorgeht — sehr verschiedenartig: Geldzahlung (I);  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\circ\varsigma$  (II, XIX); Kopfsteuer (III, VIII–XIII); Elfenbeinsteuern (IV); Syntaxis (V); Rizinussamen (VI); Weizen für den heiligen Ibis (VII); Badesteuer (XIV, XV); Dammsteuer (XVI); Palmensteuer (XVII); Ausgleich der Forderung des Staates (XVIII) und Schutzsteuer(?) (XX).

#### A. Ptolemäische Zeit

##### Quittung über Geldzahlung

I. DO BM 5768. Grösse: 6,9 × 4,8 cm. Theben. Jahr 271/70 v. Chr.

##### Transkription

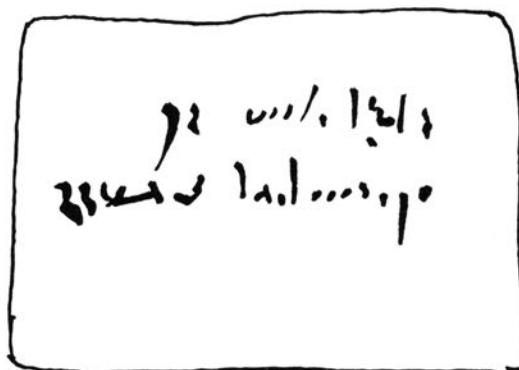
1. *Imn-htp* <*sʒ*> *Pa-rt* <*kt*> 1/2 1/4
2. *sh Pa-Hr(?)* <*n*> *hʒ.t-sp* 15 *ibt-2 šm* <*sw*> 8

##### Übersetzung

1. Amenhotep, (Sohn) des Paret, 3/4 (Silber)-Kite.
2. Es hat geschrieben Hor(?) im Jahr 15, am. 8. Payne.

##### Bemerkungen

Z. 1. Amenhotep (S. des Paret) ist aus mehreren Dokumenten belegt, von denen das bisher älteste vom Jahr 274/73 v. Chr. datiert (Orientalia



I. DO BM 5768

Suecana 17, Nr. 7). Das jüngste mir bekannte Dokument datiert vom Jahr 253/52 v. Chr. (Orientalia Suecana 16, Nr. 18). Für andere verrechnete Urkunden vgl. REVILLOUT, Mélanges sur la métrologie etc., S. 204. — Vor 1/2 1/4 ist wohl *kt* „Kite“ zu ergänzen.

Z. 2. Die Lesung des Namens des Schreibers ist unsicher, aber ich kann keine plausible Alternative geben. — Jahr 15 = Ptolemaios II. Philadelphos 15 (= Jahr 271/70 v. Chr.). Für die Lesung „15“ vgl. Nr. II/2.

#### Quittung über Steuer ( $\tau\acute{e}\lambda\omega\zeta$ ) (?)

II. DO BM 5721. Grösse:  $8,5 \times 5,7$  cm. Theben. Jahr 270/69 v. Chr.

#### Transkription

1. *Imn-htp*  $\langle s^3 \rangle$  *Pa-r $\ddot{t}$*  *kt* 2 *p $\ddot{y}$ j=f tnj(?)*
2.  $\langle n \rangle$  *h $\ddot{b}$ .t-sp* 15 *sh Dd-hr*  $\langle n \rangle$  *h $\ddot{b}$ .t-sp* 16
3. *ibt-4 pr*  $\langle sw \rangle$  19

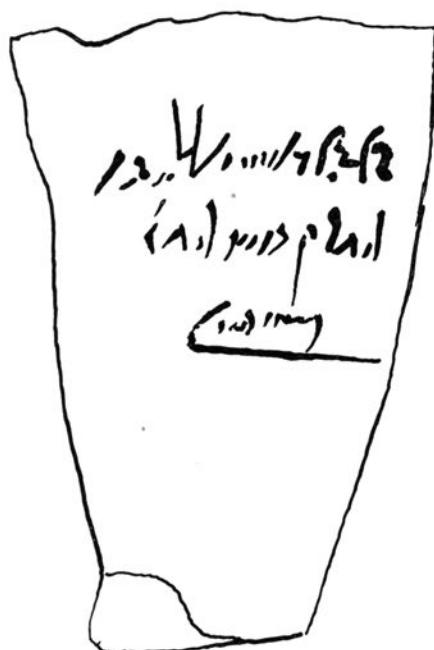
#### Übersetzung

1. Amenhotep, (Sohn) des Paret, 2 (Silber)-Kite; seine Steuer(?)
2. (für) Jahr 15. Es hat geschrieben Djeho (im) Jahr 16,  
3. am 19. Pharmuthe.

#### Bemerkungen

Z. 1. Über Amenhotep (S. des Paret) vgl. Nr. I/1, Bem.

Z. 2. Jahr 16 = Ptolemaios II. Philadelphos 16 (= Jahr 270/69 v. Chr.).



II. DO BM 5721

**Quittung über Kopfsteuer**

III. DO BM 19412. Grösse:  $8 \times 7,8$  cm Theben. Jahr 268/67 v. Chr.

*Transkription*

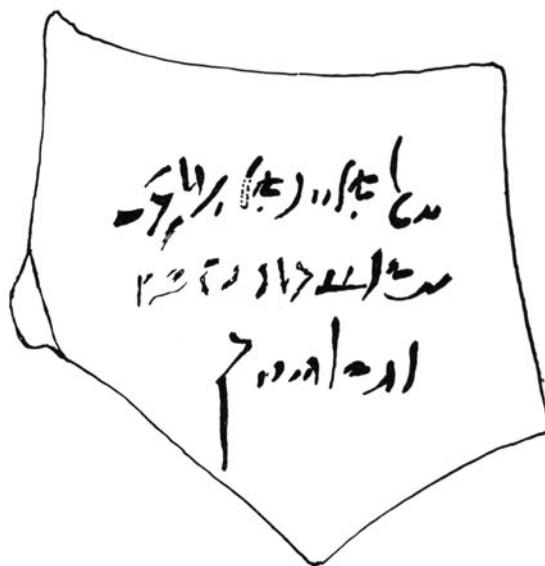
1. *P<sup>3</sup>-šr-Mn <s<sup>3</sup>> P<sup>3</sup>-tj-Mn kt 2 1/4 n*
2. *ht <n> nhb( .t) <n> h<sup>3</sup>.t-sp 17(?) ...*
3. *<n> h<sup>3</sup>.t-sp 18 tpj pr sw 29*

*Übersetzung*

1. Pshenmin, (Sohn) des Petemin, 2 1/4 (Silber)-Kite für
2. Kopfsteuer des Jahres 17(?) ...
3. (im) Jahr 18, am 29. Tybe.

**Bemerkungen**

Z. 1. Derselbe Steuerzahler erscheint in noch zwei Kopfsteuerquittungen vom Jahr 274/73 v. Chr. bzw. 267/66 v. Chr. (Orientalia Suecana 17,



III. DO BM 19412

Nr. 8 u. 26.). — Die auf *ht <n> nhb( .t)* „Kopfsteuer“ folgende Zeichengruppe zu entziffern ist mir nicht gelungen. Der üblichen Formulierung nach ist das Steuerjahr und der Name des Schreibers angegeben. Be treffs des Steuerjahrs ist *h<sup>3</sup>.t-sp 17* „Jahr 17“ nicht unwahrscheinlich.  
Z. 3. Jahr 18 = Ptolemaios II. Philadelphos 15 (=Jahr 268/67 v. Chr.).

#### Quittung über Elfenbeinsteuern

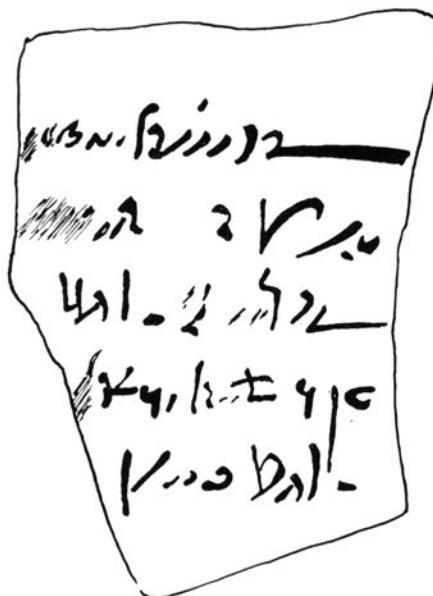
IV. DO BM 14126. Grösse: 8,8 × 6,3 cm. Elephantine (?). Wahrscheinlich Jahr 273/72 v. Chr.

#### *Transkription*

1. *in Hr-Thwtj s<sup>3</sup> P<sup>3</sup>-mr-ih*
2. *ht-kt 4 1/2 n<sup>3</sup>j=f ht <n>*
3. *nht( .t) n h<sup>3</sup>.t-sp 12*
4. *sh Pa-Mn s<sup>3</sup> Pa-Hnm*
5. *n h<sup>3</sup>.t-sp 13 ibt-2 3h(?) <sw> 11*

#### *Übersetzung*

1. Es hat bezahlt Horthoth, Sohn des Pleehe,
2. 4 1/2 Silber-Kite; seine Elfenbein-



IV. DO BM 14126

3. steuer für Jahr 12.
4. Es hat geschrieben Pamin, Sohn des Pakhnum,
5. im Jahr 13, am 11. Paophe(?).

#### Bemerkungen

Z. 1. Der Name *P<sup>3</sup>-mr-ih*, Pleehe, ist in Elephantine in der Regierungszeit des Ptolemaios II. belegt (MATTHA, Demotic Ostraka, Nr. 221 u. Nr. 211).

Z. 2. Die Steuer in Elephantine dürfte 4 Silberkite gewesen sein (vgl. Orientalia Suecana 17, S. 30). Der Betrag ist hier 4 1/2 Silberkite.

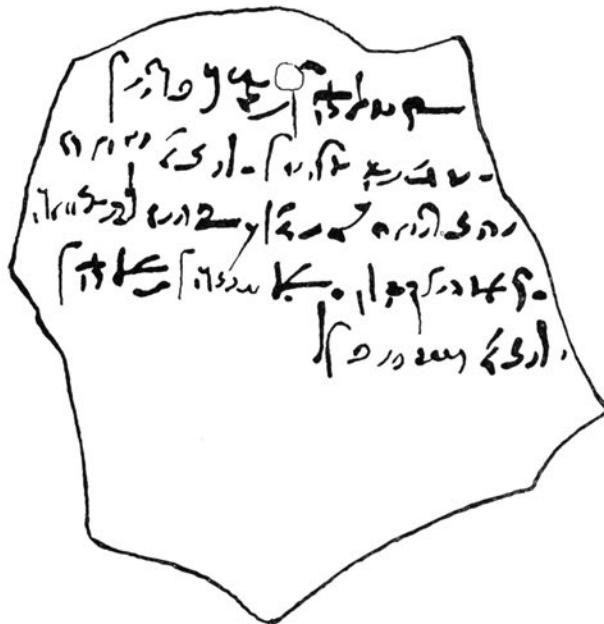
Z. 5. Jahr 13, wahrscheinlich Ptolemaios II. Philadelphos 13 (=Jahr 273/72 v. Chr.).

#### Quittung über Syntaxis

V. DO BM 31541. Grösse: 8,7 × 8,7 cm. Theben. Spätptolemäische Zeit.

#### Transkription

1. *in P<sup>3</sup>-šr-Mn s<sup>3</sup> Wsr-m<sup>3</sup>-R<sup>c</sup>*
2. *n p<sup>3</sup> šm <n> Dm<sup>3</sup> n h<sup>3</sup>.t-sp 26 rtb <n> sw 50*



V. DO BM 31541

3. *r sw 25 r sw 50 'n r tw=f hn t<sup>3</sup> snk<sup>3</sup>*
4. *n h.t-ntr <n> Nw(t) sh Ns-p<sup>3</sup>-mtr s<sup>3</sup> Ns-Mn*
5. *n h<sup>3</sup>.t-sp 26 ibt-4 pr sw 'rkj*

### *Übersetzung*

1. Es hat bezahlt Pshenmin, Sohn des Usermare,
2. aus der Ernte in Djeme für Jahr 26: 50 Artaben Weizen,
3. ihre Hälfte macht 25 (Artaben) Weizen = 50 (Artaben) Weizen wiederum, welche er gegeben hat für die Syntaxis
4. des Tempels von Theben. Es hat geschrieben Espmet, Sohn des Esmin,
5. im Jahr 26, am 30. Pharmuthe.

### **Bemerkungen**

Z. 2–3. Die Schreibung der Zahl „50“ ist sonderbar. — *snk<sup>3</sup>*, Syntaxis (griech. σύνταξις). Für diese Abgabe vgl. Orientalia Suecana 15–16, S. 44.

Z. 5. Jahr 26 kann entweder Ptolemaios VI. Philometor 26 (=Jahr 156/55 v. Chr.) oder Ptolemaios VIII. Euergetes II. 26 (=Jahr 145/44



VI. DO BM 20248

v. Chr.) sein. Eine dritte Alternative, aber weniger wahrscheinlich, ist Ptolemaios X. Alexander I. 26 (=Jahr 89/88 v. Chr.).

#### Quittung über Rizinussamen

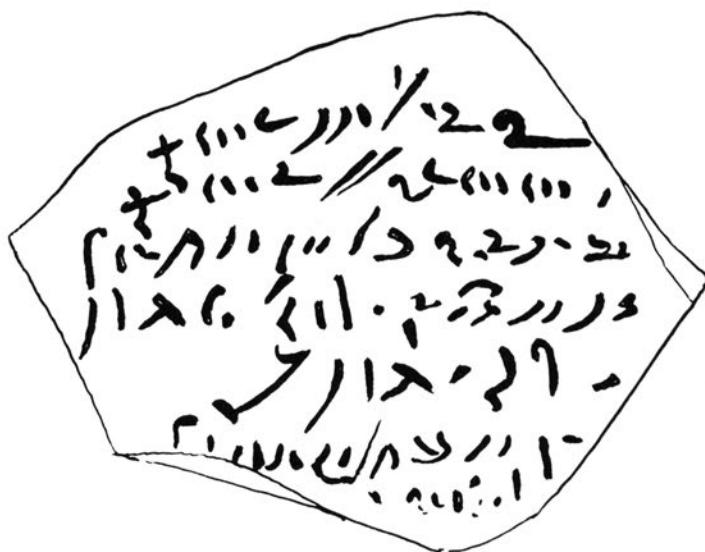
VI. DO BM 20248. Grösse: 8,5 × 6,2 cm. Theben (Karnak). Wahrscheinlich Jahr 108/07 v. Chr.

#### Transkription

1. [in N.N.] *s<sup>3</sup> P<sup>3</sup>-tj-*...
2. *rtb <n> tkm 2 5/6 1/24 r 1 1/3 1/12*
3. *r rtb <n> tkm 2 5/6 1/24 'n hn*
4. *p<sup>3</sup> ip n p<sup>3</sup> hr <n> P<sup>3</sup>-ihj n h<sup>3</sup>.t-sp 10.t*
5. *sh Sn-Hnsw s<sup>3</sup> D-hr n h<sup>3</sup>.t-sp 10.t tpj-šm ...*

#### Übersetzung

1. [Es hat bezahlt N.N.], Sohn des Pete ...
2. 2 21/24 Artaben Rizinussamen, ihre Hälfte macht 1 5/12
3. = 2 21/24 Artaben Rizinussamen wiederum, von
4. der Abrechnung der Gegend des Pohi, für Jahr 10.



VII. DO BM 31377

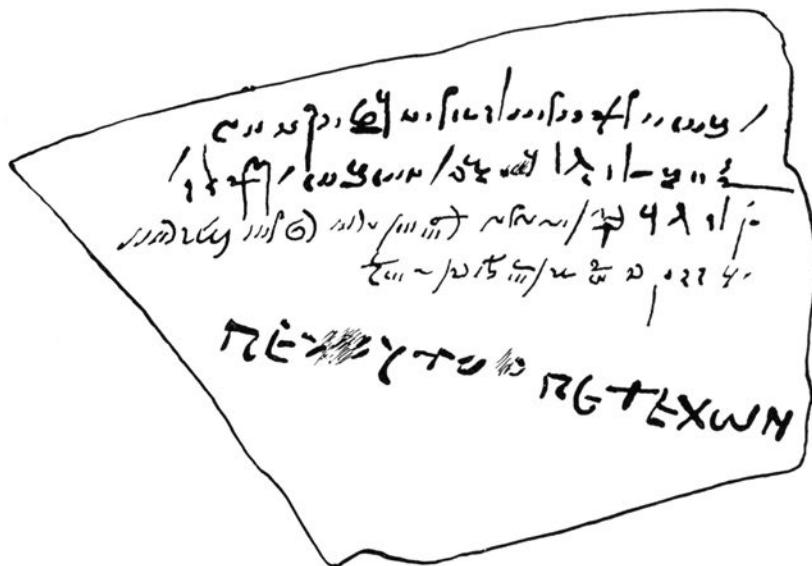
5. Es hat geschrieben Senchons, Sohn des Djeho, im Jahr 10, am ...  
Pachons.

#### Bemerkungen

Z. 2. Genau gerechnet macht die Hälfte  $1\frac{1}{3} 1\frac{1}{12} 1\frac{1}{48}$  Artaben. Der letzte Bruchteil ist ausgelassen, was vielleicht damit zusammenhängt, dass bei der Teilung der Artabe in prolemäischer Zeit die Bruchreihe mit  $1/36$  ( $1\chi\sigma\eta\xi$ ) endete.  $1/48$  Artabe entspricht 0,83 L. (Artabe = 39,68 L.), und kann deswegen kaum als Nullität betrachtet worden sein.

Z. 4. Zu  $p^3 hr \langle n \rangle P^3-ihj$ , „Die Gegend des Pohi“ vgl. MATTHA, a. A., Nr. 269/3, Anm.

Z. 5. Der Schreiber Senchons (S. des Djeho) hat auch MATTHAS Dokument, das Jahr 20 datiert ist, ausgefertigt, und vielleicht ist er mit dem Streitgegner desselben Namens in einem von URSULA KAPLONY-HECKEL veröffentlichten Tempeleid der Berliner Papyrussammlung identisch (Forschungen und Berichte 10, Berlin 1968, Nr. 18 (P 151), S. 157.). — Jahr 10 ist allem Anschein nach Ptolemaios X. Alexander I. 10 (=Jahr



X. DO BM 25759

2. für Kopfsteuer des Jahres 31: 2 Stater 1 Kite. Geschrieben im Jahr 32 des Cäsar,
3. am 12. Mechir. Es hat geschrieben Piko, Sohn des Kephalos.

#### Bemerkungen

- Z. 2. Die Ligatur **ht** ist *hr ht* zu transkribieren. — Jahr 32 des Cäsar (Augustus)=Jahr 2/3 n. Chr.  
 Z. 3. Über den Schreiber Piko (S. des Kephalos), vgl. WÅNGSTEDT, Ausgewählte demot. Ostraka, S. 13 f.

#### Quittung über Kopfsteuer

X. DO BM 25759. Grösse: 10,7 × 7,5 cm. Theben. Jahr 25/26 n. Chr.

#### Transkription

1. *r.wt P<sup>3</sup>-nht.t s<sup>3</sup> P<sup>3</sup>-tj-Hnsn r p<sup>3</sup> shn hr p<sup>3</sup> ht*
  2. *<n> 'p.t n h<sup>3</sup>.t-sp 11.t sttr 2.t kt 1 irm w<sup>3</sup> r h tb<sup>c</sup> 1.t 1/2*
  3. *sh <n> h<sup>3</sup>.t-sp 12 <n> Tbrjs Kjsrs ntj hwj ibt-4 pr*
  4. *sw 28 sh 3pjgrts s<sup>3</sup> 3rgs*
- Griech. Text: Πεχυτος Πετεχων[ος]



XI. DO A 768

*Übersetzung*

1. Es hat bezahlt Penecht, Sohn des Petechons, an die Bank die Kopf-
2. steuer für Jahr 11: 2 Stater 1 Kite, mit dem Zuschlag gemäss 1 1/2  
Obol.
3. Geschrieben im Jahr 12 des Tiberius Cäsar Augustus, am 28. Phar-  
muthe.
4. Es hat geschrieben Epikrates, Sohn des Argeios.

**Bemerkungen**

Z. 1. *P̄-nht*, Penecht, griech. Ηεζύτης. Zur Schreibung vgl. GRIFFITH, Demot. Pap. Ryland 3, S. 442; MIRIAM LICHTHEIM, a. A., Nr. 135/1 und Orientalia Suecana 7, S. 72, Nr. 666/8.

Z. 3. Jahr 12 des Tiberius = Jahr 25/26 n. Chr.

Z. 4. Der Schreiber Epikrates (S. des Argeios) war mir bis heute unbekannt.

### Quittung über Kopfsteuer

XI. DO A 768. Grösse: 9 × 8,8 cm. Edfu. Jahr 11/12 n. Chr.

#### *Transkription*

1. *ḥȝ.t-sp 41 tpj šm sw 10 Pȝ-bk*
2. *⟨sȝ⟩ Pȝ-ȝt ⟨sȝ⟩ Sws ḥmt ‘p.t*
3. *sstr 2.t*

#### *Übersetzung*

1. Jahr 41, am 10. Pachons. Es hat bezahlt Pebek,
2. (Sohn) des Peat, (des Sohnes) des Sus; Kopfsteuer:
3. 2 Stater.

#### **Bemerkungen**

Z. 1–2. Jahr 41 = Augustus 41 (=Jahr 11/12 n. Chr.). — Der Steuerzahler Pebek erscheint in mehreren Quittungen. So bei MATTHA, a. A., Nr. 40/2 (Kopfsteuer. Jahr 41). M. nennt ihn *Pȝ-bk-pȝ-ȝt* (vgl. a. A., Z. 2/Anm.). Zwischen *Pȝ-bk* und *Pȝ-ȝt* kommt — wie auch hier der Fall ist — kein „Sohn“-Zeichen vor. Bemerkenswert ist, dass das Zeichen in zwei anderen Berlinerdokumenten (P 6546 und P 2010), beide Jahr 26 datiert, ausgeschrieben ist



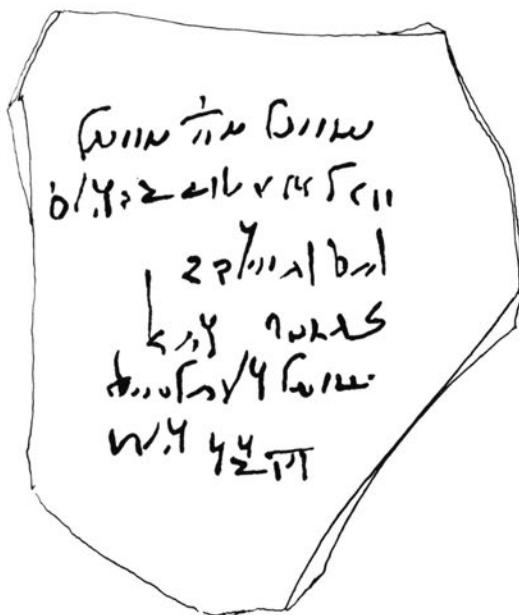
Dagegen mangelt es an dem Zeichen zwischen *Pȝ-ȝt* und *Sws*. Die Unterlassung des „Sohn“-Zeichen zu schreiben ist für diese Edfudokumente bezeichnend. *Pȝ-bk* im vorliegenden Dokument und in dem von MATTHA veröffentlichten ist aller Wahrscheinlichkeit nach mit *Pȝ-bk* in P 6545 und P 6210 identisch. Dass die letztgenannten Dokumente 15 bzw. 16 Jahre früher ausgefertigt sind, spricht m. E. nicht gegen die Identität. Z. 3. Die Steuer in Edfu war 4 Stater (16 Drachmen), weshalb es sich hier um eine Ratenzahlung handelt.

### Quittung über Kopfsteuer

XII. DO BM 21431. Grösse: 10,2 × 8,5 cm. Edfu. Jahr 16/17 n. Chr.

#### *Transkription*

1. *Pȝ-ȝt pȝ-ȝs Pȝ-ȝt ⟨sȝ⟩*
2. *Sws ḥmt ‘p.t sstr 3*



XII. DO BM 21431

3. *h<sup>3</sup>.t-sp* 3 *tpj šm sw* 28

4. *ibt-2 šm sw* 2 *sttr 1.t*

5. *P<sup>3</sup>-f-slh(?) p<sup>3</sup>j=f šr*

6. *kj sp sttr 4*

### *Übersetzung*

1. Peat der Ältere, (Sohn) des Peat, (des Sohnes) des

2. Sus, Kopfsteuer 3 Stater

3. im Jahr 3, am 28. Pachons;

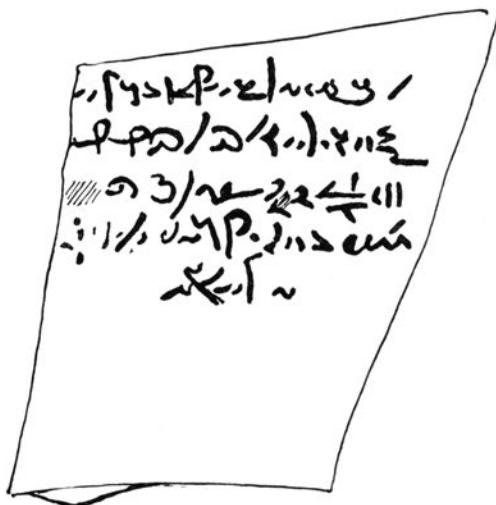
4. am 2. Payne 1 Stater.

5. Peat-*slh*(?), sein Sohn,

6. ein anderes Mal 4 Stater.

### **Bemerkungen**

Z. 1. Peat der Ältere ist aus mehreren Dokumenten bekannt, von denen eines von MATTHA veröffentlicht ist (a. A., Nr. 247. Augustus 28).



XIII. DO BM 14075

Z. 2. Das Wort 'p.t „Kopf“ ist hier durch die stark Abgekürzte Schreibung **;** bezeichnet.

Z. 3. Jahr 3 = Tiberius 3 = Jahr 16/17 n. Chr.

Z. 4. Peat-slh(?) [oder Pa-lh(?)] ist mir aus noch zwei Edfudokumenten bekannt (DO Berlin P 6272. Kopfsteuer. Tiberius 5, und DO Berlin P 6338. Dammsteuer. Tiberius 6. Beide unveröffentlicht).

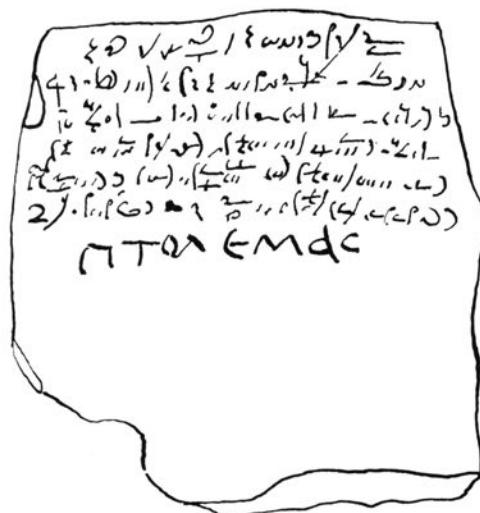
#### Quittung über Kopfsteuer

XIII. DO BM 14075. Grösse:  $6,5 \times 6,5$  cm. Elephantine<sup>1</sup>. Jahr 59/60 n. Chr.

#### Transkription

1. *r.wt P<sup>3</sup>-tj-Wsir-ns-mtr, s<sup>3</sup> ...*
2. *'p.t n h<sup>3</sup>-t-sp 6 <n> Nrn ...*
3. *Sbst Grmn[jks] ...*
4. *ibt-4 pr sw 'rkj sttr ...*
5. *P<sup>3</sup>-hw<sup>3</sup>*

<sup>1</sup> Dünne hellrote Scherbe.



XIV. DO BM 20332

*Übersetzung*

1. Es hat bezahlt Peteusireesmet, Sohn des ...
2. Kopf(steuer) für Jahr 6 des Nero ...
3. Sebastos Germanikos ...
4. am 30. Pharmuthe ... Stater ...
5. Pehut

**Bemerkungen**

Z. 1. Der Name *Pt-tj-Wsir-ns-mtr*, Peteusireesmet, kommt nur in Dokumenten und Inschriften aus Elephantine und Philae vor (vgl. WÄNGSTEDT, Ausgewählte demot. Ostraka, Nr. 76, 77; GRIFFITH, Catalogue of the Demotic graffiti of the Dodecaschoenus I, S. 255: 645).

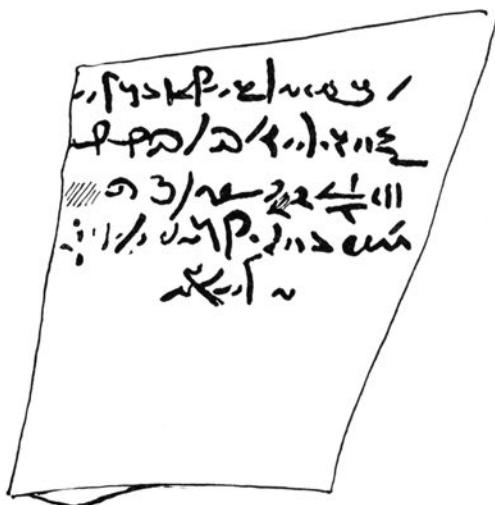
Z. 2. Jahr 6 des Nero = Jahr 59/60 n. Chr.

**Quittung über Badesteuern**

XIV. DO BM 20332. Grösse: 6,7 × 6,5 cm. Theben (Karnak). Jahr 42  
n. Chr.

*Transkription*

1. *Ptlwmjs sȝ sglȝ*
2. *pȝ ntj dd n Pa-Mnȝ sȝ Pt-ȝr-Imn tw=j mȝ n tȝj=k*



XIII. DO BM 14075

Z. 2. Das Wort 'p.t „Kopf“ ist hier durch die stark Abgekürzte Schreibung **;** bezeichnet.

Z. 3. Jahr 3 = Tiberius 3 = Jahr 16/17 n. Chr.

Z. 4. Peat-slh(?) [oder Pa-lh(?)] ist mir aus noch zwei Edfudokumenten bekannt (DO Berlin P 6272. Kopfsteuer. Tiberius 5, und DO Berlin P 6338. Dammsteuer. Tiberius 6. Beide unveröffentlicht).

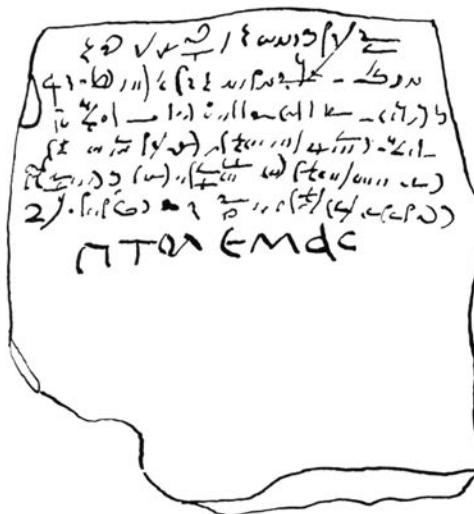
#### Quittung über Kopfsteuer

XIII. DO BM 14075. Grösse: 6,5 × 6,5 cm. Elephantine<sup>1</sup>. Jahr 59/60 n. Chr.

#### Transkription

1. *r.wt P<sup>3</sup>-tj-Wsir-ns-mtr, s<sup>3</sup> ...*
2. *'p.t n h<sup>3</sup>.t-sp 6 <n> Nrn ...*
3. *Sbst Grmn[jks] ...*
4. *ibt-4 pr sw 'rkj sttr ...*
5. *P<sup>3</sup>-hwt*

<sup>1</sup> Dünne hellrote Scherbe.



XIV. DO BM 20332

*Übersetzung*

1. Es hat bezahlt Peteusireesmet, Sohn des ...
2. Kopf(steuer) für Jahr 6 des Nero ...
3. Sebastos Germanikos ...
4. am 30. Pharmuthe ... Stater ...
5. Pehut

**Bemerkungen**

Z. 1. Der Name *Pt̄-tj-Wsir-ns-mtr*, Peteusireesmet, kommt nur in Dokumenten und Inschriften aus Elephantine und Phile vor (vgl. WÅNGSTEDT, Ausgewählte demot. Ostraka, Nr. 76, 77; GRIFFITH, Catalogue of the Demotic graffiti of the Dodecaschoenus 1, S. 255: 645).

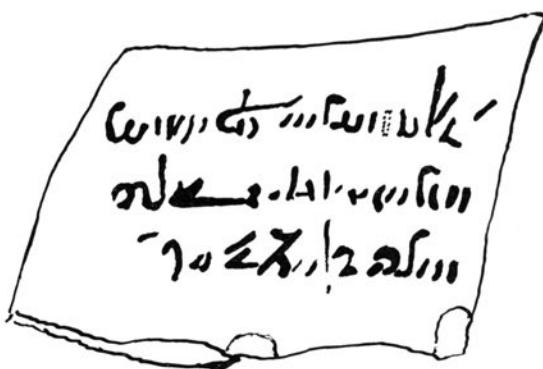
Z. 2. Jahr 6 des Nero = Jahr 59/60 n. Chr.

**Quittung über Badesteuер**

XIV. DO BM 20332. Grösse: 6,7 × 6,5 cm. Theben (Karnak). Jahr 42  
n. Chr.

*Transkription*

1. *Pt̄lwmjs s̄s̄ 3sgl3*
2. *p̄s̄ ntj dd n Pa-Mn̄t s̄s̄ Pt̄-šr-Imn tw=j mh n t̄s̄j=k*



XV. DO BM 23021

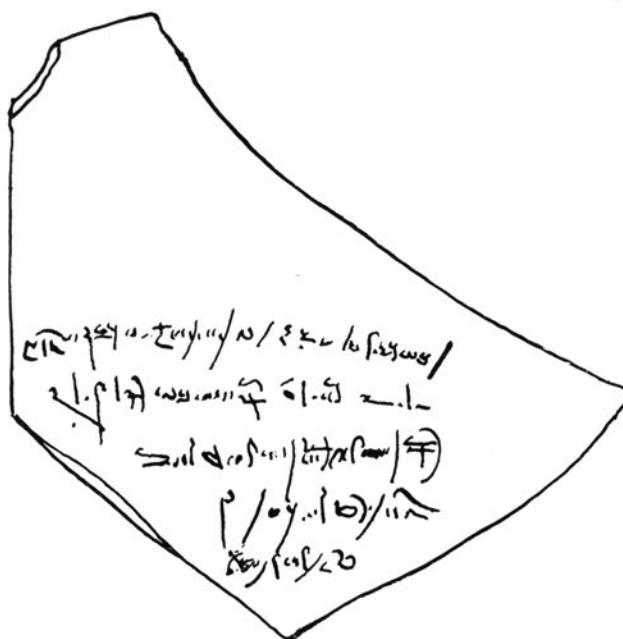
3. hn.t n s.t-ijwn n h̄.t-sp 2.t sh
  4. n h̄.t-sp 2.t n Tjbrjs Glwtjs
  5. Gjsrs Sbsts Grmnjks
  6. ȝwtwgrtwr pȝ ibt n.mȝj ntj hwj sw 24
- Griech. Text: πτολεμαῖς

### *Übersetzung*

1. Ptolemaios, Sohn des Askla,
2. ist es, der sagt zu Pamonth, dem Sohn des Pshenamun: „Ich bin vollbezahlt mit deiner
3. Abgabe des Bades für Jahr 2.“ Geschrieben
4. im Jahr 2 des Tiberius Claudius
5. Cäsar Augustus Germanikus
6. Autokrator am 24. Hathor.

### **Bemerkungen**

- Z. 1. Der Steuererheber Ptolemaios (S. des Askla) kommt bei MATTHA, a. A., Nr. 167 (Badesteuer. Undatiert.) vor.
- Z. 3. hn.t n s.t-ijwn, „Abgabe des Bades“. Über diese Abgabe vgl. MATTHA, a. A., S. 58.
- Z. 4. Jahr 2 des Claudius = Jahr 42 n. Chr.
- Z. 6. Zu der Monatsbezeichnung pȝ ibt n.mȝj ntj hwj, „der neue ehrwürdige Monat“ = Νέος Σεβαστός = Hathor, vgl. Orientalia Suecana 18, S. 80.



XVI. DO BM 20256

## Quittung über Badesteuer

XV. DO BM 23021. Grösse: 6,8 × 5 cm. Edfu. Jahr 6/7 n. Chr.

*Transkription*

1. *r.tw P<sup>3</sup>-t p<sup>3</sup> s<sup>3</sup> P<sup>3</sup>-t*
2. *<s<sup>3</sup>> Sws hmt n t<sup>3</sup> s.t-*
3. *-ijwn <n> h<sup>3</sup>.t-sp 36 kt 1/2(?)*

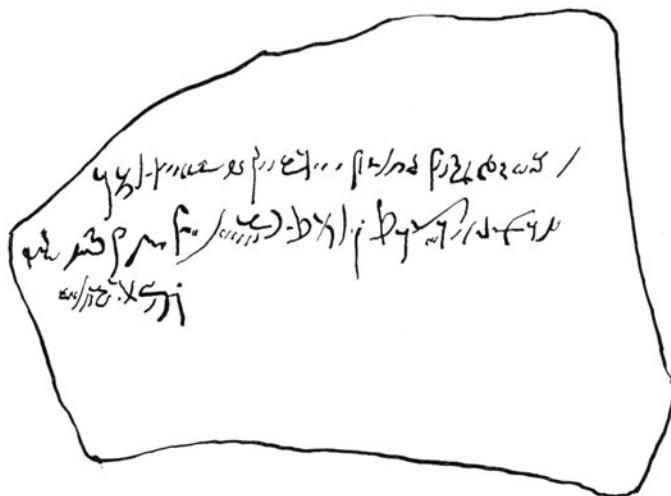
*Übersetzung*

1. Es hat bezahlt Peat der Ältere, Sohn des Peat,
2. (des Sohnes) des Sus, Bade-
3. steuer für Jahr 36: 1/2(?) Kite.

**Bemerkungen**

Z. 1. Zu Peat der Ältere vgl. Nr. XI/1–2, Bem.

Z. 2–3. *hmt n t<sup>3</sup> st-ijwn* „Badesteuer“ (wörtl. „Kupfer des Bades“). Das



XVII. DO BM 16513

Wort *hmt* „Kupfer“ ist sehr flüchtig geschrieben. In DO Berlin P 6272/3 (unveröff.) liegt es in der Schreibung ~~�~~**�** vor, welche der vorliegenden emendierten **�** ähnlich ist. — Jahr 36 = Augustus 36 (=Jahr 6/7 n. Chr.). — Die Bruchzahl ist wahrscheinlich 1/2 und nicht, was am nächsten liegt, 1/5 zu lesen.

#### Quittung über Dammsteuer

XVI. DO BM 20256. Grösse: 8,4 × 8,3 cm. Theben. Jahr 22/23 n. Chr.

#### Transkription

1. *r.wt Pa-Mn<sub>t</sub> <s<sup>3</sup>> Hr-s<sup>3</sup>-Is s<sup>3</sup> P<sup>3</sup>-ljls r p<sup>3</sup> shn ht <n> nbj*
2. *n h<sup>3</sup>.t-sp 8 strr 1 kt 1 tb<sup>c</sup> 4 irm w<sub>t</sub> <r> h tb<sup>c</sup> 1 sh n h<sup>3</sup>.t-sp 9*
3. *<n> Tbrjs Gsrjs ntj hwj p<sup>3</sup> ibt*
4. *n.m<sup>3</sup>j ntj hwj sw 10 sh*
5. *3ntrws s<sup>3</sup> P<sup>3</sup>j-k<sup>3</sup>*

#### Übersetzung

1. Es hat bezahlt Pamonth, (Sohn) des Harsiese, des Sohnes des Pelils, an die Bank Dammsteuer
2. für Jahr 8: 1 Stater 1 Kite 4 Obolen, mit Zuschlag gemäss 1 Obol.  
Geschrieben im Jahr 9

3. des Tiberius Cäsar,
4. am 10. Hathor. Es hat geschrieben
5. Andrus, Sohn des Piko.

### Bemerkungen

Z. 1. *P<sup>3</sup>-ljls*, Pelils, griech. Ηελιούς. — *ht <n> nbj* „Dammsteuer“. Über diese Abgabe vgl. WÄNGSTEDT, Ausgewählte demot. Ostraka, S. 29 ff.

Z. 2–4. Jahr 9 des Tiberius = Jahr 22/23 n. Chr. — Zu *p<sup>3</sup> ibt n.m<sup>3</sup>j ntj hwj* „der neue ehrwürdige Monat“ = Hathor vgl. Nr. XIV/6, Bem.

Z. 5. Über den Schreiber Andrus (S. des Piko) vgl. WÄNGSTEDT, a. A., S. 13 f.

### Quittung über Palmensteuer

XVII. DO BM 16513. Grösse: 8,5 × 6,6 cm. Theben. Jahr 3/4 n. Chr.

### Transkription

1. *r.wt T<sup>3</sup>-šr.t-Mn<sup>3</sup>t t<sup>3</sup> Hrj r p<sup>3</sup> shn hr bn n h<sup>3</sup>.t-sp 32*
2. *<st<sup>3</sup>> 1/2 1/4 1/16 mh (itn) 1 1/2 r sttr 4 tb<sup>c</sup> 3 1/2 n Gjsrjs tpj 3h sw 17(?)*
3. *sh P<sup>3</sup>j-k<sup>3</sup> <s<sup>3</sup>> Gphls*

### Übersetzung

1. Es hat bezahlt Tshenmonth, Tochter des Herieu, an die Bank für Palmen(steuer) für Jahr 32,
2. (für) 1/2 1/4 1/16 1/64 (Arure) Summe 4 Stater 3 Obolen. Geschrieben im Jahr 33 des Cäsar, am 17(?) Thoth.
3. Es hat geschrieben Piko, Sohn des Kephalos.

### Bemerkungen

Z. 1. Gegen alle Gewohnheit tritt hier eine Frau als Steuerzahler auf. In allen früher veröffentlichten Palmensteuerdokumenten ist der Steuerzahler stets ein Mann<sup>1</sup>. — *bn* „Palme“, so statt des üblichen *ht <n> bn* „Palmensteuer“.

Z. 2. *<st<sup>3</sup>> 1/2 1/4 1/16 mh (itn) 1 1/2<sup>2</sup> r sttr 4 tb<sup>c</sup> 3 „1/2 1/4 1/16 1/64* (Arure), Summe 4 Stater 3 Obolen“. Der erlegte Betrag entspricht einem

<sup>1</sup> MATTHA, a. A., Nr. 12, 13, 72, 75–79; WÄNGSTEDT, Ausgewählte demot Ostraka, Nr. 27; WÄNGSTEDT, Demot. Ostraka Zürich, Nr. 9; DO Brüssel E 360 (Chr. d’Egypt 44, S. 225); DO Louvre 7992, 9050, 7758, 9062, 9064 (Révillout, Mélanges etc., S. 201, 225 u. 226).

<sup>2</sup> *mh (itn) 1 1/2 = 1/64* Arure.

handelt es sich um ein landwirtschaftliches Erzeugnis (Weizen o. ä.).  
Vgl. SETHE, Bürgschaftsurkunden, S. 176.

Z. 3. Jahr 24 des Cäsar (Augustus)=Jahr 7/6 v. Chr.

Z. 4. Über den Schreiber Epikrates (S. des Kephalos) vgl. WÄNGSTEDT,  
Ausgewählte demot. Ostraka, S. 12 ff.

### Quittung über Steuer ( $\tau\acute{\epsilon}\lambda\circ\zeta$ )

XIX. DO BM 20109. Grösse: 10,3 × 7,2 cm. Theben. Jahr 85 n. Chr.

#### *Transkription*

1. *P<sup>3</sup>-wr-i<sup>3</sup>b<sub>4</sub> s<sup>3</sup> P<sup>3</sup>-4-Mn i<sup>3</sup>rm*
2. *P<sup>3</sup>-t<sup>3</sup>-gmt<sub>4</sub> s<sup>3</sup> P<sup>3</sup>-4-Mnt<sub>4</sub> <n<sup>3</sup>> ntj dd*
3. *n P<sup>3</sup>-n<sup>3</sup>-nkt.w-<R<sup>c</sup>> s<sup>3</sup> sp-2 tw=n mh*
4. *n sttr 1.t hn p<sup>3</sup> tnj n h<sup>3</sup>.t-sp 5.t*
5. *<n> Twmtj<sup>3</sup>njs*
6. *p<sup>3</sup> ntr ntj hwj*
7. ...

#### *Übersetzung*

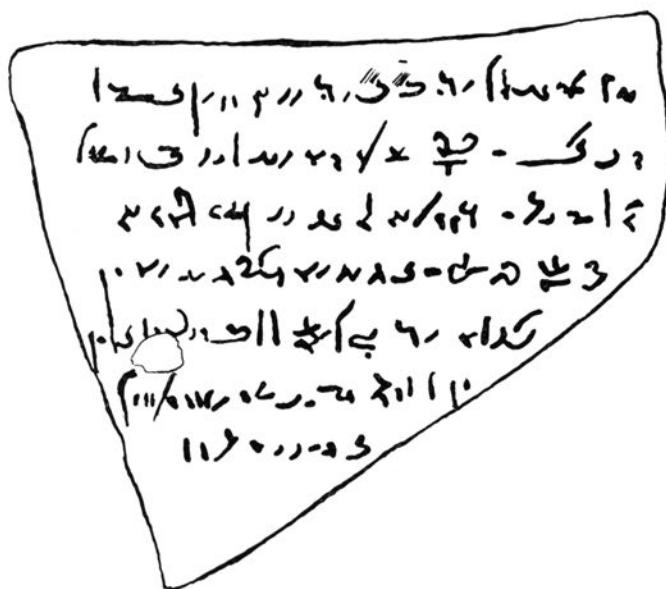
1. Pueriebt, Sohn des Peftumin, und
2. *P<sup>3</sup>-t<sup>3</sup>-gmt<sub>4</sub>*, Sohn des Peftumonth, sind es, die sagen
3. zu *Pa-n<sup>3</sup>-nkt.w-<R<sup>c</sup>>*, dem Sohn des *Pa-n<sup>3</sup>-nkt.w-<R<sup>c</sup>>*: „Wir sind vollbezahlt“
4. mit 1 Stater von der Steuer des Jahres 5
5. des Domitianus,
6. des ehrwürdigen Gottes.“
7. ...

#### **Bemerkungen**

Z. 1. *P<sup>3</sup>-wr-i<sup>3</sup>b<sub>4</sub>*, Pueriebt. Dieser Steuerzahler kommt in DO BM 15799/1, DO BM 15796/1 und DO BM 21400/1 vor (Orientalia Suecana 12, Nr. VIII, IX, u. X). Der Name des Vaters ist in den erwähnten Dokumenten *P<sup>3</sup>-4-Mnt<sub>4</sub>*, Peftumonth, gelesen. Die Schreibung in der vorliegenden Urkunde zeigt aber, dass der Name *P<sup>3</sup>-4-Mn*, Peftumin, zu lesen ist.

Z. 2. Der Name dieses Steuerzahlers, der auch in DO BM 21400/1-2 erscheint ist m. E. *Pa-t<sup>3</sup>-gmt<sub>4</sub>* [wörtl. „Der (Diener) der Stärke“] zu lesen.

Z. 3. Zu dem Namen *Pa-n<sup>3</sup>-nkt.w-<R<sup>c</sup>>* vgl. DOBM 15796/2 und DO BM 15799/2.— ist wohl eine nachlässige Schreibung für  sp-2, und



XX. DO BM 21493

in solchem Falle sind *Pa-n<sup>b</sup>-nkt.w-<R<sup>c</sup>>* und *Pa-Mn* in DO BM 15796 Brüder.

Z. 4. Jahr 5 des Domitianus = Jahr 85 n. Chr.

#### Quittung über Schutzsteuer (?)

XX. DO BM 21493. Grösse: 8,6 × 7,3 cm. Oberägypten. Jahr 7/8 n. Chr.

#### Transkription

1. *P<sup>b</sup>-nbt.t s<sup>b</sup> ... irm n<sup>b</sup>j=f irj.(w)*
2. *n<sup>b</sup> ntj dd n bskl s P<sup>b</sup>-tj-p<sup>b</sup>-Sj*
3. *tw=n m h n str 1.t hr p<sup>b</sup>j=k tnj*
4. *<n> mtkn(?) n ibt-2 sm ibt-3 sm sh*
5. *Dd-hr s<sup>b</sup> Pa-wr r hrw=w hpr iw bw-ir=w sh*
6. *sh <n> h<sup>b</sup>.t-sp 17 n Gjsr[s]*
7. *ibt-3 sm sw 16*

#### Übersetzung

1. Panechate, Sohn des ..., und seine Genossen,
2. sind es, die sagen zu Askla, dem Sohn des Petepshai:

3. „Wir sind vollbezahlt mit 1 Stater als deine Abgabe
4. des Schutzes(?) für Payne (und) Epiphe.“ Es hat geschrieben
5. Djeho, Sohn des Peuer, auf ihr Geheiss, weil sie nicht schreiben konnten.
6. Geschrieben im Jahr 37 des Cäsar.
7. am 16. Epiphe.

### Bemerkungen

Z. 1. *P<sup>3</sup>-nht.t*, Panechate. Zu dieser inkorrektens Schreibung des Namens *Pa-n<sup>3</sup>-nht.t.w* (׀׀׀׀׀׀׀׀) vgl. MATTHA, a. A., Nr. 111/3. — Die Lesung des Namens des Vaters ist mir nicht gegückt.

Z. 4. ~~ט-ו~~ מְתָן *mtkn*(?). Das Wort — wenn richtig entziffert — ist m. W. früher nicht belegt. Es handelt sich um eine Art Steuer und es liegt nahe das Wort auf das griechische *μετοίκιον* „Schutzsteuer“ (d. i. das Schutzgeld, welches ein Ansiedler oder Übersiedler (*μέτοικος*) jährlich zu zahlen hatte) zurückzuführen. Diese Steuer ist aber in WILCKENS Griechische Ostraka nicht belegt. — Die Jährliche Steuer ist in diesem Falle 24 Drachmen oder pro Monat 2 Drachmen (1 Silber-Kite).

Z. 5. Dem letzten Zeichen dieser Zeile nach zu schliessen ist die beschädigte Phrase zweifelsohne *hpr iw bw-ir-w sh* „weil sie nicht schreiben konnten“ zu lesen (vgl. MATTHA, a. A., Nr. 66/7).

Z. 6. Jahr 37 des Cäsar (Augustus)=Jahr 7/8 n. Chr.

## Zwei demotische Grabstelen

Von den hier vorgelegten demotischen Stelen gehört die erste dem Mittelmeermuseum zu Stockholm, die zweite dem Victoria-Museum zu Uppsala.

Die Stockholmer Stele, Inv. Nr. NM 1968: 2 (Taf. I), ist aus Sandstein hergestellt und hat die Abmessungen  $36,5 \times 23 \times 8$  cm. Nach Angabe des Verkäufers soll die Stele thebanischer Herkunft sein<sup>1</sup>. Zeitlich dürfte sie frühestens von der Regierungszeit des Ptolemaios III. Euergetes I., spätestens von der des Ptolemaios X. Alexander I. datieren.

Auf die Bildfläche der Stele ist der Königsname Ptolemaios in Hieroglyphen eingeritzt. Der Name ist stark beschädigt, aber den erhaltenen Zeichenspuren nach zu schliessen scheint er  zu lesen sein. Wenn diese Entzifferung untadelig ist, kommen nur Ptolemaios III. (246–221 v. Chr.), Ptolemaios V. (205–180 v. Chr.), Ptolemaios VI. (180–145 v. Chr.) und Ptolemaios X. (101–88 v. Chr.) in Betracht<sup>2</sup>.

Die Oberfläche der oben abgerundeten Stele ist in drei Felder eingeteilt. Das obere zeigt die geflügelte Sonnenscheibe mit Uraeus-Schlangen und das Zeichen des Himmels . Die Darstellung des Mittelfeldes zeigt eine Opferszene, in welcher der König dem Gott Horus ein Ackerfeld darbietet. Der König, in dem spitzen Kniesturz, mit einer von dem Gurt hinten herabhängenden Rute<sup>3</sup>, gekleidet, trägt auf dem Kopf die Rote Krone<sup>4</sup>. Vor dem Namen des Königs steht  „Sohn des Re“, die für ägyptische Könige übliche Bezeichnung. Der falkenköpfige Gott, in ein knielanges, eng anliegendes Gewand gekleidet, trägt eine lange

<sup>1</sup> Karnak.

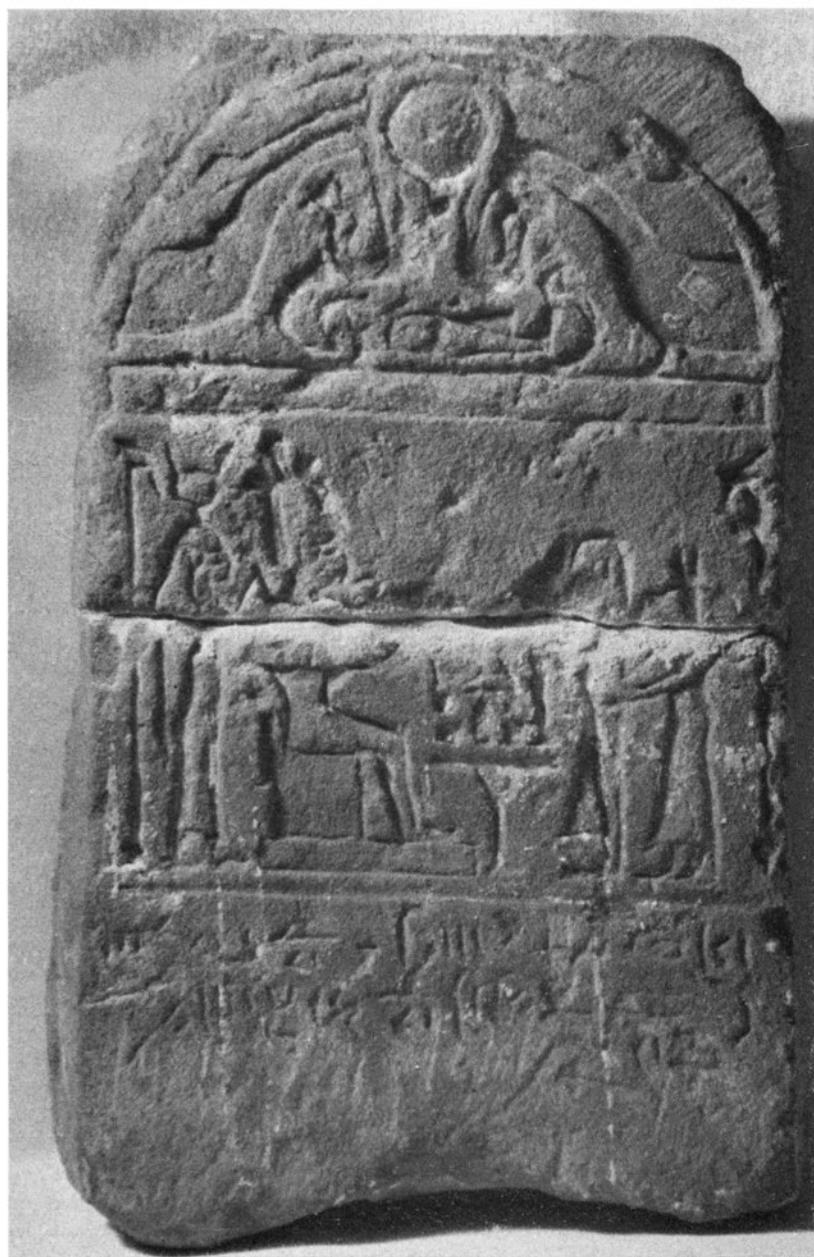
<sup>2</sup> Das letzte Zeichen in der Kartusche mangelt. Es kann nur ein  sein, und demgemäss können nur die angegebenen Ptolemäer, mit dem Epitheton  „geliebt von Ptah“, aktuell sein.

<sup>3</sup> Vgl. Kairo 22192 [AHMED BEI KAMAL, Stèles ptolémaïques et romaines, Pl. 65 (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Cairo 1905)].

<sup>4</sup> Nach ägyptischer Vorstellung die unterägyptische Krone.



Taf. I.

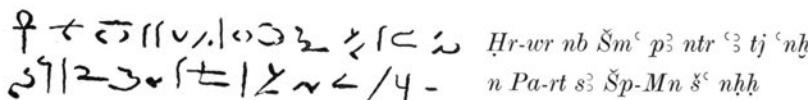


Taf. II.

Perücke und die Doppelkrone. Er hält in der linken Hand das *wšs*-Zepter, und in der rechten wahrscheinlich das Symbol des Lebens  $\text{†}^{\circ} \text{nh}$  (durch Beschädigung ist nur der Oberarm erhalten).

Vor dem Gott ist ein senkrecht laufender Text eingeritzt. Die Hieroglyphen sind sehr unscharf, weshalb die hier gegebene Rekonstruktion:  $\text{Hr} \text{ wr nb } \check{S}m^c \text{ p}^{\circ} \text{ ntr } \text{ tj }^{\circ} \text{ nh}$  „Worte zu sagen von Harpokrates“ sehr unsicher ist.

Das untere Feld enthält den folgenden auf Demotisch abgefassten Text:


 Hr-wr nb  $\check{S}m^c$   $p^{\circ}$  ntr  $\text{tj}^{\circ}$   $nh$   
 $n$  Pa-rt  $s^{\circ}$   $\check{S}p\text{-}Mn$   $\check{s}^c$   $nh$

„Haroeris, Herr von Oberägypten<sup>1</sup>, der grosse Gott, möge Leben geben (2) dem Paret, dem Sohn des Shepmun, ewiglich<sup>2</sup>.“

Die Uppsala Stele, Inv. Nr. 27 (Taf. II), in zwei Teile zerbrochen, ist aus Sandstein und misst  $38,5 \times 23 \times 8$  cm. Die oberen Ecken sind abgerundet. Sie ist in Saqqara gefunden und im Jahr 1902 von Service des Antiquités de l'Égypte dem Victoria-Museum als Geschenk überreicht. Zeitlich gehört die Stele in die römische Epoche.

Die in drei Felder eingeteilte Oberfläche zeigt in dem oberen die geflügelte Sonnenscheibe mit Uraeus-Schlangen und darunter, auf dem Himmelszeichen, die in einem Papyruskahn ruhende Mumie des Verstorbenen<sup>3</sup>. In der Darstellung des mittleren Feldes, zwischen  $\text{dj}$ -Zeptern, erscheint der Verstorbene als Mumie vor Osiris. Er wird von Anubis, der die Mumie aufrecht hält, dem Gotte vorgeführt<sup>4</sup>. Vor Osiris ist ein Tisch

<sup>1</sup> *nb  $\check{S}m^c$*  „Herr von Oberägypten“ ist eines der häufigsten Epitheta des Gottes Haroeris von Ombos, der als Herrscher über die beiden Landesteile, Ober- und Unterägypten, die Doppelkrone trägt (vgl. JUNKER, Die Onurislegende, Wien 1917, S. 25).

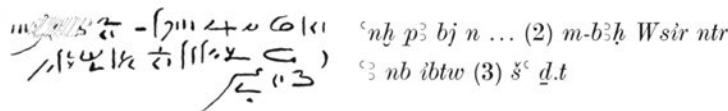
<sup>2</sup> Zu der Formel *NN ... dj<sup>°</sup> nh ... n NN* vgl. SPIEGELBERG, Die demotischen Denkmäler 30601–31166. I. Die demotischen Inschriften, Taf. 7: 31104; 12: 31146 und 31147 (Catalogue général etc., Leipzig 1907). — *nh*, „ewiglich“. Zur Schreibung vgl. ERICHSEN, Demot. Glossar, S. 224.

<sup>3</sup> Nach SPIEGELBERG ist das Boot entweder mit dem Schiff zu identifizieren „mit welchem er gleich dem Sonnengott täglich über den Himmel fährt, oder es ist der Papyrusnachen, welcher seine Mumie nach dem heiligen Abydos bringen soll, wie einst die Leiche des Osiris dahin überführt wurde“ (Die demotischen Inschriften, S. 4 f.).

<sup>4</sup> Vgl. SPIEGELBERG, a. A., Nr. 31102.

mit Opferspeisen. Der Gott, sitzend dargestellt, trägt eine Atef-Krone und hält in den Händen die üblichen Herrscherzeichen, Geissel und Krummstab. Hinter ihm steht die Göttin Isis, deren Kopf von einem Rindergehörn mit Sonnenscheibe gekrönt ist. In der rechten Hand hält sie das 'nh-Zeichen<sup>1</sup>.

Das untere Feld enthält die folgende, drei Zeilen umfassende demotische Inschrift:



„Es lebt die Seele des ...<sup>2</sup>, (2) vor Osiris, dem grossen Gott, Herrn von Abydos, (3) bis in Ewigkeit<sup>3</sup>.“

Nur der Name des Verstorbenen ist in den Inschriften der Stelen angegeben, und dieser gibt keinen Aufschluss über die gesellschaftliche Stellung der betreffenden Personen bei Lebzeiten. Die schlecht gearbeiteten Stelen geben aber eine Andeutung davon, dass diese zu der mittleren Volksklasse gehört haben<sup>4</sup>, wenn auch die schlechte Qualität der Darstellungen einigermassen dem für Arbeit dieser Art sich weniger eignenden Sandstein zugeschrieben werden kann.

<sup>1</sup> Wegen der schlechten Qualität der Darstellung tritt das Zeichen sehr unscharf hervor.

<sup>2</sup> Der Name ist zu stark beschädigt, um eine sichere Lesung zuzulassen.

<sup>3</sup> Die Fassung ist eine Variante der Formel 3a, bei MÖLLER (Mumienschilder, Leipzig 1913, S. 5).

<sup>4</sup> Vgl. SPIEGELBERG, a. A., S. 3.

chapter 11 it is clear that the LB II city of Hazor was destroyed by Joshua (11: 11 f., 13: 11).<sup>1</sup> During the time of Saul, Galilee seems to have been a part of the Israelite kingdom.<sup>2</sup> In 1 Kings 9: 15 Solomon is said to have built up Hazor which, until his time, had no city wall.<sup>3</sup> There is no indication that Solomon captured the city or that he carried out a war in this northern part of his kingdom. These considerations leave no room for doubt that there was an Israelite settlement at Hazor during the period with which we are concerned.

The location under discussion here was found about 6 m east of the entrance to the citadel of stratum VIII and close to the northern casemate wall of stratum X. What is presumed to be a sanctuary consists of: a house (locus 3283) with a paved floor (disturbed) which slopes from south to north (floor level 34.20–33.90) and, outside the south wall (locus 3746) of the house, an open area with a well paved flat stone floor (locus 3275).<sup>4</sup> The open area could have been the unroofed part of a cultplace, possibly the *bāmāh*. In the house (locus 3283), the benches along the southern wall and along parts of the eastern and western walls indicate that this structure could have served as a *līškāh*.<sup>5</sup>

There is much support for the hypothesis that this was a cult place. Evidence is provided by the contents of the vessel mentioned previously: the deity figurine and several other bronze objects such as an axe, a sword, fibulae, two javelin heads, an arrow head, two javelin butts, a ring and a bracelet. What are referred to as two incense stands, “similar in shape to those from Megiddo” and dated to the 11th century B.C.<sup>6</sup> like-

Antiquity and Survival II: 2/3, 1957, p. 136, RUTH AMIRAN, Ancient Pottery of the Holy Land, 1969, pp. 191 f., “The Story of Pottery in Palestine”, Antiquity and Survival II: 2/3, p. 205, W. F. ALBRIGHT, Further Light on the History of Israel from Lachish and Megiddo, BASOR 68/37, p. 25, Archaeology of Palestine, 1954, pp. 118 f.

<sup>1</sup> Y. AHARONI, Antiquity and Survival II: 2/3, p. 132, and “New Aspects of the Israelite Occupation in the North”, Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century (Essays in Honor of Nelson Glueck, ed. J. A. SANDERS), 1970, pp. 263 f.

<sup>2</sup> Y. AHARONI, The Land of the Bible, p. 257.

<sup>3</sup> Y. YADIN, IEJ 9/59, p. 80.

<sup>4</sup> See Hazor III–IV, plate XXXVIII, 1.

<sup>5</sup> Cf. 1 Sam. 9: 22 mentioning a *līškāh* on the *bāmāh*.

<sup>6</sup> Y. YADIN, IEJ 9/59, p. 80. For the Megiddo stands, from room 1735, see H. G. MAY, Material Remains of the Megiddo Cult, 1935, p. 22 and plate XX. May calls them “offering stands”, cf. p. 19, and PAUL W. LAPP preferred the term “cult stands”, “The 1968 Excavations at Tell Ta’annek”, BASOR 195/69, pp. 42 ff. Cf. HÉLÈNE DANTHINE, who uses the term “vase-autel” for receiving libations or some fruit, “Le

wise lend weight to the theory. These cult stands—a more accurate term—were found on the paved open area south of the house. Such finds point to the conclusion that this was a holy place. To reiterate for clarification, the vessel containing the bronze objects was found under the floor of that bench-lined room. The presence of these artifacts imply that the paved floors of loci 3275 and 3283 of stratum XI are the floors of an ancient cult place. Even the type of floor constructed here is further support for the thesis that this is not an ordinary house with an ordinary patio to the south. Instead, being faithful to the textual references cited earlier and to the material evidence described above, one can conclude that this site was one of the earliest Israelite cult places, one which was not simply taken over from the Canaanites but was built by the Israelites themselves.

The preceding stratum (XII), the first of the Israelite strata at this place, had no cult place and no real buildings. Instead, there were many pits and some remains of “rubble foundations of tents and huts” which, according to YADIN, indicate that a semi-nomadic people settled there.<sup>1</sup> The layer between strata XII and XI was 20–25 cm thick. The soil under the cult place of stratum XI appeared to have been levelled off<sup>2</sup> and, buried in it about 5–6 cm under the floor, was the jar with its bronze contents.<sup>3</sup> The vessel and the bronze objects cannot belong to stratum XII because that first Israelite stratum lies almost 20 cm below the level of these artifacts. The vessel must have been placed under the floor at the time that the soil was levelled off, i.e. before the stone floor was laid. This indicates that we are not dealing with a votive offering<sup>3</sup> but rather with a foundation deposit.<sup>4</sup>

palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne”, 1937, p. 98, cf. plate 83, no. 563, and plate 82, no. 557. Also LAPP thought that “these stands were used for libation”, op. cit., p. 44.

<sup>1</sup> SEA 24/59, p. 35.

<sup>2</sup> R. Amiran (oral communication).

<sup>3</sup> Y. YADIN, IEJ 9/59, p. 80.

<sup>4</sup> In his investigation of pegs as foundation deposits R. S. ELLIS maintains that objects “known to have been foundation deposits, however, never bear votive inscriptions”, Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia (Yale Near Eastern Researches 2), 1968, p. 81. For tools such as axes, chisels, and hoes, as deposits, see also A. BADAWAY, A Collection of Foundation-deposits of Thutmosis III, Annales du service des antiqués de l’Egypte, 47/47, pp. 145 ff., and, in the same publication, Z. ISKANDAR, Foundation Deposits of Thotmes III, p. 157. See also E. DOUGLAS VAN BUREN, Foundation Figurines and Offerings, 1931.

The seated god figurine from this early Israelite sanctuary belongs to the category of flat-bodied deity figurines with a somewhat raised and fully modelled head (i.e. not flat as the body).<sup>1</sup> This same type can be exemplified by the so-called Louvre Goddess,<sup>2</sup> by a figurine from Megiddo,<sup>3</sup> a Ras Shamra figurine,<sup>4</sup> a figurine from Tell Sippor,<sup>5</sup> one from Tell Abu Hawām,<sup>6</sup> and a seated goddess figurine, which was recently acquired by the Israel Museum, Jerusalem (catalogue number 69.10.128).<sup>7</sup> All of these are of Syro-Palestinian origin.<sup>8</sup> Figurines of this type have been found in strata of "either Late Canaanite or Early Israelite periods",<sup>9</sup> i.e. LB II and Iron I. They all illustrate an artistic style which seems to go back some centuries.<sup>10</sup> Our Hazor figurine is one of the few found at an Israelite site.

Of these figurines, the one from Hazor, with which we are concerned, and the above mentioned goddess figurine, now in the Israel Museum, show remarkable resemblances in their facial features. They both have very large eye sockets; their lips are large and protruding; their noses, straight and heavy; their necks, comparatively long and in straight line with the back; their profiles, almost identical. On both the almost clenched left hand leaves room for perhaps a sceptre in the empty circle created by the thumb and fingers; this is not an unusual phenomenon.<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Cf. E. PORADA, The Warrior with Plumed Helmet, *Berytus* 7/42, pp. 61 f., D. P. HANSEN, A Bronze in the Semitic Museum of Harvard University, *BASOR* 146/57, pp. 13 ff.

<sup>2</sup> For illustrations see H. TH. BOSSERT, Altsyrien, 1951, Fig. 582, cf. Fig. 570, MIRIAM TADMOR, Figurine of a Goddess – A New Acquisition, *The Israel Museum News*, Winter 1969–70, Vol. 4, no. 1, p. 66, J. B. PRITCHARD, ANEP, Fig. 466, p. 161, G. GARBINI, The Phoenician 'Goddess' in the Louvre, *Orientalia* 29/60, pp. 323 ff.

<sup>3</sup> G. LOUD, Megiddo II, 1948, plate 236, no. 24.

<sup>4</sup> ANEP, Fig. 480, p. 165.

<sup>5</sup> A. BIRAN and ORA NEGBI, The Stratigraphical Sequence at Tel Sippor, *IEJ* 16/66, plate 22A.

<sup>6</sup> R. W. HAMILTON, Excavations at Tell Abu Hawām, *QDAP* IV/35, p. 60, plate XV, 2.

<sup>7</sup> I am indebted to Mrs M. Tadmor for this information. She dates this figurine to the 14th–13th centuries B.C., op. cit., p. 67.

<sup>8</sup> See also Hazor III–IV, plate CCCXL, 1–4.

<sup>9</sup> M. TADMOR, op. cit., p. 67.

<sup>10</sup> Consult the discussion by D. P. HANSEN, *BASOR* 146/57, pp. 13 ff., and M. TADMOR, *The Israel Museum News*, 1969–70, Vol. 4, p. 67.

<sup>11</sup> Cf. the picture of the "Lady of Byblos" receiving an offering from king Yehawmilk, ANEP, Fig. 477, p. 165. The goddess has a staff in her left hand and her right is lifted in greeting or blessing towards the king.

The right hand of the goddess is raised in greeting or blessing, as is the case with, for instance, the "Louvre Goddess".<sup>1</sup> On the Hazor figurine, however, the right hand is extended horizontally, slightly higher than the left. A peculiar feature of the Hazor god is his pierced ears; this is more common on female deities where the holes would have been filled by earrings. Did not also the Hazor deity wear earrings once, as is the case with the gold-plated bronze figurine from Megiddo, which is thought to represent Ba'al and is dated to the Late Bronze Age?<sup>2</sup>

The conclusion one can draw at this point is that, if the Hazor figurine does represent an Israelite god, the Syro-Canaanite style of art did not change when taken over by the early Israelites.

As was mentioned earlier, Y. YADIN identified this figurine as a war god.<sup>3</sup> At the time of its discovery, an axe was attached to the figurine; this observation seems to verify YADIN's statement. However, one can posit the question: was the axe originally attached to the figurine or had the two merely corroded together in the vessel? The manner in which the two were joined leads one to think that this had been done intentionally; the blade of the axe fitted well in a horizontal position between the outstretched arms and the knees of the figurine. Therefore, the chances of an accidental "sliding together" in the jar are small, though nothing can be proved in this matter. If economy on space motivated the person who put the figurine into the jar, it would have been more logical to insert the axe vertically rather than horizontally.<sup>4</sup> The two small bronze projections, under the feet and on the back of the figurine, indicate that these pegs had attached the figurine to some other object; this seems to obscure the possibility that the axe was attached to the figurine originally. Perhaps the axe was appended to the figurine at the time the statue was deposited in the jar. This may have been done to demonstrate the character of the god. The presence of other pieces of weapons in the same vessel lends support to this theory. The combination of the axe and the god in this

<sup>1</sup> Cf. "the seated 'El' from Ras Shamra", J. B. PRITCHARD, ANETP, Suppl., 1969, Fig. 826, p. 12.

<sup>2</sup> See Megiddo II, 1948, pl. 238, no. 30, and ANEP, Fig. 497, p. 169. There are several cases in Egyptian and Mesopotamian art showing gods and kings and members of the nobility with earrings, see for instance ANEP, Fig. 9, p. 4; pp. 152 ff.; Fig. 537, p. 181; Fig. 609, p. 199; Fig. 646 and 647, p. 212; etc. Cf. also a clay statue from Ayia Irini, Cyprus, H. TH. BOSSERT, Altsyrien, 1951, p. 6, no. 71 and plate 27.

<sup>3</sup> See above p. 54.

<sup>4</sup> Since the jar is a foundation deposit, all the bronze objects in it need not have any particular relationship to each other.

deposit does seem to have peculiar significance especially when one compares the dimensions of the axe and those of the containing vessel. The mouth of the jar was 8 cm in diameter; the interior depth of the vessel, 20 cm; and its widest diameter, 15 cm.<sup>1</sup> The length of the figurine is 14 cm. The original length of the axe would have been 16.4 cm; therefore, the whole length of the blade could easily have fitted into the jar. However, the decision to attach the axe to the figurine would have required that the blade be shortened; in fact, it was broken off to 12 cm. Hence, Yadin may be correct in calling the figurine a war god.

Now we return to the question: what god is represented by this figurine? A find such as this at an Israelite cult place raises another difficulty: does it represent an Israelite god or a foreign idol? Two possibilities emerge. If the vessel containing the figurine was a foundation deposit, then the statuette represents an Israelite god. If on the other hand, the figurine represents a foreign god, the concealed vessel might represent a type of ritual burial. According to some Akkadian texts, gods could be ritually destroyed and then buried in a corner of a temple room.<sup>2</sup> The only parallel from the Old Testament, that is relevant here, is Gen. 35: 1 ff. where Jacob is said to have buried foreign gods under the terebinth, **תְּלָאָה**, at Shechem. We could assume that a burial ceremony of this kind may have been connected with the construction of temples. However, no texts in the Old Testament exemplify such a practice and surely, hostile as the tradents were to foreign gods, they would have mentioned it. It is also noteworthy that the figurine from Hazor was not broken; therefore, we are not dealing with a parallel to the Akkadian custom. We are left with the alternative that the figurine represents an Israelite god.<sup>3</sup>

If the figurine represents a war god, then, which among the deities worshipped by the Israelites is characterized as a war god and hence is the model of the figurine? From the Old Testament we know that in their temples and sanctuaries the people worshipped many gods, as, for

<sup>1</sup> The figurine with the axe was lying in a horizontal position, see Hazor III–IV, pl. XXXVIII.

<sup>2</sup> E. NIELSEN, *The Burial of Foreign Gods*, *Studia Theologica* 8/54, pp. 103 ff. Cf. also D. USSISHKIN, *The Syro-Hittite Ritual Burial of Monuments*, *JNES* 29/70, pp. 124 f.

<sup>3</sup> It ought to be emphasized that the gods worshipped in an Israelite sanctuary—not having been forced upon the people, as was the case during the Assyrian-Babylonian hegemony—are to be seen as the official gods of the people and their religion. For the syncretistic cult and its many gods in pre-exilic Israel, see AHLSTRÖM, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, 1963, pp. 46–88.

instance Yahweh, Ba'al, Asherah, and Gad (Isa. 65:11), to mention just a few by name.<sup>1</sup> Perhaps it would suffice only to mention the divine assembly (Psalms 82 and 89) and to note the terms אֱלֹהִים, גָּלוּלִים, פְּסָלִים, and מַסְכָּה. The character of Gad is difficult to comprehend beyond what his name itself tells us, “Fortune, Good Luck”; he may be understood as a West-semitic god of fortune. Ba'al of the Old Testament does not fit the description of a typical war god. The only one who consistently manifests the character of the Israelite god of war *de préférence* is none other than Yahweh himself, Pss. 24: 8, 68: 2 f., 22, 31, 89: 9, Ex. 15: 3 ff., Num. 10: 35, 21: 14, 1 Sam. 4: 5 ff., 18: 17, Isa. 13: 3, Joel 4: 11.<sup>2</sup> Thus, the most logical reply to our opening question must be that the figurine from stratum XI of area B at Hazor represents Yahweh.<sup>3</sup>

Even if the hypothesis that this figurine represents a war god may eventually be proved incorrect, one could still maintain that it represents Yahweh. This would be possible for the following reason. Since the jar and its contents can constitute a foundation deposit, the statuette can be seen as a representation of Yahweh, the principal god of the Israelites. In the context of a foundation deposit, it would be very difficult to argue that the figurine could be a non-Israelite god. The notion of including an idol in a foundation deposit is rooted in the conviction that the deity's

<sup>1</sup> For Gad, see also the place names Ba'al-gad, Josh. 11: 17, 12: 7, 13: 5, Megiddo, and Migdal-gad, Josh. 15: 37. This latter G. E. WRIGHT interprets as “‘fortress-temple of Gad’ a divine title referring to a deity as ‘(Good) Fortune’”, *Shechem*, 1965, p. 255, n. 12. See also Gadiel, Num. 13: 10, and Asgad, Ezra 2: 12, 8: 12, Neh. 7: 17, 10: 16. Cf. Gen. 30: 11, ֶגֶד instead of ֶגֶד as *kətib* must be read. T. G. PINCHES saw this verse as giving “a trace of the Syrian worship of Gad”, A Dictionary of the Bible II, New York 1900, s.v., Cf. W. F. COBB in Hastings Dictionary of the Bible, New York 1909, p. 275 f., and G. A. BARTON, The Religion of Israel, New York 1918, p. 53, G. HÖLSCHER, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, Giessen 1922, p. 56, n. 3, MARIANO HERRANZ, Demonología del A. T.: los sedim, Estudios Bíblicos 27/68, pp. 307 ff., G. WIDENGREN, Israelite-Jewish Religion, Historia Religionum I (ed. C. J. Bleeker and G. Widengren), Leiden 1969, p. 306. See also N. AVIGAD, The Seal of Abigad, IEJ 18/68, pp. 52 f.

<sup>2</sup> Compare also Pss. 9: 6 ff., 74: 12 ff., 89: 11, 97: 3, Josh. 5: 13 ff., Isa. 27: 1, 42: 13, 51: 9, Hab. 3: 8 f., 15. See also, among others, H. FREDRIKSSON, Jahwe als Krieger. Studien zum alttestamentlichen Gottesbild, Lund 1945, G. VON RAD, Der Heilige Krieg im alten Israel, 1951, F. M. CROSS, Jr., The Divine Warrior in Israel's Early Cult, Biblical Motifs (ed. A. ALTMANN), 1966, pp. 11 ff.

<sup>3</sup> Regarding the question of prohibition against pictures of Yahweh, see the discussion in AHLSTRÖM, Aspects of Syncretism in Israelite Religion, pp. 16 f.

presence in his sanctuary, from the time of its erection, protected that holy place.<sup>1</sup>

There is, however, an alternate hypothesis concerning the identity of the deity represented by the figurine. If it were established that the figurine is not a war god, then, deities other than Yahweh could merit consideration. As mentioned previously, the Israelites of the pre-exilic period worshipped several gods.<sup>2</sup> The people seems to have adopted very much of the Amorite and Canaanite cultures<sup>3</sup> in which religion held a central position. The Old Testament is full of reproaches for the Israelites because of their assimilation with the Canaanite culture and religion. Among the Canaanite deities adopted by the Israelites, the fertility god, Ba'al, enjoyed a prominent role. The polemics of the prophetical books as well as of the historical books give abundant evidence of this. To live in the land of Canaan without worshipping the one who bestowed rain and fertility, was impossible. In this aspect of life the Israelites immediately adopted "the way of the country" which continued to be their way for centuries after, as indicated, for instance, in Hos. 2: 10.<sup>4</sup> In this verse, Yahweh, through the prophet, complains that Israel has not understood that he, Yahweh, not Ba'al, grants rain and fertility.<sup>5</sup> Aware of this, one can maintain that perhaps the Hazor figurine represents Ba'al, adopted as an Israelite god and worshipped at this place.

<sup>1</sup> Cf. E. DOUGLAS VAN BUREN, Foundation Figurines and Offerings, pp. 49, 77. R. S. ELLIS maintains that there is "no doubt that protection is the sole purpose of the figures of gods and demons that were buried under floors", Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia, p. 166.

<sup>2</sup> See, for instance, Judg. 2: 11 ff., 3: 7, 5: 8, 10: 6, 17: 3, 1 Sam. 7: 4, 12: 10, Am. 2: 4.

<sup>3</sup> Cf. K. KENYON, Amorites and Canaanites (Schweich Lectures of the British Academy 1963), 1966, p. 77.

<sup>4</sup> RSV 2: 8.

<sup>5</sup> One should notice that the official leaders of the Israelite religion, the priests, were no supporters of Hosea in this matter.

## OTTO MEINARDUS

### The Panagia of Soumela: Tradition and History

Among the hundreds of icons of the Holy Virgin which are attributed to St. Luke the Evangelist,<sup>1</sup> there are three icons which most Orthodox Christians believe to have been the work of the Evangelist during the life-time of the Holy Virgin. These icons are the Panagia Kykkotissa of the Monastery of the Panagia of Kykko in Cyprus,<sup>2</sup> the Panagia Megaspelaiotissa of the Monastery of Mega Spylaion, Kalavrita on the Peloponnesos,<sup>3</sup> and the Panagia Soumeliotissa of the Monastery of the Panagia of Soumela.<sup>4</sup>

Like so many wonder-working icons, the icon of the Panagia of Soumela is said to have moved from place to place until it found its final abode in the recently established Church of the Panagia of Soumela at Kastania near Verria. During the summer 1969, I followed "in the steps" of the mediaeval Byzantine tradition from Athens, where two IVth century monks, Barnabas and Sophronios, had a vision of the Panagia ordering them to proceed to Thebes in order to take the icon to the Pontus region. It is difficult to understand why the tradition would refer to a church in Thebes as the place of the icon unless one associates the town with the spurious legend which places the final years of St.

<sup>1</sup> The tradition which identifies St. Luke with the painting of one, three or seventy-two icons of the Panagia can be traced to the era of the iconoclastic controversy. COLLIN DE PLANCY (*Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses*, Paris, 1878, vol. II, p. 255) states that there are more than six hundred icons of the Panagia which are claimed to be the work of St. Luke.

<sup>2</sup> GUNNIS, ROBERT, *Historic Cyprus*. London, 1936, pp. 303, 304. RICE, TALBOT, *The Icons of Cyprus*. London, 1939, p. 169.

<sup>3</sup> AGATHONIKOU, ΣΥΝΟΙΤΙΚΟΝ ΚΤΙΤΟΡΙΚΟΝ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΒΑΣΙΛΙΚΗΣ ΜΟΝΗΣ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΣΠΗΛΑΙΟΥ. Athens, 1954.

<sup>4</sup> KYRIAKIDOU, E. TH., ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΠΑΡΑ ΤΗΝ ΤΡΑΠΕΖΟΥΝΤΑ ΙΕΡΑΣ ΒΑΣΙΛΙΚΗΣ ΠΑΤΡΙΑΡΧΙΚΗΣ ΣΤΑΥΡΟΠΗΓΙΑΚΗΣ ΜΟΝΗΣ ΤΗΣ ΥΠΕΡΑΓΙΑΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ ΤΗΣ ΣΟΥΜΕΛΑ. Athens, 1898. Photos of the Kykkotissa, the Megaspelaiotissa and the Soumeliotissa are published in SOTERIOU, G. "Ἡ χριστιανική καὶ βυζαντινή εἰκονογραφία", *Θεολογία*, ΚΣΤ, A, nos. 10-12.

Luke's ministry in the ancient Cadmeia. From here, the icon is said to have been taken to the rock-monasteries of Meteora.<sup>1</sup> In this connection it is as well to remember that Gregory the Styliste and Athanasios, both hesychasts of Mount Athos, left the Holy Mountain not before the beginning of the XIVth century for the Skete of Doupiani, the first monastic centre of Meteora. This information is important in so far as it provides us with a *terminus ante quem* for the tradition of the icon of the Panagia of Soumela, while the *terminus ab quo* is obviously set by the fall of the Byzantine Empire of Trebizond in the middle of the XVth century. Leaving Meteora, the two monks are said to have proceeded to the Monastery of Vatopedi on the eastern shore of the Mount Athos peninsula, which after Megiste Lavra ranks as the Holy Mountain's second house, established in or just after 972. Whereas there existed an intimate relationship between some of the Byzantine Emperors of Trebizond and the Monastery of Dionysiou on Mount Athos,<sup>2</sup> there is no evidence of any particular connection between the Comnenoi of Trebizond and the Monastery of Vatopedi. The choice for this particular monastery might be explained on account of its possession of five wonder-working icons of the Panagia.<sup>3</sup> The tradition informs us about a sea-voyage from Mount Athos to the small town of Maronaea in Thrace, which in the Middle Ages served as an episcopal see. From here, Barnabas and Sophronios took the icon to the town of Raidesos on the sea of Marmara,<sup>4</sup> which in the XIVth century was the see of a metropolitan. Constantinople was their final stop before they sailed to Asia Minor.

Having visited the various sites mentioned by the tradition of this most sacred icon for all Pontus Christians from Athens to Constantinople, I continued my journey to the mediaeval imperial capital of Trebizond on the southern coast of the Black Sea. From here I took the old pil-

<sup>1</sup> Cf. Bibliography in NICOL, DONALD M., Meteora, The Rock Monasteries of Thessaly. London, 1963, pp. 191–199.

<sup>2</sup> Alexios III of Trebizond bestowed upon the Monastery of Dionysiou the famous chrysobull which can still be seen in the library of said monastery. According to tradition, the miraculous icon of the Panagia Akathistos, which was carried round the walls of Constantinople by the Patriarch Sergius in 626 at the time of the siege of the city, reached Trebizond, probably after the fall of Constantinople in 1204. Alexios III is said to have bestowed this icon upon the Monastery of Dionysiou in 1374.

<sup>3</sup> These are the Panagia Vimatarissa, the Panagia Paramythia, the Panagia Espaghmeni, the Panagia Elaiovrytissa and the Panagia Antiphonetria.

<sup>4</sup> This is the Turkish town of Tekirdağ.

grimage road to the ruins of the once so famous Monastery of the Panagia of Soumela in the Pontic Alps. For centuries, thousands and ten thousands of Orthodox pilgrims from Constantinople, the Pontus region and Russia had climbed up to the monastery to be blessed by the miraculous icon of the Panagia. But not only Christians sought blessings and protection from the Panagia of Soumela. As the numerous Turkish and even Arabic graffiti in the walls of the church indicate, many Muslims from the region of Gümüşhane and even as far east as Bayburt and Erzurum used to attend the feasts in honour of the Virgin.

Apart from the few Western travellers, who on their way from Trebizond to Erzurum take the trouble to leave the main road at Çevislik to visit the monastery, there are no longer any pilgrims, who for devotion and piety's sake would climb the rugged mountains to the monastery. Leaving Trebizond early in the morning, I followed the road passing through rich maize and tobacco plantations, nut groves and ricefields, slowly but steadily climbing the Pontic Alps. In the small village of Çevislik I departed from the main road and then proceeded for some sixteen miles on a narrow dirt track which suddenly came to an end at the foot of Mount Mela, or as the Turks call the monastery "Büyük Miriam Ana". Here I was able to park the car. A guard of the Turkish Antiquities Department sold me a ticket which entitled me to ascend to the monastery. In addition, I received a document written in Turkish, English, French and German which stated in a brief outline the main events in the history of the monastery and a warning that visitors were not permitted to scratch their graffiti into the walls of the buildings. It was only after my arrival at the monastery, that I realized the significance of this prohibition.

After crossing the rushing stream which runs through the valley below the monastery, I climbed along a zig-zag path for about forty minutes until I reached the entrance to this imposing white structure, which crouches under a giant ledge of rock. In more than one way the whole layout of the monastery reminded me of that of the Monastery of Mega Spylaion at Kalavrita on the Peloponnesos, which owes its name to a large grotto into which the monastery is built. The entrance to the monastery consists of a small door at the southern end. From here, a staircase leads to the main court some forty feet below the gate. The staircase is bordered on its eastern side by several XIXth century buildings which seem to have been used as living and guest rooms, and on the western side by the main church which is cut into the rock,

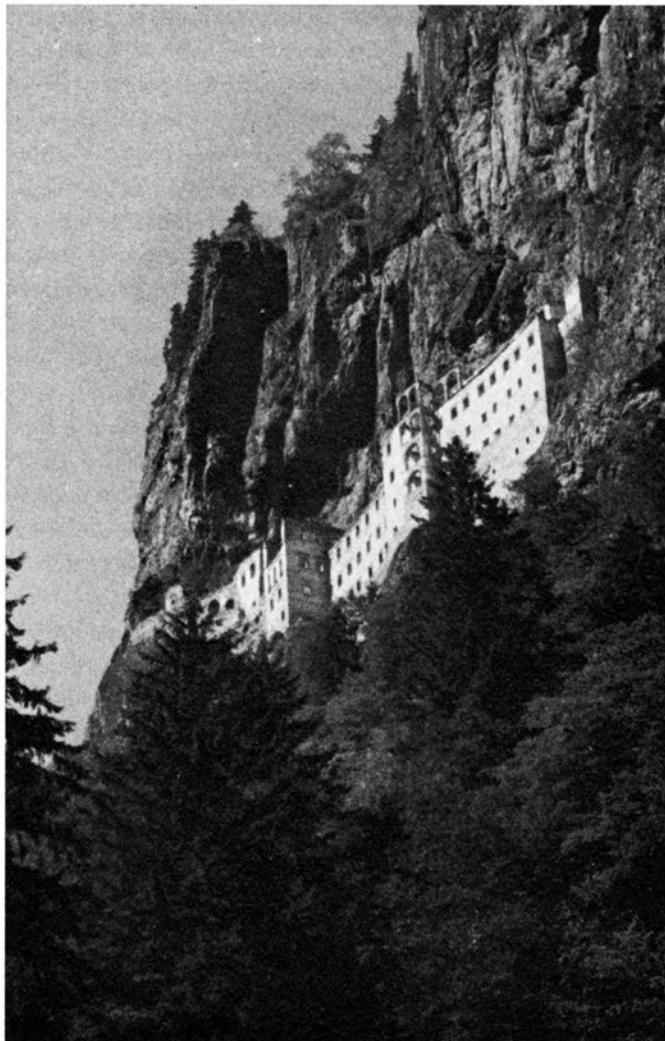


Fig. 1. The Monastery of the Panagia of Soumela, Pontic Alps.

The former Church of the Panagia of Soumela consists of two sections, the larger or the western part is a huge dark cavern cut out of the rock, while the other part with the apse projects at the eastern end. The wall-paintings, which are still in a fairly good condition, depict the traditional Byzantine themes, hermits and monks, doctors and princes of the Church. As in the case of so many churches in Serbia, Rumania



Fig. 2. Cave Church of the Holy Virgin of Soumela.

and southern Russia, so also here we find the outer walls of the church adorned with paintings. Most of the paintings ought to be assigned to the first half of the XVIIIth century. On the south wall there is an interesting wall-painting showing three Trebizond emperors, namely Alexios III Comnenos standing between Manuel III and Andronicos. Unfortunately, the persons in the painting are not very distinct. Without much difficulty, however, one discovers below the XVIIIth century paintings<sup>1</sup> another layer of paintings, which may well be assigned to the middle of the XIVth century, the period of the reconstruction of the monastery by the Emperor Alexios III. Some of these paintings are visible on the northern walls of the church. Otherwise it is regrettable that so many of the wall-paintings have been blackened by the smoke of the occasional fires. For after the monastery was abandoned, shepherds and travellers apparently used the cave church as a camping place.

No visitor can overlook the large number of graffiti and akido-graphemata which have been scratched into the inner and outer walls of the church. Already the Reverend Henry Fanshawe Tozer, who had

<sup>1</sup> RICE, TALBOT, "Notice on some religious buildings in the city and vilayet of Trebizond", *Byzantium*, V, 1929, I, pp. 72–73, states that the present frescoes date to 1740 and were carried out by Bishop Ignatios of Chaldia.

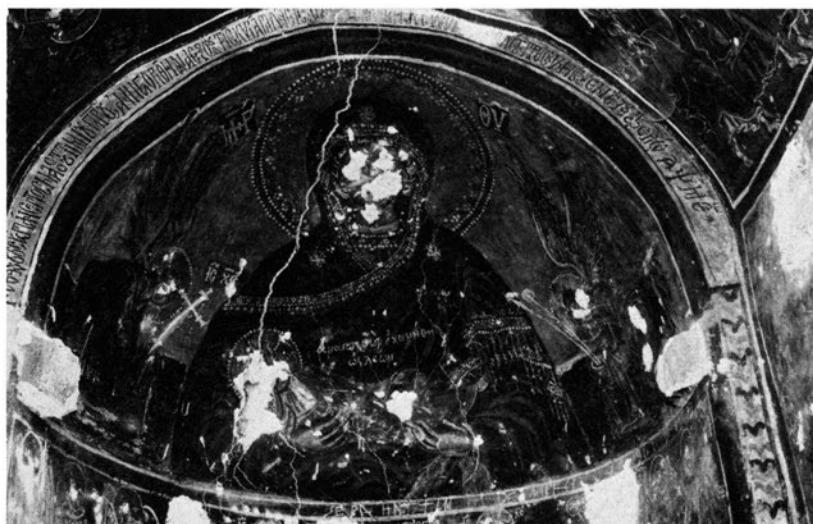


Fig. 3. Chapel of the Holy Cross XVIIIth cent. apsis painting of the Anapesōn.

visited the monastery in 1879, remarked that the outer walls (of the church) covered with frescoes, were sadly defaced by Greeks who have written their names over the paintings.<sup>1</sup> But not only Greeks, also Armenians, Arabs, Turks and even Syrians scratched their graffiti into the walls of the church. In addition, I discovered several akidographe-mata, scratchings of pictures, in this case of ships, on the outer wall of the apse as well as on the north wall of the church. This means, that either individual sailors or more probably whole crews attended the panigyris in order to receive blessings of protection for their maritime undertakings. Similar scratchings are also found on the walls of many Byzantine churches and monasteries, not only in Trebizond, but also in Istanbul, in Cyprus and in Greece.<sup>2</sup>

To the east of the main church, though on a somewhat lower level, there is a small chapel dedicated to the Holy Cross with a beautiful, though

<sup>1</sup> TOZER, H. F., *Turkish Armenia and Eastern Asia Minor*. London, 1881, p. 434 ff.

<sup>2</sup> MEINARDUS, O., "Mediaeval Navigation according to Akidographemata in Byzantine Churches and Monasteries", ΔΕΛΤΙΟΝ ΤΗΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΑΠ-ΧΑΙΟΛΟΓΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ, 1970.



Fig. 4. Wall-painting of the Last Judgement. Cave Church of the Holy Virgin of Soumela.

sadly defaced, XVIIith century apsis-painting of the Panagia with Child.<sup>1</sup>

In the western part of the court, not too far from the church, there is the hagiasma, the waters of which were believed to have therapeutic qualities. The belfry to the north of the church is tragically destroyed, and only the lower portions of the facade are still standing. Under the belfry, there is a small chapel also adorned with late XVIIith or XVIIIith century wall-paintings.

No visitor with any sense of history can help feeling deeply saddened about the fate of this once so significant Byzantine pilgrimage centre. The glory of this monastery has vanished, and in a few years even the crumbling walls of the remaining buildings may tumble down.

Our historical information of this famous monastery is rather limited, and apart from a few mediaeval names and dates, the story of its foundation is clothed in the web of traditions. As in the case of so many Eastern pilgrimage shrines, its origin is associated with the Holy Apostles. Before

<sup>1</sup> This painting is an interesting variant of the type "anapeson" with the Holy Virgin holding the Christchild in both arms. The painting was paid for by Lady Palaises in 1745.



Fig. 5. North wall of Church of the Holy Virgin, Akidographema of a ship.

St. Luke the Evangelist and Painter had died in Thebes, he entrusted one of the three icons painted during the life-time of the Holy Virgin to his disciple Ananias. This icon, which during the post-apostolic age was adorned in Athens, had received the name of the Atheniotissa. Later, it was translated to Thebes, where until the latter part of the IVth century it was housed in the Church of the Holy Virgin.

It was during the reign of the Emperor Theodosios the Great that the Panagia appeared to two young men of Athens, namely Basil and Soterchos his nephew. The Holy Virgin told them in a dream that they should proceed to Thebes where the icon adorned the principal church. After having adopted the monastic profession and the names of Barnabas and Sophronios respectively, they received another vision in which they were ordered to transport the icon to the Mountain of Mela in Anatolia. On their way, they passed the rock-monasteries of Meteora and finally they reached the Monastery of Vatopedi on Mount Athos. One day, the captain of a ship had a vision commanding him to sail to Vatopedi and to take the two monks to Maronaea, Rhodope, from where Barnabas and Sophronios proceeded on foot to Constantinople. Here they boarded a ship and after a journey lasting thirteen days, they reached Trebizond, where they offered supplications in the Church of

the Panagia Chrysokephalos<sup>1</sup> and where they venerated the skull of St. Eugenios, the patron-saint of the Pontus Christians.<sup>2</sup> From Trebizond, the monks proceeded towards the mountains when birds indicated to them the site of a cave. Unable to reach the cave, the monks despaired, when a fir-tree suddenly fell down and thereby provided a bridge.

The monks built a small church in honour of the icon, and lo and behold, the rock began to sweat, and water issued forth. After seventeen days, a mule from the Monastery of Vaselonas<sup>3</sup> arrived at the church loaded with provisions. The monks of said monastery had sent the mule to proceed on its own account.<sup>4</sup> Ever since that time, the monks of the Monastery of the Panagia of Soumela reciprocated by bestowing gifts upon the monks of Vaselonas.

Six years after the vision of Barnabas, the bishop of Trebizond consecrated the church and installed Augustalios Kortikios as the first hegoumen of the monastery. At the foot of the mountain, Sophronios built a small church dedicated to St. Barbara, which some centuries later was to play an important role.

Throughout its long history the monastery suffered severely from attacks and raids. Several times the monastery was sacked and the monks were killed, though each time the icon of the Panagia of Soumela was miraculously preserved. Already in the VIth century the monastery had fallen into ruin, for Justinian restored the monastery, which was to play such an important role in Trebizantine history.<sup>5</sup> In the first part of the VIIth century, the monastery was rebuilt by a certain

<sup>1</sup> I.e. the Church of the golden-headed Virgin. The church has been converted into the Ortahisar Camii also known as the Fatih Camii. MILLET, G., "Les Monastères et les Eglises de Trebizonde", *Bulletin de Correspondance Hellénique*, XIX, 1895, pp. 419–459. Also, BALLANCE, S., "The Byzantine Churches of Trebizond", *Anatolian Studies*, X, 1960, pp. 146–152.

<sup>2</sup> St. Eugenios, commemorated on January 21, suffered martyrdom by the hands of Lysias, Governor of Trebizond, during the Diocletian persecution.

<sup>3</sup> This monastery, which is dedicated to St. John the Baptist, is situated about 40 km south of Trebizond. According to tradition, it was founded in the IIIrd century. It was active until the end of the First World War. An interesting description is provided by PITTON DE TOURNEFOR (1701) in *Relation d'un Voyage du Levant*. Lyon, 1717, vol. III.

<sup>4</sup> The story of "the mule proceeding to its destination by its own volition or heavenly guidance" is common in Byzantine tradition, cf. for example, the mule which translated the Panagia Tricherousa from the Serbian Monastery of Studenica to Chilandari on Mount Athos.

<sup>5</sup> MILLER, WILLIAM, *Trebizond. The Last Greek Empire*. London, 1926, p. 11.

Christophoros, an illiterate farmer, who had received a vision of the Panagia ordering him to protect her icon.<sup>1</sup>

However, it was only during the two and a half centuries of the reign of the Grand Comnenoi of Trebizond that the monastery gained in political importance and spiritual significance. In 1204, at the time of the fall of Constantinople to the crusaders, two sons of Andronicos I (1183–1185) escaped the capital and settled at Trebizond. Alexios I proclaimed himself emperor and his successors reigned there until 1461, when the town was captured by the troops of Muhammad II. Many of the Trebizantine emperors extended their good will to the monastery, and John II (1280), Alexios II (1297) and Basil (1332) had all endowed the monastery, thereby linking the monastery to the imperial family. Yet, it was Alexios III (1349), who more than any of the other Trebizantine emperors stands out for his magnificent and generous ecclesiastical foundations. The legend states that the young Alexios, while travelling from Constantinople to Trebizond, was saved from a storm by the intervention of the Panagia, and was bidden by her to restore and fortify her Monastery of Soumela. In 1360 he carried out her injunction, and in 1365 he issued in the monastery's favour the famous chrysobull, of which either the original or a copy was preserved in the monastery. By this instrument, in token of gratitude for the mercies shown to him, he confirmed the freedom and autonomy of the monastery under his direct governance, together with all its hereditary possessions and serfs. He restored to the monastery its serfs, of whom the tax-collectors of Matzouka had illegally deprived it and also exempted them from all taxes.<sup>2</sup> In fact, Alexios III became known as the new founder of the Monastery of the Panagia of Soumela, to which an iambic inscription on the outside gate of the monastery testified: "Emperor of all the East and Iberia, new founder of this monastery."<sup>3</sup>

For many years prior to the restoration of the monastery and the issuance of the chrysobull, Alexios III entertained a keen interest in the monastery. He had selected the monastery as the place for his corona-

<sup>1</sup> Christophoros is commemorated in the Greek Orthodox Church on August 18. He was born in Gasari and served as hegoumen of the monastery under the Emperor Constans (641–668).

<sup>2</sup> MILLER, W., op. cit., p. 63.

<sup>3</sup> FALLMERAYER, J. Ph., "Original-Fragmente, Chroniken, Inschriften und anderes Material zur Geschichte des Kaiserthums Trapezunt", I. Abt., Abh. III Cl. d. Akad. d. Wissensch. III. Bd. Abth. III, p. 57, 95–97. Idem, Fragmente aus dem Orient. München, 1963, pp. 82–108.

tion,<sup>1</sup> although, in fact, he was crowned in the Church of St. Eugenios in Trebizond.<sup>2</sup> In 1361, he witnessed at his beloved monastery the eclipse of the sun. Two years later, the Kabasitai and other nobles fell upon Alexios by surprise. However, the emperor managed to escape into the castle and the Kabasitai were seized. The Metropolitan Niphon, an intriguing churchman, was arrested for complicity with them and shut up in the Monastery of the Panagia of Soumela, where in 1364 he died.<sup>3</sup> In 1364 Joseph Lazeropoulos was enthroned as metropolitan of Trebizond. But after four years he withdrew from his office and retired in the Monastery of the Panagia of Soumela.<sup>4</sup>

Like his father Alexios III, Manuel III (1390) took an interest in the ecclesiastical institutions of his empire. In the year of his accession to the imperial throne he presented a relic of the True Cross to the Monastery of the Panagia of Soumela, which became one of its most distinguished treasures.<sup>5</sup>

The Monastery of the Panagia of Soumela survived the fall of the Byzantine Empire of Trebizond in 1461, and many of the Ottoman rulers even granted their protection to the monks. A tradition relates that when Selim I (1517–1522) went hunting in the Pontic Alps, he came upon the monastery and ordered it to be destroyed. Just as he issued the order, however, he fell down. Thereupon, he withdrew the command, and turning his eyes to the monastery, his pain disappeared. In gratitude he provided the monastery with a firman (1522) and ordered that five large candles were to burn always in front of the miraculous icon.<sup>6</sup> Moreover, he offered to pay for the roofing of the monastery with silver, though upon the advice by the monks the roof was finally covered with lead.<sup>7</sup> On the very top of the dome he placed a silver orb surmounted by a cross.

<sup>1</sup> RICE, T., op. cit., p. 73.

<sup>2</sup> MILLER, W., op. cit., p. 56. BALLANCE, S., op. cit., pp. 156–159.

<sup>3</sup> Ibid., p. 66.

<sup>4</sup> FALLMERAYER, J. PH., *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt*. München, 1827, p. 342.

<sup>5</sup> FALLMERAYER, J. PH., "Original-Fragmente, etc.", p. 54.

<sup>6</sup> Two or even three of these candles still existed at the time of the evacuation of the monastery in 1923.

<sup>7</sup> A similar story is also related about Murad IV (1623–1640). When on his way to Baghdad, the Sultan passed over the mountains that rise opposite the monastery. Seeing the building, he gave orders to destroy the monastery. The Sultan's orders were obeyed, but the cannons refused to go off. Nothing could be done to destroy

Selim II (1566–1574) followed the example of Selim I and also issued a firman of protection for the monks of the monastery. Other sultans who extended their protection to the Monastery of the Panagia of Soumela included Ibrahim I (1640–1648), Muhammad IV (1648–1687), Sulaiman II (1687–1691), Mustafa II (1695–1703), and Ahmad III (1703–1730). From the XVIIth to the beginning of the XXth century, the influence of the monastery extended all over the Eastern Orthodox world as far west as Moldavia and Wallachia. Pilgrimages from Russia and from various parts of Anatolia brought large numbers of faithful to the miraculous icon every year for the panigyris on August 15. Whosoever had made seven pilgrimages to the Monastery of the Panagia of Soumela for the feast on August 15, was entitled to use the name of “hadji”, a privilege otherwise reserved for the orthodox pilgrims to Jerusalem and the Holy Land.

The first reports about the monastery from the pens of the Western travellers fall into the XIXth century. Although JOHN MACDONALD KINNEIR (1813) did not visit the monastery, he was told of the monastery “as being a large edifice standing on the top of a mountain so difficult of access, that any person desirous of entering the building must be drawn up the side of the precipice in a basket”. In this respect, the Monastery of the Panagia of Soumela was not much different from other Byzantine monasteries, whether at Sinai or at Meteora, where also the visitors were drawn up by a pulley. Moreover, the Aga of Maturga had informed Kinneir that the monastery was inhabited by an abbot and several monks, at the same time remarking, as a most wonderful circumstance, that the roof was covered with lead!<sup>1</sup>

Seven years later (1820), COLONEL ROTTIERS visited the monastery on his way from Trebizond to Gümüşhane and observed that throughout the year large numbers of pilgrims were attracted by the miraculous icon of the Holy Virgin. He was told by the monks that the monastery was established during the days of Theodosios the Great.<sup>2</sup> Unfortunately,

the monastery. The Sultan perceived that this was a miracle and promised to ornament the monastery with silver. But instead of ornamenting it with silver as promised, he ornamented it with copper as may be seen at the present day. TOZER, H. F., op. cit., p. 438.

<sup>1</sup> KINNEIR, JOHN MACDONALD, *Journey through Asia Minor, Armenia and Kurdistan in the Years 1813 and 1814*. London, 1818, pp. 343–344.

<sup>2</sup> ROTTIERS, LE COL., *Itinéraire de Tiflis à Constantinople*. Brussels, 1829.

neither V. FONTANIER (1827)<sup>1</sup> nor WILLIAM J. HAMILTON (1836),<sup>2</sup> both of whom had passed the hamlet of Maçka, visited the monastery. A few years later, J. PH. FALLMERAYER, the well-known Byzantinologist, went to the monastery in search for historical documents for publication. During his visit he saw the famous chrysobull of Alexios III enclosed in a metal case and kept in the cave church as well as the relic of the Holy Cross which was given to the monastery by Manuel III. In the main court he noticed four Russian bells which had been bestowed upon the monastery by pilgrims from Moscow. He also referred to the wall-painting of the three Trebizond emperors in the Church of the Panagia of Soumela. In addition to the constant stream of orthodox pilgrims, FALLMERAYER also mentioned the frequent visits by Turks from Gümüşhane and Bayburt, who came to venerate the icon of Miriam Ana, as they called the Holy Virgin.<sup>3</sup>

The most informative account of the monastery, however, is provided by HENRY F. TOZER (1879). Upon reaching the monastery, he was greeted by the hegoumen, who guided him through the various parts of the place. The monastery was inhabited by twelve monks, all of whom were priests, and followed the coenobitic rule. He was told the story of the foundation of the monastery by the monks Barnabas and Sophronios, whose skulls reposed in the church. Furthermore, he was shown the famous charter of the foundation of the monastery by Alexios III, which he considered one of the finest specimens of such documents.<sup>4</sup> In front of the church, he noticed a large semantron. The interior of the church was very dark, numerous glass chandeliers and some silver lamps were suspended from the roof. He examined the miraculous icon of the Holy Virgin, of which "hardly anything more than the old wood on which it is painted is visible, but it is in great reputation amongst Mohametans as well as Christians to obtain relief from sickness and barrenness". The trapeza or refectory was "the rudest chamber of any kind" which he had ever seen, and his comments about the library are just as uncomplimentary, "a small dark chamber with one unglazed window, very damp, with books piled on one another in utmost confusion. It was impossible to examine them."

<sup>1</sup> FONTANIER, V., *Voyages en Orient*. Paris, 1829, vol. II.

<sup>2</sup> HAMILTON, WILLIAM J., *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia*. London, 1842, vol. I, p. 164.

<sup>3</sup> FALLMERAYER, J. PH., "Original-Fragmente, etc.", p. 56.

<sup>4</sup> TOZER, H. F., op. cit., pp. 434 ff.

Four years later, in 1893, H. F. B. LYNCH ascended the Mountain of Mela, where "he passed bands of pilgrims on their way to the monastery, an entire village packed up and piled upon horses." About the monastery as such and the monastic life he has remained silent.<sup>1</sup> In 1897, Lord WARKWORTH (HENRY A. G. PERCY) was welcomed by the hegoumen, the archimandrite Gerasimos, and the other priests. He visited the church, where in a cupboard to the left of the altar he noticed a quantity of relics, "a handsome chased silver casket containing a decayed bone, once part of the anatomy of St. Barnabas, and a splendid Byzantine manuscript of the Gospels". On the screen (iconostasis) in front of the sanctuary hung a picture "which might represent anything in the world, but which was painted by St. Luke, and its frame is really a magnificent piece of carving." After visiting the church, he proceeded to the library, which apparently was not much used, for "the lock of the door was so rusty that our combined exertions were necessary in order to turn the key."<sup>2</sup>

The monastic life in the Pontic Alps remained uninterrupted until the Greek catastrophe of 1922. This is not the place to enter into the details of the tragic events which led to the surrender and the evacuation of the Monastery of the Panagia of Soumela by the Greek monks. The Greek-Turkish war of 1921–22 resulted not only in the defeat of the Greek forces in Asia Minor by the troops of Mustafa Kemal, in the destruction of many Greek settlements and towns, like Smyrna, but also in the compulsory exchange of Muslim and Orthodox populations between Greece and Turkey under the supervision of a commission by the League of Nations. The Greek population from the Pontus region was resettled in Greece, thus terminating the history of this notable Christian pilgrimage centre.

Realizing the calamities which had fallen upon them, the monks of the Monastery of the Panagia of Soumela secured all the treasures of the monastery and concealed them in caves around the monastery. The last objects, which were placed in strong metal boxes and buried in the little Church of St. Barbara at the foot of the mountain, included the VIIth century parchment manuscript of the Gospel, the relic of the True Cross which Manuel III had bestowed upon the monastery and the miraculous icon of the Panagia. On August 15, 1923, the last

<sup>1</sup> LYNCH, H. F. B., Armenia. The Russian Provinces. London, 1901, vol. II, p. 239.

<sup>2</sup> WARKWORTH, Notes from a Diary in Asiatic Turkey. London, 1898, pp. 63–66.

monks left the monastery. The whole complex was left to its own, which explains the rapid deterioration of the buildings and the wall-paintings in the churches. The Turks from the vicinity continued to go up the monastery to implore the blessings of the Panagia, yet there was no one there to take care of them. The buildings, including the church, became camping places and in a few decades this once so famous monastery had degenerated to its present ruined conditions. In 1928, Dr. TALBOT RICE visited the monastery, and published his findings in "Byzantion".<sup>1</sup> In order to evaluate the damage which has been done to the church since 1928, one should compare his illustrations of the church with those pictures which I took in the summer of 1969.<sup>2</sup>

On August 15, 1931, many people had assembled in the Church of the Megalospyliotissa in the Monastery of Mega Spylaion near Kalavrita, Peloponnesos, to attend the festivities in honour of the Falling-Asleep (*koimisis*) of the Panagia. Among the pilgrims was the premier of Greece, Eleutherios Venizelos. After the celebration of the Divine Liturgy, Polycarpus, the Metropolitan of Xanthe, Thrace, disclosed to those present the fact that another icon painted by the Holy Apostle, namely the Panagia of Soumela, together with other treasures lay hidden in the Monastery of the Panagia in the Pontic Alps. It was on this occasion, that the premier promised to endeavour that the icon be brought to Greece. When Venizelos met with Ismet İnönü, the Turkish president, in Greece, he requested permission to send a committee to Trebizond for this purpose. The request was granted, and Chrysanthos, the Metropolitan of Trebizond in Istanbul, was asked to select a priest for this mission. Chrysanthos appointed Ambrosios, a monk of the former Monastery of the Panagia of Soumela, who remembered where the treasures were concealed. He in turn contacted the last hegoumen of the monastery, the archimandrite Jeremias, who provided him with additional information pertaining to the exact location of all the hidden treasures.

Accompanied by a Turkish guard, Fr. Ambrosios commenced his journey on October 22, 1931. In the village of Çevislik he requested the help of additional ten men whom he needed to transport the treasures. They proceeded to the monastery, where they visited the

<sup>1</sup> RICE, TALBOT, "Notice on some religious buildings in the city and vilayet of Trebizond", *Byzantion*, V, 1929, 1, pp. 72-77. MILLET, G. & RICE, T., *Byzantine Painting at Trebizond*. London, 1936, p. 149 f.

<sup>2</sup> RICE, TALBOT, op. cit., pl. 27.

church. At that time, so the chronicler reports, the wall-paintings were still in good condition. Near the hagiasma they noticed several rags (votive-offerings) indicating that the Turks of the vicinity continued to venerate the site. Then they went to the Church of St. Barbara where they excavated the boxes containing the treasures, and departed for Trebizond and Istanbul where they visited Photios, the Oecumenical Patriarch. Upon their arrival in Athens, the treasures were handed over to Chrysanthos, the Metropolitan of Trebizond, who deposited them in the Benaki Museum. While the icon reposed in the Benaki Museum in Athens, it was locked in a store-room. The only treasures of the former Monastery of the Panagia of Soumela, which are now in the Benaki Museum consist of a copper plate of 1718, a gift of a certain Constantinos son of Pelagia, and the well-known beautifully embroidered epitaphios ( $135 \times 86$  cm) of 1738, which was acquired for the Museum (Inv. No. 9361) in 1932 by Anthony Benaki. According to the information contained in the panel in the bottom border, this epitaphios is the work of Theodosia Kasymbouri of Trebizond and was presented to the Monastery of the Panagia of Soumela by the Hegoumen Sophronios in 1738. The inscription of the inner border contains a liturgical text.<sup>1</sup>

It was the idea of Dr Philon Ktenides of Salonica to construct a church in honour of the icon of the Panagia of Soumela. In January 1951 he organized a committee which investigated the summits of the Macedonian mountains for a suitable site. By August 1951, the site on the mountain at Kastania near Verria was selected, and on the Feast of the Koimisis of the Panagia (August 15) the icon was ceremoniously translated from the Benaki Museum in Athens to Kastania, where the icon presided over the ground-breaking ceremony for the new church. Following this ceremony, the icon was returned to the Benaki Museum, where it remained until the following year, when again on August 15, the icon was placed in the new Church of the Panagia of Soumela.<sup>2</sup>

Coming from Salonica I travelled via Verria to the small hamlet of Kastania, from where I ascended on foot to the summit of the moun-

<sup>1</sup> CHADZIDAKI, EUG., Catalogue of the ecclesiastical embroideries of the Benaki Museum (in Greek). Athens, 1953, p. 39, pl. 22 & 23. JOHNSTONE, PAULINE, Byzantine Tradition in Church Embroidery. London, 1967, pl. 116 & 117.

SOTERIOU, GEORGE, "ΤΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΑ ΑΜΦΙΑ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ", ΘΕΟΛΟΓΙΑ, XI, 1949, fig. 11.

<sup>2</sup> PAPADEMETRIOU, R., ΠΑΝΑΓΙΑ ΣΟΥΜΕΛΑ. ΘΡΥΛΟΙ, ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΣ, Salonica, 1968.

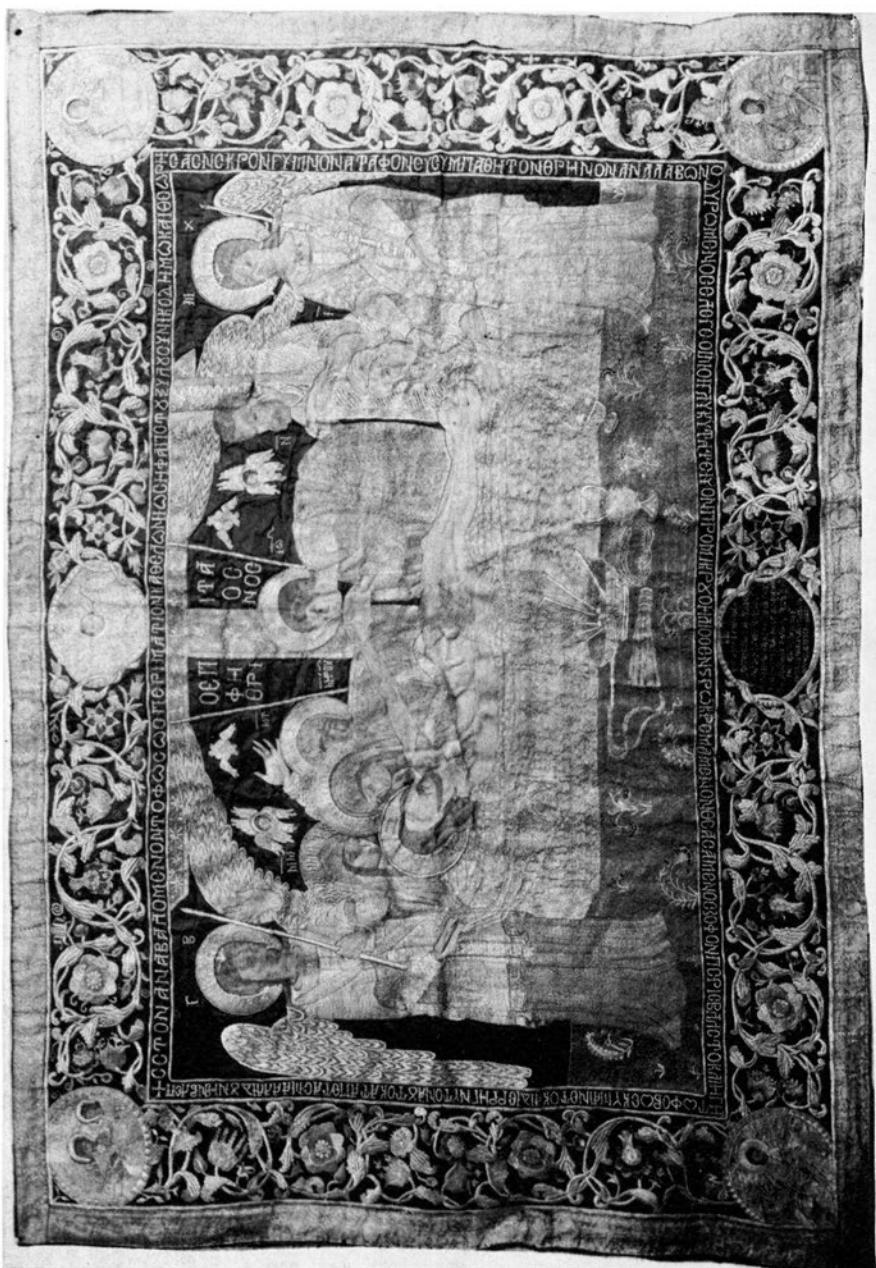


Fig. 6. Epitaphios of Soumela, 1738.

tain crowned by the new shrine of the Panagia of Soumela. I first passed the guest-house, which had been consecrated on August 15, 1957. This guest-house, provided by wealthy Greeks from the Pontus region, has a large dormitory for the numerous pilgrims who gather here every year for the feast on August 15. On the third floor, there is an icon of SS. Barnabas and Sophronios, the founders of the monastery, which has come from the former monastery in the Pontic Alps. From the guest-house one proceeds via a short serpentine road to the small church, which is constructed of grey stones. In front of the entrance to the church, there is the new (1958) hagiasma. The tap is surmounted by a stone with a carved cross which used to be on the hagiasma of the monastery. The church has a northern and a southern exonarthex or porch, which provides shelter for pilgrims. The nave as such is very small. On the northern wall there is the miraculous icon with its elaborate golden *endyma*. The wood, which is not covered shows a crack.<sup>1</sup> No traces of paint are visible.<sup>2</sup>

In its new Macedonian setting, the miraculous icon of the Panagia Soumeliotissa attracts every year large numbers of pilgrims. In July 1963, H. H. Athenagoras, the Oecumenical Patriarch of Constantinople, extended his blessings upon the new pilgrimage shrine. Whereas it is difficult for the former Pontus Greeks to visit the ruined monastery in the Pontic Alps, nowadays they can repair to their principal object of veneration which has found a lasting abode at Kastania.

---

<sup>1</sup> According to tradition, this crack resulted from a blow by a thief who tried to destroy the icon in a fit of anger.

<sup>2</sup> Looking at this icon, I was reminded of the letter by the IXth century iconoclastic Emperor Michael II to Louis the Pious, in which he speaks of "the priests who scrape the paint of these images and mix it with the consecrated bread and wine and give it to the faithful". HEFELE-LECLERCQ, Histoire des Conciles. Paris, 1907, vol. III, p. 612.

FRITHIOF RUNDGREN

## Arabische Literatur und orientalische Antike

Die Zeiten der grossen Krisen und Umwälzungen haben immer zu Kulturkritik und weltanschaulichen Auseinandersetzungen aufgefordert. Wie das einzelne Individuum vor dem Scheideweg seines Schicksals entweder dem Fatum trotzig entgegentritt oder in resignierter Ruhe „sein Sach auf Nichts stellt“ und nur darauf bedacht ist, was er an sich selbst hat und ist, finden sich bisweilen ganze Völker und Gesellschaften im Sinne A. Toynbees vor Situationen gestellt, denen einfach nicht ausgewichen werden kann, die aber zu einer Konzentration und Läuterung ihrer grundlegenden geistigen Gehalte sowie zur Klärung des eigenen kulturellen Selbstbewusstseins zwingen. Man erlebt die eigene Gegenwart als einzigartig, als unik. Man steht vor der Wahl zwischen Untergang und Aufbau. Unter dem Eindruck der absoluten, unausweichbaren Entscheidung entstehen Verzweiflung oder Resignation, leuchtendes aber schnell vorübergehendes Heldenhumor oder beharrlicher Wille zur Ausdauer, Aufbau und Assimilation.

Als die Machtstellung des attischen Reiches unwiederbringlich dahin war, hat sie in Thukydides einen Interpreten erhalten, der sein Historienwerk in dem Gefühl geschrieben hat, der peloponnesische Krieg sei der grösste aller Zeiten gewesen, der es aber auch verstanden hat, den Geist des Zeitalters, das als äusseres politisches Symbol den Namen des Perikles trägt, als den wahren und verbleibenden Kern der einzigartigen Kraftenfaltung Athens darzustellen. In der Stunde der politischen Erniedrigung ist ihm Athen zur Paideusis von Hellas geworden, zur hohen Schule der ganzen Oikumene können wir Späteren sagen. Hierin hat er die für das attische Reich gültige Idee des Aufbaus erkannt, wodurch Geschichte durch Geschichte überwunden werden konnte (W. JAEGER, *Paideia I*, 1959, S. 512 f.). Als Paideusis auch des Orients hat sich diese hellenische Kultur in der Folgezeit so siegreich behauptet, dass die anfangs begrenzte Gültigkeit der thukydideischen Idee auch im Osten zur Allgemeingültigkeit gesteigert wurde, wobei besonders die Rezeption der aristotelischen Philosophie als einer universalen Philosophie sowohl im Morgenlande als auch im Abendlande für unser Thema

von erstrangiger Bedeutung ist. Auch für die geistige Entwicklung und literarische Kultur des muslimischen Mittelalters ist diese griechische Kultur in einem Ausmass bestimmt gewesen, das noch nicht in allseitiger und erschöpfender Weise eingeschätzt worden ist.

Mitten in den Wirren und Krisen, die der Tod Alexanders nach sich gezogen hatte, starb in Chalkis auf Euboia ein Flüchtling, der den Athenern die Gelegenheit nicht hatte geben wollen, sich zum zweitenmal an der Philosophie zu versündigen. In dieser Stunde ging das gewaltige Leben des ersten Mu'allim zu Ende. Dass in dieser Stunde eine geistige Weltmacht geboren wurde, die sich auch auf das wissenschaftliche Leben und die literarische Kultur des muslimischen Orients so nachhaltig auswirken sollte, liegt zunächst an den äusseren, politischen Verhältnissen, d. h. am Entstehen des Alexanderreichs mit dessen Fortsetzung in den Diadochenreichen sowie am Ausbreiten der hellenischen Kultur im Morgenlande. Wenn auch im Laufe der Zeit das Griechentum im Orient immer schwächer wurde, wenn auch die bald wieder eintretende Orientalisierung das hellenische Element immer mehr verwischte, die Überlegenheit der griechischen Kultur war so offenbar, dass sie sich bis zum Ausgang des Altertums in verschiedener Weise zu behaupten vermochte. Bei Aramäisch und Iranisch redenden Völkern stand griechische Bildung bisweilen in hoher Blüte, und das Altsyrische und das Jüdisch-Aramäische haben griechische Lehnwörter in Haufen aufzuweisen. Für die rein sprachlichen Verhältnisse genügt in diesem Zusammenhang ein Hinweis auf A. DEBRUNNER, Geschichte der griechischen Sprache II (1954) S. 72 ff.

Auf dem Gebiete der reinen Philosophie herrscht Platon auch im Osten, aber nicht der „echte“, ursprüngliche Platon, der uns erst durch SCHLEIERMACHER wiedergewonnen worden ist. Genau wie im Westen wird die platonische Philosophie auf zwei Wegen überliefert, durch die aristotelische Philosophie und durch den Neuplatonismus. Das Erbe der orientalischen Antike traten letztlich die Araber an, zunächst durch das Medium der grossartigen, wohlbekannten Übersetzerfähigkeit (R. WALZER, Greek into Arabic, 1962). Da griechische Bildung und Wissenschaft bei den Muslimen anfänglich besonders von Ärzten gepflegt wurden, ist nur zu erwarten, dass eben die griechische Naturwissenschaft Gegenstand eines eifrigen Studiums werden sollte<sup>1</sup>. Dass z. B. ein Werk wie

---

<sup>1</sup> Die Aufnahme der Medizin in das islamische Bildungswesen lässt sich letztlich als eine Nachwirkung der orientalischen Antike betrachten, eine Tatsache, die nicht immer genügend beachtet wird; dass das arabische Fach der Medizin als solches auf

die Historia Animalium des Aristoteles auf die muslimische Naturkunde einen sehr grossen Einfluss gehabt hat, ist beinahe selbstverständlich. Schon al-Bağdādī (gest. 429/1037) hat darauf aufmerksam gemacht, dass die zoologische Hauptquelle des Ğāhiż in dem Kitāb al-Ḥayawān das erwähnte aristotelische Werk gewesen ist (GAL, Suppl. I, 241 f.), und nach BROCKELMANN zitiert al-Ğāhiż hier „stets Aristoteles ἴστορίαι περὶ ζῷων“ (Ibn Qutayba's, 'Ujūn al-Āḥbār IV, 1908, S. 458 N. 8 und passim, wo BROCKELMANN selbst verschiedene Zitate identifiziert hat)<sup>1</sup>. Solches lässt sich meistens einfach feststellen.

Anders liegen die Dinge, wenn es sich nicht um konkrete, fachmässige Zitate, sondern um mehr oder weniger maskierte Gedanken oder um Einzelbegriffe allgemeiner Natur handelt, die sich als erratische Blöcke in der arabischen Literatur finden. Unten wollen wir auf einige derartige Fälle in der schönen Literatur sowie in dem rhetorisch-grammatischen Schrifttum die Aufmerksamkeit richten. Zuerst behandeln wir etwas unsystematisch einige Ausdrücke und Gedankengänge, die uns einen antiken Ursprung zu haben scheinen. Dann werden wir der arabischen Exordialtopik ein mehr systematisches Studium widmen. Zusammen genommen sollen uns diese beiden Abschnitte erneut davon eine Vorstellung geben, wie stark die arabische Literatursprache im Sinne des *Adab* und die rhetorische Theorie von dem Vergangenen abhängig sind, das wir hier als orientalische Antike bezeichnen.

Über Aristoteles ist das griechische Denken grossen Stils während des Altertums nicht hinausgegangen. Man hat den logischen Positivismus seines analytischen Denkens nicht weiter in fruchtbarer und originaler Weise ausgebaut, nur seine Schriften erklärt und kommentiert sowie

---

griechischen Grundlagen ruht, ist hingegen allgemein bekannt. Bei den Griechen war die Medizin schon früh zu einem — freilich nicht unbestrittenen — Bestandteil der allgemeinen Bildung geworden. Auch das muslimische Bildungswesen kannte nun eine Art Artes liberales, unter denen auch der Medizin eine allerdings nicht obligatorische Stellung zukam. So studierte z. B. der Philologe al-Farrā' neben *nāḥw*, *xilāf*, *ayyām*, *axbār*, *as̄-är*, *nuğūm*, *kalām* auch *tibb* (Yāqūt, Irṣād XX, 10–11). Wenn der König Anōšarwān einen Mann sucht, der ihm das wunderbare Buch, von dem er gehört hat, aus Indien holen könne, stellt er die folgenden Forderungen auf: Der gesuchte Mann soll 'āqil, *adīb*, 'ālim, māhir bi l-fārisīya wa lhindīya, ḥariṣ 'alā l'ilm, muḡtahid fi stikmāl al-adab, muṭābir 'alā nnāẓar wa ttafsīr li kutub al-falāṣifa sein (Kalila wa Dimma S. 28). Diesen wahrhaftig vollkommenen Mann findet man in dem angesehenen, hochgebildeten, jungen und schönen Burzūyah, der bezeichnenderweise die Kunst des Arztes ausübt, und der auch sonst in allen damals gültigen Artes liberales verfahren ist (die Ed. Bayrūt 1950).

<sup>1</sup> Weitere Zitate bei B. LEWIN, Lychnos 1952 S. 239 ff.

deren Ergebnisse an den Tatsachen zu verifizieren versucht. Statt dessen hat man sich in der Folgezeit der Einzelforschung, den empirischen Tatsachen wieder zugewandt (W. JAEGER, Aristoteles, 1955, S. 393 ff.). Im muslimischen Orient erlebte aber später der Aristotelismus einen grossen Aufschwung, und auch wenn wir von den massgebenden islamischen Philosophen absehen, wird uns die Erforschung der muslimischen Literatur(en) allem Anschein nach immer klarer machen, dass sich wirklich fruchtbare Vollstrecke des aristotelischen Erbes in weit grösserem Umfang als man sich dies gewöhnlich vorstellt im Orient finden. Diese sind wohl meistens keine Araber gewesen. Viele der grössten Leistungen auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Theologie verdanken wir in der Tat arabisch schreibenden Nicht-Arabern und dem durch diese fort gepflanzten antiken Geist im Sinne des Aristotelismus. Ganz abgesehen von der uns nunmehr recht wohlbekannten Rolle des Aristoteles für die islamische Fachphilosophie liesse sich übrigens eine Geschichte der Aristoteles-Gestalt in der arabischen Literatur überhaupt schreiben<sup>1</sup>. Als im Jahre 976 Ibn Ḥawkal Palermo besuchte, wurde ihm in der grössten Moschee der Stadt das Grab eines grossen Ḥakīm vorgezeigt. Die Person, die ihm das Grab zeigte, war „Dialektiker“, und er hat das Grab als das des Aristoteles angegeben. Hier stehen wir vor dem „ersten Lehrer“ als einer legendären Figur<sup>2</sup>.

Das analytische Denken hat auf die geistige Form der aristotelischen Schriften sein Gepräge aufgedrückt. Das analytische Zergliedern und Einteilen waren hier so in den Vordergrund gerückt, dass sie Disposition und Stil weitgehend bestimmten und bestimmen mussten, da Untersuchung und Darstellung Hand in Hand gingen. In diesem Stil spiegelt sich die Weiterentwicklung einer dialektischen Denkkunst, wie sie sich in der platonischen Akademie allmählich ausgebildet hatte, ein Ergebnis des βίος θεωρητικός.

Dieser analytische Geist hat nun auch auf die arabische wissenschaftliche Prosa einen gewaltigen Einfluss ausgeübt, wie diese uns schon in der arabischen Nationalgrammatik entgegentritt<sup>3</sup>, und ein Mann wie ‘Abdalqāhir al-Ǧurğānī (gest. um 471/1078) denkt und schreibt in seinem Asrār al-balāḡa im Geiste des Aristotelismus. Wenn wir einen derartigen

<sup>1</sup> Verf., Aristoteles hos araberna, Religion och Bibel 23–24/1964–65 S. 51.

<sup>2</sup> J. STORST, Zeitschrift für französische Sprache und Literatur 66/1956 S. 200.

<sup>3</sup> Vgl. R. BESTHORN, Aristoteles og de arabiske Grammatikere (Festschrift til V. Thomsen, 1894, S. 166 ff.), wo besonders auf Aristoteles’ Περὶ ἐργασίας hingewiesen wird; vgl. R. WALZER, Greek into Arabic S. 76 f.

Prosastil bisweilen trostlos einförmig und scholastisch finden, so tun wir dies einfach aus dem Grunde, weil wir heute kein Sensorium und keine Zeit mehr haben für die Feinheiten, die hier in Hülle und Fülle vorkommen. Mutatis mutandis erleben wir vor diesem Stil ungefähr dasselbe wie vor dem Stil des Aristoteles selbst. Die Feinheiten dieser arabischen Prosa sind nicht so sehr psychologischer wie vor allem logischer Natur. Dies trifft sogar für die Ethik und die Ästhetik zu, wenn auch Ausnahmen hier zu verzeichnen sein können. Die analytische Denkform und der durch diese bedingte analytische Stil, kurz die berühmte arabische Spitzfindigkeit lässt sich gewissermassen als eine letzte Konsequenz von der Übernahme der aristotelischen Denkform begreifen. In den Vordergrund treten logische Zergliederung und genaue Feststellung des Wortsinns, der sog. *haqīqa*, eines Begriffs, der uns weiter unten beschäftigen wird. Es ist gewiss nicht Zufall, dass in der arabischen Lehrschrift Begriffe wie *qism*, *ğins*, *faṣl*, *naw'*, *darb* und *far'* usw. eine sehr grosse Rolle spielen. Dass die muslimischen Gelehrten in solchen Kategorien denken und schreiben, beruht ganz und gar auf antiker Tradition, vgl. auch Begriffe wie *hadd* „Grenze, Definition“ = ὄρος; *haddada* = ὄριζω; *mawdū'* = θέμα; *nazara* = θεωρεῖν sowie die stilistischen Termini *sūqī* = ἀγοραῖος „vulgär“, *ḥurr* = ἐλεύθερος, *'udūba* = τὸ ἡδύ, γλυκύτης, *bārid* = ψυχρός (S. 122)<sup>1</sup>. Durch die Tätigkeit der arabischen Übersetzer drang eine Menge von solchen Ausdrücken in die arabische Sprache ein. Die Übersetzungen scheinen im allgemeinen nicht unmittelbar aus dem Griechischen vorgenommen zu sein, sondern erst aus dem Syrischen. Einen solchen Fall haben wir z. B. in der arabischen Übersetzung der *Eisagōgā* des Pophyrios, welche von dem Arzt Abū'Utmān Sa'īd b. Ya'qūb ad-Dimašqī aus dem Syrischen gemacht worden ist, und die uns jetzt in der Ausgabe von AHMAD FU'ĀD AL-AHWĀNĪ zugänglich ist.<sup>2</sup> In dieser Schrift, dessen Einfluss unermesslich gewesen ist, finden wir eben Ausführungen über Kategorien wie *ğins* (< γένος), *naw'*, *faṣl* usw.

Neben den grossen systematischen philosophischen Werken, fliesst aber auch eine mehr volkstümliche, popularphilosophische Überlieferung von allerlei Weisheitssprüchen und Apophthegmen, die auch derbe Witzworte enthalten können. Für solches hatten die Araber schon früh einen besonderen Geschmack bekommen, und man denkt hier an

<sup>1</sup> Bei einem Begriff wie *taqāfa* ist möglicherweise an eine auf Platon zurückgehende Tradition zu erinnern. Protagoras hat den Erziehungsvorgang mit dem Zurechtbiegen eines Holzes verglichen (325 d), vgl. auch εὐθύνη.

<sup>2</sup> İsāqūnī li Furṣūrūs assūrī, Kairo 1952.

Goethes Worte vom Orient, dass „das Wort so mächtig dort war, weil es ein gesprochenes Wort war“. Auch sagt Ibn Rašiq: *al'arabu aʃdalu l'umam wa ḥikmatuhā ašrafu l'ḥikam* ('Umda I,7). Von diesen Ḥikam sind aber mehrere griechischen Ursprungs. Nunmehr kennen wir auch arabische Fassungen der sog. γνῶμαι μονόστιχοι des Menander (M. ULLMANN, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 34: 1/1961). Bei derartigen Sprüchen nahm man es mit dem Isnād nicht allzu ernst, kannte wohl häufig den Urheber nicht. Hingegen kannte man die Namen mehrerer berühmten Griechen, in deren Mund solche Sprüche bisweilen fälschlich gelegt wurden. Es kommt ebenfalls vor, dass Äusserungen, die sich für rein arabische ausgeben, in der Tat auf nicht-arabische Quellen zurückgehen. Hier hat der Literaturhistoriker eine grosse Aufgabe, denn verschiedene Adab-Werke bergen wirkliche Schätze von solchen Sprüchen, die noch nicht identifiziert worden sind. In diesem Zusammenhang sei z. B. auch auf die zahlreichen Zitate aus dem sog. *Mantūr al-ḥikam* hingewiesen, die bei al-Māwardī, *Adab addunyā wa ddīn*, zu finden sind. Hier wollen wir nur auf einen besonderen Typus von Apophthegmen in aller Kürze eingehen, und zwar auf einige Sprüche griechischer Philosophen in arabischer Überlieferung.

In seinem grossen Adab-Werk *Muḥāḍarāt al-'Udabā'* I,34 behandelt ar-Rāḡib al-Īṣbāhānī u. a. die geistige Verwandtschaft, die zwischen den Gebildeten besteht oder bestehen sollte, wobei zuerst an-Nawfalī, Abū Tammām und as-Šūlī für die Loca probantia stehen. Der Abschnitt wird durch den folgenden anonymen Spruch beschlossen: *wa qīla: lā yanbağī li l'adībi an yuxālīta man lā adaba lahu, kamā lā yanbağī li ṣṣāḥī an yunāzīra ssakrāna*, wo schon der Ausdruck *lā yanbağī = oύ δεῖ* einen griechischen Ursprung nahelegen könnte<sup>1</sup>. Bei Ibn Durayd, *Kitāb al-Muğtanā* S. 92–93 lesen wir nun: *wa qāla lā yanbağī li l'adībi an yuxātība man lā adaba lahu, kamā lā yanbağī li ṣṣāḥī an yuxātība ssakrāna*, also bis auf geringfügige Varianten mit *Muḥāḍarāt I,34* identisch. Nach dem Zusammenhang zu urteilen führt Ibn Durayd dieses Dictum auf Platon zurück. Bisweilen können solche griechische Apophthegmen mehr oder weniger muslimisiert sein, z. B. *wa su'ila Diyūgānis: ayyu lxiṣāli aḥmadu 'āqibatan? qāla: al'imānu bi llāhi 'azza wa ḡalla wa birru lvālidayni wa maḥabbatu l'ulamā'i wa qabūlu l'adabi* (Ibn 'Abdrabbih, al-'Iqd alfarid II,424).

In der schönen Literatur sind derartige Sprüche häufig anonym über-

---

<sup>1</sup> Vgl. δεῖ = *yanbağī* bei M. C. LYONS, BSOAS 17/1955 S. 433.

liefert und nur durch ein *qālati lhukamā’u*, *qāla ba’du lhukamā’i*, *faylasūfun* usw. eingeführt. Einige Beispiele: *wa qīla li ba’di lhukamā’i: fulānun ḡanīyun, fa qāla: lā a’rifū dālika mā lam a’rif tadbīrahū fī mālihi* (al-Māwardī, Adab addunyā wa ddin S. 301). Im Kitāb al-Muḡtanā S. 87 kehrt dies in identischer Form wieder, hier aber durch die Worte *qīla li Dywījāns* eingeführt. Ein beliebtes Wortspiel ist *xalq-xulq*, und zu diesem Thema gehört auch das folgende Apophtegma: *nażara faylasūfun ilā raġulin ḥasani lwaġhi, xabīti nnaġsi fa qāla: baytun ḥasanun wa fīhi sākinun nadlun* (Muḥāḍarāt I, 278), womit K. al-Muḡtanā S. 86–87 zu vergleichen ist: *ra’ā Dywījāns al-Kalbīyu ḡulāman ḡamīlan lā yuħsinu lkītāba fa qāla: ayyu baytin! law kāna laħu sākinun!*; ferner *nażara faylasūfun ila ḡulāmin ḥasani lwaġhi yata’allamu l’ilmā fa qāla: aħsanta id qaranta bi ħusni xalqika husna xulqika* (Muḥāḍarāt I, 277), vgl. K. al-Muḡtanā S. 87: *wa nażara ilā ḡulāmin ḥasani ssūratī yata’allamu l’falsafata fa qāla: qad aħsanta ħayfu qaranta bi maħabbati ħusni šūratika maħabbata ħusni nafsika*, wo der Zusammenhang zeigt, dass Diogenes diese Worte äussert. Weiter *wa qāla ba’du lhukamā’i: alħāġatu ilā l’aqli aqbahu mina lhāġati ilā lmāli* (Māwardī, Adab addunyā wa ddin S. 14) = K. al-Muḡtanā S. 89, wo der Spruch durch *qāla Aristatālis inna* eingeleitet wird.

Bisweilen werden verschiedene griechische Philosophen als Urheber eines Spruchs angegeben, z. B. *nażara Suqrāt ilā šawkin fī lmā’i wa ‘alayhi ḥayyatun fa qāla: mā ašbaha lmallāha bi ssafinati!* (Muḥāḍarāt IV, 708) = K. al-Muḡtanā S. 87, wo das sonst identische Apophtegma *nażara Dywījāns ilā ṭarafi šawkin yaġrī bihi lmā’u* beginnt. Dass Sokrates mit Diogenes verwechselt wird, beruht übrigens nicht auf Zufall<sup>2</sup>.

Das schon mehrmals herangezogene Kitāb al-Muḡtanā des Ibn Durayd enthält etwa 73 Äusserungen griechischer Philosophen (S. 86–95). Diese verteilen sich in der folgenden Weise. 1–2; 55–62 Sokrates; 3–12 Diogenes; 13; 47–51 Platon; 14.16.27 Alexander; 15 Hwākysrgs; 17 ’swsywš; 18.20–22; 25.26; 29 Aristoteles; 19 Hyāğrsys; 23 Anonymus;

<sup>1</sup> <syr. *dabbar* „gubernavit, administravit“.

<sup>2</sup> Vgl. LEWIN, Lychnos 1954–55 S. 269. Im Kitāb al-Muḡtanā S. 86 wird das folgende Dictum überliefert: *marra Suqrātu bi fatañ qad atlafha turāṭahu min abīhi wa huwa ya’kulu xubzan wa zaytūnan fa qāla: ya fatā, law kunta taqaddamta bi hādā qabla an tutlija tarikata abīka mā kāna yakūnu hādā udmaka sā’ira ‘umrika*, „Sokrates ging an einem Jüngling vorüber, der sein Vaterserbe vergeudet hatte, und der eben Brot und Öl ass. Er sagte: ‘O Jüngling, wenn du dies dem Vergeuden deines Vaterserbes vorgezogen hättest, würde es nicht die Kost für den Rest deines Lebens sein’“, vgl. Diogenes Laertios VI, 50 (von Diogenes).

24 Ywzstyłs; 28 'nwxrsys; 30–37 Hywftāgwrs; 38–39 Zsymws; 40.41 'wrynyds; 42 Bwls; 43 Hbwqryts; 44 'wfqrātys; 45 Btlymws; 46 Mrswywrs (Mar Severos); 52–54 Fytāgwrs; 63–69 Sṭrātwtygws; 70 Sxtwrs; 71 Bārydw̄s; 72 Ğāws; 73 Hermes. Betrachten wir zuerst zwei auf Diogenes zurückgehende Apophthegmen (9 und 10): *wa nażara ilā rağulin mubbaddirin li mālihi ja qāla: hab lī manan, fidđatan! ja qāla: kayfa şirta tas'alu nnāsa lhabbata wa lfilsa wa tas'alunī manan, fidđatan? ja qāla: li'annī arğū min 'indihī l'awdata wa lā arğūhā minka, in kāna māluka lā yabqā ma'aka* (S. 87) „Er (Diogenes) sah einen Mann, der sein Geld ausschüttete. Er sagte: ‘Gib mir eine Silbermine!’ Er sagte: ‘Wie kommt es, dass du die Leute um eine *habba* und ein *fils* bittest, von mir aber eine silberne Mine verlangst?’ Er sagte: ‘Weil ich darauf hoffe, von ihnen noch einmal etwas zu erhalten, von dir aber kann ich nicht auf dasselbe hoffen, wenn du nicht mehr dein Geld bei dir hast.’“, vgl. ἀσωτον ἦτει μνᾶν· πυθομένου δὲ διὰ τί τοὺς μὲν ἄλλους ὁβολὸν αἴτει, αὐτὸν δὲ μνᾶν, „ὅτι“, εἰπε, „παρὰ μὲν τῶν ὄλλων πάλιν ἐλπίζω λαβεῖν, παρὰ δὲ σοῦ θεῶν ἐν γούνασι κεῖται εἰ πάλιν λήψομαι.“ (Diogenes Laertios VI, 67). *wa waqafa l'Iskandaru 'alayhi ja qāla: a mā taxāfunī? ja qāla: a xayrun am šarrun? qāla: bal xayrun! ja qāla: innī lā axāfu lxayra, bal uħibbu* „Alexander blieb vor ihm (d. h. Diogenes) stehen und sagte: ‘Fürchtest du mich nicht?’ Er sagte: ‘Bist du gut oder schlecht?’ Er sagte: ‘Doch gut!’ Er sagte: ‘Ich fürchte das Gute nicht, ich liebe es vielmehr!’“ (S. 88), vgl. πρὸς Ἀλέξανδρον ἐπιστάντα καὶ εἰπόντα, „οὐ φοβῇ με;“, „τί γάρ,“ εἰπεν, „εἴ; ἀγαθὸν ἢ κακόν;“ τοῦ δὲ εἰπόντος, „ἀγαθόν,“ „τίς οὖν,“ εἰπε, „τὸ ἀγαθὸν φοβεῖται;“ „(Diogenes Laertios VI, 68).

Die Sammlung enthält auch zwei Dicta des Skythen Anacharsis, von denen sich das eine (S. 90) in identischer Gestalt bei ULLMANN, Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes 34: 1 S. 7, findet; bei Ibn Durayd wird sein Name 'nwxrsys geschrieben. Das andere lautet (S. 89): *wa qāla Hyāğrsys (falsch für Hnāxrsys) al-'Iṣkūṭiyu — wa rakiba lbahra ja lammā lağğaşa qāla li lmallāhi — kam tixanu alwāhi safinatika? qāla: iṣba'āni, qāla: ja innamā baynanā wa bayna lmawti iṣba'āni, vgl. Diogenes Laertios I, 103: μαθὼν τέτταρας δακτύλους εἶναι τὸ πάχος τῆς νεώς, τοσοῦτον ἔφη τοῦ θανάτου τοὺς πλέοντας ἀπέχειν.*

Nach diesen mehr allgemeinen und auch ziemlich oberflächlichen Bemerkungen über das Fortleben orientalischer Antike in der arabischen Literatur wollen wir eine Anzahl wichtiger Begriffe und Gedanken etwas betrachten, die alle antike Wurzeln zu haben scheinen.

## I. Antike Züge in der arabischen Literatur

Am Anfang alles Definierens steht die Feststellung der wahren und eigentlichen Bedeutung eines Wortes, d. h. die Ermittlung seiner *haqīqa* (vgl. oben S. 85). Das Wort *haqīqa* bedeutet heute „Wahrheit, Wirklichkeit, Tatsache“. Älter ist „Wesensheit, eigentlicher Sinn“, noch älter der rein juristische Gebrauch des Wortes wie in *ḥāmī l-haqīqa* bei 'Antara 21, 58 (AHLWARDT). Der Ausdruck hat eine interessante Geschichte, die auch den Einfluss griechischen Denkens verrät. Dies können wir u. a. aus dem Gebrauch des Wortes in den Schriften, welche die theoretischen Grundlagen der Rhetorik behandeln, ersehen. In diesen stehen sich *maŷāz* „Tropus“ und *haqīqa* „veritativer Ausdruck“ (RITTER) gegenüber. Al-Ǧurğānī definiert diese in der folgenden Weise: *kullu kalimatin urūda bihā mā waqā'at lahu fī wad'i wādi'in — wa in ši'ta qulta: fī muwādā'atīn — wuqū'an lā tastanidu fīhi ilā ḡayrihi fa hiya haqīqah. wa hādihi 'ibāratun tantazīmu lwaḍ'a l'awwala wa mā tā'axxara 'anhu ka luğatīn taħduḍu fī qabilatīn mina l'arabi aw fī ġamī'i l'arabi aw fī ġamī'i nnāsi maṭālan aw taħduḍu lyawma. wa yadxulu fīhā l'a'lāmu manqūlatan kānat ka Zaydin wa 'Amrin aw murtağalatan ka Ġaṭafāna ...* (Asrār al-balāḡa S. 324,8 ff.; RITTERS Übersetzung S. 377).

Hier fällt gleich auf, dass zur *haqīqa* auch die Eigennamen gerechnet werden, obwohl ein Name wie Zayd ein *maŷāz* vorauszusetzen scheint. Er lässt sich aber als eine *haqīqa 'urfīya* auffassen, vgl. auch Ibn al-'Atīr: *laysa min dārūrati kulli haqīqatīn an yakūna lahā maŷāzun ja' inna mina l'asmā'i mā lā maŷāza lahu, ka asmā'i l'a'lāmi li annahā wuḍī'at li l-farqi bayna ddawātī lā li l-farqi bayna ssifātī* (al-Maṭāl assā'ir I,62). In der lateinischen Grammatik heisst „Eigename“ nomen proprium, ein Terminus, der auf griech. τὸ κύριον ὄνομα zurückgeht. Dieser Sachverhalt gibt uns auch gewisse Anhaltspunkte, wenn es gilt, der Herkunft des grammatisch-rhetorischen Terminus *haqīqa* beizukommen. τὰ κύρια ὄνόματα werden in der griechischen Stiltheorie die gemeinüblichen Wörter benannt, und zwar zum Unterschied von den μεταφοραῖ, γλῶτται und dgl. Das Wort κύριος „Gewalt habend, gebietend“ gehört von Haus aus der juristischen Sphäre an. Es gibt an, dass jemand „berechtigt, bevollmächtigt“ ist, von Sachen und Abstrakta „vollgültig, rechtskräftig“, vgl. νόμος κύριος und τὰ κύρια „Satzungen“ usw. Hieraus ergab sich auch die Nuance „wesentlich, Haupt-“, und κυριώτατον ἀγαθόν ist „höchstes Gut“. Wenn nun ein Wort in einer Bedeutung gebraucht wird, für die es ursprünglich und eigentlich geprägt worden

ist und die völlig usuell und gemeinverständlich ist, nennt es Aristoteles κύριος, d. h. im eigentlichen Sinne gebraucht und in der eigenen Sprachgemeinschaft üblich, vgl. ἀπαν δὲ ὄνομά ἔστιν ἡ κύριον ἢ γλώττα ... λέγω δὲ κύριον μὲν φόρωνται ἔκαστοι ... (Poetik 1457 b 1 ff., vgl. 1458a 18 ff.; 1458b 3.18; 1459a 15). Hier sei besonders auf die Poetik 1458a 18–20 aufmerksam gemacht: λέξεως δὲ ἀρετὴ σαφῆ καὶ μὴ ταπεινὴ εἶναι. σαφεστάτη μὲν οὖν ἔστιν ἡ ἐκ τῶν κυρίων ὄνομάτων, ἀλλὰ ταπεινή, was von Abū Bišr Mattā in einer nicht ganz klaren Weise wiedergegeben worden ist (ed. A. BADAWĪ S. 132), aber auch bei ihm ist τὸ κύριον = *alhaqīqī*. Auf dieselbe Stelle der Poetik bezieht sich Ibn Sīnā, K. aš-Šifā', Fann aššī'r S. 193 (ed. BADAWĪ): *awdahu lqawli wa afḍalu huwa mā yakūnu bi ttasrīhi. wa ttasrīhu huwa mā yakūnu bi l'alfāzī lhāqīqīyatī lmustawiliyatī*, vgl. auch Ibn Rušd in seinem *Talxīṣ* der Poetik (ed. BADAWĪ): *qāla: wa afḍalu lqawli fī ttasrīmi innamā huwa lqawlu lmašhūru lmubtadalu lladī lā yaxfā 'alā ahadin. wa hādihi l'aqāwīlu innamā tu'allafu mina l'asmā'i lmašhūrati lmubtadalati wa hiya llatī sammāhā fīmā qablu „lhāqīqīyatā“, wa tusammā „lmustawliyata“ wa „l'ahliyata“* (S. 238). So geht *haqīqa* im Sinne von „veritativer Ausdruck“ auf die aristotelische Lehre von τὸ κύριον zurück, genau wie *maŷāz* „Metapher“ eine Lehnübersetzung aus dem Griechischen darstellt, vgl. z. B. Aristoteles, Poetik 1457 b 7 ff. Jetzt wollen wir unseren Gesichtskreis etwas erweitern.

Zur „Tugend“ des Ausdrucks, des ἀρετὴ λέξεως, gehört also nach Aristoteles vor allem seine Klarheit. Daher nennen die Muslimen die Beredsamkeit einfach *bayān*; auch *faṣāḥa* bezieht sich auf die Klarheit und Reinheit des *muṭrad*, des *kalām* und des *mutakallim* (A. F. MEHREN, Die Rhetorik der Araber, 1853, S. 15 ff.). Was zunächst nun den Gebrauch des Wortes ἀρετὴ in solchen Zusammenhängen betrifft, so geht er letztlich auf die systematisierte Lehre von den Tugenden zurück, wie sie sich besonders bei Aristoteles und in stoischen Kreisen ausgebildet hatte. Das starke Interesse der früheren muslimischen Autoren für die Ethik hat dazu beigetragen, die antiken Lehren weiter auszubilden. Man braucht hier nur an das von Galenos und Aristoteles beeinflusste *Tahdīb al-ax-lāq* des Ahmad Ibn Miskawayh zu denken, wo die Lehre von den *fadā'il* einen grossen Raum einnimmt. Denn der philosophische Tugendbegriff der Muslimen ist *fadīla*, nicht *muriwa*, das mehr den besonders höfisch gefärbten Gesamtbegriff bezeichnet. Die arabische Wiedergabe der philosophischen „Einzeltugend“, Arete, durch *fadīla* nimmt auf die zwei Nuancen der zielstrebig Leistungsfähigkeit und des „Guten“ Rücksicht (vgl. *faḍl* „Überschuss an Kraft“ und „Güte“), denn diese

griechischen Tugenden sind Tugenden nur insofern sie an der Idee des Guten irgendwie Anteil haben. So beruht die islamische Übersetzung *fāḍila* auf einer Interpretation des zunächst aristotelischen Tugendbegriffs<sup>1</sup>. Mit der Nuance der Leistungsfähigkeit unter Ausschluss des Moralischen und im Sinne der Einzeltugend ist in der Tat der griechische Tugendbegriff auf dem Umweg der platonisch-aristotelischen Begriffs-läuterung gewissermassen zu seiner ursprünglichen, homerischen Bedeutung von „Tüchtigkeit“, „Leistungsfähigkeit“ zurückgekehrt, nur dass die homerische, in der alten Adelsethik begründete Arete sich vor allem auf die nach allen Seiten vervollkomnete „Tüchtigkeit“ des Mannes, des Helden bezieht. Denn Arete ist ursprünglich eben *virtus* „Männlichkeit, Männertugend“, genau so wie arab. *muruwa* es war, ein Wort, das von einem alten Ausdruck für „Mann“, *imra'un*, *imru'un*, abgeleitet ist<sup>2</sup>.

Wenn nun die muslimischen Autoren von *fāḍilat albayān* (Ibn Ya'īš I, 1; al-Ḥuṣrī, Zahr al-ādāb I, 1), *fāḍilat assaṄ'*, *kitāba* (Ibn al-'Atīr, al-Matal assā'ir I, 76.195), *fāḍilat ibtikār*, *fāḍil aṣṣī'r* (Abū Hilāl, K. as-Šinā'atayn S. 69.138) usw. reden, gebrauchen sie das Wort *fāḍila* genau so, wie die Griechen ihre ἀρετή, vgl. Ausdrücke wie ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετή, ἡ τοῦ ἵππου ἀρετή bei Aristoteles, Nikomachische Ethik 1106a 17–20, ferner Herodot III, 88; IV, 198; Thukydides I, 2, 4; Platon, Staat 335b. Daher kann auch Cicero von *singolorum verborum virtus* sprechen (De oratore III, 170), und nicht ohne Recht sagt B. SNELL, es stecke schon in den Worten Arete und agathós „der Keim des Entelechie-Gedankens“ (Die Entdeckung des Geistes, 1955, S. 224). Nach Aristoteles ist die Arete τελείωσίς τις (Metaphysik 1021 b 21), also eine Art *kamāl*.

Die beste Rede ist somit die klarste und deutlichste. Al-Ǧurğānī eröffnet „Die Geheimnisse der Wortkunst“ mit einem Lob auf die menschliche Rede (kalām). Aus diesem Lob ergibt sich als das vorerste Kriterium einer vorzüglichen Redeweise eben die Klarheit und Deutlichkeit des Ausdrucks. Diese Klarheit bekundet sich in den verschiedenen Stufen der Mimäsis, der Reproduktion der Wirklichkeit. Die Leistungsfähigkeit der Rede ist in der Schärfe ihrer Reproduktionskraft, in der *hikāya* (μίμησις), begründet. Dabei fällt auch das Wort *nasab*, das sich auf die Rede bezieht und das RITTER treffend durch „Adel“ wiedergibt. Der

<sup>1</sup> Die Wiedergabe durch *fāḍila* zu *fadl* „Überschuss an Kraft“ scheint das syrische *moyattarūtā* „Arete“ vorauszusetzen, vgl. *moyattarātā* „virtutes“.

<sup>2</sup> Über das Verhältnis zwischen ἀρετή und ἀνέρ vergleiche man meinen demnächst erscheinenden Aufsatz „Die Tugend und die Tugenden“.

ideengeschichtliche Hintergrund eines Ausdrucks wie *nasab alkālām* wurde oben skizziert. Es spricht al-Ǧurğānī: *inna lwasfa lxāṣṣa bihi wa lma'�ā lmūlbita li nasabihi annahu yurīka lma'lūmāti bi awṣāfiḥā llatī wağadahā l'ilmu 'alayhā wa yuqarriru kayfīyatihā llatī tatanā-walahā lma'rifatu idā samat ilayhā. wa idā kāna hādā lwasfu muqawwima dātihi wa axaṣṣa ṣifātihī, kāna ašrafu anwā'ihi mā kāna fīhi aḡlā wa ażħara wa bihi awlā wa aġħara*, „die für sie (d. h. die Rede) spezifische Eigenschaft und das Enthymem, das ihren Adel begründet, liegen darin, dass sie dir die Inhalte des Wissens mit den Eigenschaften zeigt, mit welchen die Wissenschaft sie vorgefunden hat, sowie dass sie diese ihre Qualitäten feststellt, welche die Erkenntniss erfasst, wenn sie sich darauf richtet. Wenn nun diese Eigenschaft (d. h. die getreue hikāya) ihr Wesen ausmacht und das Charakteristischste ihrer Eigentümlichkeiten darstellt, dann ist die edelste Art diejenige, in der sie (die Rede) am klarsten und deutlichsten ist und die ihr am würdigsten und angemessensten ist.“ (Asrār albalāġa S. 2,16–3,4, vgl. RITTERS Übersetzung S. 1 f.).

Der Adel der Rede, *nasab alkālām*, liegt in ihrer Leistungsfähigkeit begründet, und diese ist von der Klarheit und Deutlichkeit des sprachlichen Ausdrucks abhängig. Dies alles klingt nun ganz alltäglich und banal, hätte so ziemlich überall auf Erden gesagt werden können. Und doch, hier spricht, wie schon angedeutet, griechischer Geist, griechische Theorie. Im zweiten Kapitel des berühmten dritten Buches der Rhetorik sagt Aristoteles: ὡρίσθω λέξεως ἀρετὴ σαφῆ εἶναι· σημεῖον γὰρ ὅτι οὐ λόγος, ὃς ἔχει μὴ δηλοῖ, οὐ ποιήσει τὸ ἔχυτον ἔργον“ (1404b 1–3).

Was nicht gemeinverständlich ist, wird als *jarīb* „fremdartig“ empfunden. Zu den acht Bedingungen für eine gute Prosa rechnet Ibn al-Atīr auch *ma'rifatu mā yaḥṭāju ilayhi mina lluġati, wa huwa lmutadāwalu lma'lūfu sti'māluhu fī faṣīhi lkālāmi ġayri lwaḥšīyi lgarībi wa lā lmustakrahū lma'ibū* (al-Matal assā'ir I, 9, 21–22). Für die ästhetische Wertschätzung, die sich ausschliesslich auf das Wort als Lautkomplex (signifiant) bezieht, stellt al-Ǧurğānī fest, dass es sich dabei fast immer um dieselbe Sache handelt, nämlich *an takūna llafżatu mimmā yata'ārafuhu nnāsu fī sti'mālihim wa yatadāwalūnahu fī zamānihim wa lā yakūnu waḥšīyan garīban aw'āmmīyan saxīfan*, „dass das Wort zu dem gehören soll, was die Leute in ihrem Usus als gemeinüblich gebrauchen und was sie jeweils untereinander anwenden, sowie was nicht barbarisch und fremd oder vulgär und sprachwidrig ist.“ (Asrār albalāġa S. 4, 18–20, vgl. RITTERS Übersetzung S. 3), wo wir dieselbe Zusammenstellung von

*wahšī* „wild, barbarisch“ und *garīb* „fremdartig“ vorfinden. Hier dürfte *wahšī* den Terminus βαρβαρισμός bei Aristoteles (Poetik 1458a 24–25) reflektieren. Auch der wohlbekannte philologische Fachterminus *garīb* hat aber einen griechischen Ursprung. Er gibt offenbar das griech. ξένος, ξενικόν wieder. Hier sei nur an die folgenden Stellen bei Aristoteles erinnert: ὁσπερ γάρ πρὸς τοὺς ξένους οἱ ἀνθρώποι καὶ πρὸς τοὺς πολίτας, τὸ αὐτὸν πάσχουσιν καὶ πρὸς τὴν λέξιν. διὸ δεῖ ποιεῖν ξένην τὴν διάλεκτον (Rhetorik 1404b 8–11); καὶ τὸ σαφὲς καὶ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ ξενικὸν ἔχει μάλιστα ἡ μεταφορά (1405a 8–9), vgl. 1415a 7–8; Aristoteles, Poetik 1458a 22<sup>1</sup>.

Es kann nun bisweilen schwer fallen, die Frage zu beantworten, ob die Bedeutung eines Wortes als *haqīqa* oder als *maŷāz* aufzufassen sei. Dabei spielt natürlich der Begriff der Sprachrichtigkeit eine grosse Rolle. Was ist geläufiger Sprachgebrauch (*'urf*)? Diese Frage führt dann zur Beschäftigung mit *alxāṣṣa* und *al'āmma* als Beurteilern der Sprachrichtigkeit. Es gibt nämlich z. B. Fälle, wo ein Wort in der AlltagsSprache nur oder fast nur in einer einzigen Bedeutung vorkommt, die dem fein Gebildeten als metaphorisch, dem profanum vulgus aber als die „richtige“ Bedeutung erscheint. Im heutigen Schriftarabischen bedeutet z. B. *ǵā'iṭ* „menschliche Exkremente, Kot“ (WEHR 615b), und auch bei LANE 2309c ist *daraba lgā'iṭa* „seine Notdurft verrichten“. Ursprünglicher ist jedoch z. B. *atā lgā'iṭa*, da *ǵā'iṭ* eigentlich „a wide, depressed piece of ground or land“ bezeichnet (LANE, a. a. O.). Nach Ibn al-'Atīr bedeutet nun *ǵā'iṭ* unter einfachen Leuten wie Schustern, Schmieden, Tischlern, Bäckern usw. ausschliesslich „das Verrichten der Notdurft“, ein Usus, für den auch die fuqahā' eingetreten waren. Solche Personen können jedoch nicht, meint Ibn al-'Atīr, für den richtigen Sprachgebrauch massgebend sein, und zwar aus dem Grunde, weil *in kāna iṭlāqu llaṭzi fihi bayna 'āmmati nnāsi min iskāfin wa haddādin wa nağğārin wa xabbāzin wa man ġarā maṛrāhum*<sup>2</sup> *fa hā'ulā'i lā yafhamūna mina lgā'iṭi illā qadā'a lhāġati l'annahum lam ya'lāmū aṣla waḍ'i hāḍhi lkālimati wa annahā muṭma' innun mina l'arḍi, wa ammā xāṣṣatu nnāsi llađīna ya'lāmūna aṣla lwaḍ'i fa'innahum lā yafhamūna 'inda iṭlāqi llaṭzi illā lhaqīqata, lā ġayru* (al-Maṭāl assā'ir I, 60), vgl. al-'Askarī, Kitāb as-Šinā'atayn S. 7.

Dabei entsteht die Schwierigkeit, dass im Qur'ān *ǵā'iṭ* als *qadā'a-l-hāġa* verstanden wird (4,46; 5,9). Diese Aporie beseitigt der grosse

<sup>1</sup> Vgl. Talxīs al-Miftāḥ, MEHREN, Die Rhetorik der Araber S. 1 und S. 16.

<sup>2</sup> Die Vorstellung von *maŷāz* scheint letztlich von ḡuḍūbē beeinflusst zu sein.

Scheich mit den folgenden Worten: *alā tarā anna hādihi llafzata, lammā waradat fī lqur'āni lkārimi wa urīda bihā qadā'u lhāğati, qurinat bi aljāzin tadullu 'alā dālika ka qawlīhi ta'āla: „aw ġā'a aħadun minkum mina lgā'iħi“ ja' inna qawlahu „aw ġā'a aħadun minkum mina lgā'iħi“ daħilun 'alā annahu arāda qadā'a lhāğati dūna lmuṭma'inni mina l'ardī, ja lkalāmu fī hāda wa amtālihi innamā huwa ma'a 'ilmī aṣli lwaḍ'i haqiqatan wa nnaqli 'anhu maġāzan, wa ammā lğuhħālu fa lā 'tibāra bihim wa lā 'tidādā bi aqwālihim.* Er verwundert sich auch darüber, dass die fuqahā' diesen Punkt so dargestellt haben, wie sie es tatsächlich getan haben (al-Matal assā'ir I, 60). Hier kommt es nicht so sehr auf die Hervorhebung der Bedeutung des Kontexts (qurina) an wie auf etwas anderes: den scharfen Gegensatz zwischen der 'āmma und der *xāssā* in Sachen der Sprachrichtigkeit. Dies mag hier recht natürlich klingen, spiegelt nicht destoweniger eine antike Tradition wieder. Auch der antiken Stiltheorie galten die πολλοί als φορτικοί „vulgär“ gegenüber den Gebildeten, vgl. übrigens βάσανος „Handwerker“ und „niedrig, gemein“. So sagt z. B. Platon ἐκείνην εἶναι Μοῦσαν καλλίστην, ἥτις τοὺς βελτίστους καὶ ικανῶς πεπαιδευμένους τέρπει (Gesetze II 658 E), und nach Aristoteles ist ἡ πρὸς βελτίους θεατὰς μίμησις auch ἥττον φορτική (Poetik 1461 b28 ff.), vgl. Aristoteles ἐπεὶ δ' ὁ θεατὴς διτός, δ' μὲν ἔλευθερος καὶ πεπαιδευμένος, δ' δὲ φορτικός usw. (Politica 1342a 18 ff.). In seiner 'Umda sagt auch Ibn Rašiq: *wa su'ila l-Kindiyu 'ani lbalāğati fa qāla: ruknuhu llafzu wa huwa 'alā talāṭati anwā'in:fa naw'un lā ta'rifu hu lāmmatu wa lā tatakallamu bihi wa naw'un ta'rifu hu wa tatakallamu bihi wa naw'un ta'rifu hu wa lā tatakallamu bihi wa huwa aħmaduhā* (I, 219).

Ein Erbstück des antiken Geistes finden wir ferner in dem Bestreben der Theoretiker, sich die Gründe klar zu machen, warum eine Rede oder ein Gedicht als schön bzw. schlecht anzusprechen ist. Denn die ästhetische Beurteilung kann dem blossen Fühlen nicht überlassen werden. In diesem Geist bewegt sich nun auch al-Ğurğānī in den Asrār albalāğā, wenn er über die Kriterien der ästhetischen Wertschätzung das Folgende ausführt: *wa mina lbayyini lğalīyi anna ttabāyuna fī hādihi lfaḍilati wa ttabā'uda 'anhā ilā mā yunāfiħā mina rradiłati laysa bi muġarradi llafzi. kayfa? wa l-alfāżu lā tufidu hattā tu'allafa darban xāşsan mina ttalifi wa yu'mada bihā ilā waġħin dūna waġħin mina ttarkibi wa ttartib (S. 3, 7 ff.) „Denn es ist deutlich und klar, dass der Unterschied in dem hier in Frage kommenden Vorzug sowie die Entfernung von diesem (Vorzug) in der Richtung derjenigen Schlechtigkeit, die diesen (Vorzug) ausschliesst, nicht das Wort selbst allein ist. Wie sollte dies möglich*

sein, da die Wörter keinen Sinn geben, ehe sie in einer besonderen Weise zusammengesetzt und Gegenstand einer bestimmten Art der Zusammenfügung und Anordnung werden.“ Wenn die Wortfolge z. B. in dem berühmten *qīfā nabki min dīkrā ḥabibin wa manzili* etwa zu *manzilin qīfā dīkrā nabki ḥabibin* verändert wird, ist auch der Sinn völlig zerstört worden. Hieran knüpft nun al-Ǧurğānī die folgende Schlussfolgerung: *wa fī ṭubūti hādā l'aṣli mā ta'lamu bihi anna lma'nā llađī lahu kānat hādihi lkalimu bayta ši'rīn aw faṣla xītābin huwa tartibuhā 'alā ḥarīqatīn ma'lūmatin wa ḥuṣūluhā 'alā šūratīn mina tta'līfi maxṣūsatīn* (S. 4, 1 ff.). Wenn es also gilt, über das *tafāḍul al-aqwāl* ein Urteil zu fällen, muss vom Einhalten bzw. Verletzen des richtigen *ta'līf* oder *tartīb* ausgegangen werden. Dieser Gedanke an die „Zusammenfügung“ als das tragende Moment ist alt, und in der wichtigen Schrift Περὶ συνθέσεως δύο γένων behandelt auch Dionysios aus Halikarnassos dieses Thema. Denselben Gedanken, dass das für die ästhetische Wertschätzung wesentliche Moment eben in der Zusammensetzung der Wörter liegt, finden wir auch bei Ibn al-Atīr: *wa 'lam anna tafāwuta ttarfāḍuli yaqā'u fī tarkībi l'alfāzi akṭara mimmā yaqā'u fī mufradātiḥā li'anna ttarkība a'saru wa ašaqqu. alā tarā alfāṣa lqur'āni lkārimī min ḥaytu nfirāduhā qadi sta'malathā l'arabu wa man ba'dahum wa ma'a dālikā fa'innahu yafūqu yāmī'a kalāmihim wa ya'lū 'alayhi wa laysa dālikā illā li fadilati ttarkībi* (al-Maṭāl assā'ir I, 145); über den Begriff der *fadīla* siehe S. 90.

Wichtige Berührungspunkte zwischen arabischer und griechischer Literaturtheorie finden wir, wenn wir der Art und Weise näher nachgehen, wie sich die muslimischen Autoren das Verhältnis zwischen Poesie und Prosa vorgestellt haben. Wenn at-Ta'ālibī sagt, die Poesie stelle die 'Umda des Adab dar (Yatimat addahr I, 3), hat er auch einer Auffassung vom Wesen der Kunstprosa Ausdruck gegeben, die als die in der ästhetischen Theorie vorherrschende zu gelten hat. Die Poesie hat an der Entwicklung der rhetorischen Kunstprosa der Araber durchaus einen grossen Anteil gehabt. Um diese starke Stellung der Poesie recht zu verstehen, müssen wir weiter ausholen und auf das tatsächliche, geschichtlich bedingte Verhältnis der Poesie zur Prosa bei den alten Arabern etwas eingehen.

Am Anfang der arabischen Literatur steht die altarabische Dichtung, während in heidnischer Zeit die Prosa äusserst spärlich vertreten ist, dieser Befund mag dann auf Zufall beruhen oder die tatsächlichen Verhältnisse mehr oder weniger getreu widerspiegeln. An Prosa sind aus

alter Zeit nur Sentenzen, Sprichwörter, Apophthegmen sowie Erzählungen historischen Gepräges überliefert, und dieses quantitative Verhältnis zwischen den beiden Hauptgattungen der Literatur haben auch die einheimischen Theoretiker beobachtet. Sie haben es auch in verschiedener Weise zu erklären versucht, vgl. z. B. *mā takallamat bihi l'arabu min ḡayyidi lmanṭūri akṭaru mimmā takallamat bihi min ḡayyidi lmawzūni fa lam yuḥfaẓ mina lmanṭūri 'ušruhu wa lā dā'a mina lmawzūni 'ušruhu* (Ibn Rašiq, 'Umda I, 8). Wir finden auch Spekulationen über die Existenz einer vorislamischen, vorpoetischen Prosa, wie z. B. die folgenden Ausführungen bei Ibn Rašiq, 'Umda I, 7–8: *wa kāna lkalāmu kulluhu manṭūran fa ḥtāqati l'arabu ilā lginā'i bi makārimi axlāqihā wa ṭayyibi a'rāqihā wa dīkri ayyāmihā ṣṣālihah, wa awṭānihā nnāzihah, wa fursānihā l'anjād, wa sumāḥā ihā l'aqwād, li tahuza anfusahā ilā lkaram, wa tadulla abnā'ahā 'alā ḥusni ṣṣiyam, fa tawahhamū a'ārida ḫa'alūhā mawāzīna lkalām, fa lammā tamma lahum waznuhu sammawhu ṣī'ran li'annahum ḥa'arū bihi, ay faṭinū*, vgl. al-Ǧāhīz, Kitāb al-Hayawān 1, 74. Für die Stiltheoretiker gilt aber die einzigartige Bedeutung der alten Poesie als einer erzieherischen Macht als ein Axiom. Hat man von einer noch älteren Prosa Kenntnis gehabt, so ist das Bedürfnis nicht gross gewesen, über diese weitere Nachforschungen anzustellen. Man strebte immer danach, das erste arabische Buch, den Qur'ān, in seiner uneingeschränkten Einzigartigkeit hervortreten zu lassen, wobei aber die alte formvollendete, reichlich fliessende Poesie der Heidentzeit nicht nur als ein ethisch-religiöses, sondern auch als ein literaturgeschichtliches Problem empfunden wurde. Und doch eben die stilistische Gestalt des heiligen Buches sagt uns, dass auch die Araber einst eine Art Prosa besessen haben müssen, die höchstwahrscheinlich der Kunstpoesie zeitlich vorangegangen ist.

Wie bei den verschiedensten Völkern erscheint also auch bei den Arabern die Prosa später als die Poesie, wenn wir von den Inschriften absehen. Aber zeitgeschichtliches und literaturgeschichtliches Alter decken sich nicht notwendig, und von einem prinzipiellen Standpunkt aus sollte wohl nicht, wie in anderen Zusammenhängen bisweilen geschieht, bestritten werden, dass es schon lange, ehe eine wirkliche Kunstdpoesie existierte, eine Art Prosa gegeben hat, in welcher Zaubersprüche, Rechtssprüche, Wahrsagungen, Gebetsformeln und dgl. abgefasst worden sind. Diese Sprachform ist die rythmisch-rezitativische, mit Alliteration oder Reim versehene Prosa (E. NORDEN, Die antike Kunstdprosa I, 1958, S. 30 ff.). Mit der Entwicklung der Gesellschaft wird

sie durch entwickeltere Literaturformen verdrängt und daher nicht mehr selbstständig überliefert. Wie erratische Blöcke können aber Proben dieser, wenn man so will, poetischen Prosa in der überlieferten Literatur auftauchen. So ist es auch bei den Arabern. Durch den Eintritt des Islams in die Welt wurden die geistigen und materiellen Voraussetzungen für die hier in Frage stehende Art von Prosa zerstört, und was wir davon noch vorfinden, sind nur Trümmer, jedoch zureichend, um das Wesen der gehobenen Rede bei den heidnischen Arabern etwas kennen zu lernen, bei denen jene die Form der Reimprosa (*sag'*) aufweist. Mit dieser Stilform in einem engen Zusammenhang steht auch die des Qur'āns. Schon das heilige Buch hat früh zur Beschäftigung mit stiltheoretischen Fragen Anlass gegeben, und der Prophet selber gehört, wenn wir der Tradition glauben dürfen, in die Geschichte der arabischen Stiltheorie.

Die Griechen hatten kein heiliges Buch. Dafür besassen sie aber Homer und Hesiod, später auch die Philosophie. Götterlehre, Urgeschichte im Sinne eines heroischen Zeitalters mit dem zentralen Begriff der *Arete*, woraus auch grundlegende ethische Maximen abgeleitet wurden, dies alles war den Hellenen ihre alte Dichtung. Die alten Araber hatten Stammesgeschichte, Erzählungen von einigen grösseren Kriegen, auch ethische Maximen, hier in ihrem Kern vor allem in dem der griechischen Arete entsprechenden und auch teilweise wesensverwandten Begriff der *Murūwa* begründet. Das alles hatten sie an ihrer alten Poesie. Muḥammad gab ihnen ein heiliges Buch, das den Büchern der jüdischen, persischen und christlichen Religionen entgegengesetzt werden konnte. In der Geschichte des Propheten und in den Darstellungen über die erste Ausbreitung des Islams hatten sie auch eine heilige und panarabische Geschichte erhalten, die auf die nächste Folgezeit einen mächtigen Eindruck machen musste und wohl auch die Poesie als Geschichtsquelle für eine Zeit in den Hintergrund treten liess. Die Begegnung mit den alten Kulturen mit ihrer glorreichen Geschichte, grossen Nationalepen und tiefen Weisheitslehren brachten die homines novi bald zur Ungewissheit über die kulturelle und erzieherische Leistungsfähigkeit ihrer neuen Geschichte, durch welche nicht nur Kleinstaaterei, sondern auch das Zeitalter der Unwissenheit und Roheit im Sinne der Ġāhiliya überwunden worden war. Die immer mehr komplizierte kulturelle Lage stellte die muslimische Gesellschaft vor schwierige geistige Probleme, die in verschiedener Weise gelöst wurden. Man musste offenbar auch eine sehr alte Geschichte, eine Urgeschichte, aufweisen, auf ein

heroisches Alter, auf eine von grossen Helden bevölkerte heroische Landschaft zurückblicken können. Die Notwendigkeit, solch eine alte Geschichte zu schaffen, führte zu der wohlbekannten antiquarischen Forschungstätigkeit sowie zur Sammlung der Erzeugnisse der alten Poesie, einer Wirksamkeit, die schon von den Bedürfnissen der Qur'ān-Exegese hervorgerufen worden war. Für unser Thema bedeutsam, ist es nur zu sehen, in welcher Weise die altarabische Liedersprache hier zu Hilfe kam. Denn zu einer arabischen Epik ist es trotz den von Abān al-Lāhiqī und Ibn al-Mu'tazz gemachten Ansätzen nie gekommen, eine Tatsache, die Ibn al-'Atīr als einen entschiedenen Mangel der arabischen Literatur betrachtet (al-Matāl assā'ir II, 418–419)<sup>1</sup>.

Die alte heroische Geschichte der Araber mit ihren sittlichen Werten, ihren alten Weisheitssprüchen (*hikam*), alles fand man jetzt in der alten Dichtung wieder, die noch einmal zu einer erzieherischen Macht wird. Aber diese erzieherische Kraft der Dichtung musste eben in der islamischen Gesellschaft eine ganz besondere Richtung nehmen. Sie betätigt sich hier vor allem auf dem Gebiete der rein formalen Bildung. Die Dichtung wird zum ästhetischen Bildungsmittel, zu einem Arsenal der Rhetorik und Epigonendichtung, und diese ihre Stellung wird u. a. mit einem Hinweis auf die Funktion der alten Dichtung als einer Art Heroengeschichte des Arabertums motiviert, die das arabische Gegenstück zu den grossen Epen der Griechen und Perser darstellt. In ihrer mehr ausgeführten Form ist diese ganze Konzeption eine Schöpfung der Literaten und Stiltheoretiker<sup>2</sup>.

So wird die Poesie zum Archiv der Araber, zu den heroischen Annalen des Arabertums, wie auch al-'Askarī ašši'rū dīwānu l'arabi wa xizānatū *ḥikmatihā* hat sagen können (Kitāb aş-Sinā'atayn S. 138). Mit der Entstehung einer ethischen und psychologischen Forschung, einer praktischen Philosophie können wir sagen, hat man auch das Bedürfnis empfunden, alle ethischen Verhaltungsweisen in der alten Poesie wiederzufinden. So gibt uns Ibn Ṭabāṭabā (gest. 322/934) in seiner Poetik einen wahren Katalog der Tugenden und Laster, welche er in der Poesie gelobt bzw. gerügt gefunden zu haben meint: *wa ammā mā waŷadtu*

<sup>1</sup> Vgl. zur Frage die feinen Beobachtungen bei R. SELLHEIM, Festgabe für Paul Kirn (1961) S. 59–60.

<sup>2</sup> Die Darstellung ist hier mit Absicht etwas einseitig gehalten. Für andere, wichtige Gesichtspunkte siehe man H. RITTER, Oriens 9/1956 S. 361, vgl. auch RITTER in „Klassizismus und Kulturverfall“, herausgeg. von G. E. VON GRUNEBAUM und W. HARTNER (1960) S. 130 f.

*fī axlāqihā wa tamaddaḥat bihi wa madahat bihi siwāhā wa ḍammat man kāna 'alā ḍiddi hālihi fīhi fa xilālun mašhūratun kaṭīratun: minhā fī lxalqi lğamālu wa lbaṣṭatu wa minhā fī lxulqi ssaxā' u wa ššağā' atu usw.* Hierauf folgt eine Aufzählung von rühmlichen Eigenschaften, dann kommen die Laster und tadelnswerte Eigenschaften, die hier als Gegensätze der guten aufgefasst werden, ein ideengeschichtlich nicht bedeutungsloser Zug dieser Lehrschrift ('Iyār aššī'r S. 12 f.). Wir finden hier ein Beispiel für die Ethisierung der Poesie zu technischen Zwecken, eine uns aus der Antike bekannte Erscheinung. Sie hat als Voraussetzung die lebhafte ethische Forschung, die eben zur Zeit des Ibn Ṭabāṭabā aufblühte, und die zu einem grossen System von Tugenden und ihren „Gegensätzen“ führte, einem System, das von einigen der griechischen Philosophie entlehnten Kardinaltugenden abgeleitet wird. Ein derartiges System von *faḍā'il* und *radā'il* finden wir in dem schon erwähnten *Tahdīb al'axlāq* von Ahmad Ibn Miskawayh vor (S. 90). Gegen diesen geistesgeschichtlichen Hintergrund sollen wir die durchgeföhrte ethische Systematik eines Ibn Ṭabāṭabā betrachten. Aber nicht nur alle guten und schlechten Eigenschaften, sondern das ganze Leben der alten Araber, sowie die ganze sie umgebende Natur findet Ibn Ṭabāṭabā in der Dichtung „deponiert“ und wahrheitsgetreu wiedergegeben ('Iyār aššī'r S. 10).

Mit dem Entstehen einer Kunstreprosa und einer historischen und wissenschaftlichen Prosa macht sich auch das Bedürfnis stärker geltend, die Genera der Poesie und der Prosa gegeneinander in theoretischer Weise klar abzugrenzen. Was ist Poesie? Auf diese Frage gibt der schon mehrfach erwähnte Ibn Ṭabāṭabā die folgende Antwort: *aššī'ru — as'adaka llāhu — kalāmun manzūmun, bā'inun 'ani lmantūri llādī yasta'miluhu nnāsu fī muxāṭabātihim bi mā xuṣṣa bihi mina nnaẓmi*, „Poesie — Allāh mache dich seelig — ist metrisch gebundene Rede, von der ungebundenen, welche die Leute im Gespräch gebrauchen, verschieden durch die Metrisierung, durch welche sie charakterisiert ist“ ('Iyār aššī'r S. 3). Die Poesie ist zwar von der Prosa verschieden, aber beide Gattungen gehören unter dem Begriff der „Rede“ (*kalām*), vgl. *kalāmu l'arabi naw'āni: manzūmun wa mantūrun* (Ibn Rašīq, 'Umda I, 7). Auch nach antiker Auffassung ist die Poesie als metrisch gebundene Rede zu bezeichnen (E. CURTIUS, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 1954, S. 157). Für die arabische Reimprosa treffen die folgenden Worte des Aristoteles zu ἐνθμὸν δεῖ ἔχειν τὸν λόγον, μέτρον δὲ μή. (Rhetorik 1408b 30.)

Für die arabische Theorie besteht nun auch ein anderer, etwas auf-

fälliger Unterschied zwischen Poesie und Prosa: Die Prosa soll wahrhaftig sein, in der Dichtung kann die „Lüge“ geduldet werden. Der weise Buzurgmehr hatte gesagt: *inna faḍā’ila lkalāmi xamsun. in naqasat minhā faḍīlatun wāhidatun, saqāṭa faḍlu sā’irihā, wa hiya: an yakūna lkalāmu ṣidqan wa an yūqa’a mūqā'a l'intifā'i bihi wa an yutakallama bihi fi ḥinīhi wa an yaḥsuna ta'līfuhu wa an yusta'mala minhu miqdāru lḥāğati* (al-'Āmidī, Muwāzana bayna ši'r Abī Tammām wa l-Buhturī I, 404). In seiner Muwāzana setzt sich al-'Āmidī mit diesen Forderungen auseinander, wobei er sie alle zusammen genommen nur für die an einen König gerichtete Rede gelten lässt. Was aber den Dichter betrifft, so wird von ihm keine Wahrheit (*ṣidq*) gefordert, wie dieser auch nicht auf die Nutze, die andere aus seiner Poesie eventuell ziehen könnten, bedacht sei. Für den Dichter gelten aber die zwei letztgenannten Forderungen unbedingt: die Schönheit des ganzen Ausdrucks mit Rücksicht auf die σύνθεσις (vgl. oben S. 94) sowie das Vermeiden des Übertriebenen (vgl. unten S. 111). Hier fallen besonders die Worte *aṣṣā'iru lā yuṭālabu bi an yakūna qawlūhu ṣidqan* auf. Woher hat er diesen Gedanken? Seine Ausführungen über die vier Ursachen ('ilal), die für jedes *muḍdat maṣnū'* notwendig sind, zeigt ihn als einen von der Philosophie und der ästhetischen Theorie beeinflussten Philologen (S. 403). Auf solchen Wegen braucht er jedoch nicht notwendigerweise eben zu diesem Gedanken gelangt sein, dem Dichter sei die Lüge erlaubt. Denn dieser an sich antiker Gesichtspunkt ist unter den Arabern recht alt, nach der Tradition schon vorislamisch. Die Araber sprechen gerne von „the firsts“ ihrer Kulturgeschichte (at-Ta'ālibī, Laṭā'if alma'ārif S. 5 ff.). So finden wir anlässlich eines zitierten Verses die folgende Notize bei al-Ḥuṣrī, Zahr al-'Ādāb I, 234: *wa hādā lbaytu li Muhalhilin mimma ya'uddūnahu min awwali kaḍibī l'arabi, wa kānat qabla dālikā lā takdību fi aṣ'ārihā*. Al-Ḥuṣrī spielt hier offenbar auf eine Tradition an, dessen Wurzeln er vielleicht nicht selbst gekannt hat. Hier und da in der arabischen Literatur finden wir Spuren von dieser Tradition, nach der die Lüge in der Poesie erlaubt, ja als ein lobenswertes Stilmittel zu betrachten sei. Mit unserer Stelle vergleiche man den folgenden Passus bei dem von griechischer Theorie beeinflussten Qudāma b. Ga'far: *balajanī 'an ba'ḍihim annahu qāla: aḥsanu šši'ri akḍabuhu wa kaḍā yarā falāsiṭatu lyūnāniyīna fi šši'ri 'alā madhabi luġatihim wa man ankara 'alā Muhalhilin wa n-Namiri wa Abī Nuwāsin qawlahumu lmugaddama dīkrūhu ja huwa muxti'un li'annahum wa ḡayrahū mimman ḫahaba ilā lqulūwi innamā arādū bihi lmubālaġata* (Kitāb Naqd aṣṣi'r S. 26–27), vgl. auch

die Ausführungen S. A. BONEBAKKERS in seiner Introduction zur Edition S. 36 ff. Nach einer Tradition soll schon der Vater des Imra' al-Qays zu seinem Sohne gesagt haben: *ya bunayya, inna ahsana šši'ri akdabuhu wa lā yaḥsunu lkadibū bi lmulūki*, und in dem Tirāz almağālis 244 finden wir denselben Gedanken vor: *ašši'ru a'ḍabuhu akdabuhu* (I. GOLDZIHER, Abhandlungen zur arabischen Philologie I, 1896, S. 23 N. 2). Letztlich geht diese Tradition auf Aristoteles, Poetik 1460a 19 ff., zurück.

Die rhetorische Kunstsprache musste erlernt werden, was bei den bald stark gesteigerten Forderungen auf höchste Qualität der Diktion und der Thematik gar keine leichte Sache mehr war. Wie konnte man denn das für den Adīb notwendige Ziel erreichen, eine tadellose Kunstsprosa zu schreiben? Dazu bedurfte man offenbar einer methodischen Schulung, und wir wollen hier auf eine Praxis die Aufmerksamkeit richten, die tiefe antike Wurzeln hat. Es ist dies das *ḥall al'abyāt ašši'rīya*, eine Schulpraxis, der man viel Interesse gewidmet hat. So schrieb z. B. al-'Āmidī ein Kitāb Naṭr almanzūm (al-Qiftī, Inbāh I, 288). Genau wie im klassischen Altertum spielt nämlich auch in den muslimischen Rhetorenschulen die Umsetzung von Poesie in Prosa als ein Mittel zum Erlernen der rhetorischen Kunstsprache eine grosse Rolle.

Von diesem *Ḥall* gibt es nach Ibn al-'Atīr drei Arten. Die niedrigste Stufe besteht darin, dass man einen Vers aus einem Gedicht aussucht und ihn dann mit denselben Worten als Prosa umschreibt, und zwar ohne jeden Zusatz eigener Erfindung. Dies ist ein schwerer Fehler und zugleich ein Plagiat (al-Matal assā'ir I, 78 f.). So habe ein irakischer Nāṭir die Verse (kāmil)

*wa aladda dī ḥanaqīn 'alayya ka'annamā\**  
*taġlī 'adāwatu ṣadrihi fī mirğalī*  
*arğaytuhū 'annī fa abṣara qaṣdahū\**  
*wa kawaytuhū fawqa nnawāżiri min 'alī*

in der folgenden Weise paraphrasiert: *fa kam laqiyā aladda dī ḥanaqīn ka'annahu yanżuru ilā lkawākibi min 'alu wa taġlī 'adāwatu ṣadrihi fī mirğalin, fa kawāḥu fawqa nāżirayhi wa akabba li famihi wa yadayhi*, d. h. nach Ibn al-'Atīr habe er nicht anders gemacht als dass er rawnaq alwazn wa ṭilāwat annāżm weggenommen hat (al-Matal assā'ir I, 79). Es kann aber auch vorkommen, dass in einem Gedicht sich Ausdrücke oder Worte finden, die keine Paraphrase zulassen. In solchen Fällen mag der

Nāṭir den Wortlaut des Gedichts einfach übernehmen. Bei der Auflösung des folgenden Verses von Qurayṭ b. Unayf (basīt)

*law kuntu min Māziniñ lam tastabiḥ Banū l-Laqītati min Duhli bni Šayibili*

hat Ibn al-’Atīr selbst so verfahren: *lastu mimman tastabiḥu ibilahu Banū l-Laqītati wa lā lladī idā hamma bi amrin kānatī lāmālu ilayhi wasīṭatan wa lākinnī ah̄milu lhamal, wa uqarribu l’amat, wa aqūlu: sabaqā ssayfu l’adāl*, worauf er sagt: *fa dīkru Banī l-Laqītati hāhunā lā budda minhu ’alā ḥasabi mā ḍakarahu ššā’iru wa kadālikā l’amtālu ssa’iratu, fa’innahu lā budda min dikrihā ’alā mā ġā’at fī ššā’ir* (al-Maṭāl assā’ir I, 79). Hier haben wir ein gutes Beispiel für das grammatisch-rhetorische ḥall, wobei auch die Reimprosa zur Verwendung gekommen ist.

Die mittlere Stufe des ḥall besteht wieder darin, dass der Nāṭir einen poetischen Gedanken mit den Worten des Dichters auflöst und dann einige neue Wörter hinzufügt. Dabei kommt es auf wirkliche Kunst (ṣan’ā) an, wenn es nämlich gilt, die richtigen frei erfundenen Wörter zu finden. Denn sonst „verbindet man eine Perle mit einem Kieselstein“. Das rechte Verfahren ist hier, dass man den schönsten Teil eines Verses herausnimmt und dann etwas Ebenbürtiges hinzuzufügen versucht. Dies ist jedoch sehr schwierig *li mā fīhi mina tta’arrudi li mumāṭalati mā huwa fī ġāyatī lhusni wa lğawdati* (al-Maṭāl assā’ir I, 80, 7–8).

Die dritte und höchste Stufe besteht schliesslich darin, dass man ein *mā’nā* auswählt und es in ganz neue Wörter kleidet (al-Maṭāl assā’ir I, 81, 1 ff.). Zwar könnte man nun gegen diese Praxis einwenden, dass es unnatürlich sei, die Poesie zur Grundlage der Prosa zu machen, da eher das umgekehrte Verfahren natürlicher scheinen könnte. Hierauf antwortet Ibn al-’Atīr wie folgt: *inna l’as’āru aktaru wa lma’āniya fīhā aġzaru, wa sababu dālikā anna l’araba lladīna hum aṣlu lfaṣāḥati ġullu kalāmihim ši’run ... balilmanqūlū anhum huwa ššā’iru, fa awda’ū aś’ārahum kulla lma’ānī ... tħumma ġā’ā tħarrāzu l’awwalu mina lmuxadramīna ja lam yakun lahem illā ššā’iru, tħumma stamarrati lħālu ’alā dālikā fa kāna ššā’iru huwa l’akħara, wa lkalāmu lmanġūru bi nnisbati ilayhi qaṭratun min bahriñ. wa li hādā sħarati lma’ānī kulluhā mūda’atan fī l’as’āri, wa hayfu kānat bi hādihi ssūrati ja kāna ḥattī ’alā hifżihā wa sti’ māli mā’ānīhā fī lxuṭabi wa lmukātabati li hādā ssababi* (al-Maṭāl assā’ir I, 85).

Hier ist eine antike Schultradition weitergeführt worden. In seinen Confessiones spricht Augustinus auch von seiner Studienzeit, und zwar in Worten, die uns in den Lehrbetrieb des vierten nachchristlichen

Jahrhunderts einen interessanten Einblick gewährt. Auch Augustinus hat sich dem *ḥall al'abyāt* widmen müssen. Er sagt nämlich: *proponebatur enim mihi negotium animae meae satis inquietum praemio laudis et dederoris vel plagarum metu, ut dicerem verba Iunonis irascentis et dolentis, quod non possit Italia Teucrorum averttere regem, quae numquam Iunonem dixisse audieram. sed figmentorum poeticorum vestigia errantes sequi cogebamus et tale aliquid dicere solutis verbis, quale poeta dixisset versibus: et ille dicebat laudabilius, in quo pro dignitate adumbratae personae irae ac doloris similior affectus eminebat verbis sententias congruentia vestientibus* (I, 17 ed. P. KNÖLL, 1909), d. h. es wurde vom jungen Augustin gefordert, er solle eine Vergilius-Stelle mit einer Prosaparaphrase versuchen wieder zu geben.

In den antiken Rhetorenschulen besteht diese Praxis seit ungefähr 100 v. Chr., und im ersten nachchristlichen Jahrhundert empfiehlt Quintilian dem angehenden Redner solches Paraphrasieren. Dadurch wurde auch die Thematik, die Motive, durch die alten Dichter weitgehend bestimmt. Da gebundene und ungebundene Rede in diesen Kreisen als vertauschbar galten oder gelten konnten, entstand mit dem Eintritt des Christentums in die Welt eine Mode, gewisse Bibelbücher in Poesie umzusetzen, wofür sich natürlich das Hexameter besonders gut eignete. Berühmt wurde im 6. Jahrhundert das Epos „*De actis apostolorum*“ von dem Redner Arator, dem Freund des Ennodius, und auf griechischer Seite ist besonders die Paraphrase des Johannesevangeliums von dem ägyptischen Konvertiten Nonnos zu verzeichnen. Ähnliches ist auch im semitischen Orient bekannt. Man denke nur an die metrischen Homilien eines Jakob von Sarug (gest. 521) sowie an seine metrische Lobrede auf Šem'ōn Estōnāyā (CURTIUS, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter S. 157). Wie nun die grammatisch rhetorische Dichtererklärung nicht nur für die altchristliche Dichtung ihre grosse formale Bedeutung hatte, sondern auch eine Brücke zwischen Poesie und Rhetorik spannte, so dass Homer und Vergil als Muster höchster rhetorischer Kunst gelten konnten, lassen die muslimischen Stilstheoretiker nicht nur die alten Dichter als rhetorische Muster gelten, sondern sie bringen es auf diesem Wege auch fertig, das heilige Buch selbst als das unübertroffene Ideal rhetorischer Kunst zu betrachten. Denn der Qur'ān ist nicht einfache Prosa, sondern Reimprosa, rythmische Prosa, eine Art *λέξις κατεστραμμένη*.

Wenn nun die beste Rede die klarste und deutlichste ist (S. 90), so verfolgt die Beredsamkeit auch andere Zwecke als die Klarheit des

Ausdrucks. Das deutsche „bereden“ bedeutet u. a. „mit Sprüchen bezaubern“, und die Vorstellung von der Beredsamkeit als Zauber ist auch den muslimischen Autoren geläufig. In der Vorrede seiner *Yatīma* sagt *at-Ta'ālibī* von der modernen Poesie, dass sie *takādu taxruju min bābi l'i'yābi ilā l'i'yāzi wa min ḥaddi šši'ri ilā ssiḥri* (I, 4). Um diesen Gebrauch des Wortes *siḥr* richtig zu verstehen, müssen wir uns die Tatsache vergegenwärtigen, dass diese Vorstellung in der arabischen Literatur schon früh auftaucht sowie dass sie von der antiken Rhetorik übernommen worden ist.

Dass sich *siḥr* in erster Linie auf die Kunstsprosa bezieht, scheint auch aus einer Zusammenstellung wie *sirru nnazmi wa siḥru nnat̄i* bei *at-Ta'ālibī* hervorzugehen (Fiqh alluga S. 4). Wenn das Wort ebenfalls von der Poesie verwendet werden kann, so wird dies wohl jedenfalls teilweise durch die später eintretende Rhetorisierung der Kunstsproses erklärlich. In diesem Zusammenhang ist eine Stelle bei *az-Zamaxsharī*, *al-Fā'iq* I, 1, 7 ff., von Interesse, wo er sich über Dichter und Redner in der folgenden Weise äussert: *yarmūna fī hadaqi lbayāni 'inda hadri šshaqāšiq, wa yuṣībūna l'aqrāda bi lkalimi rrawāšiq, wa yatanāfaṭūna mina ssiḥri fī manāzimi qarīdihim wa rağazihim wa qaṣīdihim wa muqatṭa'ātihim, wa xuṭabihim wa maqāmātihim, wa mā yataṣarrafūna fīhā mina lkināyatī wa tta'rīdi wa l'isti'āratī wa ttamṭili wa aşnāfi lbadī i wa durūbi lmaŷāz, wa l'iſtināni fī l'išbā'i wa l'i'yāz, mā law 'aṭara 'alayhi ssaḥaratu fī zamani Mūsā ... wa lmū'axxiḍūn, wa ṭṭala'a ṭil'ahu ulā'ika lmūšā'wiḍūn, la qā'adū maqmūrīna maghūrīn, wa la baqū mabhūtīna mabhūrīn wa la stakānū wa ad'anū, wa ashabū fī l'isti'āyībī wa an'anū, wa la 'alimū anna nufāṭāti l'arabi bi alsunatīhā ahaqqu bi ttasmiyatī bi ssiḥr*. Interessant ist hier die Art und Weise, wie *Zamaxsharī* diese Vorstellung von den zauberischen Eigenschaften der arabischen Sprache weiter ausgeführt hat. Jene werden mit dem Zauber eines Moses und mit dem der *mu'axxiḍūn* verglichen, übertreffen aber allen früheren Zauber. Man könnte hier meinen, *Zamaxsharī* habe den wahren Sinn der Vorstellung nicht richtig verstanden, d. h. im Sinne des altererbten Gedanken an die Rhetorik als Zauber, wobei wir es also mit einem Fall von missverstandener Antike zu tun hätten, aber bei dem Verfasser der *Asās alba-lāğā* ist die Annahme wahrscheinlicher, er habe hier einen ihm wohlbekannten und richtig aufgefassten Gedanken nur in etwas freier Weise gestaltet.

Die Rede soll den Hörer bezaubern, ja sogar betrügen. Daher kann auch *Ibn al-'Atīr* als ein Ziel der Rhetorik das folgende angeben: *alḥuṣūlū*

‘alā tā’līmi lkalimi llatī bihā tunzamu l’uqūdu wa turāṣṣā’, wa tuxlabu l’uqūlu fa tuxda’ (al-Maṭal assā’ir I, 5). Dies erinnert an eine uns durch Ibn Rašiq überlieferte Definition der guten Rhetorik: *husnu lbājati an yusawwara lhaggu fī šurati lbātili wa lbātilu fī šurati lhagqi* (‘Umda I, 219), vgl. *siḥr=ixrāğu lbātili fī šurati lhagqi* bei Ibn Fāris, Maqāyīs alluğa III, 138. Der Zauber des Wortes steckt nach Ibn al-‘Atīr besonders in dem metaphorischen Ausdruck, der sogar den angeborenen Charakter des Hörers verändern kann, so dass der Geizige freigebig, der Feige mutig wird. Der Hörer erlebt dabei wie einen Weinrausch. Dies ist, sagt er, *fahwā ssīhri lhālāl, almustağnī ‘an ilqā’i l’asā wa lhībāl* (al-Maṭal assā’ir I, 63), vgl. ‘Iqd V, 274, 11 ff.; Ğāhīz, Bayān I, 255.

Die Auffassung, dass die rhetorische Wortkunst eine Art Zauber ausübt, soll nun schon der Prophet ausgesprochen haben, und zwar in den öfters zitierten Worten *inna mina lbayāni la siḥran*, einer Äusserung, die Ibn Rašiq in einem rhetorischen Zusammenhang behandelt hat (‘Umda I, 220), vgl. ‘Iqd II, 64 und IV, 4; II, 123; III, 64; V, 273. Aber die Vorstellung von dem *siḥr albayān* geht in der Tat auf eine sehr alte rhetorische Tradition zurück. Seit Platon bis ins ausgehende Altertum sehen die Sophisten ihre Kunst eben in dem κηλεῖν, dem γοητεύειν oder dem θέλγειν τοὺς ἀνθρώπους (NORDEN, Die antike Kunstprosa I S. 7 und S. 55), und das oben erwähnte *taşwīr albāṭil fī šurat alḥaqq* erinnert ja ungesucht an das bekannte τὸν ἡττω λόγον κρείττω ποιεῖν, vgl. auch Ğāhīz, al-Bayān wa ttabyīn I, 113.

## II. Arabische Exordialtopik<sup>1</sup>

Es wäre, so scheint es, eine ziemlich lohnende Aufgabe, die literarische Form des arabischen Proömiums einer historisch gehaltenen Untersuchung zu unterziehen. Zwar könnte es auf den ersten Anblick scheinen, als hätten die meist schablonenmässig und formelhaft abgefassten Muqaddimāt dem Literaturforscher nicht allzu viel zu bieten. Ein solches Urteil trafe aber nur im begrenzten Umfang zu. Mit dem Aufkommen einer mehr bewussten Kunstprosa lässt sich zunächst eine rein formale Rhetorisierung des Proömiums beobachten, wobei gewisse Züge der alten schlichten Vorrede aufgenommen werden. Dann erfährt auch die

<sup>1</sup> Deutsche Bearbeitung einer am 3. Mai 1966 in der Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien gehaltenen Rede „Om föreläset i den arabiska litteraturen“.

Thematik der Vorreden eine inhaltliche Bereicherung, die in ihrer Weise zwar die Weiterentwicklung der muslimischen Gesellschaft reflektiert, die sich aber bisweilen nur aus dem Begriff der Kulturgeggnung erklären lässt. So entsteht auch auf muslimischem Boden eine Art Exordialtopik, die eines Studiums wert ist, da sie sowohl Ähnlichkeiten als auch Unähnlichkeiten mit der Topik des antiken Exordiums aufzuweisen hat. In Anbetracht des gewaltigen hier zur Verfügung stehenden Materials müssen wir uns unten auf einige wenige besonders typische Erscheinungen beschränken. Die Haupttypen, die hier Gegenstand einer mehr oder weniger eingehenden Erörterung sein werden, sind „Laus Dei“, „Die Aufforderung“, „Mischung von Scherz und Ernst“ sowie „Horror taedii und Brevitas-Formel“. Dabei führen wir lediglich die Stellen an, auf die wir bei unserer gewiss nicht sehr ausgedehnten Lektüre gestossen sind. Es geht uns hauptsächlich darum, auf die Erscheinungen als solche hinzuweisen.

Betrachten wir zunächst die alte grammatisch und lexikographisch betonte Philologie. Diese steht am Anfang ganz unter dem Einfluss des Traditionswesens und ist noch von dem Einfluss des rhetorischen Stils meistens ganz frei. In den Vordergrund tritt die Überlieferungskette, weshalb es für eine mehr stilisierte Vorrede noch kein Interesse gibt. Höchstens kommt hier die Basmala oder ein kurzes Lob auf Allāh in Frage. Bei den unzähligen kleinen grammatischen Traktaten hat dies wohl auch darin seinen Grund, dass diese als ganz schulmässige Lehrschriften nur für den internen Gebrauch in den Philologenschulen gedacht gewesen sind. Als Beispiele können wir das Kitāb al-Qalb wa l'ibdāl von Ibn as-Sikkīt nehmen, das einer Vorrede entbeht und unmittelbar in medias res geht, sowie das Kitāb al-'Ibil von al-'Aṣma'ī, wobei allerdings eine zweite Rezension der letztgenannten Schrift ein kurzes Lob auf Allāh aufweist (A. HAFFNER, Texte zur arabischen Lexikographie, 1905, S. 3, 66, 137). Auch ist es in solchen Fällen schwierig abzumachen, was ursprünglich und was nachträglich hinzugesetzt worden ist.

Was zunächst die ursprünglich sehr schlichte Laus Dei betrifft, so kann sie später in der verschiedensten Weise ausgestattet werden. Als einzige Probe wählen wir hier eine Stelle, die zwar ein mässiges rhetorisches Kolorit aufweist, aber nichts destoweniger auf stilistisches Interesse Anspruch erheben kann. Das prächtige Werk al-'Amālī von dem berühmten Philologen al-Qālī fängt mit dem folgenden Lob auf Allāh an: *alḥamdu li llāhi lladī ḥalla 'an šabahi lxalīqah, wa ta'ālā 'an af'āli lgabīḥah,*

*wa tanazzaha 'ani lğawr, wa takabbara 'ani zzulm, wa 'adala fī aħkāmih, wa aħsana ilā 'ibādih, wa tafarrada bi lbaqā', wa tawakkha bi lkibriyā', wa dabbara bilā wazir, wa qahara bilā mu'īn, al'awwali bilā ġāyah, wa l'āxiri bilā nihāya, alladī 'azaba 'ani l'afħāmi taħdiduh, wa ta'addara 'alā l'awħāmi takyifuh usw.* Neben den Zügen, welche infolge ihres traditionell religiösen Gepräges zum eisernen Bestand der Laus Dei gehören, finden wir hier auch etwas anderes. Dass Allāh von dem *ġawr*, der frevelhaften Tyrannie frei und über das *zulm*, die Ungerechtigkeit, erhaben ist, klingt ja etwas blass, ja, wenn man so will, lästerlich. Wenn wir nun aber sehen, dass hier auch von '*adl fī l'aħkām, iħsān ilā l'ibād*, ferner von *tadbir, wazir* und *mu'īn* geredet wird, verstehen wir, dass Allāh hier in Kategorien geschildert wird, die einer spezifischen sowohl im Morgenlande als auch im Abendlande weit verbreiteten Literaturgattung entnommen ist, d. h. dem Fürstenspiegel mit dem Lob auf den vollkommenen Herrscher, vgl. z. B. das *Kitāb as-Sultān* aus den 'Uyūn al'axbār des Ibn Qutayba sowie den platonischen Abschnitt *fī xiṣāl ra'is almadīna alfādila* aus al-Fārābīs „Musterstaat“. Die arabische Prosaliteratur fängt ja eben mit einem Erzeugnis dieser Gattung an, und es ist bezeichnend, dass es sich dabei um eine Übersetzung handelt: *Kalila wa Dimna*, ein Werk, in dem sich orientalische Antike mit indischer Weisheit in seltsamer Weise verbindet. Es handelt sich bei dieser Gattung letztlich um die besondere Form der griechischen *Paideia*, die auf die Erziehung des Fürsten abgestellt ist, wie diese in den Bildungssystemen Platons und Isokrates zum Vorschein kommt (W. JAEGER, *Paideia*, III S. 1 ff. und S. 145 ff.). Es ist durchaus wichtig, sich diese grossen Linien zu vergegenwärtigen, da es nicht an Versuchen gefehlt hat, ähnliche arabische Vorstellungen im Lichte des alten vorderasiatischen sog. sakralen Königtums in etwas einseitiger Weise zu interpretieren. Abschliessend wollen wir nur auf zwei Züge des oben erwähnten Gotteslobs die Aufmerksamkeit richten. Der alte mesopotamische Autark nannte sich *rē'ūm tābum* „den guten Hirten“, was an das arabische *iħsān* leise anklingt, und *baqā'* wurde bald als ein religiöser Terminus bekannt, und zwar mit dem Gegensatz des *fana'*. Es gab aber auch ein *baqā'* des weltlichen Königs, der allerdings von Alexander ab auch orientalisch-göttliche Züge annahm, und es ist für das Verständnis unserer Stelle nicht ohne Bedeutung, die folgende Stelle aus dem 'Iqd alfarid zu beachten: *wa kataba Aristūṭālis ilā l'Iskandar: [an]-imliki rrā'iyyata bi l'iħsāni ilayhā tażfar bi lmaħabbati minhā, ja'innu taħabaka dālika [minhā] bi iħsānika [huwa] adwamu baqā'an minhu bi'tisāfika* (I, 24, 17 ff.) vgl. al-İsbahānī, Muħāḍarāt 1, 168.

Mehr oder weniger unmittelbar auf das Lob auf Allāh folgt nicht selten eine Angabe darüber, dass der Autor auf Befehl schreibt, eine für die Geschichte der arabischen Exordialtopik nicht unwichtige Tatsache, die uns jetzt ein wenig beschäftigen soll. In der kurzen Vorrede seiner Poetik sagt der schon oben erwähnte Ibn Ṭabāṭabā u. a.: *fahimtu — hāṭaka llāhu — mā sa’alta an aṣifahu laka min ‘ilmī šši’ri wa ssababi lladī yutawaṣṣalū bihi ilā naẓmihi wa taqrībi dālika ‘alā fahmika wa tta’attī li taysīri mā ‘asura minhu ‘alayka. wa anā mubayyinun mā sa’alta ‘anhu wa fātihun mā yastagħliqu ‘alayka minhu, in šā’ a llāhu ta’ālā* (Iyār aṣṣi’r S. 3). Unser Verfasser sagt also, eine Person habe ihn darum gebeten, die Kunst der Poetik darzustellen, und diese Aufforderung sei der äussere Anlass seines Buches gewesen. Er nennt aber diese Person nicht bei Namen.

In solchen Fällen ist der Literaturhistoriker vor eine schwierige Aufgabe gestellt, wenn er nämlich mit der Möglichkeit einer rein fingierten Bitte rechnet. Wenn er dies nicht tut, muss er sich mit der Feststellung begnügen, der betreffende Autor habe sein Buch geschrieben, weil er dazu von einer uns leider unbekannten Person — einem Freund oder Gönner — aufgefordert worden sei. In dem uns vorliegenden Falle deuten nun zwei Umstände zusammen darauf hin, dass es sich bei Ibn Ṭabāṭabā um eine authentische Bitte handeln kann. Wir müssen hier „kann“ sagen, denn auch bei der ausdrücklichen Nennung eines Auftraggebers kann es sich um eine fingierte Bitte handeln. Nach einem kurzen Lob auf Allāh fängt er mit den folgenden Optativen der zweiten Person an: *waffaqaka llāhu li ḥṣawābi wa a’ānaka ‘alayhi wa ḡannabaka lxaṭa’wa bā’adaka minhu wa adāma unsa l’ādābi bi ḥtijā’ika lahā wa ḥayāta lhikmati bi qtinā’ika iyāhā*. Nach diesen *ka*-Formen kommen so unmittelbar die am Anfang zitierten Worte, dann die eigentliche Abhandlung: *aṣṣi’ru — aṣ’adaka llāhu — kalāmun manzūmun usw.* (vgl. S. 99). Diese *ka*-Formen besitzen an sich und isoliert nur einen beschränkten Wert, später auftauchender Gebrauch der zweiten Person, wie z. B. *sa ta’luru* (S. 8), keinen oder fast keinen selbständigen Wert, geschweige denn das der Lehrschrift typische *i’lam* “wisse!”.

Über das Leben und Wirken des gar nicht unbedeutenden Ibn Ṭabāṭabā, des glühenden Verehrers des Ibn al-Mu’tazz, scheint man nun leider nicht viel gewusst zu haben, ein Umstand, der die Lösung des vorliegenden Problems mit der „Aufforderung“ beträchtlich erschwert. Dies dürfte z. T. darin seinen Grund haben, dass er ziemlich isoliert gelebt hat, wie er ja Isfahān nie verlassen haben soll. Brockelmann hat ihn nur gelegentlich erwähnt (GALS I S. 146). Yāqūt erwähnt zwar unsere

Schrift, 'Iyār aššī'r, hat aber über einen besonderen Adressaten nichts zu sagen (Irṣād XVII S. 143 ff.). Durch Yāqūt wissen wir, dass der oben erwähnte al-Āmidī ein Kitāb mā fī 'Iyār aššī'r li bni Ṭabāṭabā mina lxaṭa' verfasst hat, dessen Inhalt uns leider nicht bekannt ist (Irṣād VIII, 84), vgl. al-Qiftī, Inbāh I, 288, wo der gelehrte Herausgeber, Muḥammad Abū l-Fadl, unseren Ibn Ṭabāṭabā (gest. 322/934) mit dem anderen, GALS I, 146 erwähnten, verwechselt hat; über die umgekehrte Verwechslung klagte schon Ibn Xallikān. Aus as-Ṣafadī, Wāfi II, 79 f. ist für unser Thema auch nichts zu holen, da er hier hauptsächlich Yāqūt ausgeschrieben hat. Nun steht aber nach den Herausgebern des 'Iyār auf dem ersten Blatt der Escurialer Handschrift das folgende zu lesen: *Kitābu 'Iyāri ššī'ri li Abī l-Hasani Muḥammadi bni Aḥmada bni Ṭabāṭabā l'Alawīyi — raḥimahu llāhu — ilā Abī l-Qāsimi Sa'di bni 'Abdi r-Raḥmāni — raḥimahu llāhu.* Demzufolge ist für unsere Schrift wirklich ein bei Namen genannter Adressat überliefert, und wir können uns mit diesem Ergebnis sehr wohl zufrieden geben. Ob aber dieser Abū l-Qāsim in Wirklichkeit auch die in der Vorrede erwähnte Bitte an Ibn Ṭabāṭabā gerichtet hat oder nicht, darüber wissen wir vorläufig nichts. Damit haben wir aber an das Hauptproblem dieses besonderen Abschnittes angestreift. In welchem Ausmass sind solche Aufforderungen als authentisch oder als ein nur stilistisches Element des Exordiums zu betrachten?

Wie schon angedeutet, finden sich nämlich häufig Angaben darüber, dass der betreffende Autor auf Befehl schreibt. Die Frage, ob wir derartige Nachrichten als bare Münze hinnehmen oder sie als einen Topos betrachten sollen, lässt sich aber, wie wir sahen, bisweilen nur mit Schwierigkeit beantworten. Nun lehren die Ergebnisse der neueren Topik-Forschung auf anderen Gebieten, dass der Litarurhistoriker in ähnlichen Fällen eine gewisse Vorsicht üben sollte, und zwar auch in dem Falle, wo ein Auftraggeber bei Namen genannt wird. Wenn aber ein Name überhaupt nicht erscheint, liegt mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit ein rhetorischer Topos vor.

Verschiedene mehr oder weniger legendarische „Aufträge“ sind uns aus der arabischen Literaturgeschichte bekannt, z. B. der Befehl Ziyāds an Abū l-'Aswad ad-Du'ali, die erste arabische Grammatik zu verfassen (as-Sīrāfī, Axbār annahwiyin S. 11 f.), eine Stelle, die auch in anderer Hinsicht von Interesse ist. Es wird hier nämlich von Abū l-'Aswad gesagt, dieser habe von 'Alī selbst die „'Arabiya“ gelernt, wobei er jedoch nicht willig gewesen sei, aus seinem Wissen etwas mitzuteilen, so dass kein

Nutzen (*intifā'*) daraus herauskomme. Hier finden wir den auch aus der Antike bekannten Gedanken vorgeführt, dass der Besitz von Wissen auch zu dessen Mitteilung verpflichtet (CURTIUS, Europäische Literatur S. 97). Ausserdem finden wir hier „die immer zunehmenden Sprachfehler“ als einen Anlass für die Abfassung einer Lehrschrift vor, einen Gedanken, der auch sonst verschiedentlich in den Vorreden auftaucht. Al-Mufaddal Ibn Salama weist auf die Unbekanntschaft der Menge mit dem wahren Sinn der Sprichwörter und Redensarten hin (al-Fāxir S. 1), und Ibn Qutayba scheibt für den *mujīl atta' addub min alkuttāb*, da er *šumūl annaqṣ wa durūs al'ilm wa šugl assultān 'an iqāmat sūq al'adab, hattā 'afā wa daṭar* zur Kenntniss genommen habe ('Uyūn al-axbār I, 4, 7 ff.). Abschliessend wollen wir für die hier zunächst in Frage stehende Erscheinung, „die Aufforderung ein Buch zu schreiben“, noch einige weitere Beispiele anführen.

In seinem Šarḥ Adab alkātib S. 8 sagt al-Ǧawāliqī: *sa'alanī ǧamā'atun min ahli l'ilmi an adkura lahum ... mā lā tasa'u ǧahālatuh, wa lā tus'imūt itālatuh fa aŷabtuhum ilā dālika*. Natürlich kann man ihn tatsächlich gebeten haben, aber das unbestimmte *ǧamā'atun* weist wohl in die Richtung eines Topos; über *sa'āma* und *itāla* als Bestandteile der Topik siehe S. 119. Bei az-Zamaxšārī, al-Kaššāf 15 f., handelt es sich ebenfalls um eine kollektive Bitte, die nach der Ablehnung des Autors, sogar erneuert worden ist: *iŷtama'ū ilayya muqtarihīna an umliya 'alayhimu lkāſha 'an haqā'iqi ttanzil, wa 'uyūni l'aqāwīl, fī wuŷūhi tta'wīl, fa sta'faytu fa abaw illā lmurājā'ata wa l'istišfā'a bi 'uzamā'i ddīni wa 'ulamā'i l'adli wa ttawhīdi, wa lladī ḥadānī 'alā l'isti'fā'i 'alā 'amalī annahum ṭalabū mā l'iŷabatu ilayhi 'alayya wāŷibatun*. Auch an at-Tibrīzī ist eine anonyme Bitte gerichtet worden: *sa'al tanī ... an ulaxxiša laka šarḥa lqaṣā'idi ssab'i ... fa aŷabtuka ilā multamasika* (Šarḥ Qaṣā'id al-ašr S. 1). Ibn Rašiq apostrophiert in seiner preziösen Vorrede Abū l-Hasan 'Alī Ibn Abī r-Riŷāl al-Kātib, unter dessen Beschutz er sich stellt, und mit Rücksicht auf diesen äussert er u. a.: *innī lā užhiru ḥarfān min kitābī hādā illā 'an amrih, wa ba'da idnih, li akūna bihi aqwā ūqātah, wa lahu ašadda miqatah* ('Umda I, 6). Bei ar-Rāḡib stammt die Aufforderung einfach von *sayyidunā*: *fa inna sayyidanā ... aḥabba an axtāra lahu mimmā ṣannātu min nukati l'axbār ... fa fa'altu dālika iŷāban lahu* (Muḥāḍarāt I S. 7). Ja, dieser Topos wird allmählich so häufig vorkommend, dass z. B. ad-Damīrī sich sogar zu der besonderen Bemerkung veranlasst sieht, keiner habe ihn dazu aufgefordert, sein Buch zu schreiben: *lam ya'salnī aḥadun taṣnīfahu* (Ḥayāt al-Hayawān I S. 1). Bei al-

Huṣrī verbindet sich schliesslich der Topos mit einer bombastischen Selbstdarstellung, die wohl auch eine besondere rhetorische Stilisierung einer Art Devotionsformel bedeutet. Er sagt nämlich nicht *sa'altanī*, sondern: *sa'alta ... man zakā bi saqyi mawaddatika zar'uhu wa namā, wa 'alā bi ra'yī mahabbatika far'uhu wa samā, fa ngāda ilayka qalbu hu bi ġayri zimān, wa ṣahha fīka ħubbu hu bi ġayri saqām, an yaġma'a laka kitāban ... fa aġabtuka ilā multamasika* (Ġam' al-ġawāhir S. 1–3).

Ausser dem Lob auf Allāh und der „Aufforderung“ finden sich nun in den Proömien auch andere Züge, die ebenfalls einen topischen Charakter besitzen. Dabei denken wir besonders an einige Vorstellungen, die nicht selten miteinander eng verbunden vorkommen, d. h. die beliebte Antithese *ġidd wa hazl* „Ernst und Scherz“, über die Ch. PELLAT neuerdings einen Artikel geschrieben hat (EI II: 31/1963 S. 536 f.), sowie den „Horror taedii“ mit der Brevitas-Formel. In der Vorrede zu den 'Uyūn al'axbār des Ibn Qutayba finden wir eben diese Gedanken miteinander verbunden (s. 17): *wa qad xaffaftu wa in kuntu aktartu, wa xtaṣartu wa in kuntu aṭaltu, wa tawaqqaytu fi hādihi nnawādiri wa lmaḍāḥiki mā yatawaqqāhu man raḍiya mina l-ġanīmati fīhā bi ssalāmati wā min bu'di ššuqqati bi l-iyāb, wa lam aġid buddan min miqdāri mā awda'tuhu lkitāba minhā li yatimma bihi l-abwāb. wa naħnu nas'alu llāha an yamħuwa bi ba'din ba'dan wa yaġfira bi xayrin šarran wa bi ġiddin hazlan usw.*

Ein Autor muss sich angelegen sein lassen, zwischen den Extremen immer die goldene Mitte einzuhalten (S. 122). Er soll zwar sein Thema möglichst vollständig behandeln, darf aber dabei nicht zu ausführlich und langweilig werden. In der Heranziehung von amüsanten Anekdoten und dergleichen (*nawādir*) muss er zurückhaltend verfahren und Scherz mit Ernst in angemessener Weise mischen. So gehandelt zu haben, beteuern bald unzählige muslimische Autoren, und bei Ibn Qutayba finden wir nun auch *ixtiṣār* „die präzise Kürze der Darstellung“ als Gegengewicht gegen die Gefahr der *itāla* „der langweiligen Ausführlichkeit“, *tamām* „die Vollständigkeit“ sowie die Vorsicht hinsichtlich des Scherhaftens. Die Vorstellung von der richtigen Mischung von Scherz und Ernst, die bald zu einem beliebten Topos der Vorreden wird, hat aber eben bei unserem Autor eine besondere Form erhalten, in welcher sich zunächst eine Scheu vor dem Scherhaftens ausspricht. Dieser Umstand führt uns ungesucht zur Beschäftigung mit dem ideengeschichtlichen Hintergrund des Topos. Wir müssen nämlich auch die Frage stellen, wie man sich im Islam zum Scherhaftens überhaupt verhalten hat. Ehe wir auf die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge näher eingehen,

wollen wir einige typische Belege für die Mischung von Scherz und Ernst als einen Topos und ein literarisches Programm anführen.

In dem wohlbekannten Šawāhid-Werk Ma'āhid attanṣīš 'alā šawāhid attalxīš äussert al-'Abbāsī (gest. 963/1556) über die beim Abfassen seines Buches befolgte Methode u. a. das Folgende: *waq'a tu fi kulli šāhidin minhā mā yunāsibuhu min naṣṣ'irihī l'adabiyah, wa ḍakartu tarğamata qā'ilīhi illā mā lam atṭalī' 'alayhi ba'da ttaftiṣī fi kutubi l'adab, wa ttaharrī wa l'iṣtiqṣā'i fi ṭṭalab, wa mazāḥtu fihi lğidda bi lhazl, wa lħazna bi ssahl* (S. 2–3; Būlāq 1316 ibid.). In diesem noch dem 15. Jahrhundert angehörigen Werke (GAL I S. 355), das der grosse Reformator Muhammād 'Abduh so hoch geschätzt hat, dass es ihm als eine Art Schibboleth galt, begegnet uns hier einige Worte, auf die jeder Arabist ganz gewiss öfters gestossen ist, die ihm aber vielleicht nicht immer besonders auffällig vorgekommen sind. Und doch, in diesen Worten steckt, wie auch im Laufe der Zeit abgewandelt, ein Stück alter, letzten Endes von der Antike übernommener Tradition. Wie in derartigen Vorreden üblich, betont der Verfasser die grosse Mühe, die er auf das Sammeln von literarischen Parallelen sowie auf die Viten der Dichter verwendet hat. Dabei habe er „Ernst mit Scherz und holprigem, hartem Boden mit ebenem gemischt“. Hier stellen *ħazn* und *sahl* die uns aus der alten Literatur geläufigen Terrainbezeichnungen dar, die hier zunächst als Ausdrücke für „schwer“ und „leicht“ gebraucht sind, vgl. z. B. *xalaṭa lwa'ra bi ssahli min kalāmihi* (Qāli, Amāli I, 195) und *wu'ūra* bei al-Ğāhīz, Bayān I, 255. *Ģidd* bedeutet nicht nur „Ernst“, sondern auch „Eifer, heisses Bemühn“ und deckt sich weitgehend mit dem griech. *σπουδαῖος*, von dem es auch in gewissen Wendungen beeinflusst zu sein scheint.

Wie schon angedeutet, sind diese Worte über die Mischung von Scherz und Ernst nicht etwa als eine isolierte und zufällige Bemerkung oder gar als ein originales Programm eben bei al-'Abbāsī zu verstehen. Dieser Gedanke findet sich in den Proömen in der Tat sehr häufig. In mehreren Fällen stellt jene Wendung kaum mehr als einen rhetorischen Topos des Proömiums dar. Bisweilen scheint *ġidd wa ħazl* einfach als ein Ausdruck *per merismum* im Sinne A. Fischers aufzufassen zu sein, vgl. so schon im Griechischen *τοιαῦτα μὲν δὴ καὶ γελοῖα καὶ σπουδαῖα καὶ ἐλέγετο καὶ ἐπράττετο ἐν τῇ σκηνῇ* Xenophon, Kyropädie II, 3, 1; Xenophon, Symposion I, 1. An einer Stelle wie *baṣtu anwā'i l'adabi wa ftinānih, wa l'iklāru mina ṣṣi'ri fi mażānnih, mina lğiddi wa lhazli fi lmawādi'i llā'iqati bi stiħsānih* bei aš-Šariši (gest. 619/1222), Šarħ al-Maqāmāt al-Harīriya I, 5, handelt es sich um eine nicht näher begründete Redeweise,

die zum Einhalten eines literarischen Programmes kaum verpflichtet, und so ist es häufig in den Vorreden. Wenn man z. B. alle denkbaren Genera angeben will, kann dies durch einen Ausdruck wie *kullu fannin mina lğiddi wa lhazli* geschehen, wie auch von al-Ma'arrī gesagt werden kann: *yadxulu fi kulli fannin mina lğiddi wa lhazli* (Irşad III, 129). In seinem İdāh S. 37 sagt az-Zağgāğı (gest. 337/949): *haqiqun 'alā kulli mustahđiñ 'aglahu li nnāsi wa mu'arriđin miqdārahū mina l'ilmi li mu'ayarati wa lmuwāzanati bi ta'arrudihi bi taşnīfi kitābin fī fannin min funūni l'ilmi, ayya fannin kāna min ğiddin aw hazlin an yuğābira usw.*, woraus ersichtlich wird, dass diese Redensart sich auch mit dem strengen Begriff der Wissenschaft verträgt. Um diesen vielleicht ein wenig auffälligen Gebrauch besonders des „Scherzes“ besser zu verstehen, wollen wir noch einige weitere Belege anführen.

Bei Şarišī war oben von poetischen Erzeugnissen die Rede. Für die Poesie, die Grundlage und der Jungbrunnen der Kunstprosa, bestand seit alters her feste Gattungen wie *ḥamāsa*, *marāṭī*, *mulaħ* usw., weshalb „Scherz und Ernst“ besonders leicht von der Dichtung gebraucht werden konnte. Nachdem der Scheich 'Abdalğāfir al-Fārisī eine Probe der Poesie des Muhammad b. Ishāq al-Bahħātī mitgeteilt hat, sagt er: *wa qtaṣartu 'alā hādā nnamūda(j)i min kalāmihī maxāfata l'imlāli wa man arāda lmazīda 'alayhi ja dīwānu ši'rihi hazlan wa ğiddan mawğūd*, wie er auch denselben Bahħātī als *sāħibu ttaşānīfi l'ağibati lmuħidati* ğiddan wa hazlan bezeichnet (Yāqūt, Irşad XVIII, 22 und 18). So ist auch Ibn Rašíq der Auffassung, es sei für den Dichter notwendig *an yakūna mutaṣarrifan fi anwā'i šši'ri min ğiddin wa hazl, wa ħulwin wa ġazl* ('Umda II, 99). Muhammad b. Yūsuf al-Ḥammādī erzählte, er habe dem Mağlis des 'Ubaydallāh b. 'Abdallāh b. Tāhir beigewohnt, wobei auch al-Buhturī anwesend gewesen sei. Auf die Frage, welcher von beiden der beste Dichter sei, Muslim oder Abū Nuwās, antwortete Buhturī: *Abū Nuwāsin li annahu yataṣṣarrafu fi kulli ṭarīqin wa yabru'u fi kulli madħabin: in šā'a ġadda wa in šā'a hazala, wa Muslimun yalzamu ṭarīqan wāhidan lā yata'addāh(u), wa yataħaqqaqu bi madħabin lā yataxattħāh(u)* ('Umda II, 99), wo also die Beherrschung sämtlicher Gattungen als ein besonderer Vorzug hervorgehoben wird, wie auch Ibn Rašíq selbst die Notwendigkeit betont, das Taedium des Lesers oder Hörers zu vermeiden: *idā lam yakun ši'ru šši'iri namaṭan wāhidan lam yamallahu ssāmi'u* (II, 100). Wie wir sehen werden, haben solche Gedanken auch für die Prosa ihre Gültigkeit.

Von dem Literaten Aḥmad al-Ašḡā'ī heisst es, dass *sā'iru rasā'ilīhi*

*wa kutubihī nāfi'atu lğiddi, kağıratu lhazli wa ši'rūhu kağırun maşhūr* + (Iršād III, 222), und Yāqūt sagt in der Vorrede des Iršād: *fa qad ğama'tu min axbāri hādihi ṭṭā'iñati bayna ḥikamin wa amṭālin wa axbārin wa aṣṭārin wa naṭrin wa ăṭārin wa hazlin wa ġiddin wa xalā'atin wa zuhdin wa mubkin wa muḍhikin wa maw'iżatīn wa nuskin* (I, 54–55), wo das Thema in einer Weise ausgeführt und variiert worden ist, die an den folgenden nur mehr rhetorisch gefärbten Passus bei ar-Rāġib al-İsbahānī erinnert. Von seinem schon oben herangezogenen Werk sagt dieser nämlich (I, 7): *fa'innahu ḵarfun mulī'a ṭurafāh, wa wi'ā'un ḥušiya ġiddan wa saxfāh, man šā'a wağada minhu nāsikan ya'iżu wa yubkih, wa man šā'a şādafa minhu fātikan yudħikuhu wa yulħih* (basit): *fa lğiddu wa lhazlu fī laħmatiħā\* wa nnublu wa ssaxfu wa l'aşġānu wa ttarabu.*

Hier finden wir also die Mischung von Scherz und Ernst als literarisches Programm. Nach al-Marzūqī gilt für den *balīj* das „gidd wa hazl“ sogar als eine Forderung (Şarḥ Dīwān al-Ḥamāsa S. 7), und ein oberflächlicher Sammler und Entertainer wie al-Ḥuṣrī hat natürlich auch diesen Wechsel von Scherz und Ernst in seinem Programm. Sein Zahr al-ādāb beschreibt er als *kitābun yataṣṣarrafu nnāżiru fīhi min naṭrihi ilā ši'rīh, wa maṭbū'ihi ilā maṣnū'iḥ ... wa ġiddihil muġib ilā hazlihi lmuṭrib* (I, 1), und in dem Ĝam' al-ġawāhir bringt er ausserdem eine psychologische Begründung für diesen Vorgang: *wa qad ja'altu mā 'amiltu mudabbağan mudarrağan li taladda nnasfu bi l'intiqāli min hālin ilā hālin, fa qad ġu' ilat' alā maħabbati ttħawwuli wa ṭubi'at 'alā xtiyāri ttanaqquli* (S. 6); weiter unten zitiert er die folgende Aussage: *mina ttawaqqi tarku l'ifrāti fī ttawaqqi — wa innamā lmawtu lmuħabbabu wa ssuqmu lmujibu — an taq'a nnadīratu fātiratan fa taxruja 'an rutbatu lhazli wa lğiddi wa darağati lħarri wa lbardi* (S. 8). Diese Vorstellung von *intiqāl* oder *tanaqqul* spielt in der arabischen Literaturgeschichte und Ästhetik eine nicht zu übersehende Rolle. Hier begegnen uns ausserdem *harr* und *bard* als ästhetische Fachtermen (vgl. S. 122).

Im zehnten Jahrhundert heisst es von Abū l-Faraḡ, er habe beim Abfassen des Buches der Gesänge in der folgenden Weise verfahren: *'alā aqṣari mā amkanahu wa ab'adihi mina lħašwi wa ttaklīri bi mā taqillu lfā'idatu fīhi. wa atā fī kulli jaślin min dālīka bi nutafin tušākiluhu wa lumā'in talīqu bīhi wa fiqarin idā ta'ammalahā qāri'uhā lam yazal mutanaq-qilan bīhā min fā'idatin ilā mitlīhā wa mutaṣarrifan fīhā bayna ġiddin wa hazlin* (I, 1–2). Etwas unten liefert Abū l-Faraḡ selbst eine psychologische Begründung für die Anordnung des Stoffes, wobei er sich auf die Konstitution der menschlichen Natur beruft: *fī tibā'i lbašari maħabbatu*

*l'intiqāli min šay'in ilā šay'in wa l'istirāhatu min ma'hūdin ilā musta'jad-din, wa kullu muntaqalin ilayhi ašhā ilā nnaṣsi mina lmuntaqali 'anhu, wa lumuntazaru ajlabu 'alā lqalbi mina lmawjūdi. wa idā kāna hādā hākadā fa mā rattabnāhū ahlā wa ahsanu li yakūna lqāri'u lahu bi ntiqālihi min xabarīn ilā jayrihi wa min qissatīn ilā sīwāhā wa min axbārīn qadīmatīn ilā muḥdaṭatīn wa malīkin ilā sūqatīn wa ḡiddin ilā hazlin anṣaṭa li qirā'atihi wa ašhā li tasaffuhi funūnihi* (I, 4). Diese beiden Stellen sind für die literarischen Ideale der Zeit typisch. Man legt auf die Kürze des Ausdrucks viel Wert. Das wirklich gute Buch soll ferner ein für das ganze Leben des Gebildeten nützliches Wissen bieten. Der Gesichtspunkt des Nutzens kennen wir besonders aus der Kalila wa Dimna (vgl. S. 109), und auch im Kitāb al-Āgānī heisst es von den verschiedenen Wissensgebieten: *taġmulu bi lmuta'addibīna ma'rīfatuhā wa tahtāġju l'aħdātu ilā dirāsatihā* (I, 2). Der Lernende hat aber bei der Lektüre eine gewisse Erleichterung nötig, denn in der menschlichen Natur ist eine Neigung zur Abwechslung niedergelegt. Eine solche kann nun u. a. durch diejenige μετάβασις εἰς ἄλλο γένος erreicht werden, die also von den muslimischen Autoren als die Mischung von Scherz und Ernst bezeichnet wird. Nützliche und inhaltlich wertvolle Bücher erzeugen leider nicht selten ein Taedium, das mit allen Mitteln vertrieben werden muss. So wird sogar das Lustige und Amüsante, für das die frommen Kreisen des Islams gewiss nicht viel übrig hatten, in den Dienst der ernsten Wissenschaft und der Frömmigkeit genommen (vgl. unten 118). Dieselben Gedanken begegnen uns schon bei dem Philologen al-Mubarrad (gest. um 898): *naḍkuru fī hādā lbābi min kulli šay'in šay'an li takūna fīhi stirāħatun li lqāri'i wa ntiqālun yanfī lmalala li ħusni mawqi'i l'istiħrafi wa na xli tu mā fīhi mina lgiddi bi šay'in yaśirin mina lhazli li yastarīha ilayhi lqalbu wa taskuna ilayhi nnaṣsu* (Kāmil S. 668), vgl. *wa hādā bābuni štaratnā an naxruja fīhi min ħaznin ilā saħlin wa min ḡiddin ilā hazlin li yastarīha ilayhi lqāri'u wa yadfa'a 'an mustami'ihi lmalāla* (S. 708).

Sehr ausführlich geht auf diese Dinge ein der grosse Literat al-Ġāħiż (gest. 255/868), und zwar im ersten Buche des Kitāb al-Hayawān, wo er u. a. das folgende sagt: *wa qad gallatka fīhi ba'du mā ra'ayta (fī aṭnā'ihi) min mazħin lam ta'rif ma'nāhu wa min baṭalatin lam taṭṭali' 'alā ġawriħā wa lam tadri lima ġtulibat wa lā li ayyi 'illati tukullifat wa ayya šay'in urīja bihā wa li ayyi ḡiddini l-tumila d-dilika lhazlu wa li ayyi riyādatin tuġuššimat tilka lbaṭħalatu wa lam tadri anna lmuzāħha ġiddun idā ġtuliba li yakūna 'illatan li lgiddi wa anna lbaṭħalata waqārun wa razānatun*

*iða tukullifat li tilka l'āqibati* (I, 37). Hier verteidigt al-Ǧāhiż eben die Mischung von Scherz und Ernst, indem er hervorhebt, dass der Scherz in den Dienst des Ernstes genommen werden kann. Ausser *hazl* wird hier *mazħ*, *muzāħ* und *baṭāla* gebraucht. Dann beruft er sich auf eine Aussage des grossen Grammatikers al-Xalil b. Ahmad: *lū yaṣilu aħadun min 'ilmī nnaħwi ilā mā yaħtāġu ilayhi ħattā yata'allama mā lā yaħtāġu ilayhi*, worauf Abū Šamir geantwortet haben soll: *ida kāna lā yutawaṣṣalu ilā mā yuħtāġu ilayhi illā bi mā lā yuħtāġu ilayhi fa qad sāra mā lā yuħtāġu ilayhi yuħtāġu ilayhi*. Dies treffe nun auch auf sein eigenes Buch zu, meint al-Ǧāhiż und zwar *l'iħannahu in ħamalnā ġamī'a man yatakalla fu qirā'ata hādā lkitābi 'alā murri lhaqqi wa šu'ubati l-ġiddi wa tqali lma'ūnati wa ħilyati lwaqāri, lam yašbir 'alayhi ma'a tħallihi illā man taġarrada li l'ilmi wa fahima ma'nāhu wa dāqa min tħamaratihi wa staš'ara qalbahu min 'izzihha wa nāla sururahu 'alā ħasabi mā yuriġu tħallu minn iċċek wa l-katratu minn ssa'āmati wa mā akħara man yuqaddu ilā ħażżeji bi ssawāġħi wa bi ssawqi l-anīji wa bi l-ixxafati ššadidati* (I, 37–38). Dasselbe Thema, das Taedium lectoris sowie dessen Vorbeugung, nimmt al-Ǧāhiż dann im dritten Buche wieder auf. Hier sagt er u. a. *wa in kunnā qad amlalnāka bi l-ġiddi wa bi l-iħtiġāġati sħaħħihi wa lmurawwaġati li tukatħħara l-kawātiru watušħadha l'uqulu ja'innha sanunaš-šíuka bi ba'di lbaṭalāti wa bi dikri l'ilali zżarifati wa l-iħtiġāġati l-ġaribati. ja rubba ši'r in yabluju bi farxi ġabawati sħaħħibini (mina ssururi wa dħaħkiki wa l-istiġräfi) mā lā yabluġu huu (hašdu) aħarri nnawādiri wa aġma'i lma'ānī* (III, 5).

Ernste wissenschaftliche und fromme Studien können zur Langeweile führen, die aber durch lustige und amüsante Geschichten gehoben werden kann. Besonders unterhaltend findet al-Ǧāhiż zwei Dinge: *istimā' hadiż al-a'rāb* und *iħtiġāġ mutanāzziñ fī lkalam* (S. 6). Dann fährt er fort: *wa sanadkuru min hādā sħakli 'ilalan wa nūridu 'alayka mini ħiġiġāti l-aġbiyā'i luuġaġan fa in kunta mimman yasta'milu lmalālata wa ta'galu ilayhi ssa'āmatu, kāna hādā lbābu tanšítan li qalbika wa gamāman li qūwatika. wa lnabtadi'i nnażara fi bābi lħamāmi wa qad dahaba ('anka) lkalālu wa hadaqha nnašħtu* (III, 6). Zu diesem Zweck habe er sein Werk mit Poesie und Geschichten verschiedener Art ausgestattet *li yaxruja qāri'u hādā lkitābi min bābin ilā bābin wa min šaklin ilā šaklin ja'inni ra'aytu l-pasmā'a tamallu l-aşwāta lmuṭribata wa l-aġāniya lħasanata wa l-awtāra l-ħaġħata idā tħala dālikha 'alayhā. wa mā dālikha illā fi tarīqi rrāħhati llati idā tħalat awrażati l-jaflata. wa idā kānat iław ilu qad sārat fi siġġari lkutubi hādihi ssirata kāna hādā ttadbiру limā tħala wa katura aħlaħha wa mā jāyatunā min dālikha kullihi illā an tastafidu xayran.* Wie sich

gebührt, wird diese Praxis dann auch durch ein Dictum eines muslimischen Weisen autorisiert: *wa qāla Abū d-Dardā'i: innī la uğimmu nafṣī bi ba'ḍi lbāṭili karāhata an aḥmila 'alayhā mina lḥaqqi mā yūmil-luhā* (III, 7).

Fassen wir nunmehr unsere Eindrücke von den bisher herangezogenen Texten zusammen, ergibt sich etwa Folgendes. Man hat zum Scherz und Lachen ein durchaus positives Verhältnis, auch in ernsten Zusammenhängen. Diese Haltung wird damit begründet, dass die Trägheit und der Mangel an Ausdauer, welche dem Menschen angeboren sind, beim Lesen und Lernen hinderlich und somit Feinde des Guten werden. Da ein möglichst allseitiges Lesen und Lernen die Voraussetzung für die Heranbildung des muslimischen Idealmenschen, des *Adīb*, bilden, müssen die erzieherischen Aktivitäten durch alle dienlichen literarischen Kunstmittel unterstützt und gefördert werden. Dies geschieht dann zunächst durch einen abwechselnden und bunten Inhalt, wozu schon der Wechsel von Poesie und Prosa gehört, ein Stilzug, der durch das Aufkommen einer rhetorischen Kunstprosa kräftig gefördert wurde. Hierher gehört dann auch die spezifisch muslimische Ausgestaltung des Mischstils des *σπουδογέλοιον*; auch hier ist übrigens der Einfluss der Rhetorik bemerkbar.

Wenn nun aber al-Ǧāhīz, der mit diesem Thema besonders wohl vertraut ist, ein Bedürfnis empfindet, diese Mischung von Scherz und Ernst besonders zu verteidigen und motivieren, so tut er dies u. a. aus dem Grunde, weil der Scherz und das Lachen keineswegs unter allen Umständen als etwas Empfehlenswertes oder gar Statthaftes galten. Um dies einzusehen, braucht man ja nur an den Frömmigkeitstypus der pietistisch-asketischen Kreise im Islam zu denken, denen eine grosse, bisweilen allerdings wohl auch geheuchelte Verehrung traditionell zukam. Diesen Kreisen war alles, was als Leichtfertigkeit und Weltfreude gedeutet werden konnte, grundsätzlich verhasst. Hierin sind sie in gewissem Umfang die Bewahrer und Weiterführer einer besonderen christlichen Tradition gewesen. Denn der christliche Mönch sollte ernst und düster sein, nicht lachen und scherzen, wohl aber trauern und weinen, wie es auch z. B. Johannes Chrysostomos (gest. 407) gelehrt hatte, Christus habe nie gelacht. So hat der grosse Afrēm (gest. 373) sogar eine Paränese gegen das Lachen verfasst. Dies alles hat sich auf die Grundstimmung der christlichen Literatur ausgewirkt, die im allgemeinen der heidnisch-antiken Freiheit und Heiterkeit entbehrt, wenn es nicht gilt, die paradiesischen Freuden zu schildern. Die Erde war immer ein Jammertal, und so

heisst auch „Mönch“ arabisch *abil* „Trauernder“ oder *rāhib* „Zitternder“. Wenn nämlich auch die rein theologischen Anschauungen und die mystisch-asketische Terminologie nach L. Massignon im wesentlichen als die Ergebnisse einer intern islamischen Entwicklung sich erklären lassen, ist jedoch der christliche Einfluss auf die Kreise der Zuhhād kaum zu erkennen, wie dies auch T. Andrae überzeugend dargelegt hat (Zuhd und Mönchtum, *Le Monde Oriental* 25/1931 S. 296 ff.). Die Einflüsse sind aber nicht selten wohl maskiert und somit nicht leicht zu entdecken. Die ausgeprägt lebensflüchtigen Stimmungen und die ausgesprochene Weltverachtung sind wohl ohne die Annahme christlichen Einflusses nicht gut vorstellbar, wenn man hier auch an vorislamisch-heidnische Vorstellungen hat anknüpfen können. Dabei bleibt auch zu beachten, dass christliches Mönchtum und der Mönch als religiöser Typus den Arabern schon lange vor dem Islam bekannt gewesen sind. Wir wollen hier ein Beispiel nehmen, das die Kompliziertheit des ganzen Problems illustrieren mag. In der alten Poesie spricht sich unaufhörlich eine Klage über das Fatum in der Gestalt der „Zeit“ aus. Der monotone Wechsel von Tagen und Nächten wird als etwas Böses empfunden. Sowohl unter christlichen als auch unter muslimischen Frommen begegnet uns diese Klage über die böse Zeit, die nur Nöte, Verderben und Verführungen aller Art bringt. Das Leben auf Erden ist nichtig und wertlos, etwas entschieden Böses. Das können besonders die sog. Langlebigen bestätigen. In ihren Mund werden Fragen wie *kayfa ra'ayta ddahra?*, *kayfa ra'ayta ddunyā?*, *kayfa tarā ddahra?* häufig gelegt, vgl. auch den Typus *axbirnī 'ani ddunyā!*, *sif lanā ddunyā!* Die Antwort auf solche Fragen und Aufforderungen sind immer höchst pessimistisch. Hier spricht sich ein heidnisch-antiker Pessimismus aus, der aber durch den spezifisch muslimischen Gegensatz *Dīn:Dunyā* oder *Āxira:Dunyā* einen neuen, christlich beeinflussten Inhalt erhalten konnte. Mit solchen Lebensstimmungen waren der Scherz und das Lachen natürlich nicht vereinbar.

Innerhalb des spätantiken Mönchtums hat es nun aber auch liberalere Richtungen gegeben, welche sogar für Scherz und Lachen einen Raum bereiten möchten, wobei man u. a. auf den der stoischen Diatribe entstammenden Mischstil des *σπουδγέλιον* hat zurückgreifen können. Denn man konnte ja auch *ridendo dicere verum*. Der Philosoph Bion war z. B. πολὺς ἐν τῷ γελοίως διαφορῆσαι, φορτικοῖς ὀνόμασι κατὰ τῶν πραγμάτων χρώμενος (Diogenes Laertios IV, 52), und Paulus hatte ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἀλατι ἡρτυμένος, εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς ἐν ἔκάστῳ

ἀποκρίνεσθαι (Koloss. 4, 6) gesagt. Dem heiligen Antonius wurde nachgesagt, er habe seine Rede mit göttlichem Witze zu würzen gewusst. Dieselbe Haltung kehrt nun im Islam wieder. Einerseits wird der Scherz, ja die Lebensfreude überhaupt abgelehnt und geringgeschätzt. Ein typischer Spruch lautet *daḥkatu lmu'mini ḥaflatun min qalbihi*. Andererseits haben Scherz und Lachen ihre Verteidiger, die sich auf grosse Namen sowohl muslimischer als auch christlicher Männer befreuen. So heisst es z. B. von Muhammad, er habe gelacht *ḥattā tabduwa nawāḍidhu*, während Ibn Sirīn *ḥattā yasila lu'ābuḥu* gelacht haben soll (Nuwayrī, Nihāya IV, 2). Der Apostel Johannes wird als ein grosser Lacher dargestellt, und sogar Jesus soll die folgende Offenbarung empfangen haben: *aḥabbu ssiratayni ilayya sīratū Yūḥannā* (Nihāya IV, 2) An-Nuwayrī leitet das vierte Buch durch ein Kapitel über *fukāhāt* und *mulāḥ* ein, das zunächst psychologisch begründet wird: *annuṣūsū lā tastati'u mulāzamata l'a'māl, bal tartāḥu ilā tanaqquli l'aḥwāl, fa idā 'āhadtaḥā bi nnawādīri fī ba'di l'aḥyān, wa lāṭafṭahā bi l'fukāhātī fī aḥadi l'azmān, 'ādat ilā l'amāli lğiddi bi naṣṭatin ḡadīdah, wa rāḥatin fī ṭalabi l'ulūmi madīdah* (IV, 1), wo wir also die uns schon geläufigen Vorstellungen wiederfinden.

Es ist kaum zu erkennen, dass die muslimische Lehre von *ğidd wa hazl* mit der entsprechenden Erscheinung der Spätantike in einem Zusammenhang steht. Sie geht letztlich auf literarische und soziologische Verhältnisse in der Antike zurück, und auch als ein Topos des Exordiums lässt sie sich wohl als ein Fall von Nachleben erklären.

Bei der Beschäftigung mit dem Topos *ğidd wa hazl* sind uns nun auch gewisse andere Vorstellungen begegnet, die mit der Mischung von Scherz und Ernst mehr oder weniger eng verbunden sind. So wird häufig darauf hingewiesen, dass die Neigung zur Abwechslung der menschlichen Seele angeboren ist, weshalb ein Autor eben an diese Veranlagung anzuknüpfen habe. Die Seele des Menschen *taladdū bi l'intiqāli min ḥālin ilā ḥālin* und sie *ğū'ilat 'alā maḥabbati taḥawwuli wa ṭubi'at 'alā xtiyāri ttanaqquli* sagte al-Huṣrī oben S. 114 und auch nach Abū l-Faraḡ ist die *maḥabbatu l'intiqāl* in der Natur des Menschen begründet (oben S. 114), vgl. die Worte al-Mubarrads S. 115. Daher kann der Lernende beim Lesen ohne Abwechslung nicht aushalten, sondern fällt dem Taedium anheim. Dieses Taedium heisst arabisch *malāl(a)* oder *sa'āma*, und es wird besonders durch Monotonie oder zu grosse Ausführlichkeit der Darstellung erzeugt (*itāla, iktār*). Ein Verfasser muss sich also immer der Kürze befleissigen, und so wird auch die Brevitas-Formel, die in

dem Horror taedii ihre psychologische Begründung erhält, zu einem beliebten Topos des arabischen Exordiums.

Schon Ibn Durayd (gest. 321/933) sagt in der kurzen Vorrede des Kitāb al-Muğtanā, er habe sich um Kürze bemüht, da Ausführlichkeit mit Überdruss und Langeweile (*sa'āma*) verbunden sei. Diese Stelle ist auch für die Frage nach der Herkunft dieser ganzen Vorstellung von der Kürze als eines Stilideals wichtig, denn Ibn Durayd gibt sich hier selbst als den Träger einer rhetorischen Tradition an: *wa qad qāla man qablanā: idā kāna l'iğāzu kāfiyan kāna l'ikṭāru hadaran, wa idā kāna l'ikṭāru ablaja kāna l'iğāzu 'īyan, wa xayru l'umūri awsatuhā wa llāhu lmuwaffiqu li ṣṣawāb* (S. 15); über die „Mitte“ siehe S. 111. Mit dieser Stelle ist die 'Umda I, 213 zu vergleichen, wo Ibn Rašiq eine Menge von Definitionen der Beredsamkeit zusammengestellt hat. Für uns kommt besonders die des Ga'far b. Yaḥyā b. Xālid al-Barmakī in Betracht: *idā kāna l'ikṭāru ablaja kāna l'iğāzu taqṣīran wa idā kāna l'iğāzu kāfiyan kāna l'ikṭāru 'īyan* (S. 214).

Bald findet sich die Brevitas-Formel fast überall in den Proömien. Wie weitschweifig und profus ein Verfasser auch schreiben mag, er zollt in bisweilen recht umständlichen Deklamationen dem Ideal der Kürze seinen Tribut. So beteuert Abū l-Faraḡ in seinem Maqātil aṭṭālibiyīn S. 5 *wa ḡā'ilūna mā nu'allifuhu fī hādā lkītābi wa na'tī bihi 'alā agrabi ma yuminunā mina l'ixtiṣār, wa naqdiru 'alayhi mina l'iqtisār, wa ḡāmī'ūna fīhi mā lā yustajnā 'an dīkrihi min axbārihim ... id kāna stī'ābu dālika wa ḡam'uhi min ṭuruqihī wa wuḍūhihi yaṭūlī ḡiddan wa yakṭuru wa yaṭqulu 'alā ḡāmī'ihi wa sāmī'ihi*, vgl. K. al-Ağānī I, 1. Das gute Buch darf jedoch nicht mangelhaft sein, es muss das für das Thema Notwendige enthalten, und auch das *naqṣ* wird in den Proömien nicht selten getadelt. Das Notwendige muss aber knapp und präzis vorgelegt werden, weshalb es immer gilt die goldene Mitte einzuhalten. Dieser Tugend rühmen sich auch sehr viele Autoren, vgl. z. B. al-Waṣṣā' (gest. 325/963): *naḡ'alu dālika abwāban muxtaṣaratan wa fuṣūlan muḥabbaratan 'alā ḡayri naqṣin minnā li mā fī kullī bābin li' allā yaṭūla bihi ta'līfu lkītābi wa l'āna ḡaraḍunā fī l'ixtiṣār, li mā 'alayhi nnufūsu min malali l'ikṭār ...* (K. al-Muwaṣṣā S. 4).

In der kurzen Vorrede zu dem Šarḥ Qaṣā'id al'aṣr wendet sich at-Tibrīzī gegen die allzu grosse Ausführlichkeit der Kommentare, die nur ein Fastidium verursache. Dies lässt er aber eine andre Person sagen, die ihn darum gebeten haben soll, einen kürzeren Kommentar zu verfassen (vgl. oben S. 110): *dakarta anna ššurūḥa llatī lahā ṭālat bi īrādi lluġati*

*lkaṭīrati wa l'istiḥādāti 'alayhā wa lgaraḍu lmaqṣūdu minhā ma'rīfatu lgarībi wa lmuškili mina l'i'rābi wa īdāḥu lma'ānī wa taṣḥīḥu rriwāyātī wa tabyīnuhā ma'a ḡamī'i l'istiḥādāti llātī lā budda minhā min gayri taṭwīlin yumill, wa lā taqsīrin bi lgaraḍi yuxill, fa aġabtuka ilā multamasika wa stā'antu bi llāhī 'alā ṣarḥīhā min gayri ixtalīn bi mā yaġibū īraduhu ma'a l'ixtiṣāri wa llāhu lmuwaffiqū li ssadād, wa lhādī li rrašād.* At-Tibrīzī ist ein reiner Fachphilologe, verschmäht auch die rhetorische Sprache. Ein Opfer auf dem Altar des *sag'* ist es aber, wenn er die verschränkte Wortstellung bei *yuxill* gebraucht. Sein Anliegen ist der einfache grammatische Kommentar, und es ist nicht ausgeschlossen, dass sein Rügen der ausführlichen Breite auch seine Spitze gegen den überlasteten Stil der rhetorischen Theoretiker gerichtet haben kann (S. 120). Auch az-Zamaxšarī versichert, er habe *ma'a l'iġāzi gayri lmuxill, wa ttalxiši gayri lmumill* geschrieben (Mufaṣṣal S. 4), vgl. *axadtu fī tarīqatin axṣara mina l'ūlā ma'a ḥamāni ttakṭīri mina lfawā'idi wa lfahṣi 'ani ssarā'iri* (Kaššāf S. 18), und nach Ibn Hišām al-Anṣārī gehöre eine gewisse von ihm näher angegebene grammatische Ausführlichkeit zu dem *mā idā stuqsiya amalla lqalam, wa a'qaba ssa'am* (Muġnī llabib S. 7). Selbstverständlich muss auch ein Literat wie ar-Rāġib al-İṣbahānī sagen können: *wa qad taħarraytu fīmā axraġtu hu min kulli bābin gāyata l'ixtiṣāri wa l'iqtisār, wa a'faytu hu mina l'ikṭāri wa l'iħdār* (Muħādarāt I, 8), vgl. at-Ta'ālibī, Yatīmat addahr I, 7 f.

Diese Beispiele mögen hinreichend sein, um vom Nachleben der antiken Exordialtopik in der arabischen Literatur eine Vorstellung zu geben.

Abschliessend sei hier auf einen anderen Weg hingewiesen, auf dem das griechische Erbe in die arabische Literatur gelangt ist. Oben S. 106 wurde die Vorrede der Amālī erwähnt. Hier wird von Allāh gesagt, dass Er ḡalla 'an šabahi lxalīqati, ta'ālā 'ani l'af'āli lqabīḥati, tanazzaha 'ani lğawri, 'adala fī aħkāmihi. Er sei auch al'awwalu bi lā gāyatin, al'āxiru bi lā nihāyatin, alladī lā yaħwīhi makānun wa lā yaštamilu 'alayhi zamānun, wie auch 'azaba 'ani l'affāmi taħdīduhu, 'amiyat 'an idrākihi l'absāru usw. Woher stammen diese Gedanken? Aus der spekulativen Dogmatik, wie sie besonders die Mu'tazila vertreten hat, d. h. die *ahl attawħid wa l'adl*. Durch die Mu'taziliten ist die griechische Philosophie — in der Regel in neuplatonischer Form — in den Islam eingedrungen, und zum *as̻l attawħid* gehört u.a. die Lehre von der vollständigen Trennung zwischen Allāh und der Schöpfung: *anna šay'an mina lħawāssi lā yudrikuhu fī ddunyā wa lā fī l'āxirati, wa annahu lā yaħsiruhu lmakānu wa lā taħwīhi l'aqtāru, bal huwa lladī lam yazal wa lā lahu zamāna wa lā*

*makāna wa lā nihāyata wa lā ḥadda ... wa annahu lqadīmu wa anna mā siwā-hu muḍaṭun* (al-Mas'ūdī, Murūğ 3,234, Kairo 1958). Man beachte hier auch die negativen Definitionen, die letztlich der aristotelischen Denkart entstammen. Zur Lehre vom 'adl, einem Ausläufer der platonischen δικαιοσύνη, gehört u. a. *anna llāha lā yuḥibbu lfasāda* (a. a. O).

Es war auch oben S. 111 von der „Mitte“ die Rede. Dabei sei ganz besonders an das *i'tizāl* im Sinne des politischen Neutralismus erinnert, wie er z. B. im Qāmūs s. v. 'z̄l (za'amū annahumu 'tazalū fi'atayi ḏḍalālati 'indahum, ahla ssunnati wa lxawārija) und bei an-Nawbaxtī, K. Firaq aš-Šī'a, ed. RITTER S. 5 zum Vorschein kommt. Politik und Religion können aber hier nicht voneinander getrennt werden. Das politische Geschehen, um das es hier geht ('Alī 656 usw.), wird gleichzeitig im religiösen Sinne verstanden. So hat man auch die Lehre vom *i'tizāl* später im Sinne einer *manzila bayn almanzilatayn* als die von der „Mitte“ zwischen Glauben und Unglauben aufgefasst, denn dies ist der tiefere Sinn des äusseren, „politischen“ *i'tizāl* (al-Mas'ūdī, Murūğ 3,235). Wer die Bedeutung der (pseudo)aristotelischen Denkformen für die islamische Theologie und Politik nicht erkannt hat, wird die ältere Dogmatik nie richtig verstehen können. So bewegt sich Wāṣils Lehre vom *fisq* (*fusūq*) als einer Stufe der „Mitte“ zwischen *imān* und *kufr* ganz offenbar in den Bahnen der aristotelischen Lehre von τὸ μέσον, allerdings mit Berücksichtigung des statistischen Moments, wie es in dem *ittifāq* und dem *ixtilāf* der *firaq* zum Vorschein kommt, vgl. aš-Šarīf al-Murtadā, Amālī I, 166, Kairo 1954. Das bedeutet, dass es zwischen dem Gedankenschema *mu'min-fāsiq-kāfir* und dem bei z. B. *ḥārr-fātir-bārid* kein prinzipieller Unterschied besteht, vgl. Qudāma, Naqd aṣṣi'r S. 4: *fa'inna sabīla l'awsāti fi kulli mā lahu dālika an tuḥadda bi salbi ṭtarafayni kamā yuqālu maṭalan fi lfātiri, llađi huwa wasaṭun bayna lḥārri wa lbāridi, innahu lā ḥārrun wa lā bāridun*, d. h. *fātir* wird in negativer Weise definiert, als „nicht-warm“ und „nicht-kalt“. Von diesem Standpunkt aus hat also *fātir* sozusagen einen neutralen Wert, und *fāsiq* ist dann nicht eben ein positives *munāfiq* (al-Ḥasan al-Baṣrī); vgl. im übrigen die sog. Prager Linguisten-Schule. So hat auch Ibn Miskawayh 'adāla als *wasaṭun bayna aṭrāfin* definiert (Tahdīb al-axlāq S. 108); für die Lehre der Gegensätzlichkeit vergleiche man auch al-Murtadā, Amālī I, 148.

Es ist gewiss nicht Zufall, wenn die Mu'taziliten sich selber als „die Leute der Einheit und Gerechtigkeit“ bezeichnen, denn die Umsetzung des orthodoxen Monotheismus in eine in der plotinischen Lehre von τὸ ἕν begründete Konzeption der Einheit steht mit dem platonischen Ge-

danken an die Gerechtigkeit als die höchste Tugend in einem engen Zusammenhang, genau so wie *almuwāṣāṭu* ( $\tau\delta\ \check{\iota}\sigma\sigma = \tau\delta\ \mu\acute{e}\sigma\sigma$ ) mit *alwahdatu* zusammenhängt. Dies ist in aller Kürze der ideengeschichtliche Hintergrund des *i'tizāl* und des delokutivischen Ausdrucks Mu'tazila. Auf die politische Stellungnahme *fi dīnī 'Alīyin* (F. BUHL, 'Alī som Praetendent og Kalif S. 41) appliziert bedeutet diese Form des Aristotelismus, die letztlich in der Lehre vom *'aql* wurzelt, etwa dasselbe wie die Philosophie Hegels für gewisse politische Richtungen.

Textausgaben:

- al-'Abbāsī, Ma'āhid attanṣīṣ. Ed. M. MUHYĪDDĪN 'ABDALḤAMĪD, Kairo 1947–48.  
 Abū l-Faraḡ al-'Iṣfahānī, K. al-'Ağānī, Dār alkutub 1952–.  
 — Maqātil aṭṭālibīyin. Ed. AHMAD ṢAQQR, Kairo 1949.  
 Abū Hilāl al-'Askarī, K. aṣ-Ṣinā'atayn. Ed. 'ALĪ M. AL-BIĞĀWĪ – M. ABŪ L-FAḌL IBRĀHĪM, Kairo 1952.  
 al-'Āmidi, al-Muwaṭṭana. Ed. AHMAD ṢAQQR, 1, Kairo 1961.  
 ad-Damīrī, Ḥayāt alḥayawān alkubrā, Kairo 1956.  
 al-Ǧāḥiẓ, K. al-Bayān wa ttabyīn. Ed. 'ABDASSALĀM M. HĀRŪN, Kairo 1960–61.  
 — K. al-Ḥayawān. Ed. 'ABDASSALĀM M. HĀRŪN, Kairo 1938–45.  
 al-Ǧawāliqī, al-Mu'arrab. Ed. AHMAD M. ŠĀKIR, Kairo 1942.  
 al-Ǧurğānī, Asrār albalāḡa. Ed. H. RITTER, Istanbul 1954.  
 al-Husrī, Ğam' alğawāhir. Ed. 'ALĪ M. AL-BIĞĀWĪ, Kairo 1953.  
 — Zahr al'ādāb. Ed. 'ALĪ M. AL-BIĞĀWĪ, Kairo 1953.  
 Ibn al-'Atīr, al-Maṭal assā'ir. Ed. M. MUHYĪDDĪN 'ABDALḤAMĪD, Kairo 1939.  
 Ibn 'Abdrabbih, al-'Iqd alfarīd. Ed. AHMAD AMĪN usw., Kairo 1948–53.  
 Ibn Durayd, K. al-Muğtanā. Ed. F. KRENKOW, Ḥaydarābād 1362.  
 Ibn Fāris, Mu'gam maqāyīs alluḡā. Ed. 'ABDASSALĀM M. HĀRŪN, Kairo 1366–71.  
 Ibn Miskawayh, Tahdīb al'axlāq, Bayrūt 1961.  
 Ibn Hišām al-'Anṣārī, Muġnī llabib, Kairo, 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī.  
 Ibn Qutayba, 'Uyūn al'axbār. Ed. C. BROCKELMANN, 1900–1908.  
 Ibn Rašīq, al-'Umda. Ed. M. MUHYĪDDĪN 'ABDALḤAMĪD, Kairo 1934.  
 Ibn Ṭabāṭabā, 'Iyār aṣṣī'r. Ed. TĀHĀ AL-ḤĀGIRĪ – M. ZAGLŪL SALĀM, Kairo 1956.  
 al-Marzūqī, Ṣarḥ Dīwān al-Ḥamāsa. Ed. AHMAD AMĪN – 'ABDASSALĀM HĀRŪN, Kairo 1951–53.

- al-Māwardī, *Adab addunyā wa ddīn*. Ed. Muṣṭafā as-Saqqā, Kairo 1955.
- al-Mubarrad, al-Kāmil. Ed. M. Zākī ‘Abdassalām Mubārak, Kairo 1927–37.
- an-Nuwayrī, *Nihāyat al’arab*, Dār alkutub, 1923–.
- al-Qālī, Amālī, Dār alkutub, 1926.
- al-Qiftī, *Inbāh arruwāh ‘alā anbāh annuhāh*. Ed. M. Abū l-Fadl Ibrāhīm, Kairo 1950–55.
- Qudāma Ibn Ča’far, K. Naqd ašši’r. Ed. S. A. Bonebakker, Leiden 1956.
- ar-Rāḡib al-İsbahānī, Muḥādarāt al’udabā’, Bayrūt 1961.
- as-Śirāfi, Axbār annahwīyin al-Baṣrīyin, Kairo 1955.
- aš-Šarišī, Šarḥ al-Maqāmāt al-Harīriya, Būlāq 1300.
- at-Tibrīzī, K. Šarḥ al-Qaṣā’id al-aṣr. Ed. Ch. J. Lyall, Calcutta 1894.
- at-Ta’ālibī, *Fiqh alluġa*. Ed. Muṣṭafā as-Saqqā – Ibrāhīm al-’Abyārī – ’Abdalhafīz Šalabī, Kairo 1938.
- Laṭā’if alma’ārif. Ed. Ibrāhīm al-’Abyārī – Ḥasan Kāmil as-Şayrafī, Kairo 1960.
- Yatīmat addahr. Ed. M. Muhyīddīn ’Abdalhamīd, Kairo 1947.
- Yāqūt, Mu’ğam al’udabā’. Ed. Aḥmad Farīd Rifā’ī, Kairo 1936–38.
- az-Zaġġāġī, al-’Idāh fī ‘ilal annahw. Ed. Māzin al-Mubārak, Kairo 1959.
- az-Zamaxšarī, al-Fā’iq fī ḡarīb alḥadīt. Ed. ’Alī M. al-Biġāwī – M. Abū l-Fadl Ibrāhīm, Kairo 1945–49.
- al-Kaššāf. Kairo 1948.
- al-Mufassal. Ed. J. P. Broch, Kristiania 1879.

---

Der vorliegende Aufsatz wurde schon 1962 geschrieben und lag 1963 teilweise in Fahnen vor. Es ist mir seitdem leider nicht mehr möglich gewesen neuere Literatur zu berücksichtigen.

CHRISTOPHER TOLL

## Minting Technique according to Arabic Literary Sources

If you wish to find out how Arabic coins were made in the Middle Ages, there are two sources: either you can examine the coins themselves or you can study what the Arabs have written about their minting.

Of course the coins themselves have much to tell: in most cases they provide information about the year when the coin was minted and, from the beginning of the ninth cent., also where it was minted. From Hârûn ar-Rashîd onwards they also bear the name of the caliph and sometimes of his heir-apparent and governor. They show that coins were minted in gold, silver and copper, and state the kind of coin: *duriba hâda 'd-dînâr*, *hâda 'd-dirham*, *hâda 'l-fals*, and the coin denomination: *duriba hâda 'n-nisf*, *hâda 't-tult*. The expression *duriba* "was stroken" also shows that the coins were stroken and not cast.

By examining the composition of the metal of the coins, one can ascertain the standard of coins from different times and different places. For instance, ANDREW S. EHRENKREUTZ, University of Michigan, measured the specific weight of about 450 dinars from different periods and reported the result in the Journal of Economic and Social History of the Orient (JESHO 2/1959: 128 ff.). It appeared that coins from 696 (the year of 'Abdalmaliks monetary reform) till 750 (the year of the fall of the Umayyads) reached 96 and 98 per cent, as did coins from the beginning of the Abbasid reign. At the beginning of the 9th cent., the standard deteriorated, i.e., during and after the civil war between al-Amîn and al-Ma'mûn. From 836 till 942 the dinars issued in Baghdad reached 96 per cent and more, but during the reign of the Buyids (946–1055) deteriorated to only 91 till 94 per cent. In Egypt the dinar reached 98 per cent during the reigns of the Tulunids and the Ikhshidids (end of ninth cent. and middle of the tenth cent.)—between the two dynasties the standard of fineness declined.

I have compared the weight and diameter of South-Arabic dinars (Orientalia Suecana 18 (1969)/1970: 147–148): in the 830's and 840's

the weight fluctuates between 4.15 and 3.16 g—I know of no coin that reaches the standard weight of the dinar, 4.25. In the 850's the so-called *muṭawwaq*-dinar is introduced, weighing 1 dirham—the coins I know of are between 2.95 and 2.78 and therefore diverse only slightly from the normal dirham-weight, 2.98 g. The decrease in weight is, however, not accompanied by a corresponding decrease of the surface of the coins—the average decrease of the diameter is in fact only 0.75 mm. If the decrease in weight is not caused by a decrease in the standard of fineness—which is unlikely, since the *muṭawwaq*-dinar belonged to the coins which are said to have been of the highest quality, together with, e.g., those coined under as-Sindī, master of the mint of Hārūn ar-Rashīd—the explanation must be that the *muṭawwaq*-dinars are thinner. They have been hammered out to the same diameter as the ordinary dinars and so got a *tauq* “border[-inscription]” (= *hāmiš*) like the other ones—hence the name *muṭawwaq*. In the coin catalogues, the thickness of the coins is never mentioned. An ocular examination of a few South-Arabic coins from this period seems, however, to confirm this explanation.

By examining the surface and the edges of the coins, one can try to get some idea of the procedure used in the fabrication of coins. P. BALOG presented the result of such an examination in two papers in the Bulletin de l'Institut d'Égypte (BIE 31/1948: 95 ff., 33/1950–51: 34 ff.). BALOG found that certain coins have places which have not been touched by the die since the coin was thinner there, and that these places have a rough surface. This roughness was, in his opinion, caused by dust and air particles in casting and is mentioned as a way of showing that the flans were cast. If the cast contained several flans, these were connected by channels which caused threads between the flans, which had to be cut after the casting. BALOG has discovered places on coins where such threads have been cut off. Coins which bear no traces of casting are supposed by BALOG to have been fabricated by laminating. BALOG also supposes that the die was cast from bronze in a clay mould. He concludes this also from the roughness of the surface, but whereas the roughness of cast flans consisted of hollows, the roughness of cast dies leaves small protuberances on the surface of the coin resulting from the corresponding hollows in the cast die. If the surface of the coin is smooth, however, an engraved die has been used.

BALOG considers that it is unlikely that the roughness could have been caused by rust damage to the die. He also describes some bronze dies, bearing traces of casting, and a couple of lead plates with mirror dinar

legends supposed to have been used for the fabrication of clay moulds with which bronze stamps would have been cast.

Later, in 1964, BALOG published a survey of minting technique based on the above-mentioned criteria in the introduction to his *The coinage of the Mamlûk sultans of Egypt and Syria* (New York 1964, American Numism. Soc., Numism. Notes 12).

A similar survey was given by G. C. MILES in 1950 in the introduction to his catalogue of Spanish Umayyad coins (*The coinage of the Umayyads of Spain, 1–2*, New York 1950, Hisp. Numism. Ser. 1). MILES has examined nearly 2 500 coins without finding any systematic relationship between the two sides of the coins; BALOG had the same experience. The same trussel (upper half) has been used together with several different piles (lower halves) and vice-versa, but no coins have two obverses or two reverses. The inscriptions of the dies were made with punches producing strokes, curves and circles, which were combined to make various letters, or whole letters, words or even groups of words.

For a long time the Arabic text material for the history of minting remained very meagre, and Miles says, as late as 1950: "The Arab writers tell us virtually nothing about the operation of the mint and the technique of coining."

The first Arabic text containing information about coins to be published is al-Maqrîzî's *K. Šudûr al-‘uqûd fî dikr an-nuqûd* from the fifteenth cent., edited 1797 by the German orientalist and numismatist TYCHSEN and translated in the same year by SILVESTRE DE SACY. This work, however, primarily contains information about when Arabic coins were introduced, what inscriptions they bore and how much they weighed under different rulers. The same could be said about a section on coins in al-Balâqurî's *Futûh al-buldân* from the ninth cent., edited by DE GOEJE in 1866.

In Ibn Haldûn's famous *Muqaddima*, the introduction to his history from the 14th cent., there are two sections on *as-sikka*, giving some information about minting (F. ROSENTHAL's transl., London 1958, 2: 54 and 1: 464): "(The mint) is concerned with the stamping of the dinars and dirhams used in (commercial) transactions. This is done with a die of iron, upon which pictures or words are engraved in reverse. The stamp is pressed upon the dinar or the dirham, and the designs (legends) of those engravings appear on the coin clearly and correctly. Before this is done, the standard of purity of the particular coin, the result of repeated refinings" (the Arabic text has *sabk* "meltings"—as a matter of

fact no real melting takes place but a heating process which we will encounter later under the technical term *ta'liq*) “is taken into consideration, and the individual dinars and dirhams are given the proper, fixed weight that has been agreed upon. Then the number of coins (and not their weight only) can be made use of in transactions. If the individual pieces have not been given the weight fixed upon, then the weight of the coins must be taken into consideration. The word *sikkah* (mint) refers to the stamp, that is, the piece of iron used for the purpose (of stamping the coins). The word was then used to designate the result of (the application of the stamp), that is, the engravings that appear upon dinars and dirhams.” The word *sikka* also designates the office which “is concerned with putting the ruler's mark upon the coins, thus indicating their good quality and purity. The mark is impressed upon the coins with an iron seal that is especially used for the purpose and that has special designs on it. It is placed upon the dinar and the dirham after their proper weight has been established, and is then beaten with a hammer until the designs have been impressed upon the coin. This then indicates the good quality of the coin according to the best methods of melting and purification customary among the inhabitants of a particular region ...”

The first person to collect what the Arabs had written about coins was H. SAUVAIRE in his *Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique*, published in the *Journal Asiatique* 1879–85. These translated extracts from the works of the two above-mentioned authors and of other writers, however, deal mostly with matters other than the technique of minting, e.g. coin inscriptions, when and by whom the different coins were introduced, their weight and relationship to each other, and their use for paying *zakât*, fine for manslaughter, morning gift and also when buying and selling. SAUVAIRE's “*Matériaux*” confirm Ibn Ḥaldûn's statement that the die was made of iron with an engraved inscription. Al-Mâwardî who lived in the eleventh cent. tells that originally *as-sikka* was the piece of iron with which the dirham-coins were stamped, and that therefore also the stamped coin was called *sikka* (SAUVAIRE 86).

At the beginning of this century, al-Qalqašandî's comprehensive administration handbook *Šubḥ al-aṣā'a*, dating from about 1400 and containing a section on minting in Egypt, was published in Cairo (1–14, 1913–19). Taking Ibn Mammâti's *Qawâniñ ad-dawâwiñ* from the end of the twelfth cent. as his source—this was also later edited (by A. S. ATIYA, Cairo 1943, p. 332)—al-Qalqašandî describes (3: 465) how the

different golds are melted together, how the gold is tested and, when necessary, purified several times by means of a procedure called *ta'liq* which is done in a furnace but not described in greater detail. With regard to the fineness of the silver, al-Qalqašandī says, following the same source, that 700 dirham copper was added to 300 dirham silver. According to another source from the first half of the fourteenth cent. the dirham coin was two-thirds silver and one-third copper. Al-Qalqašandī's statement that the silver ingots or bars were cut into small pieces seems to indicate that the flans were cut and not cast.

In the 1930's we got for the first time information about three Arabic books which not only contain isolated items on the fabrication of coins, such as those already mentioned but describe the whole procedure in detail. Firstly, ZETTERSTÉEN 1930 in his catalogue of the Arabic, Persian and Turkish manuscripts in the University Library of Uppsala (Acta Bibl. Univ. Upsal. 3, Monde Oriental 22) described and reproduced the headings of the chapters of a manuscript of al-Hamdānī's *K. al-Ğauharatāin al-'atiqatain al-mā'i'atāin min aṣ-ṣafrā' wa'l-baiḍā'* "The two precious metals gold and silver"; secondly, E. J. HOLMYARD 1931 in Archeion (13: 187 ff.) described Manṣūr Ibn Ba'ra ad-Dahabī al-Kāmil's handbook for the Egyptian mint from the beginning of the thirteenth cent. *Kaṣf al-asrār al-'ilmīya bi-Dâr ad-ḍarb al-miṣriya* "The unveiling of the technical secrets in the Egyptian mint"; and thirdly, E. VIALA 1939 in BRETHE's Contribution à l'histoire du Maroc par les recherches numismatiques (Casablanca, pp. 253–67) published extracts from a similar work, *ad-Dauha al-muštabika fi ḥawābiṭ Dâr as-sikka* "The complicated tree—on the rules of the Mint" from Morocco of the twelfth cent. by Abu'l-Hasan b. Yūsuf al-Hakīm.

Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad al-Hamdānī is the well-known South-Arabian author from the first half of the tenth cent., most famous for his history *al-Iklīl* in ten volumes of which four are preserved, and his description of the Arabian peninsula. His book about gold and silver is the third part of a trilogy on property of which the two other parts, on land and on camels, are not preserved. The book on gold and silver has not been handed down to us in its entirety—in the Uppsala manuscript one chapter, on the relevant legal rules, is missing, and of the other two manuscripts known to exist, the one in Munich lacks the last fifth and the one in Milan contains only the first eighth of the work. The Uppsala manuscript is not only the most complete but also the oldest and the direct or indirect original of the other two. It was described by

HAMAD AL-ĞĀSIR 1951 (RAAD 26: 533 ff.) and used by D. M. DUNLOP for an article “Sources of gold and silver in Islam according to al-Hamdānī” (Studia Islamica 8/1957: 29 ff.). I published an edition of the text with German translation and a detailed introduction in Uppsala in 1968 (Acta Univ. Upsal., Studia Sem. Upsal. 1).

Al-Hamdānī’s book is concerned not only with the fabrication of coins but with all working of gold and silver—we will have to leave aside what he says about the mines and the extraction of ore, methods of soldering and gilding and the use of gold in medicine. This paper is only concerned with the description of how the metal was purified and the testing of its fineness, the fabrication of the flans and dies and the stamping of the coins. The information is founded upon al-Hamdānī’s observations in the mints of Ṣan‘ā’ and Ṣa‘da and communication from the mintmasters there.

The gold is “boiled”, al-Hamdānī says, in plates together with sulphate, salt and pulverized brick in a pot in the furnace. This means that the sulphur combines with the silver and other impurities in the gold and separates them from the gold, the salt separating the silver as silver-chloride. The gold is tried by the touchstone—if it is still base, it is boiled again. The gold is not totally purified—al-Hamdānī takes for granted that the test could also show too high a degree of fineness which is corrected by adding gold to a lower degree of fineness. Any gold which might still be left in the separated impurities is collected by amalgamating with mercury, a method also used for silver. Otherwise, silver is purified by cupellation, i.e. heating while supplying air at the same time, when the lead in the silver combines with the oxygen of the air and is separated as oxide of lead.

The flans were cast in moulds of clay, separately—“channels” between the moulds were to be avoided. In order to prevent oxidizing of the silver or air-bubbles in it, it was covered with damp manure. By pouring molten silver into water, small round pieces were obtained which seem to have been used as flans, in spite of their different size. This operation was called *tahrīq* and the silverpieces were called *fiḍḍa muharraqa*—I shall discuss this word a little later on. Al-Hamdānī also seems to be familiar with flans cut from silver bars.

The die consisted of the trussel (upper half) and the pile (lower half), which were held in their respective positions by means of two pegs in the pile and corresponding holes in the trussel. The inscriptions of the obverse and the reverse of the coins were thus fixed in relation to each

other. A similar die with pegs and holes from the Hijra-year 509 was published by G. MARÇAIS 1936 (*Ann. de l'Inst. d'ét. or.*, Alger, 2: 180 ff.) —on the other hand, all numismatists who in this respect have examined the coins themselves deny that obverse and reverse had any fixed relation to each other.

According to al-Hamdâni, if a coin is held with the inscription of the obverse upright and then turned over vertically, the inscription of the reverse should appear either upright or upside-down.

The die was made from hardened steel, its surface filed and its centre fixed by means of a pair of compasses. After that the inscription was engraved with an iron stylus or a punch.

The die was held with the left hand and the trussel beaten with a hammer of soft iron after the flan between the two halves of the die had been heated. The die could be damaged by sweat from the hand which caused it to rust, by an oblique beat, by imperfect purity of the silver, and if the pegs and the holes were too near the edge, a piece of the die could split off.

The die was polished after every use. The newly stamped coins were polished with a particular kind of fine sand, salt and lastly with manure.

Al-Hamdâni also comments on the counterfeiting of coins by mixing the metal with oxide of lead, antimony and mercury, and the removing of these admixtures.

The coin inscriptions were dealt with by al-Hamdâni in his *Iklil* and his book on camels, i.e. books which are lost. In this book too, however, he gives a survey of the pictures on the pre-islamic coins and a description of the Islamic coins.

Ibn Ba'ra's *Kaṣf al-asrâr* is a manual of the Egyptian mint of the Ayyubid al-Kâmil, who reigned 1218–38. It is preserved in one sole manuscript from 1722 in the Dâr al-Kutub in Cairo. HOLMYARD was the first scholar to pay attention to Ibn Ba'ra's work, as I mentioned previously, and in his article in Archeion he gives a brief outline of the contents and mention instances of some methods for extracting and testing the silver. HOLMYARD also cites this work in his book "Makers of Chemistry", also from 1931.

In the Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS 15/1953: 423 ff.) A. S. EHRENKREUTZ published a detailed analysis of the contents of the work together with many extracts in Arabic and in translation. In 1385/1966 the work was edited by Dr 'ABDARRÂHMÂN FAHMÎ, curator of the Museum of Islamic Art in Cairo.

Ibn Ba'ra, too, makes comments on the sources of the gold: gold veins in the rocks of Morocco, sand gold consisting of nuggets, and lastly a kind of gold which the author calls *nabât*, to be found in the Nile, and which EHRENKREUTZ translates as "vegetal gold". Perhaps it means instead "pure gold", if *nabât* signifies the same here as it does in the expressions *sukkar nabât* "refined sugar" (H. N. ALMKVIST, Kleine Beiträge zur Lexikographie des Vulgäرارabischen, Actes du 8<sup>e</sup> congrès int. des or. 2: 1/1893: 365) and *fidda nabât* "pure silver" (al-Hamdânî, *K. al-Ǧauharatain* 11b, 25b, 56a, 57a).

The gold is purified by heating thin plates together with salt and pulverized brick in the furnace several times. This operation is called *ta'lîq* and is identical with al-Hamdânî's "boiling" the gold, and we also remember it from Ibn Ḥaldûn. Both the method and the term have also been encountered in Ibn Mammâti's book. When WÜSTENFELD in his day translated this section from al-Qalqašandî (Göttingen 1879, pp. 166 f.) he rendered '*allaqa* first by "adjust" and then by "stamp". POPPER, in his excellent systematical notes to his edition of Ibn Taqrî-Birdî's chronicle (Univ. of Calif. Publ. in Sem. Philol., 16, Berkeley & Los Angeles 1957, p. 45), and HOLMYARD in his above-mentioned article, render *ta'lîq* by "refinement". The last sense fits the context but it is difficult to understand, linguistically, how '*allaqa* could mean "refine". The method is also mentioned in ad-Dimašqî's *K. al-Išâra* (Cairo 1318, p. 7) and is rendered by RITTER in Der Islam 7/1917: 51 "Feuerprobe" = "fire test". These versions do not fit a passage in al-Bîrûnî's *Ǧamâhir al-ǧawâhir* (ed. KRENKOW, Haidarâbâd 1355, p. 260), where it is said that white lead is produced by means of *ta'lîq* of pure lead in vinegar. HUSAIN MU'NIS, the editor of the next work I am going to discuss, glosses *ta'lîq* as *sahr* "to melt" (Abu'l-Hasan 'Alî b. Yûsuf al-Hakîm, *ad-Dauha al-muštabika*, Madrid 1379/1960, p. 36 n. 1), but this cannot be correct since al-Hamdânî says that the gold plates were not allowed to melt (31a). According to both al-Hamdânî and Ibn Mammâti, the plates are taken out after the treatment and so cannot be molten. I am inclined to understand *ta'lîq* as another word for al-Hamdânî's "boiling" with the meaning "to heat". This would fit the expression *ta'lîq li'n-nâr* in Ibn Ba'ra's manual (p. 56): "to let the fire heat the gold". This interpretation is supported by the fact that in addition to its usual sense "to adhere" '*aliga* can also mean "to be set on fire" and its II. form '*allaqa* "to set on fire". It is possible that this development of the original sense is caused by precisely that process: the heating causes the salt to combine

with (*'alīqa*) the impurities. Later the word has been used to signify “heating” in general, e.g. for the roasting of grains of corn: *habbat aš-ša'ir idā ta'allaqat 'ala'n-nár* (al Hamdânî, *K. al-Ğauharatain* 58b). A parallel is presented by *rašina* “to adhere” and *rašana* “to fasten” but also “to set on fire”—the latter is the meaning of the stem in Ethiopic (LANDBERG, *Glossaire datinois*, 2, Leiden 1923, p. 1281, and *Arabica*, 5, Leiden 1898, p. 217 n.).

The silver is extracted from the *turāb at-ta'līq*, i.e. the mixture of salt and pulverized brick which has now absorbed the impurities of the gold, by amalgamating it with mercury.

Then Ibn Ba'ra summarizes the different gold coins and their weight loss in percentages, when their gold is purified to reach the fixed standard of fineness of the Ayyubid mint, the cost of the operation in tax and minter's fee, and the value of the gold coin in dirham according to the current relationship between the Egyptian gold coin and the dirham coin, which was 1 to 40. This passage has been considered by EHRENKREUTZ in an article in the Journal of the American Oriental Society (JAOS 74/1954: 162 ff.), in which he compares the statements of Ibn Ba'ra about the standard of fineness with the standard of fineness of the coins which he had examined.

The next chapter deals with the fabrication of touchneedles with 18 different standards of fineness. The fineness of gold can also be determined by subjecting it to *ta'līq* together with gold, the fineness of which is known, and establishing its weight loss by the operation. Here pure gold is called *harağā* from the same root as *tahriğ*, a word which I have already mentioned and which I shall deal with more fully later on.

Another chapter deals with the adjusting of the fineness of gold which does not agree with the standard of the Egyptian mint.

The gold is then cast into *sabā'ik*, from which the dinars are made. EHRENKREUTZ translates this as “strips” and supposes that these were cut to flans. It is not impossible, however, that *sabā'ik* means “flans” and that the flans were cast, as al-Hamdânî says.

The silver is refined in the same way as al-Hamdânî describes, i.e. by cupellation with lead. Its fineness is tested by filing a spot on the silver and heating the filed spot—if it remains white the silver is pure, if it turns black it is impure. The silver was cast into strips, which were cut into flans. Two kinds of dirham coins existed: those of pure silver, and those containing 1 part of silver and  $2\frac{1}{3}$  parts of copper. Tests using cupellation with lead showed whether the latter had the correct standard

of fineness. The latter kind of flans do not seem to have been cut but produced by pouring the molten alloy into water, where it congealed into small nuggets—*tahriğ*—which were hammered flat, polished and stamped. The polishing was done with salt, after the flans had been dipped into hot vinegar. After the salt had been washed away with water, the flans were polished with extract of sumac (rather than with wood of sumac, in the rendering of EHRENKREUTZ, p. 443, as they were afterwards dried with bran).

Ibn Ba'ra's work ends with a list of the staff employed at the mint and their duties. EHRENKREUTZ' analysis ends with a list of the tools, weights and measures used.

FAHMÍ's edition from 1966 has an introduction discussing the fabrication of stamps and flans, dealing with the mints of Alexandria and Cairo and their staffs and giving a survey of the Ayyubid coins. The edition is followed by an illustrated catalogue of the Ayyubid coins in the Museum of Islamic Art in Cairo. The text of Ibn Ba'ra's work which thus comprises hardly a quarter of the book is provided with plenty of explanatory notes and a couple of drawings, *inter alia* reconstructions of furnaces mentioned in the text. The introduction to the edition returns unaltered as part of the introduction to FAHMÍ's voluminous catalogue of the Arabic coins in the Museum of Islamic Art in Cairo, published 1965.

Of Abu'l-Hasan 'Alī b. Yūsuf al-Ḥakím, author of the third of the above-mentioned works, *ad-Dauḥa al-muštabika fī dawābiṭ Dár as-sikka*, we only know that one of his ancestors in 1275/76 was master of the mint in Fas in Morocco and that his book was written during the reign of the Marinid Abú Fāris 'Abdal'azīz (1336–72). This work, too, is preserved in only one manuscript, belonging to the Institute of Islamic Studies in Madrid and formerly in the possession of E. LÉVI-PROVENÇAL. It contains 43 folia of small size and was edited by the director of the Institute, HUSAIN MU'NIS (Madrid 1960).

Al-Ḥakím's work begins, like that of al-Hamdānī, with quotations about gold and silver in the Koran and in the Tradition. The second chapter discusses different names of the gold, using al-Bīrūnī's *Ǧamāhir al-ǧawāhir* as source. The third chapter tells about the occurrence of gold in, among other countries, India, Iraq, Andalus and southern Sudan, and of silver in Maghrib and Andalus, and describes the origin of the metals in the earth through the influence of the sun, using as source *Rubat al-ḥakím* from the middle of the eleventh cent., ascribed to Maslama al-Maqrīṭī who had, however, died fifty years earlier. Dealing

with the extraction of ore, al-Hakim again quotes al-Biruni. Ten parts of gold ore, which is outside black and inside red, are heated together with 1 part *bauraq*, 1 part lead and 1 part soap, and 4 parts of silver ore together with 1 part *bauraq* and lead. Both the salt-method and the sulphur-method are mentioned for purification of the metals, and the cupellation for silver which contains lead, is prescribed. When the gold has been separated from the silver and the other impurities, the silver is separated from these by amalgamating with mercury. The chapter ends with an account of the place of gold in the history of medicine and the black art.

The fourth chapter describes how, according to al-Qarafi, the best known Malikite *faqih* of the thirteenth cent., it is possible to discover without file or touchstone whether a coin is counterfeited by using the hydrostatic or Archimedean balance—i.e. the metal is weighed first in air and then in water, making it possible to determine its fineness through the specific weight.

The fifth chapter deals with the introduction of the Arabic coins, the relation between different coins and weights and with coin inscriptions, chiefly with al-Baladuri, whom I mentioned at the beginning of this paper, as source. The chapter also deals with the square dirham coins of the Almohades and the establishment of the mint in Fas, enumerating the duties of its staff. The director and the two controllers supervise the work, the drawer (*al-jattah*) makes the inscriptions—we are not told, however, if he also engraves them upon the stamp—and the *sakkakun* hold the trussel firmly on the pile, so that the inscription is not distorted. In the same chapter the touchstone and the balance and its weights are discussed. Here the weights are bronze—in al-Hazini's large work on balances from the beginning of the 12th cent., *Mizan al-hikma* (Haidarabad 1359), the weights are iron. Originally they must have been stone, to judge from the name *sanj* from Persian *sang* “stone”; otherwise glass weights are often used.

The gold supplied to the mint consists of gold ore or gold from ornaments. The gold ore is pounded, sifted and separated from impurities by amalgamating with mercury, which is afterwards removed by heating. The gold is weighed and then molten in a crucible, preferably together with a small amount of *tinkar*, a salt which facilitates the melting, and then cast into bars. It is weighed again to see how much has been lost. The gold is laid in thin plates in a mixture of pulverized brick and salt, here called *shahira*, the same as that which Ibn Ba'ra called *turab at-*

*ta'liq*, in several layers, and when these are heated in the furnace, this is the same method of purifying that we have met under the expression *ta'liq* but here called *tašhir*. Then the plates are washed, dried and weighed, and the gold is cast into bars. A piece of the gold is tested by the touchstone, it is heated again, and when cold, the surface is examined with the hand. If the gold is pure, it is approved, weighed and given to the *sakkâkûn*. Ornamental gold is treated in the same way, after gems etc. have been removed.

Impure silver is purified by cupellation with lead, adding gypsum and bone. Ornamental silver is tested for colour and flexibility and then filed and heated—if it is white with no discolouration (? *zurqa*) it is considered pure.

His account of the actual minting process abounds in technical terms which, despite the editor's notes and Viala's translation, are not always easy to understand. The stamper *abṭala* the gold and silver ingots—perhaps this means that unevennesses are removed since *abṭala* can mean to smooth sharp edges and points. After heating the ingots are processed by the forging hammer's *rîsa*: this word usually means a feather, but here, in the editor's opinion, it means *taraф* “end” while VIALA says “il les brosse”—“brushes them”. Then he heats and repeatedly *wağjaha* them, “les tourne et les retourne”, which the editor changes to *wahhağa* “heat until they glow” (neither explanation is truly satisfactory), until they are finally ready for *takrîm*, i.e. as the author himself says, they are cut into pieces measuring one dinar (an interpretation of *karrama* which I have not encountered elsewhere; read perhaps *kazzama*, although that is an operation usually done with the teeth, WKAS s.v., but cf. *k.zma* as a piece of weight, equivalent to 6 *qîrât*, Dozy s.v.). They then are checked by means of *makân* and scales. Viala translates the processing of the cut pieces with *makân* as “rogner au gaz (?)” while Mu'nîs wonders if this should not instead read *makâr* which would agree with *kâra* later on. The pieces are now called *quṭrâl*, from *cuadrilla* in Spanish, and thus are still square. If they are to be made into dinars they are rounded and afterwards hammered individually. Any unevenness as a result of the hammering is then corrected. Finally they are heated and laid *kâratân kâratân*, 40 or 50 in each *kâra*, an oblong box according to the editor. In any case, the flans now stand on edge in a row, as al-Hamdânî also describes, calling such rows *tašyîra*, or in Persian *dastaňa* “handful”, a word which fits in with al-Hâkim's information that this *kâra* is held between the thumb and

index finger when struck against a piece of iron so that the roundness of the flans becomes even and correct. Then the flans are heated and taken out one by one to be treated with alum and finally handed over to the director so that he can test them on his scales.

If the director finds any fault, irregularity of form, crack or unevenness in the *taflis*, the final form of the flan (from *fulâs* "money"), which makes it too thin or too thick, he makes a cut in the edge of the flan and rejects it. These rejected (*mardûd*) dinars are stamped into pieces of a quarter or an eighth of a dinar.

When stamping the flans it is particularly important that the trussel is properly positioned on the pile and does not vary a hair's breadth from it.

If the stamper is working with a dirham in its final form, *taflis*, the flan is square with equal angles and corners and an even surface. Dirham flans are also put into a *kâra*, treated with alum and sent to the director to be tested.

After stamping, the coins are heated once again and polished with alum and it is then the director's task to check that the coins, i.e. their inscriptions, have not been reversed, obliterated or injured. The first of these precautions seems to indicate that here too it was in principle considered important that there should be a fixed relationship between the obverse and reverse.

After this long technical chapter, which constitutes about a third of the entire text, the seventh chapter describes the relationship between dinar and dirham, a number of other measures used and the different kinds of dirham coins which existed during the Marinids before the fifth Marinid sultan Ya'qûb (1258–86) introduced his *dirham ya'qûbi*. The seventh chapter discusses purchase and exchange and the regulations governing these procedures. The eighth chapter discusses whether it is permissible to buy and sell vessels and jewellery for gold and silver, or swords and copies of the Koran decorated with such metals, since it was forbidden to sell gold for gold and silver for silver, a point which al-Hamdânî also takes up.

The ninth chapter deals with the *zakât* and God's punishment for those who collect riches without dispensing them *fi sabili'llâh* with several quotations from the Koran. The tenth chapter is on legal matters and discusses whether *ahl ad-dimma*, Jews and Christians, should be allowed to work professionally with precious metals and whether it is punishable to cut coins in half.

*Mu'nis'* edition of al-Ḥakīm's work begins with a short introduction on the author and the manuscript and other sources on Arabic minting history. It has detailed notes and ends with an index of items and persons.

Finally I should like to mention a work which has not yet been edited. The polyhistor as-Suyūṭī, who lived in the fifteenth cent., left hundreds of works including one on coins which is preserved in a manuscript in Leiden, dating from 976, i.e. 1568/69. This has 6 folia and is clear and well-written. The work is entitled *Qat' al-muğādala 'inda taqyīr al-mu'āmala* (Univ. Bibl. Or. 2940, VOORHOEVE, Handlist 271).

The first three folia discuss the rise in the value of copper coins which took place in Egypt in 821/1418: whereas previously one silver dirham had been worth first 8 and then 9 copper dirham, in 821 it became worth only 7.

In this context, three gold coins are mentioned (fol. 1b) about which I should like to say a few words: 1) the *dīnār iflūrī*, i.e. florin (based on the gold coin which was minted in Florence from 1252 onwards and weighed 3.537 g), here worth 260 copper dirham, 2) the *dīnār haraǧa*, worth 280 copper dirham, and 3) the *dīnār nāṣirī*, worth 210 copper dirham. This third coin was introduced by the Mamluke an-Nāṣir Farāğ and, according to al-Maqrīzī, its gold was not pure (POPPER, op. cit. pp. 48 f.), which explains its lower value. It was also lighter (BALOG, Coinage 46 i. f.). In part 20 of 'Ali Paša Mubārak's *al-Ḥiṭāṭ al-ǧadīda* from 1889, the form *muharraǧa* is used as opposed to *nāṣirī* and *iflūrī*. The expression *danānīr min dāhab haraǧa* used by Ibn Taġrī-Birdī corresponds to *dāhab maskūk* "minted gold" used by al-Maqrīzī and *dāhab 'ain* "gold coin" by Ibn Iyās. Ibn Taġrī-Birdī also uses the expression *miṭqāl haraǧa*. These quotations are collected by POPPER (op. cit. p. 45), the editor of Ibn Taġrī-Birdī, who reads them as *harja* and *muharja* and says that the vocalisation, form and etymology are unsure. We know, however, from al-Hamdānī (*K. al-Ǧauharatain* 61a f.) that *tahriǧ* is a way of producing flans by pouring molten silver into water, that the result is called *fidda muharraga* and that this method can also be used for gold, and we have seen that Ibn Ba'ra uses the expression *haraǧa* for pure gold. This word is explained by al-Maqrīzī (quoted by EHRENKREUTZ in BSOAS 15/1953: 434 n. 3): *ad-dāhab al-haraǧa ... huwa ad-dāhab al-islāmī al-ḥāliṣ min al-ǧašš* "... which is free from forgery". *Haraǧa* therefore means pure gold or silver from which coins will be or have been minted—in the same way as *nugra* which means molten and cast gold or silver, especially used about silver. Both words are in apposi-

tion: *mitqâl harâja* and *dirham nuqra* “*mitqâl* of pure gold” and “*dirham* of pure silver”. Since the II. form is often denominated, it seems likely that *tahrîğ* means to produce *harağa*. The interpretations LANE and Dozy take up under these radicals give no help in establishing the word’s etymology. *Lisân* says that *al-harâj = al-ihtilât* “mixture”, which makes one immediately think of alloy, but in this case, on the contrary, pure metal is involved. *Harâj* is, however, also given the meaning of *śiddat al-qatl*, the same meaning as that of *hârag* “to kill” in Hebrew. Here I am inclined to see the basic meaning of the word: the molten silver lives when it is poured into the water but is killed by the water and becomes hard and motionless. This can be compared to quick-silver—the word means living silver just as its Arabic name *zibaq* (originally Persian) means living, and Arabic texts mention that quick-silver is “killed” by ashes, oil, salmiac or honey to be used in medical preparations (*K. al-Ğauharatain* 302 n. 4). The fact that the II. form is used may be due to the intensity with which the molten silver is killed by the water after sprouting with a hissing sound and also to the frequent use of the II. form when describing technical processes.

As-Suyûṭî’s work continues with a discussion whether gold and silver may be accepted in exchange for copper coins and of how gold should be valued, quoting from aš-Śâfi’î and his successors. It also contains regulations on the validity of payments. There seems to be a gap between foll. 3 and 4; fol. 4 starts in the middle of a description of the appearance of the coins. It is mentioned here that the King of Byzantium wrote to the Caliph ‘Abdalmalik and offered to give him dies for his dinars but the Caliph answered that he had no need of such dies since he had them made himself and engraved on them the declaration of faith in the unity of God and the name of the Prophet. ‘Abdalmalik made glass weights for the dinars so that they could not be altered—previously the weights had been made of stone (cf. above p. 11). As-Suyûṭî then discusses the introduction of Islamic coins and weights, including quotations from aš-Śûlî’s (d. 857) *K. al-Aurâq*, and considers which coins and weights existed in the time of the Prophet. The work ends with an extract from al-‘Askarî’s (d. 1005) *K. al-Awâḍil*, mentioning that the first person to make pointers on scales of iron was ‘Abdallâh b. [‘Amîr b.] Kuraiz.

ÅKE W. SJÖBERG

**Hymns to Meslamtaea, Lugalgirra and Nanna-Suen in  
Honour of King Ibbīsuen (Ibbīsīn) of Ur**

Dedicated to Professor Dr. Samuel N. Kramer

The hymns treated below are published here for the first time; no duplicates have as yet been found.

No. 1 (UM 29.13.609) and No. 1a (CBS 14053) belong to the same composition, a šīr-nam-gala to Meslamtaea and Lugalgirra (see No. 1a reverse, subscript). No. 1 contains the end of the forth ki-ru-gú (Akk. *mihru* “antiphone”, see in the commentary on my forthcoming treatment of Examenstext A line 24), further the whole fifth (6 lines) and sixth (14 lines) kirugu's; 27 lines some of which are broken are preserved of the seventh kirugu. No. 1a reverse has the end of the tenth kirugu; the obverse (13 lines, the last four lines are partly destroyed) contains either the beginning of the eighth or ninth kirugu; however, if the gap between the obverse and the reverse consists of only a few lines, the obverse contains the beginning of the tenth kirugu.

The forth kirugu (the last lines of which are preserved in No. 1 Col. II) seems to have consisted of a hymn to Meslamtaea (<sup>d</sup>mes-lam-ta-è-a). The following three kirugu's contain hymns to Lugalgirra (<sup>d</sup>lugal-gir-ra); No. 1a is a hymn to Meslamtaea and Lugalgirra. Their city is Kisiga, the “very ancient city” (uru-ul, obv. 5).

No. 1 + No. 1a could be the same composition quoted in the literary catalogue HS 1477: TMHS NF III No. 53, 42 <sup>d</sup>lugal-gir-ra mes-lam-ta-è-a translated as “Lugalgirra and Meslamtaea” by I. BERNHARDT and S. N. KRAMER in Götter-Hymnen p. 392. Note, however, that the determinative DINGIR is missing before mes-lam-ta-è-a. If HS 1477 line 42 is correctly written, the only possible translation is “Lugalgirra who comes out of the (temple) Meslam”, hardly identical with our šīr-nam-gala to Meslamtaea and Lugalgirra, where the two gods are kept apart. Lugalgirra and Meslamtaea are kept apart also in the Old Babylonian god list TCL XV 10, 410 ff.: <sup>d</sup>lugal-gir-[ra] and his con-

sort, <sup>d</sup>mes-lam-ta-è-a and his consort, and after four lines <sup>d</sup>nergal with his consort, cf. J. VAN DIJK, SGL II p. 23. The subscript šir-nam-gala-<sup>d</sup>mes-lam-ta-è-a ù <sup>d</sup>lugal-gìr-ra where Meslamtaea is mentioned before Lugalgirra does not necessarily contradict an assumption that No. 1 + No. 1a could be identical with the composition in HS 1477 line 42. Note that TCL XV 10, 410 ff. mentions Lugalgirra before Meslamtaea. If HS 1477, 42 and Nos. 1-1a are identical compositions, the DINGIR determinative has been omitted accidentally by the scribe in the literary catalogue.

No. 2 (CBS 29-16-43) is a tigi hymn to Suen (<sup>d</sup>EN.ZU). The hymn consists of 35 lines (edge: mu-šid-bi 35). Unfortunately, the last lines are almost completely destroyed. This hymn to the moongod seems to occur in a literary catalogue, see in the commentary on line 1.

No. 3 (CBS 11168) is a well preserved tablet containing an ù-lu-lu-ma-ma hymn to Suen. The structure of the hymn which has consisted of about 55 lines is as follows: 1-13: hymn to Suen. Ibbisuen is addressed in line 11 but line remains obscure. — 14-20: a prayer of Suen to his father Nunamnir-Enlil in Nippur. Suen asks for continuing supply of fat, milk, copper and silver in Ur (Uri); he also asks for fish, birds and birth-giving. [Instead of nu-til-e (line 19) and íb-gál-le (line 20) we expect ba-ra-til-e and hé-gál]. — 21-25: Ibbisuen is addressed. I have assumed that Nanna is subject in these lines. — 26-28: address to the moongod, who is said to have created respect (or authority nam-nir-gál) for the king (line 28). — 29 ff.: partly broken and structure uncertain. — Rev. 1'-15' (end): hymn to Nanna-Suen. Ibbisuen is addressed in line 9', in my opinion, by the personal god of the king.

No. 4 (CBS 8526) is a well-preserved tablet containing an a-da-a-b song to Suen. The composition consists of 66 lines.

No. 5 (CBS 15158) is a fragment of a hymn to Suen with mention of Ibbisuen.

Professor Miguel Civil, the Oriental Institute, University of Chicago, drew my attention to CBS 14052 (No. 1a) and CBS 11168 (No. 3). I owe him my sincere thanks. I thank cordially Dr David I. Owen, Research Fellow of Assyriology, University of Pennsylvania, for his kindness in making the photographs of the tablets and arranging them for publication.

## Transliteration

## 1. UM 29-13-609.

Col. I not preserved.

## II.

1'. [x x] ȝ ȝ ȝ [.....]

[x x] me-téš ši-im-ȝ [...]

[x]-zi-šà-gál-la-ke<sub>4</sub> šà-zu im<sup>?</sup>-[....]

[d]mes-lam-ta-è-a sù-ud-rá ȝ [.....]

ki-ru-gú-4-kam-mä-à[m]

5'. á-mah̄ nun <sup>d</sup>i-bí<sup>d</sup>EN.ZU-[mu]giš - gi<sub>4</sub> - gál - bi - imši-im-diri-ge-en lugal-mu ši-im-diri-gę-ęn ne-zu an-zà-  
šęen <sup>d</sup>ugal-gır-ra ši-im-diri-ge-en ne-zu an-zà-šę

me-zu me-galam-ma me nu-sì-kę-da

ab ku-kur gál-la ní-ḥuš-ri-a-me-en

10'. dingir-gır kalam-ma ti-la-me-en

ní-gal an-ki-a dul-la x(erasure?)-me-en

ki-ru-gú-5-kam-ma-àm

nam-mah̄-zu ga-i-i

ši-im-diri-ge-en lugal-mu ši-im-dir[i-ge-en]

ne-zu an-zà-šę

giš - gi<sub>4</sub> - gál - bi - im

ur-sag-zi me-téš-e ga-i-i

15'. en <sup>d</sup>ugal-gır-ra me-téš-e ga-i-igiš-rab<sub>x</sub>(=LUGAL)-gal-mah̄-dingir-re-e-ne-me-ęn

ní-gal kalam-ma ša-mu-ri-a-me-[en]

ku-kur-dugud kur-ra du<sub>6</sub>-lụ-la-me-eni<sub>7</sub>-zu i<sub>7</sub>-kala-ga-àm i<sub>7</sub> nam-tar-ra-àm20'. i<sub>7</sub>-mah̄ ki-u<sub>4</sub>-è igi nu-bar-re-dammá-gur<sub>8</sub>-mah̄ a-ku-kur-ra u<sub>5</sub>-a

gú-diri-nam-lú-ulù-ka

en <sup>d</sup>ugal-gır-ra gırı-zu um-mi-gubnun-kur-ra-ke<sub>4</sub>-ne ša-mu-e-ši-gam-e-dè-eš25'. bùr-ra u<sub>4</sub>-zalag ša-mu-un-ne-ri-ib-è

## III (=rev. I).

[x]U-ra šu-zu-šę ša-mu-ų<sub>8</sub>-gál

[e]n <sup>d</sup>lugal-gìr-ra an-zà-šè maḥ-me-en  
 ki-ru-gú-6-kam-ma-àm  
 á-maḥ nun <sup>d</sup>i-bí-<sup>d</sup>EN.ZU-mu  
 [g]iš - gi<sub>4</sub> - gál - bi - im  
 lu[gal]-mu nam-maḥ-za ga-àm-du<sub>11</sub>

30'. [e]n <sup>d</sup>lugal-gìr-ra nam-maḥ-za ga-àm-du<sub>11</sub>  
 [z]a-e maḥ-me-en dili-zu i-maḥ-me-en  
 [din]gir-gìr-ra dingir-re-e-ne-er rib-ba  
 lugal-sukud-du an-né-e úss-a  
 [din]gir-gìr en-zí-ní-te-na

35'. <sup>d</sup>i<sub>7</sub>-lú-ru-gú šà-dingir-re-e-ne  
 ən ka-aš-bar nì-ne-ru-e hul-gig  
<sup>d</sup>EN.ZU-gin<sub>x</sub> nì-si-sá-e ki-ág  
 en nam-tar-tar-ra-an-<sup>d</sup>en-líl-lá-me-eš  
 nì-nam an-ki gál-gál-la-a-ba

40'. nam-tar-re-bi gal-bi mu-un-ý-ús  
 [x]x <sup>d</sup>en-líl-le sag-e-eš mu-un-rig<sub>7</sub>  
 [x]x-nun-e-ne <sup>d</sup>i-bí-<sup>d</sup>EN.ZU-mu  
 [x x] x-nam-ma-ni maḥ bád-gal kur KU-KU  
 [me-ga]l-gal šu-du<sub>7</sub> dumu-<sup>d</sup>en-líl-lá-ka

45'. [<sup>d</sup>ugal]-gìr-ra-gin<sub>x</sub> hul-gál sag KAx?-KAx?  
 [<sup>d</sup>mes-lam]-ta-è-a á-maḥ-a-na gal-bi  
 [á-maḥ]-a-na gal-bi ši-im-mi-DU  
 [x x] AN<sup>2</sup> ka-duḥ-a kur-ra šu ùr-ùr  
 [x x]-tar-re erím zar-re-eš i-sal-e

50'. [en <sup>d</sup>]lu[gal]-gìr-ra á-maḥ-a-na gal-bi  
 [á-maḥ-a]-na gal-bi ši-im-mi-in-DU  
 (x x) x NE giskim-ša<sub>6</sub>-ga  
 [x x]-ga-lugal-la-me-eš  
 [.....] šu gá-gá-me-eš  
 [.....] x mē? x[....]  
 Remainder broken.

## 1a. CBS 14053.

Obv.

1. ur-sag-gal-me-eš nam-maḥ-bi a-ri-a-sù-ga-am  
 mìn-na-ne-ne lugal-i<sub>7</sub>-da-me-eš  
<sup>d</sup>i<sub>7</sub>-lú-ru-gú lú-zi dadag-ga-[àm]

- lú-erím giš-<-rab<sub>x</sub>>-gin<sub>x</sub> šu ri-ri-a-me-eš
5. kisiga<sup>ki</sup> uru-ul ki-gar-ra-ba  
 zi-du nu-dab<sub>5</sub>-bé erím-du nu-dib-bé  
 ki šà-kúš-an-[<sup>d</sup>e[n-líl]-lá-me-eš'  
 ki ní-dúb RU A[N] ҳ ҳ ҳ -me-eš'  
 ki-gal an-še AN? ҳ ҳ [x x]-me-en?
10. ki-nam-tar x(erasure)-re-an-[<sup>d</sup>e[n-líl]-lá [...]  
 me-bi kù-kù-ga-àm ҳ [.....]  
 [.....] NI lú nu-[....]  
 [.....] ҳ [.....]
- Gap

Rev.

- 1'. me-bi? ҳ ҳ ҳ-ү-үл-ҳу-лә-eš SIG<sub>7</sub>-[ga-àm]  
 me-imin-na LAGABx? gal-le-eš gar-[ra-àm]  
 me še-er-ka-an nun-e abzu-ta nun [x x]  
 še-er-ka-an-du<sub>11</sub>-ga-[àm]  
<sup>d</sup>mes-lam-ta-è-a en <sup>d</sup>lug[al]-gìr-[ra]
- 5'. nam-ur-sag-bi kur-re ba-ҳ-a  
 nam-mah<sub>1</sub>-bi zà-an-ki-šè zà-an-ki-šè pa-è-ák-a  
 ki-ru-gú-10-kam-ma-àm  
 á-mah<sub>1</sub> nun <sup>d</sup>i-bi-<sup>d</sup>EN.ZU-mu giš-gi<sub>4</sub>-gál-bi-im  
 kal-bé u<sub>4</sub> kalam-ma šu ùr-ùr  
<sup>d</sup>mes-lam<-ta->è-a en <sup>d</sup>lugal-gìr-ra  
 zà-mí-zu du<sub>10</sub>-ga-àm  
 ki - šú - bi - im  
 šir-nam-gala-<sup>d</sup>mes-lam-ta-è-a / ù <sup>d</sup>lugal-gìr-ra

## 2. UM 29-16-43.

Obv.

1. en me <PA>.GAN nu-di i-lim u<sub>5</sub> men-gal-la  
 šul <sup>d</sup>EN.ZU u<sub>4</sub> giš-hé è-a-še? <sup>d</sup>en-líl-le íl-la  
 su-lim-dagal BAD-e diri <sup>d</sup>nin-líl-le tu-da  
 dingir mùš-a-ni<sup>!</sup> UN.UN unken-kur-kur-ra DU-[x]
5. iti<sub>x</sub> (=U<sub>4</sub>.<sup>d</sup>NANNA) ҳ <sup>d</sup>i-bi-<sup>d</sup>EN.ZU-mu  
 ҳ ҳ ҳ ҳ mu-uṇ- [.....]  
 me-nam-nun-na-ni an-da gú-lá-[àm]  
 u<sub>x</sub>-ru-ni giri<sub>x</sub> (=KA)-zal ki-ús-sa-[àm]  
<sup>d</sup>aš-ím-babbar-re <sup>d</sup>i-bi-<sup>d</sup>E[N.ZU-mu]  
 kalam-ma ku<sub>6</sub>-gál-bé-éš un-dagal-la ҳ[....]

10. <sup>d</sup>nanna mēn-zī-da dalla mu-[....-è]  
 gidri u<sub>4</sub> du<sub>6</sub>-ul-la <sup>d</sup>aš-ím-ba[bbar .....]  
<sup>d</sup>i-bi-<sup>d</sup>EN.ZU-mu un-dagal-la gū? x[....]  
 ub-da-an-ki-ka kalam-du<sub>10</sub>-ga gīri-nā? [....]  
<sup>d</sup>nanna kur-kur-ra me-ni àm-[.....]
15. an-ki-nī-dagal-ba pa mu-x-x-[.....]  
 an-e nir gi-ba <sup>d</sup>aš-[ím-babbar ....]  
<sup>d</sup>nanna nam-šul-la x hū? -[....]  
 ul-šē me-u<sub>4</sub>-ti-la x x mu-ni-[....]  
<sup>d</sup>i<-bi>-<sup>d</sup>EN.ZU-mu x hu-mu-na-ni-[...]
20. du<sub>11</sub>-ga-ni u<sub>x</sub>-ru-gal ság nu-di-dam  
<sup>d</sup>i-bi-<sup>d</sup>EN.ZU / šu-mah-a-ni im-dib?  
 zi-dè-eš-šē mu-na-an-aka / mu-du<sub>10</sub>-sa<sub>4</sub>-a-ni  
 sā - gíd - da - àm

Rev.

- urí<sup>ki</sup> uru-me-nun-šul-<sup>d</sup>EN.ZU-na-kām  
 an <sup>d</sup>en-líl pap-gal <sup>d</sup>nu-dím-mud
25. ama <sup>d</sup>nin-tu-kalam-ma šír-ra-ni mah-àm  
 me-téš hé - i - i  
 èš-urí<sup>ki</sup> uru-me-nun-šul-<sup>d</sup>EN.ZU-na-kam  
 an <sup>d</sup>en-líl pap-gal <sup>d</sup>nu-dím-mud  
 ama <sup>d</sup>nin-tu-kalam-ma šír-ra-ni mah-àm  
 me-[téš] hé - i - i  
<sup>d</sup>a-nun-nā x x x x / [.....]
30. <sup>d</sup>en-ki [.....]  
<sup>d</sup>x[.....] / [.....]  
<sup>d</sup>[.....] / [.....]  
<sup>d</sup>[.....] / [.....]  
 unken ki x[.....] / [.....]
35. EZEN x[.....]  
 sa - [gar] - ra - [àm]  
 ti[gi] - [<sup>d</sup>EN].ZU - nā - [kam]  
*Edge:* mu-šid-bi 35

### 3. CBS 11168.

Obv.

1. en-gal u<sub>4</sub> giš-hé-ta sag-íli še-er-zi x-a  
<sup>d</sup>EN.ZU ušum-sag-kal kur-un<sub>x</sub> (=BĀD)-ta un u<sub>4</sub> gá-gá

sud-DU-ág-an-bad-da men DU? BU? giri<sub>x</sub>-zal-a-a-ugu-na  
dumu-gal-di <sup>a</sup>nin-líl-le tu-da nir-gál-é-kur-ra

5. an-bar<sub>x</sub> (=NE)-a dalla-è šul <sup>a</sup>EN.ZU u<sub>4</sub>-KA-KEŠDA-an-na  
su-lim-ma-ni an-bar<sub>x</sub>-gána u<sub>4</sub>-giš-nu<sub>11</sub>-un-sag-gi<sub>6</sub>-ga  
a-a <sup>a</sup>nanna U.GA.ŠÁR-bad-ta gi<sub>6</sub> du<sub>10</sub>-du<sub>10</sub> gal-zu  
nir-gál nun pa-è-ak-a še-er-zi-an-na-kam  
uri<sup>kl</sup> uru ùz-sag-ke-en-ge-ra me-bi nu-kúr-ru-dam
10. temen-an-ki-bi a-a <sup>a</sup>nanna gi<sub>6</sub>-ù-na pa-è  
mu mu-un-pà hí-li šà-ge bí-in-si / <sup>a</sup>i-bí-<sup>a</sup>EN.ZU-mu  
èš-nibru<sup>kl</sup> šà-bi kur-hé-gál-la ki-tuš-ki-ùr-ra-ke<sub>4</sub>  
nam-nun-na an-tä su-lím-ma-ni kalam-ma mu-un-bàra-  
ge  
kisal-mah-e su-lim-mä? x-bi nu-til-e nam-gal tar-re-dè
15. a-a-ugu-na u<sub>x</sub>-ru-gal-an-ki en <sup>a</sup>nu-nam-nir-e  
<sup>a</sup>EN.ZU-e ub-šu-unken-na-ka ù-gul mu-na-gá-gá  
ku<sub>6</sub>-gál nun-bára-ga nun me-ti-la šà-ge-pà-da-zu  
èš-urí<sup>kl</sup> ki-tuš-mah-lugal-la zi-šà-gál-kalam-ma  
šilam é-tùr-ra dúr-gar-ra i-ga-bi nu-til-e
20. i šár-šár-re ku<sub>6</sub> mušen ù-tu urud guškin íb-gál-le  
uru<sup>kl</sup> numun i-i me-bi nu-kúr-ru MU <sup>a</sup>i-bí-<sup>a</sup>EN.ZU-mu  
nam-lugal-ba pa ha-mä-ni-in-è nam-ti hé-ni-ib-sù-ud-dè  
bára-gal-ba suhuš-bi mu-ra-an-ge-en dúr an-šè bí-in-gar  
dalla hé-ni-in-è me-nam-lugal-la-ba  
á-nun hé-em-ta-e-gál
25. inim-mah ul-lí-a-šè nu-kúr-ru-da <sup>a</sup>i-bí-<sup>a</sup>EN.ZU-mu  
<sup>a</sup>aš-ím-babbar-me-en an-ki-nigín-na-ba  
nam-nir-gál pa ba-ni-in-U[D.DU]  
si-sá šà-kù-ta mü-pà-da <sup>a</sup>i-bí-[<sup>a</sup>EN.ZU-mu]  
<sup>a</sup>nanna-ar KA GUD? ?-mah dingir/an-gin<sub>x</sub> pa U[D<sup>2</sup>.DU<sup>2</sup> (x)]
30. <sup>a</sup>EN.ZU-e ka-ta-è-a-ni é-kur չ չ չ [ (... )]  
an <sup>a</sup>en-líl na[m]-kåläm-ma tar-re kur-gal <sup>a</sup>e[n-líl .....]  
չ[.....]x ni չ[.....]  
2(?) lines broken  
5(?) lines broken

Rev.

- 1'. nam-tar-ra [.....]  
<sup>a</sup>aš-ím-babbar [.....]  
me-nam-lugal-l[a .....]/[.....]

- dalla mu-e-UD.[DU .....] / sag-íli xi[....]
- 5'. <sup>4</sup>nanna <sup>4</sup>EN.ZU-e [.....]  
 giri<sub>x</sub>-zal en-pa-è an-urāš-a xi[...]  
 giskim-ti dumu-<sup>4</sup>nin-líl-lá hé-du<sub>7</sub>-x-x-x  
<sup>4</sup>nanna en KA-kù mu-mah-àm zì-šà-gál-kalam-ma  
 nun hí-li-sù šà-kù-gá pà-da <sup>4</sup>i-bí-<sup>4</sup>EN.ZU-mu
- 10'. un-šár-ra-ba mu-ni sud-rá-šè / ka-aš-bar-kalam-ma xi  
 bala-du<sub>10</sub> nam-hé šár kù-zu-me-en x-mah geštú-zu  
 a-a <sup>4</sup>nanna šà-ge-pà-da-zu x-[gá]l sum-ma  
 en-giri<sub>x</sub>-zal numun-zi-dè xi  
 me-gal-gal-la mah-di <sup>4</sup>en-líl-da eš-bar xi-[x]-gál
- 15'. gu<sub>4</sub>-AŠ-DU-dè en-pa-è-dám? <sup>4</sup>EN.ZU[z]à-mí  
 ú-lu-lu-ma-ma-<sup>4</sup>EN.ZU-na-kam

## 4. CBS 8526.

Obv.

1. [lugal/en]-an-ki sud-DU-ág bí-mú-mú  
<sup>[x x]xi</sup> nun? zi ib-ta-è-a  
<sup>[4]EN.ZJU</sup> kur-gal-e en-nun-šè tu-da  
<sup>[x (x)]xi</sup> SĀR?-a xi an-da-DI
5. [gaba]-gál an-ki<-a> lugal-bi na-nam  
<sup>[e]n</sup> <sup>4</sup>aš-ím-babbar sud-DU-ág bí-mú-mú  
<sup>4]EN.ZU</sup> (sud-DU-ág bí-mú-mú)  
<sup>4? (?)</sup> (sud-DU-ág bí-mú-mú)  
 dingir-u<sub>4</sub>-da (sud-DU-ág bí-mú-mú)
10. gaba-gál an-ki-a lugal-bi n[a-nam]  
 an-sikil-la mu-un?- ki-šè pa[àm-D]U  
 eš-bar-an-na-kam sá-gal mu-un-gá-gá  
 te(men) si-sá-a me-šár mi-ni-ib-è-e  
 šul nun-šè íl-la <sup>4</sup>i-bí-<sup>4</sup>EN.ZU-mu
15. bála-sù-ud nam-hé-a im-ma-ni-in-pà-dè  
 èn <sup>4</sup>aš-ím-babbar ki-šè pa àm-DU  
 eš-bar-an-na-kam (sá-gal mu-un-gá-gá)  
 te(men) si-sá-a (me-šár mi-ni-ib-è-e)  
 šul nun-šè íl-la (<sup>4</sup>i-bí-<sup>4</sup>EN.ZU-mu)
20. bala-sù-ud nam-hé-a im-ma-ni-pà-da  
 ki-nim-ma kur-zà-šè gal-bi mu-ni-ib-è  
 me kù-bi šen-àm giš-ħur nam-mi-ni-in-du<sub>7</sub>  
 nì-nam še-er-ka-an-ba igi-sù-ud mi-ni-in-íli

- aga-du<sub>7</sub> me-u<sub>4</sub>-sud-rá du<sub>11</sub>-ga nu-kàm-me-dè
25. <sup>d</sup>i-bi<sup>d</sup>EN.ZU-mu-úr ti ša-mu-e-da-ab-sù-ud-dè  
en <sup>d</sup>aš-ím-babbar gal-bi mu-ni-ib-è  
me-kù-bi šen-àm (giš-ḥur nam-mi-ni-in-du<sub>7</sub>)  
ní-nam še-er-ka-an-ba (igi-sù-ud mi-ni-in-íli)  
aga-du<sub>7</sub> me-u<sub>4</sub>-sud-rá du<sub>11</sub>-ga nu-kàm-me-dè
30. <sup>d</sup>i-bi<sup>d</sup>EN.ZU-mu<-úr> ti ša-mu-e-da-a[b-sù-ud-dè]  
en giš-nu<sub>11</sub>-an-ki ẍ ẍ [.....]  
BÀD-e<sup>d</sup>-giš-ḥé-a me-te [.....]  
e<sup>?</sup> ḪI DU dagal DU-bi ḥé-x[.....]  
me-šár-bi mi-ni-ib-si ág ẍ [.....]

Rev.

35. <sup>d</sup>i-bi<sup>d</sup>EN.ZU-mu AN/an ẍ ẍ [.....]  
en <sup>d</sup>aš-ím-babbar men-bi [.....]  
BÀD-e-giš-ḥé-a [(me-te .....)]  
e ḪI DU dagal DU-bi[(ḥé-.....)]  
me-šár-bi [(mi-ni-ib-si ág .....)]
40. <sup>d</sup>i-bi-EŠ-mu AN x x [.....]  
sa - gíd - da - [àm]  
an-né u<sub>4</sub>-du<sub>10</sub> x + DU AŠ kù mu-[...]x ẍ  
aga-zi me-u<sub>4</sub>-sud-rá gidri-nam-lugal-la  
<sup>d</sup>en-líl-le ki-ága nam-en nam mu-un-tar  
nam-ur-sag ba-tu-ud pa-è àm-mi-ni-mah
45. <sup>d</sup>en-ki-ke<sub>4</sub> nam-ḥé u<sub>4</sub>-giri-zal mū-mú  
i<sub>7</sub>-idigna i<sub>7</sub>-buranun-na a-ù-ba dagal-ẍ  
<sup>d</sup>nin-tu numun i<sub>1</sub>-i x zi-gál ù-tu  
uru á-dam un-lu-a ní-bi-a AŠ bar UŠ  
<sup>d</sup>nanna u<sub>4</sub>-KA-KEŠDA giš-ḥur x(erasure?) gi-né
50. iti-zal-le mu-da-rí u<sub>4</sub> ki-še DU-DU  
sag-kal-nam-nun-na <sup>d</sup>i-bi-EŠ-mu  
sig nim zà-an-ki e-ne-er ní ba-[x]-e  
<sup>d</sup>i-bi-EŠ á-mah kala-ga-nam-ur-sag-gá  
nam-šul-la zà-dib kur-re g̃iri-kin-di
55. eš-bar-e kin-gá un/kalam-e galga<sup>!</sup> sum-mu  
<sup>d</sup>utu ní-si-sá ní-du<sub>7</sub>-e bí-in-DU  
nin-zi <sup>d</sup>nin-ABx[GAL] ama-kul-ab<sup>ki</sup>-a-ke<sub>4</sub>  
nam-šita<sub>x</sub> a-ra-zu m[ah]<sup>?</sup> u<sub>4</sub> ki-bi šu<sup>?</sup> x e<sup>?</sup>[(x)]  
[x x (x)] nin mu-mah [x x] ẍ ẍ ẍ

60. [x x z]i-sù-ud-gál [x x]x - àm  
 [x x]x-gál x x šul <sup>d</sup>EN.ZU-na-?  
 [sag]-éš mu-ni-in-rig<sub>7</sub> lugal-an-na-ra  
 [giš]-gi<sub>4</sub>-gál-bi-im  
 [x]a? BĀD-na sud-DU-ág-bi na-nam  
 [x x] x giš-hé-a (sud-DU-ág-bi na-nam)  
 65. [<sup>d</sup>i-bi]-EŠ-mu sud-rá mu-nam-hé  
 [x x t]i ša-mu-e-da-ab-sù-dè  
 uru-en-bi a-da-ab-<sup>d</sup>EN.ZU<-na>

## 5. CBS 15158.

Obv.

- 1'. [m]e<sup>2</sup>-zu N[E.....]  
 a-a <sup>d</sup>nanna x x [.....]  
 un-gá mi-ni-pà AN<sup>?</sup> [.....]  
 šul <sup>d</sup>EN.ZU ki-lugal-gub-zu kù[.....]  
 5'. an aga-zi men-sag-gá-zu za-é[.....]  
 ki-bára-gal-mah dúr-gar-ra-zu zi<sup>?</sup>[....]  
 ka-kù-ba-a-zu u<sub>x</sub>-ru-gal me pā[.....]  
 aga-nam-lugal-la men-kù mùš-kešda[....]  
 giš-gu-za me ur<sub>4</sub>-ur<sub>4</sub> bára sag-íli x[...]  
 10'. KI.A(=peš<sub>x</sub>)-gal-nam-bára-ga numun-z[i ....]  
<sup>d</sup>i-bi-<sup>d</sup>EN.ZU-mu an-kù-ta nam-x[.....]  
 en me kù-kù-ug me-sikil šu-luh-zalag n[am-.....]  
 si-mul-mul sud-DU-ág-an-na šu[l <sup>d</sup>EN.ZU ....]  
 u<sub>4</sub>-te-eš-e gal idim-ma h̄i-li-bi<sup>!</sup>? ki[....]  
 15'. nibru<sup>ki</sup> á-tál-tál <sup>d</sup>nanna šà-kù [.....]  
 nun-zi-le an-ki-šú-a-ba iti<sub>x</sub> x[.....]  
 [g]u<sub>4</sub><sup>?</sup>-pa-è <sup>d</sup>en-líl-da mah-dib ŠÁR x[...]  
 [x]x x AN [.....] x x mū<sup>?</sup> UD<sup>?</sup>[....]  
 [....]... traces ..... x [.....]

Rev. Only a few signs and traces of signs.

## Translation

## 1. UM 29-13-609.

## II.

- 1'. [.....].....[.....],  
 [.....].....[.....],  
 At [the place?] of 'breath of life' your heart .[....],

Meslamtaea, far away ..[.....].

*It is the fourth kirugu.*

5'. You with great power, prince, [my] Ibbisuen!

*It is its gišgigal.*

You are surpassing, my king, you are surpassing, your strength  
(reaches) the outer limits of heaven,

Lord Lugalirra, you are surpassing, your strength (reaches) the  
outer limits of heaven,

Your me's are me's, artfully fashioned, incomparable me's,  
Sea (with) high waves, you are laden with awe-inspiring fear,

10'. Strong god, living in the land are you,

Awe-inspiring radiance, covering heaven and earth, are you.

*It is the fifth kirugu.*

I will praise your greatness!

You are surpassing, my king, [you are] surpassing, your strength  
(reaches) the outer limits of heaven.

*It is its gišgigal.*

Trustworthy warrior, I will praise you!

15'. Lord Lugalirra, I will praise you!

The great and lofty .... of the gods are you,

An awe-inspiring radiance, resting heavily on the land are you,

A heavy flood, covering the (foreign?) land, are you.

Your river is a mighty river, the river which determines fates,

20'. A great river at the place where the sun rises, nobody can look at it,  
Great magur-ship, sailing on the flood of waters,

Lord Lugalirra, when you come to (the place) where all mankind  
is gathered,

The princes of the land (= the netherworld) bow down before you,

25'. In the netherworld you let go out to them a bright light.

### III.

[....]... is in your hand,

Lord Lugalirra, great to the outer limits of heaven are you.

*It is the sixth kirugu.*

You with great power, prince, my Ibbisuen!

*It is its gišgigal.*

My king, I will praise your greatness!

30'. Lord Lugalirra, I will praise your greatness!

You are lofty, you alone are lofty,

- Strong god, surpassing all the gods,  
 Lofty king, reaching up to heaven,  
 Strong god, trustworthy lord by himself,  
 35'. River of the ordeal, the 'heart' of the gods,  
 Lord, making decisions, who hates evil,  
 Like Suen, he loves justice.  
 The lords for whom An and Enlil have determined (their) destiny  
     are they.  
 When everything had been brought into being (in) heaven and  
     earth,  
 40'. Their destiny greatly .....,  
     [...] Enlil granted,  
     [...] of the princes, my Ibbisuen!  
     [.....].... (is) great, a great wall which .....-s the (foreign?) land,  
     Perfecting [the gr]eat [m'e's], he, the son of Enlil,  
 45'. Like [Lugal]girra he ....-s the head of the evil ones,  
     [Meslam]taea, in his lofty power greatly,  
     In his [lofty power] greatly he .....,  
     [.....].... opening (his) mouth, wiping out the (foreign) land,  
     [.....]...., he heaps the enemies in piles,  
 50'. [Lord Lu]galgirra, in his lofty power greatly,  
     In his [lofty power] greatly he .....,  
     [.....].... a favourable sign,  
     [.....] sparing(?) [...] are they,  
     [.....]....[.....].

## 1a. CBS 14053.

1. They are great warriors, their greatness is like the wide, waste  
 steppe,  
     They are both the lords of the River,  
     The River of the ordeal, which clears the true man,  
     They are to the evil man like a ....
5. In their (firmly) founded city Kisiga, the very ancient city,  
     The trustworthy does not get caught, the evil man does not pass  
         through,  
     The place where they comfort the heart of An and E[nlil],  
     The place where they let ..... have peace,  
     The great place .....[.....] are they(!),

10. The place for which An and Enlil have determined (its) destiny  
 [....],  
 Its me's are holy, ...[.....],  
 [.....]..., nobody [.....],  
 [.....]....[.....].  
 Remainder broken

Rev.

- 1'. Its(?) me's .....  
 The 'seven' me's ...., greatly establish[ed],  
 Adorned with the me's, the prince in the Abzu, the [...] prince  
 has adorned (them).  
 Meslamtaea (and) Lugalgirra,  
 5'. Their warriorship ..[.] in the land,  
 Their greatness to the outer limits of heaven and earth, to the  
 outer limits of heaven and earth is coming forth.  
*It is the tenth kirugu.*  
 You with great power, prince, my Ibbisuen! *It is its gišgigal.*  
 Their power(?) (is) a storm which wipes out the land,  
 Meslamtaea (and) Lugalgirra, your praise is sweet.  
*It is its end.*  
 nam-gala-song to Meslamtaea and Lugalgirra.

## 2. UM 29-16-43.

1. Lord (whose) me's cannot be scattered, awe-inspiring light,....,  
 great crown,  
 Youthful Suen, light, elevated by Enlil to(?) come forth *in* the  
 vault of the sky,  
 Wide-spreading majestic light, filling the deep(?), born of Ninlil,  
 God, whose appearance is ...., ...[.] in the assembly hall of the  
 lands,  
 5. The light of the moon ...., my Ibbisuen, ...[.].  
 His princely (great) me's embrace heaven,  
 His .... is splendour, reaching the earth,  
 Ašimbabbar has, my Ibbisuen,  
 [Appointed you?] to (be) the canal inspector in the land, among the  
 wide-spread people,  
 10. Nanna [has let com]e forth the right crown,  
 Ašimba[bbar has given to you?] the sceptre ....,

My Ibbisuen, among the wide-spread people [...],  
 In the 'corners' of heaven and earth, in the beautiful land [...] under his(?) foot,

Nanna [has ....] his me's in all lands,

15. He has let them come forth in the whole universe,  
 An ..... Aš[imbabbar .....],  
 Nanna [has .... him (=the king)] in (his) youthfulness,  
 He has [...] the me's of (his) lifetime for ever,  
 May he [...] for/to my Ibbisuen.
20. His (=of Nanna) command is a great ...., it cannot be 'scattered',  
 Ibbisuen has grasped(?) his lofty hand,  
 He (=the king) has acted truthfully for him, he has obtained a good name.

*It is the sagidda.*

Rev.

Uri is the city of the princely (great) me's of the youthful Suen,  
 They may (there) give praise (in) a great song  
 To An, Enlil, the eldest brother Nudimmud, and  
 The mother Nintu-of-the-land.

The shrine Uri is the city of the princely me's of the youthful Suen,  
 They may (there) give praise (with) a great song  
 To An, Enlil, the eldest brother Nudimmud, and  
 The mother Nintu-of-the-land.

The Anunna-gods .....[.....],

30. Enki[.....],  
 ...[.....],  
 ...[.....],  
 ...[.....],  
 Assembly [...] place [.....],  
 Festival/Song ...[.....].

[*It is*] the sa[gar]ra.

ti[gi]-song to Su[en]

*Edge:* Linecounting: 35.

### 3. CBS 11168.

Obv.

1. Great lord, light, raising (his) head in the vault of the sky, ... gleaming light,

- Suen, wild(?) dragon, from the high mountain shedding light *on*  
the people,
- Light of the remote heavens, crown ...., the splendour of the father  
who begat him,
- Elevated son, born of Ninlil, the respected one in the Ekur,
5. Visible at the time of noon, youthful Suen, .... light of heaven,  
His majestic light (is visible) at the time of noon, the light of the  
black-headed people.
- Father Nanna, (when coming) out of the remote(?) .... he knows  
how to make sweet the night,
- Respected one, prince, when he manifests himself he is the gleaming  
light of the sky.
- Uri, the city, the ‘bond’ of Sumer, its me’s cannot be changed/  
removed,
10. At the foundation of heaven and earth father Nanna is coming  
forth by night,  
He has ‘called the name’, he has filled the heart with joy, my  
Ibbisuen!
- The shrine Nibru whose interior is a mountain of abundance, the  
place of the Kiur, <.....?>
- In greatness he spreads from above his majestic light over the  
land,
- In the lofty courtyard, the .... of its majestic light does not cease,  
a great destiny is determined.
15. To the father who begat him, the great ... of heaven and earth,  
the lord Nunamnir,  
Suen in the assembly hall offers a prayer:  
“Canal inspector, prince on the dais, prince with the lifegiving me’s,  
for the one whom you have chosen in your heart,  
For the shrine Uri, the royal dwelling place, the ‘breath of life’ in  
the land,
- The cow in the pen, its fat and milk shall not end,
20. It shall have an abundance of fat, fish, birds, birth-giving, copper  
and gold.”  
The city which causes the seed to come out, its me’s cannot be  
removed, my Ibbisuen!  
Its kingship he (=Nanna) lets come forth, he prolongs life,  
He has strengthened for you the foundation of its great dais, he has  
let (you) sit down proudly on it,

He has let come forth the me's of its kingship, great power emerges from there.

25. The lofty word (spoken by Nanna) can never be changed, my Ibbisuen!

Ašimbabbar, throughout the entire heaven and earth

You have caused to co[me fo]rth respect (for the king).

The just man, chosen in the holy heart, [my] Ibbi[suen],

For/To Nanna ... lofty ... like a god .....

30. Suen, his command ..... the Ekur,

An (and) Enlil who determine the destiny of the land, the great mountain E[nlil ....],

[.....]....[.....].

Rev.

- 1'. The destiny which has been determined [.....],

Ašimbabbar [.....],

The me's of the kingship [.....].

He has caused to come forth [...], [...] raising (his) head [...],

- 5'. Nanna-Suen [.....],

The noble (god), the lord manifested, in heaven and earth ...[...],

'Living sign', son of Ninlil, ornament of .....,

Nanna, the lord (with?) the pure mouth(?), with a lofty name, the 'breath of life' in the land.

Prince, full of 'abundance', chosen in my pure heart, my Ibbisuen!

- 10'. Among the numerous people his name (reaches) far away, ..... the decision of the land.

You know how to make the reign good, how to increase abundance,  
 <to> the great storehouse(?) your attention!

Father Nanna, [...].. is given to the one whom you have chosen in your heart,

Noble lord who ....s the good seed,

Elevated in(?) all me's, making decisions together with Enlil,

- 15'. Perfect bull, lord manifested, Suen praise!

ululumama to Suen

#### 4. CBS 8526.

Obv.

- [The lord] of heaven and earth, renewing (his) light,

- [.....]....., coming out (?),  
 [Suen], whom the great mountain has engendered to (be) a princely  
 lord,  
 [.....].....,
5. He with broad [chest], the lord (king) of heaven and earth is he,  
 The lord Ašimbabbar, renewing (his) light,  
 Suen, renewing (his) light,  
 ..... renewing (his) light,  
 The god of light, renewing (his) light,
10. He with broad chest, the lord (king) of heaven and earth is he.  
 He .... in the pure sky, towards the earth he *shines forth*,  
 (Based on) the decision of An he gives great advice,  
 To keep .... in good order he lets all the me's come forth,  
 Youthful man, elevated to prince, my Ibbisuen!
15. He calls for a long prosperous reign,  
 The lord Ašimbabbar, towards the earth he *shines forth*,  
 (Based on) the decision of An he gives great advice,  
 To keep .... in good order he lets all the me's come forth,  
 Youthful man, elevated to prince, my Ibbisuen!
20. He calls for a long prosperous reign,  
*From* the high(lying) place to the outer limits of the land he majesti-  
 cally comes forth,  
 Its holy me's are pure, the 'rule' he has perfected,  
 (His) far-seeing eye he directs upon its .....,  
 (He has) a proper crown, me's of eternal days, (his) command  
 cannot be overthrown.
25. For my Ibbisuen he prolongs (his) life,  
 The lord Ašimbabbar comes greatly forth.  
 Its holy me's are pure, the 'rule' he has perfected,  
 (His) far-seeing eye he directs upon its .....,  
 (He has) a proper crown, me's for eternal days, (his) command  
 cannot be overthrown.
30. For my Ibbisuen he [prolongs] (his) life,  
 The lord, the light of heaven and earth, ....[.....],  
 [He is] the ornament of the heights(?) of the firmament,  
 .....[.....],  
 He has 'filled' all its me's ...[.....],
- Rev.
35. My Ibbisuen, [...] heaven (?) ...[...],

- The lord Ašimbabbar, [he is] its (i.e., of heaven) crown,  
 [He is the ornament] of the heights(?) of the firmament,  
 .....[.....],  
 [He has 'filled'] all its me's [.....],
40. My Ibbisuen, .....[.....].  
*It is the sagidda.*  
 An .... 'good day' .... holy ...[....],  
 (He has) a right crown, me's of eternal days, a royal sceptre,  
 Enlil has determined for (his) beloved one (as his) destiny, the  
 lordship,  
 Warriorship .... he has grandly let come forth.
45. Enki is renewing abundance and days of splendour,  
 He .... Tigris and Euphrates in (their) flooding,  
 Nintu, who causes the seed to come forth, lets the living creatures  
 be born,  
 Cities and crowded places, all the numerous people together ....  
 Nanna, the .... light, is strengthening the 'rules',
50. New moon, of eternal name, light, which goes towards the earth,  
 To my Ibbisuen, the foremost prince,  
 He has *given authority* over (the lands) below and (the lands) above,  
 to the outer limits of heaven and earth.  
 Ibbisuen, (possessing) lofty power, the strong one in warriorship,  
 Unsurpassed in (his) youthfulness, overthrowing(?) the (enemy)  
 land,
55. Who finds the (right) decision, giving advice to the people.  
 Utu lets *come forth* justice and what is proper,  
 The true lady Niniri[gal], the mother of Kulaba,  
 ... prayer and supplication .....[....],  
 [....] lady (with) a lofty name [...].....,
60. [....] long life [.....].....  
 [....]..... to the youthful Suen,  
 She has given (to him), the lord (king) of heaven.  
*It is its gišgigal.*  
 [...]. heights(?), its light is he (=Nanna),  
 [...].. firmament, its light is he.
65. My [Ibbi]suen, he (=Nanna) in times to come years <of> abundance.  
 [...] (and?) [li]fe he prolongs (for you).

## 5. CBS 15158.

No translation.

## Commentary

## 1. UM 29-13-609.

3. For *zi-šà-gál* (Akk. *zišagallu*), see A. FALKENSTEIN, ZA 58, 10 ff.; see also No. 3: CBS 11168 (see above) obv. 18 èš-uri<sup>kī</sup> ki-tuš-maḥ-lugal-la zi-šà-gál-kalam-ma; rev. 8' <sup>d</sup>nanna en KA-kù mu-maḥ-àm zi-šà-gál-kalam-ma. Restoration probably [ki]-zi-šà-gál-la-ke<sub>4</sub>, cf. NINMEŠARRA 92 ki-zi-šà-gál-la-ka, var. -ke<sub>4</sub> for -ka.

6.=7=13. ne=nè=emūqu, cf. Å. SJÖBERG, Nanna-Suen I 116; A. FALKENSTEIN, Iraq XXII 146 fn. 5; Å. W. SJÖBERG, Sumerian Temple Hymns p. 65 (69.).

8. sì-k=mšl: *mašālu*, *muššulu*, *mašlu*.

9. ku-kur=*agû* "flood, waves"; line 18' ku-kur-dugud; line 21' a-ku-kur-ra, see Å. W. SJÖBERG, AS XVI 65 ff.; see further Babyliaca VII Pl. VII 8 a-kur=*mīlu ma'du* (see AHw 652b). Error for a<-ku->kur or a-kur<-ku>? This ref. was overlooked in AS XVI 65 ff.; Sumerian Temple Hymns p. 153 (279.). With this line cp. W. PH. RÖMER, SKIZ 91, 14 <sup>d</sup>nergal ab-ḥu-luh ní-ḥuš ri.

10. Cp. line 32' [din]gir-gìr-ra; line 34' [din]gir-gìr; Sumerian Temple Hymns line 463 dingir-gìr-ra (var. omits -ra); read there <sup>d</sup>gìr-ra "Girra", see already J. VAN DIJK, SGL II 24. Translation of kalam-ma ti-la is ambiguous: (1) "who gives life to the land", (2) "who lives in the land" (*ti=ašābu*). See also the following refs.: Gudea Cyl. A III 1 (the goddess Gutumdu) kalam-ma ti-la ("die das Land am Leben erhält", A. FALKENSTEIN, SAHG p. 140); SLTNi 67 II 10 (the goddess Nanše) kalam-ma ti-la-àm; TMHS NF III 20, 14 (Nanše) nin-ḥé-gál-la kalam-ma ti-la-a; CT XLII No. 6 I 39 lugal im-ḥul kalam-ma ti-la.

16. For *giš-rab<sub>x</sub>* (=rappu), see A. FALKENSTEIN, ZA 49, 117 f.; Å. W. SJÖBERG, Nungal, commentary on line 31.

18. If reading du<sub>6</sub>-lù-la- is correct, it is a scribal mistake for dul-la-.

19. i<sub>7</sub>-zu is the river of the ordeal, see also the following line and below in the commentary on No. 1a: CBS 14053, 2 f.

22. For gú-diri/si-a-nam-lú-ulù as the netherworld, see Sumerian Temple Hymns p. 88 where this ref. is quoted.

25. bùr is, in my opinion, the short reading of U=bùru=erṣetu denoting the netherworld, A II/4, 110; CAD E 308b. All lexical refs. for U “hole” have, as far as I know, reading bùru (bu-ru).

26. A restoration [x-ku]r-ra does not seem to be excluded; [x] is a very small sign.

32. rib=šūtuqu ŠL 322, 34.

33. Note the writing an-né-e for an-né.

35. For <sup>d</sup>i<sub>7</sub>-lú-ru-gú (also written without determinative), see W. PH. RÖMER, SKIZ 186; Å. W. SJÖBERG, Sumerian Temple Hymns p. 60; see also No. 1a: CBS 14053, 2 f.

37. Cp. CL. WILCKE, Das Lugalbandaepos lines 215–216 lugal-e nì-si-sá-e ki-ág nì-ne-ru-e ḥul-gig <sup>d</sup>suen-e nì-si-sá-e ki-ág nì-ne-ru-e ḥul-gig; N 3572 rev. I 15 <sup>d</sup>suen nì-si-sá-e ki-ág nì-ne-ru-e[ ḥul-gig] (not a dupl. of Lugalbandaepos line 216); see further the following passages: TCL XV 25, 26 (=SGL II 82, 26) dingir nì-si-sá-e ki-ág-e (referring to Ningišzida); Šulgi D 391 (Or NS XXII Pl. XLIX Ni. 4571 rev. II 33; linecounting according to Dr J. KLEIN’s MS, University Museum) lugal nì-si-sá-e ki-ág x x x-e; STVC 79 rev. I 3 lugal nì-gi-e ki-ág (Lipitištar); SLTNi 67 V 20 lugal nì-si-sá-e ki-ág; TCL XV 9 V 5 (=SKIZ 49, 199) sipa nì-si-sá-e ki-ág-me-en (referring to the king); UET VI/1 No. 91, 10 nì-si-sá ki-ág (referring to Rimsin).

38. -me-eš (“they are”) refers to Meslamtaea and Lugalgirra; see also lines 53–54. Meslamtaea is mentioned in lines 4'; 46' (partly restored); cf. also No. 1a: CBS 15053, 1–3 above.

43. Probably [n]ì-nam-ma-ni. With bàd-gal kur KU-KU compare, perhaps, Gudea Cyl. A XXIII 26 lugal mu-ni-šè kur KU-KU; A. FALKENSTEIN’s reading and translation (see An Or XXVIII 145; XXIX 26) kur túk-túk “das Fremdland zittert” (túk-túk=tuk<sub>4</sub>-tuk<sub>4</sub>) is excluded since KU cannot be read as túk. At least in our line there is no connection with ku-kur, kur-ku, kurku (=šitammuru), for which see Å. W. SJÖBERG, AS XVI 66 ff.

44. dumu-<sup>d</sup>en-líl-lá-ka<-<sup>d</sup>enlil-ak-àm.

48. šu ùr-ùr=muššudu ŠL 354, 251; šu ùr=pašātu ŠL 354, 252a; No. 1a: CBS 14053 rev. 9' (see above) u<sub>4</sub> kalam-ma šu ùr-ùr; AS XII line 198 u<sub>4</sub> šu ùr-ùr, var. ur<sub>4</sub>-ur<sub>4</sub>; Lamentation over Sumer and Ur 111 a-ma-ru ki al-ak-e šu im-ùr-ùr-re (see translation in ANET<sup>2</sup> Suppl. 613/177); (šu ur<sub>4</sub>-ur<sub>4</sub>) K. 38 rev. 19/20 (Angim III, see HROZNÝ, Ninrag Pl. VI) u<sub>4</sub>-gin<sub>x</sub> zalág mu-un-è <sup>d</sup>kur-ra-šu-

$\text{ur}_4\text{-ur}_4=ša\ kīma\ ūme\ nūri\ šūpū$   ${}^{\text{d}}\text{kur-ra-šu-ur}_4\text{-ur}_4$  (the weapon of Ninurta); RA XII 79, 19/20  $\text{šu-ur-ur-zi-ga-zu}=ka\text{-}šu\text{-}uš\text{-}ki$  nadru “your fearful weapon”, var.  ${}_{-}\text{ur}_4\text{-ur}_4$  in K. 13459 (unpublished).

53. -me-eš=Meslamtaea and Lugalirra, see in the commentary on line 38 above.

54.  $\text{šu gá-gá}=gamālu$ , *Nabnītu* J 144. The original meaning “to put the hand upon” occurs for inst. in W 18281, 9 (see UVB XII p. 43)  $\text{lú mu-sar-ra-mu šu bí-ib-gá-gá}$  “the one who places (his) hand upon my inscription (to destroy it)”; VAS X 199 III 26  $i\text{-du}_8\text{-e gaba-mu šu li-bí-ma-ma}$  (Emesal) “the doorkeeper does not put (his) hand upon my breast” (“der Pförtner hält mich nicht zurück”: A. FALKENSTEIN, SAHG p. 68). In the sense of Akk. *gamālu*: S. N. KRAMER, School-days line 83; Gudea Cyl. B V 11 (see, however, the two different translations by A. FALKENSTEIN in An Or XXIX p. 131 and SAHG p. 169); TCL XVI 61, 9 (cf. J. VAN DIJK, MIfO XII p. 64/65).

### 1a. CBS 14053.

Obv.

1. For  $a\text{-ri-a-sù-ga}$  “empty steppe, waste land”, cf. Lamentation over Sumer and Ur lines 348; 349 (see CL. WILCKE, Das Lugalbandaeos p. 169). It would be tempting to interpret  $a\text{-ri-a}$  as Akk. *puluhtu* as in BA V p. 642, 11 but I doubt the equation  $a\text{-ri-a}=puluhtu$ .

2. I interpret  $i_7$  as the river of the ordeal; see also here line 3; No. 1 (see above) lines 19’–20’.  ${}^{\text{d}}\text{lugal-i}_7\text{-da}$  is a name of Enki-Ea in CT XXIV 14, 23 (see Stud. Orient. VII 354); Emesal Voc. I 40. In IIR 59 rev. 39  ${}^{\text{d}}\text{umun-i}_7\text{-da}={}^{\text{d}}\text{lugal-i}_7\text{-da}$  is identical with Nergal; preceding line has  ${}^{\text{d}}\text{umun-a-ab-ba}={}^{\text{d}}\text{lugal-a-ab-ba}$ ; see also CT XXV 39 K. 7643, 6–7  ${}^{\text{d}}\text{lugal-a-ab-[ba]}$ ,  ${}^{\text{d}}\text{lugal-i}_7\text{-[da]}$ , seemingly referring to Nergal (cf. Stud. Orient. VII 354). These two divine names occur together in Šurpu VIII 37. See further KAR 88 Fragm. 4 rev. 13  ${}^{\text{d}}\text{lugal-i}_7\text{-da}$  LUGAL I<sub>7</sub>-UD.KIB.NUN<sup>ki</sup> *anāku* where the river is the Euphrates.

3. For  $gi\text{-rab}_x\ šu ri-ri$ , see A. FALKENSTEIN, ZA 49, 117 f.; Å. W. SJÖBERG, Nungal, commentary on line 31.

5. EZENxKŪ<sup>ki</sup>=kisiga<sup>ki</sup> (the modern Tell Lahm), see TH. JACOBSEN, Iraq XXII 183 with fn. 16; Lamentation over Sumer and Ur lines 266; 268; TMHS NF III 2 I 7 (Inanna’s Descent); VAS II 48, 12 [ki]-sī-ka ama-maš-kū (error for amaš é-kū), restoration by Dr W.

SLADEK.<sup>1</sup> uru-ul=āl siāti “very ancient city”, see Å. W. SJÖBERG, Sumerian Temple Hymns p. 58 (41.); p. 151, referring to Tummal, Sippar, Nippur (Nibrū), Uruk, and Ereš.

7. -me-eš<sup>!</sup>: -eš seems to have been written upon EN; line 8 seems to have -en instead of -eš, also line 9. šà-kúš-ù=māliku, muntalku, muštālu, nāhu ša libbi, šitūlu, see Sumerian Temple Hymns p. 62 (57.); p. 95 b.

8. Is RU a scribal error for BU (ní-dúb-bu)?

Rev.

1'. My reading ḥu-ul-ḥu-le-eš SIG<sub>7</sub>-[ga-àm] depends upon SRT 6 I 3 [.....]x-na ḥu-ul-ḥu-le-eš SIG<sub>7</sub>-ga and Sumerian Temple Hymns No. 40, 514 mè gú-è ḥu-ul-ḥu-ul-le-eš SIG<sub>7</sub>-ga, see *op. cit.* p. 145 in the commentary on line 514.

3'. For še-er-ka-an (-di/du<sub>11</sub>) in connection with me, see Sumerian Temple Hymns p. 78 in the commentary on line 131. The translation of this line is uncertain. My translation follows Sumerian Temple Hymns line 131 me še-er-ka-an-di “Adorned with the me’s” referring to the temple.

7'. Note that giš-gi<sub>4</sub>-gál-bi-im is not written on a separate line.

8'. kal-bé is, perhaps, nam-kal-bé: nam-kal=nam-kal-ga=dannātu “strength, power”. Possible is kal-bé=kal-ga-bé: kal-ga=danānu (s.) “strength, might”, cf. W. Ph. Römer, SKIZ 229; or: <Á>.KAL=usu, uššu=emūqu. For šu ùr-ùr, see above in the commentary on No. 1 line 48.

9'. Note that -zu in zà-mí-zu refers to both Meslamtaea and Lugal-girra.

For ki-šú, see in my commentary on Examenstext A line 23.

## 2. UM 29-16-43.

Obv.

1. This tigi hymn to Suen (<sup>d</sup>EN.ZU) seems to occur in the literary catalogue HS 1504 (: TMHS NF III 54; see also I. BERNHARDT – S. N. KRAMER, Götter-Hymnen Pl. III) line 20 (copy) en MAŠ GAN nu-di which I emend to en PA<sup>!</sup>.GAN(=ság) nu-di; if correct, the scribe has left out me which is found in our text, where, however, PA (PA.GAN=ság) has been left out. ság di=sapāhu. Cp. the following passages: lugal-mu me ság nu-di “my king, (whose) me’s cannot be scat-

<sup>1</sup> E. BERGMANN, ZA 56 p. 1 reads [x<sup>?</sup>]x-ka, cf. his commentary p. 11 f.

tered”, BE XXIX 1 III 17; III 45; SGL I 13, 41 é-a me-bi dingir ság nu-di; UET I 293, 4–5 (and dupl.) me-ni ... ság nu-di; TCL XV 917 (and dupl., Enlil diri-šè line 8) m[e-g]al-gal-a-ni ság-di nu-zu. i-lim(=ŠI)=šalummatu, šaqummatu, see Sumerian Temple Hymns p. 116 (328.); UET VI/1, 74, 5 sud-ág-bi u<sub>4</sub>-gin<sub>x</sub> i-lim kár-kár [...] (kár-kár=nabātu); BE XXIX 1 I 7 (collated)<sup>1</sup> nin-urta i-lim u<sub>5</sub> which is an exact parallel to our line. The meaning of u<sub>5</sub> remains difficult: a translation “riding (u<sub>5</sub>=rakābu) on radiance” is excluded since we then expect i-lim-ma u<sub>5</sub>(-a). In this connection we refer to Gudea Cyl. B XIII 18 su-zi ili ní-gal (=namrirrū) u<sub>5</sub>: SAHG p. 176 “der mit schrecklichem Glanz bekleidet, der (wie) ein starker Wind dahinfährt”: im-gal u<sub>5</sub> but u<sub>5</sub> “dahinfährt” is a highly doubtful translation.

2. For giš-ḥé(=šupuk šamē) “firmament, vault of the sky”, see Å. W. SJÖBERG, Sumerian Temple Hymns p. 115 (324.); see further No. 3: CBS 11168, 1; No. 4: CBS 8526, 32; 37; 65.

3. su-lim(=šalummatu) refers here to the moonlight, cf. No. 3: CBS 11168, 3 with commentary. BAD may here be read idim=nagbu, ŠL 69, 39; AHw 710 “Grundwasser(tiefe); Gesamtheit”. Refs. for idim “fountain, source, deep” have been collected by G. GRAGG in Sumerian Temple Hymns p. 182 f. I do not know of any refs. for idim as “totality” in Old Babylonian texts.

4. m ù š=zīmu.

7. For the difficult u<sub>x</sub>-ru, see Å. W. SJÖBERG, Sumerian Temple Hymns p. 62 ff. See also line 20 in this hymn. With the rest of this line cp. UM 29-15-58 obv. 11' (hymn to the moongod) ubur-an-na-ke<sub>4</sub> sisá-sá-e-dèl giri<sub>x</sub>-zal ki-ús-ù-dè.

9. For ku<sub>6</sub>-gál=kù-gál=gugallu “inspector of canals”, see below in the commentary on No. 3: CBS 11168 line 17.

11. du<sub>6</sub>-ul-la=arrum, CT XIX 36 K. 13600, 1 but meaning “bird used for decoy” (CAD A/2 305b; AHw 71 arru III) is excluded in this line. arru “bird used for decoy” corresponds otherwise to Sum. gíd-da<sup>museñ</sup> and the connection between this and du<sub>6</sub>-ul-la=arru is obscure, see CAD A/2 306a. Is gidri u<sub>4</sub> du<sub>6</sub>-ul-la a scribal error for gidri-u<sub>4</sub>-ul-lí-a or gidri-u<sub>4</sub>-ul-la (cp. SLTNi 80, 42 gidri-u<sub>4</sub>-ul-lí-a: u<sub>4</sub>-ul-lí-a=ūmi šáti, cf. CAD § 116 f.)? A translation of du<sub>6</sub>-ul-la as “eternal mound” is philologically possible.

13. With ub-da-an-ki ep. é-ub-imin-an-ki (temple name), RA

---

<sup>1</sup> Compare Sumerian Temple Hymns line 390 with commentary p. 123 f.

LI 175 I 8 (Gudea), otherwise written é-ub-imin, see A. FALKENSTEIN, An Or XXX/1 p. 132 f. (where RA LI 175 is to be added), cf. Å. W. SJÖBERG, Sumerian Temple Hymns p. 91 in the commentary on line 201.

18. me-u<sub>4</sub>-ti-la is also found in SGL I 82 II 11; cp. me-ti-la in No. 3: CBS 11168, 17 (see commentary below).

24. pap/pa<sub>4</sub>-gal denotes the eldest brother. In HSAO 216, I assumed that pa<sub>4</sub>-gal in this line (=line 27) referred to Enlil; however, the eldest brother is here Nudimmud-Enki who was considered the eldest brother among the gods, cf. HSAO 214 f.

25. (=28). šir-ra-ni “his/her song”: -ani refers to An, Enlil, Nudimmud and Nintu.

### 3. CBS 11168.

Obv.

1. For giš-hé (=šupuk šamē) “firmament, vault of the sky”, see above in the commentary on No. 2: UM 29-16-43, 2. For še-er-zi (=barīru, šarūru), referring to the light of the moon, see Å. SJÖBERG, Nanna-Suen I 67; see also line 8.

2. For ušum as an epithet of a deity, see J. VAN DIJK, SGL II 153; see further BE XXIX 1 III 9; 26 (referring to Ninurta); BE XXXI 27, 16 (collated by S. N. KRAMER) ušum-kal (Utu); VAT 8531, 11 (quoted in ZA 50, 88; photo in SAHG 256/257) ušum mè-še ù-na gub-bu (Numušda); C. FRANK, Str. Kt. No. 3, 5 ušum-šu-zi-zi-ga with Akk. interlin. translation *ba-aš-mu na-ad-ri* (Ningirsu). See also N 3324 obv. II 4' (hymn to Nanna-Suen) nir-gál ušum-dili dingir pa-è[....] where ušum-dili could be interpreted as corresponding to Akk. *gitmālu* or *ēdu* (see AHw and CAD s.v.). sag-kal/KAL is ambiguous: (1)=*ašarēdu*, (2)=*kattillu* (AHw 466a). With ušum-sag-kal compare, perhaps, muš-sag-kal, for which see most recently Å. W. SJÖBERG, Sumerian Temple Hymns p. 142. See also Å. SJÖBERG, Nanna-Suen I 92 f. on ušumgal as an epithet of the moongod. For kur-un<sub>x</sub> (=BĀD), Akk. *šadū elū*, see J. VAN DIJK, SGL II 105; SJÖBERG, Nanna-Suen I 66; Sumerian Temple Hymns p. 57 (30.); p. 151 (Addenda). Mostly written kur-BĀD-na.

3. sud-DU-ág (reading sud-rá-ág? Also written sud-da-ág, sud-ág, sù-ud-ág), Akk. *elmēšu*, *nūru*, see A. FALKENSTEIN, ZA 52, 304 ff.; W. PH. RÖMER, SKIZ 151 (refs.); M. CIVIL, JNES XXIII 7 f.; CAD E 107 f. (s.v. *elmēšu*). For sud-DU-ág, referring to the light of the moon, see further No. 4: CBS 8526, 1; 6; 63; No. 5: CBS 15158, 13';

UET I 289, 1 ff.; N 3324 ḫ<sup>d</sup>EN.ZU sud-DU-ág[....]. The refs. for sud-DU-ág referring to the light of the moon exclude A. FALKENSTEIN's assumption (see ZA 52, 307) that sud-DU-ág could have the meaning "meteor". I have preferred to interpret an-bad-da as corresponding to šamē nesūti, cf. CRAIG, ABRT II 1, Bu 89-4-26, 209, 5 (cf. Stud. Orient. VII 134) nūr šamē nesūti referring to the moongod. Cp. Lugalbanda 213–214 (SEM 111 II 4–5 = TMHS NF III 10 10, 210–211) lugal an-sud-rá nu-mu-ra-te-gá-da ḫ<sup>d</sup>EN.ZU(-e) an-sud-rá nu-mu-ra-te-gá-da "Lord, in the remote heavens nobody can reach you, Suen, in the remote heavens nobody can reach you". dingir-bad-da "remote god" is a possibility.

5. For an-bar<sub>x</sub> (an-bir<sub>x</sub>) = *muslālu*, see Or NS XXXV 302 f.; Sumerian Temple Hymns p. 86; p. 152 (Addenda). See also an-bar<sub>x</sub>-gána in line 6, see Sumerian Temple Hymns p. 86 with refs. The exact meaning of KA-KEŠDA in u<sub>4</sub>-KA-KEŠDA remains difficult; u<sub>4</sub>-KA-KEŠDA referring to the moonlight occurs also in No. 4: CBS 8526, 49 (see above).

6. su-lim (= *šalummatu*) refers here, as in line 13, to the light of the moon; see further No. 2: UM 29-16-43, 3 above; TMHS NF III 53 rev. 77 (literary catalogue); with the last ref. cp. JAOS 83, 173 No. 8 (literary catalogue) en su-lí-im (su-lí-im = su-lim), perhaps referring to Nanna-Suen; CT XVI 21, 187/188.

7. U.GA.ŠÁR: reading U.GA is sure, not UL which is differently written, see lines 25 and 29. (1) U.GA.ŠÁR is an architectural term denoting a part of the temple, see A. FALKENSTEIN, BaM II 14 f.; 14 fn. 46; cf. Sumerian Temple Hymns p. 85 commenting on line 164; p. 152 (Addenda); (2) U.GA.DU<sub>10</sub> = zahān = *zahannu*, a sweet dish with milk, see CAD Z 13a s.v. *zahannu*; here (1).

8. še-er-zi-an-na(-k) is also found in Gudea Cyl. A XXVII 10; A XXVIII 1.

9. For ùz-sag (= *riksu*, *markasu*, *ašarittu*), see Å. W. SJÖBERG, Or NS XXXV 302 f.; Ni. 4511 rev. 3 urí<sup>kī</sup> uṛu<sup>!</sup> ùz-sag-ke-en-ge-ra-ke<sub>4</sub>; Ni. 2781 rev. 13 urí<sup>kī</sup> ùz-sag-ke-en-ge-ra (both passages are parallels to our line); TCL XV 12 III 62 ùz-sag-bi gá-e-me-en (read as māš<sup>!</sup>-sag-bi by G. R. CASTELLINO in ZA 53, 119).

10. References for temen-an-ki-bi(-da) are found in Sumerian Temple Hymns p. 50 (2.).

12. For the expression "shrine + *nomen locis*, see CBS 10986 rev. 14' (Old Bab. lit.) èš-gír-su<sup>kī</sup> = i-na bi-tim gir-ši-i-im "in the shrine Girsu";

see also A. FALKENSTEIN, An Or XXIX 17 with fn. 1; ZA 57, 77 (7); Angim IV 18 (quoted there) read *bīti nippuru* instead of *bīt n.* Refs. for kur-hé-gál-la referring to various cities and temples are found in SGL I 50 and Sumerian Temple Hymns p. 58 (42.).

15. For *u<sub>x</sub>* (=GIŠGAL)-ru, see Å. W. SJÖBERG, Sumerian Temple Hymns p. 62 ff.

17. *ku<sub>6</sub>-gál=kù-gál=gugallu* “inspector of canals”, cf. TH. JACOBSEN, JNES V 130b; see further No. 2: UM 29-16-43, 9 (see above) *kalam-ma ku<sub>6</sub>-gál-bé-éš un-dagal-la ḫ[...]. nun-bára-ga* is also found in W. PH. RÖMER, SKIZ 23, \*24, 1 (Lipitištar) *sag-ila nun-bára-ga*. With *me-ti-la* compare *me-silim me-nam-ti-la=paraš šulme paraš balā[ti]*, UMBS I<sup>2</sup> 126, 33/34 and dupl. (see OECT IV p. 53); *me-u<sub>4</sub>-ti-la* SGL I 82 II 1; No. 2: UM 29-16-43, 18 (see above).

18. For *zi-šá-gál*, also rev. 8, see above in the commentary on No. 1: UM 29-13-609 II 3'.

19. For *i-ga* (older: *i-gará*), see especially CBS 10986 rev. 11' (Old Bab. bil. text) *mu-zu gúg i-ga-gin<sub>x</sub>=šum-ki ki-ma ku-uk-ki šam-ni ù lìl-di*.

21. For *numun i-i* referring to a city, see Å. W. SJÖBERG, Sumerian Temple Hymns p. 104 where *inter alia* a ref. to SLTNi 79, 3 about Ur (Uri). MU following *nu-kúr-ru* is probably a scribal error; we expect -da, cf. line 25.

23. For *dúr an-šè gar*, Akk. *hatāru*, see Å. W. SJÖBERG, RA LX 91 f.

24. For *á-nun gál* with infix -ta- in the verbal chain, see SKIZ 38 I 14-15; 23, 14; 211, 46.

Rev.

6'. *an-uraš-a=ina šamē u eršeti*, see A. FALKENSTEIN, Analecta Biblica 12, 71 line 3; Å. SJÖBERG, Nanna-Suen I 67; 75; 79 fn. 14.

7'. For *giskim-ti*, Akk. *tukultu*, see Nanna-Suen I 38; 42 fn. 3; B. LANDSBERGER, WdO III 75 f.

9'. For the expression *hi-li-sù(-sù)/su<sub>x</sub>-su<sub>x</sub>* (=GÍD-GÍD), see Nanna-Suen I 72; 79 fn. 7; Ni. 2781, 3 (referring to Nanna) *hi-li-sù-é-kur-ra*; note RA LXIII 34 Samsuilūna bilingual 60-61 *šà-bi hi-li-su<sub>x</sub> in-[húl]=libbašunu re-ši-iš iħdáma*; KAR 109, 15 *hi-li-sù=kuzba ulluhat*.

11'. Reading of the sign before -maḥ geštú-zu not quite certain. [Reading geštú (= GIŠ.TÚG.PI) is sure.] Cp. the expression *inim-mu-*

šè/uš geštú-zu “to my word your ear!” (i.e., “listen to me!”), see An Or XXIX 5 fn. 2; Inanna and Epiḥ 64; SLTNi 32 rev. 6 (partly restored); cf. K. 8331, 25/26 (: FR. HROZNÝ, Ninrag Pl. II) ní-zu-šè geštú-zu = ana ramānika uzunka. I propose to read ganun(=GÁxNUN)-maḥ<-šè> geštú-zu “to the lofty storehouse (ganun=ganūnu) your ear!” = ganun-maḥ-šè geštú-zu gub-bu: geštú gub=užna/užnē šakānu. This would fit in parallelism with nam-hé šár-šár.

13'. en-giri<sub>x</sub>-zal would correspond to Akk. bēlu muttallu. Cf. in our text rev. 6' giri<sub>x</sub>-zal “noble, princely” (=muttallu).

15'. gu<sub>4</sub>-AŠ-DU would correspond to Akk. alpu gitmālu; cf. CAD G 110; 111 with ref. to CT XV 36 K. 8197, 9 ana alpi gitmāli. Note the verbal character (-AŠ-DU-dè) of the expression. Cp. AŠ-DU in dūr-AŠ-DU = ak-ka-nu, MSL VIII/1 p. 52 Ḥb XIII 381a; Enmerkar and Ensuhkešdanna line 46 (SEM 19 II 9 and dupls.) dūrār-AŠ-DU (var. omits complement); Lugalbanda 268 dūrār-AŠ-DU-gin<sub>x</sub>, CAD A/1 274b s.v. *akkannu* interprets, however, with hesitation, AŠ-DU as “who walks alone”.

For the subscript ù-lu-lu-ma-ma, see Å. SJÖBERG, Nanna-Suen I 78; cf. A. FALKENSTEIN, ZA 56, 51 f.; J. KRECHER, Sumerische Kultlyrik 148 fn. 433; N 3525 ù-lu-l[u-ma-ma-<sup>d</sup>en-líl-lá-kam].

#### 4. CBS 8526.

1. (=6). For sud-DU-ág referring to the moonlight, see above in the commentary on No. 3: CBS 11168 line 3. The meaning of mú-mú is ambiguous: (1)=edēšu Dt “to renew oneself”, see CAD E 30 s.v. edēšu bil. sect. where ref. to CT XXI 50 IV 12 and dupls. (see also Nanna-Suen I 96 fn. 2) nam-ti-la <sup>d</sup>nanna-gin<sub>x</sub> iti-iti-da mú-mú-da=[ba]lāṭam ša kīma <sup>d</sup>sin war[hi]šam ú-te-[e]d-di-šu “a life that renews itself constantly every month like (the light of) Nanna”; see further UET I 139, 4 (see Nanna-Suen I 92; I. KÄRKI, Königsinschriften 81) šul igi-dagal še-er-zi-bi mú-mú “the (young) man (=Nanna-Suen) with a ‘wide eye’, whose light constantly renews itself”; STC II Pl. 49, 12 (and dupl., see CAD E 32b) “When Anu, Enlil and Ea entrusted to the great gods u<sub>4</sub>-sakar<sub>x</sub> (=SAR) mú-mú-da iti ù-tu-ud-da=u<sub>4</sub>-mu ba-na-a ITI ud-du-šu to ‘renew’ the newmoon, to create the months” (Sum.); see in the commentary on line 45 below; (2)=aṣū “to grow, to sprout”. (3)=bunnū “to make grow”, cf. SGL 18, 147; Å. SJÖBERG, ZA 55, 3 f.; cf. commentary below on line 45; =banū: Lugale IV 8 [ur-sag <sup>d</sup>suen-

g]in<sub>x</sub> si m ú-m ú (rest. according to the old version line 143) = [qarrādu ša kīma <sup>d</sup>sī]n qar-ni ba-nu-u, ep. enūma eliš V 16 qarnī na-ba-a-ta referring to the shining “horns” of the moon; (4) = nabû “to shine”, Sum. m ú, see AHw 774 b s.v. nebû II, nabû IV.

2. There is hardly space for a restoration [<sup>d</sup>EN.ZU] or [<sup>d</sup>nanna], see the next line.

3. There is not space for [<sup>d</sup>nann]a: [<sup>d</sup>ŠEŠ.K]I. kur-gal-e en-nun-šè tu-da is a so-called mesan(n)epad(d)a-construction. en-nun is ambiguous: (1) = maššartu; maššāru “watch; watchman” (mostly written en-nu-un in Old Bab. texts); (2) “princely/great lord”, see SAKI 233, 8 with fn. i); RIA II 144a (75.). A translation “lord (and) prince” is possible. TU 51,52 (cf. Stud. Orient. VII 131) maššār šamé u eršeti referring to the moon(god) and the sun(god) could support (1) en-nun = maššāru. I have, however, preferred the translation “great lord”. Compare the following passages: TCL XV 9 V 47 <sup>d</sup>iš-me-<sup>d</sup>a-gan dingir-šè tu-da “Išmedagan, born to (be) a god” (or: “born as a god”) against W. Ph. RÖMER’s translation “für An geboren” (an-šè tu-da) in SKIZ 51, 241; TCL XV 12, 70 ur-<sup>d</sup>nammu dingir-šè tu-da “Urnammu, born to (be) a god” against G. R. CASTELLINO, ZA 53, 119, 70 “born on high” (an-šè tu-da); Šulgi D 364 (Or NS XXII Pl. XLIX Ni. 4571 rev. II 7, linecounting according to Dr J. KLEIN’s MS, University Museum) sag-tab-ba-ni-im dingir-šè tu-da-gin<sub>x</sub> referring to Gilgameš; see further Šulgi D 6(b) (MBI 3 I 12) gu<sub>4</sub> á-gur<sub>8</sub> pirig-gal-šè tu-da referring to Šulgi; Šulgi D 29 (UM 29-16-235 II 2) am-zi am-gal-šè tu-da-gin<sub>x</sub> referring to Šulgi.

5. (=10). gaba-gál = napa[šu] ša emūqi, see Å. SJÖBERG, Nanna-Suen I 93; A. FALKENSTEIN, ZA 56, 49; MSL XII 181 III 37-38 (OB Lu) lú-gaba-gál = ra-ap-ša-am i-ir-tim, lú-gaba-gál = ša i-ir-tam ma-lu-ú.

8. I cannot read the sign(s) following <sup>d</sup>/dingir.

9. I have interpreted -u<sub>4</sub>-da in dingir-u<sub>4</sub>-da as corresponding to Akk. sētu “light, shining appearance of the sun, moon and stars” CAD S 150 f.

11. ki-šè pa[àm-D]U restored according to line 16. There is not enough space for pa[àm-UD.D]U, i.e., pa àm-è and therefore we cannot emend line 16 to àm<-UD>.DU. I have translated pa àm-DU as pa àm-è; ep. line 56 nì-du<sub>7</sub>-e bí-in-DU for nì-du<sub>7</sub>-e pa bí-in-è; nì-du<sub>7</sub>(-e) pa-è is a wellknown expression.

12. DI-gal is ambiguous: (1) di-gal “great decision, great verdict, judgment”; (2) sá-gal: sá = milku, see Å. W. SJÖBERG, Sumerian Temple

Hymns p. 130 (420.). I have preferred the last-mentioned interpretation. *sá-gá-gá*, *sá-gar(-gar)*=*māliku*, *mālik milki*, see AHw 595 s.v. *māliku*; CT XV 11, 1 (and dupl.) *en-zu sá-mar-mar mu-lu ta-zu mu-un-zu* (Emesal) “wise lord, arbiter (counselor), do men know about you?”; OECT I 17 I 6 and dupls. *sá-gar-gar èn-tar-tar gal-zu (èn-tar-tar=ša'ālu, šitūlu)*; SRT 13, 47 *sá gal-e-eš na-an-gar* (lit.:) “he has greatly given advice” (for a different translation, see W. Ph. RÖMER, SKIZ 18 f.; also A. FALKENSTEIN, ZA 47, 191 f.); SRT 13, 21; IVR 26, 3, 29 *ù-mu-un šà-kúš-ù sá-mar-mar-dìm-me-er-gal-gal-e-ne=bēlu muštālu ma-lik mil-ki šá DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ*; TCL VI 51, 7/8 (cf. RA XI 144) *sá(sa-ga-ar)-gar-me te-àm=milikni mīnu*; S. N. KRAMER, Two Elegies line 80 *sá-gar-gi ḫutu-ù-kam* “firm counsel belongs to Utu”; line 164 *sá-gar-nun-na-mu* “my great counselor”; TCL XVI 86, 2=TMHS NF IV 11, 68 *sá na-gá-gá* (var. *sá'*: copy KI).

13. (=18). *temen si-sá-a* “to keep the foundation in good order”, “to prepare the foundation (pit) carefully” does not seem to fit the context here. See the following passages: EWO 379 *mug mu-un-dun temen si bí-in-sá* “(Danach) webte er das *mukku*-Gewand, betreute den heiligen Bezirk (*temenos*)” (thus I. Bernhardt – S. N. Kramer, WZJ IX line 379 p. 245); “*mug*-Stoffe webte er, machte das t. richtig” (thus A. FALKENSTEIN, Or NS XXV 237);<sup>1</sup> “*mug*-Stoffe webte er, machte die Grube (für den Webstuhl) richtig” (thus A. FALKENSTEIN, ZA 56, 379). For *temen* “Grube (für den Webstuhl)”, see A. FALKENSTEIN, ZA 56, 88 commenting on EWO 379 where he also refers to Lahar and Ašnan line 5 (MBI 8, 5) *᳚uttu-ra temen nu-mu-na-si-ga-aš* “weil man für Uttu ein temen noch nicht eingetieft hatte” (Uttu was the goddess of weaving); G. R. CASTELLINO, Incantation to Utu line 54 “Utu, if you do not come out, the poor does not weave *mug*-cloth, does not beat up the cloth” *ukú-re mug nu-dun-dun TE nu-un-sig-ge* (see G. R. CASTELLINO’s commentary p. 36), but *temen* in this passage means “pit loom”, “Grube (für den Webstuhl)”.<sup>2</sup> However, meaning “pit loom” is excluded in our line.

<sup>1</sup> Cp. EWO 339 *uš-e si bí-in-sá*, see A. FALKENSTEIN, Or NS XXXV 234.

<sup>2</sup> UMBS V 1 I 10, see M. CIVIL *apud* W. G. LAMBERT, Atra-Ḫasis p. 140/141 line (i) 44: *kù?-a níg-izi-te-na si mi-ni-in-si-sá* “The pure water which quenches the fire I will put conveniently there” (Civil). Reading *temen-na si mi-ni-in-si-sá* would fit the context but the first part of the line remains obscure.

For the expression *me-è* (*me i-i*) “to let the *me’s* come out”, see Å. W. SJÖBERG, Sumerian Temple Hymns p. 105 (266.); p. 113 (317.).

14. (=19). Note the writing <sup>d</sup>*i-bi-dEN.ZU* here and in lines 25 and 30 instead of <sup>d</sup>*i-bi-dEN.ZU*. Note also <sup>d</sup>*i-bi-EŠ* in lines 40, 51, 53, and 65.

16. For *ki-šè pa àm-DU*, see above in the commentary on line 11.

21. Is *ki-nim(-ma)* “the high place” (or “highlying place”) Sumer? I have interpreted *mu-ni-ib-è* (also in line 26) as corresponding to Akk. *uṣṣi* “he comes forth”. If *b-è*=*šuṣû* we expect <sup>d</sup>*aš-im-babbar-re* in line 26.

22. (=27). -bi in *me-kù-bi* “its holy me’s” seems to refer to *ki-nim-ma* in line 21.

32. (=37). *BÀD-e : un<sub>x</sub>-e* as “heights” is a guess from the context. For *BÀD=un<sub>x</sub>=elû* in *kur-un<sub>x</sub>(-na)*, see in the commentary on No. 3: CBS 11168 line 2. If *un<sub>x</sub>-e* “heights” proves right, it has to be combined with *BÀD-na*, reading *un<sub>x</sub>-na* which seems to mean “heights of the sky” = *si-un<sub>x</sub>* (= *BÀD*)-*na* = *elât šamê* (AHw 202b; CAD E 79), see Nanna-Suen I 66; for a different interpretation of *si-BÀD-na*, see J. VAN DIJK, SGL II 106. See also line 63.

44. The compound verb *pa-è maḥ* is otherwise not attested.

45. For *mú-mú=edēšu* Dt; *aṣû*; *bunnû*, *banû*, see above in the commentary on line 1 (=6). *giri<sub>x</sub>-zal* would correspond to *tašiltu*, the exact meaning of which is not established, here denoting the splendour of vegetation; in this context I refer to *tašiltu=urqītu* “herbs and plants, verdure, green” in a list of synonyms, see ZA 55, p. 1. Note that *u<sub>4</sub>-giri<sub>x</sub>-zal* is not a genitive compound; the Akkadian equivalent is *ūm tašilāti* (see M.-A. II s.v. *tašiltu*).

46. *a-ù-ba=mīl kiššati*; *a-ù-ba-gar-ra=mīl kiššati*, also *a-u<sub>5</sub>-ba=mīl(u) kiššati*, see AHw 652 s.v. *mīlu* “Hochwasser”. Gudea Cyl. A XXVIII 13 *i<sub>7</sub>-idigna a-ù-ba gál-la-àm* “the Tigris when it is flooding”; Gudea Cyl. B V 13 *i<sub>7</sub>-idigna a-ù-ba gá-gar-àm*; Gudea Cyl. A X 9 *ù-a* for *a-ù-a*? Cf. also Gudea Cyl. B VI 7 = VIII 8; EWO 90 *ù-ba* (= *a-ù-ba*), cf. A. FALKENSTEIN, ZA 56, 62; Nanna’s Journey to Nippur 146 ff. (Dr J. FERRARA’s MS, University Museum) *a-ù-a*; Lugale 322 (BE XXIX 2, 7=3, 7 and unpubl. dupl.) *i<sub>7</sub>-idigna nam-gu-la-ba an-šè u<sub>5</sub>-bi nu-x-e* “the Tigris in its greatness does not ... its highflood towards the sky” (*u<sub>5</sub>=a-u<sub>5</sub>*). — The sign following *dagal* could be *-gál*.

47. For *numun i-i*, see Å. W. SJÖBERG, Sumerian Temple Hymns

p. 104, where this passage is quoted (read there CBS 8526 rev. 14 instead of CBS 8526, 18).

48. For *ní-bi(-a)*, see W. HEIMPEL, Tierbilder in der sumerischen Literatur 152 ff. ("miteinander, einander, alle zusammen, insgesamt").

49. *u<sub>4</sub>-KA-KEŠDA* referring to the light of the moon occurs also in No. 3: CBS 11168, 4, see commentary.

50. I have interpreted *iti-zal-le* as "new moon"; cf. *u<sub>4</sub>-zal-le = namarītu*, ŠL 381, 278c; A. FALKENSTEIN, SGL I 50.

54. *zà-dib=šūtuqu*, see A. FALKENSTEIN, ZA 49, 122 f.; Analecta Biblica 12, 72; Å. SJÖBERG, Nanna-Suen I 104; 107, where ref. to Sumer XIII Pl. 1, 3 f. *za-te-eb-kur-kur-ra=šu-tu-qat im-ma-tim* (referring to Inanna), dupl. CBS 13982, 2 (unpublished) has *zà-dib-kur-kur-ra*. For *giri-kin-di* (*giri-KIN-di*), see J. VAN DIJK, SGL II 140; Å. SJÖBERG, Orientalia Suecana X 7 f.; Or NS XXXIX 89 f.

55. The sign before *sum-mu* seems to be URUxGAR but note that the sign ends with a broken vertical. With little hesitation I emend the sign to *galga* (=GÁxGAR). Cf. MBI 11, 3 (The Keš Temple Hymn, text I, see G. GRAGG, Sumerian Temple Hymns p. 175, 3') *un/kalam galga sum-mu* (text collated) "which gives advice (GRAGG: wisdom) to the people/land".

56. *nì-du<sub>7</sub>-e bí-in-DU* for *nì-du<sub>7</sub>-e pa bí-in-è*, see above in the commentary on line 11.

57. <sup>d</sup>*nin-iri[gal] ama-kul-ab<sup>ki</sup>-a-ke<sub>4</sub>* (*irigal=ABxGAL*), cf. UMBS X<sup>2</sup> 13, 1 (see E. BERGMANN, ZA 56, 14; commentary p. 15 f.) *ga-ša-an-i-ri-ga-al a-ma-ku-ul-la-ba* (: *gašan-irigal ama-kul-ab<sup>ki</sup>-(b)a*) "Gašan-Irigal, the mother of Kulab".

58. *nam-šita<sub>x</sub>=ikribu*.

61. I cannot identify the sign following <sup>d</sup>EN.ZU-na-. I assume that <sup>d</sup>EN.ZU-na-x is an error for <sup>d</sup>EN.ZU-na: locative=dative.

## 5. CBS 15158.

5-6. <sup>d</sup>EN.ZU respectively *an* (line 6) cannot be subjects of an intransitive verb since we then expect <sup>d</sup>EN.ZU-e and *an-e* (*an-né*).

7. *ka-ba=pá petû*.

9. Cf. W. PH. RÖMER, SKIZ 43, 75 *giš-gu-za-nam-lugal-la me ur<sub>4</sub>-[ur<sub>4</sub> ...]* (text collated); 237, 43 *giš-gu-za me ur<sub>4</sub>-ur<sub>4</sub>*.

10. References for KI.A-gál have been collected by the writer in Or NS XXXVIII 354 (commenting on TMHS NF IV 12, 12); add there

Hoe and Plough line 67 (MS M. CIVIL) giš-apin tur-ra-mu nam-mu bulūg-gá-mu nam-mu KI.A-gál-la-mu nam-mu (the hoe addressing the plough:) “plough! That I am small, what is it to me? That I am great, what is it to me? That I am ...., what is it to me?” Var. (YBC 8959) has peš-gál- instead of KI.A-gál- which proves the reading peš<sub>x</sub>-gál (KI.A=peš<sub>x</sub>). The exact meaning of peš<sub>x</sub>-gal cannot yet be established. — Restoration, perhaps, numun-z[i-nam-lugal-la (...)], cf. TCL XV 9 IV 9 (see SKIZ 52, 258) a-zi-nam-lugal-l[a] nūmum-nam-bára-ga-me-en.

**13.** For si-mul, see A. FALKENSTEIN, SGL I 55; W. HEIMPEL, Tierbilder in der sumerischen Literatur 83 ff. Forsud-DU-ág referring to the light of the moon, see above in the commentary on No. 3: CBS 11168 line 3.

**14.** For te-eš=rigm̪u, see Å. W. SJÖBERG, Sumerian Temple Hymns p. 74, where this ref. is quoted.

**15.** For á-tál-tál, see E. I. GORDON, Sumerian Proverbs p. 115 f. (Coll. 1.147); Å. W. SJÖBERG, Or NS XXXVII 239. It cannot be determined if á-tál-tál (“broad-armed, with broad, wide arms”) refers to Nibru (if so, the expression seems to be an allusion to Nibru as a big city) or to Nanna.

**16.** For nun-zi-le (also dumu-zi-le, en-zi-le), see A. KAPP, ZA 51, 86; Å. W. SJÖBERG, Or NS XXXVIII 354 f. an-ki-šú-a(-ba)=sihip šamē u eršeti, see W. PH. RÖMER, SKIZ 60 fn. 76; Å. W. SJÖBERG, Sumerian Temple Hymns p. 98.

*Addenda to the commentary.* — No. 1 a rev. 3': see further Sumerian Literary Tablets and Fragments I p. 137 Ni. 4205 II 10 me-zu AB še-er-ka-an-du<sub>11</sub>-g[a? ...]. — No. 2, 1: for i-lim see also CBS 15 208, 22 (unpubl. dupl. of BE XXIX 1) i-lim u<sub>5</sub>; UET VIII 85, 1<sup>d</sup>nin-giš-zi-da ur-sag i-lim ní x sag-ki-bi súr-ḥu-ḥu-ul. — No. 3, 2: Nanna is ušum-an-na in UM 29-15-58 obv. 4'. — No. 4, 12: UET VIII 84 I 4 (Enki) en sá-gar; UM 29-16-3, 27 (hymn to An, unpublished) sá mu-e-gar “you have given advice”. — No. 4, 46: see also CT XLII No. 37, 1 i<sub>7</sub>-idigna a-u<sub>5</sub>-ba-gar-ra-ba.

CBS 11168 Reverse  
Edges,  
Obverse and Reverse



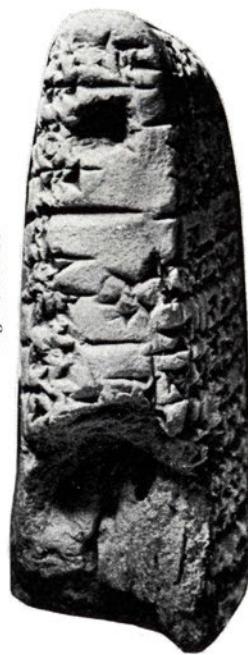
CBS 14053 Obverse



CBS 14053 Reverse



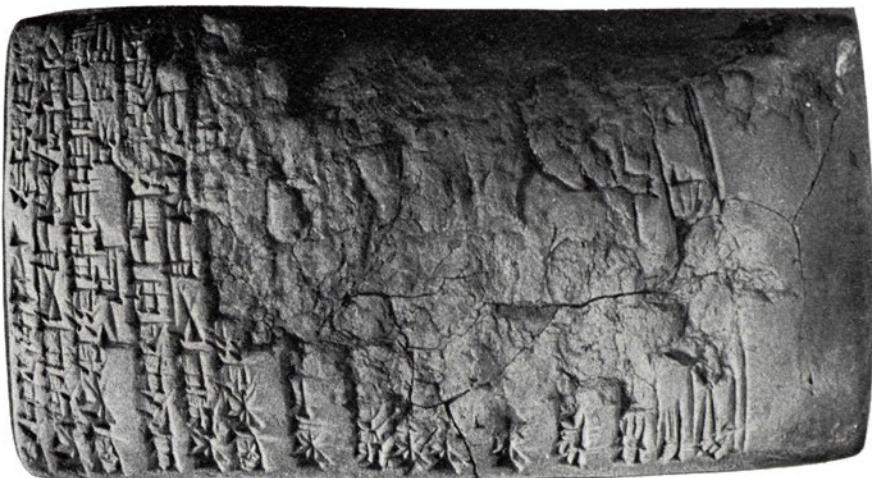
Edge Obverse



Edge Reverse



UM 29.16-43 Reverse



UM 29.16-43 Obverse



Photos by Dr. David I. Owen  
University Museum

CBS 8526 Reverse

Longs.  
Obverse and Reverse

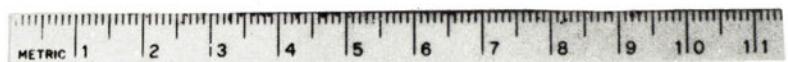
CBS 8526 Obverse



UM 29-13-609 Obverse

Edges,  
Obverse and Reverse

UM 29-13-609 Reverse



CBS 8526 Bottom Edge Obverse (Enlarged)



CBS 8526 Top Edge Reverse (Enlarged)



CBS 15158

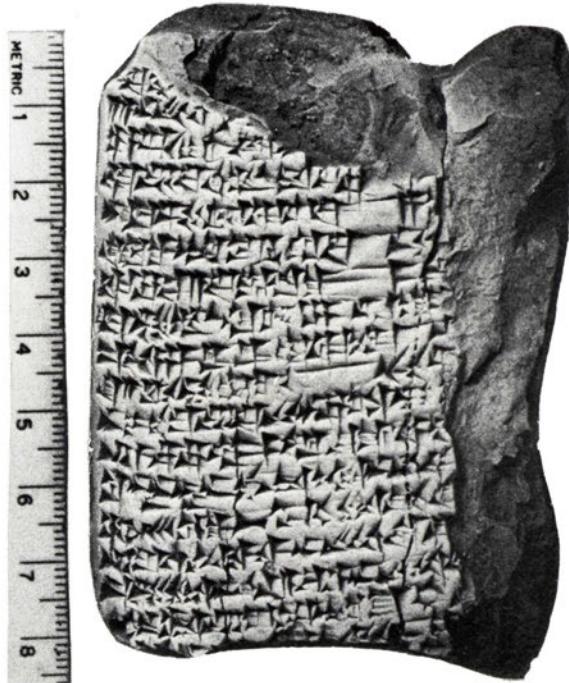


Photo by Dr. David I. Owen  
University Museum

IRAN B. JEWETT

### FitzGerald and Jami's *Salámán and Absál*

Since Edward FitzGerald's *Rubáiyát* first saw the light of day, innumerable copies have been published and scores of versions have appeared in different languages. There are few who have not read the *Rubáiyát* or at least heard of it. But while so much attention has been paid to Omar, the Sinner as FitzGerald called him, hardly anyone is acquainted with FitzGerald's Saint, Jami, whose *Salámán and Absál* FitzGerald translated in 1856, three years before the *Rubáiyát*. This poem by Jami was FitzGerald's own favourite, and if he had had his way, no copy of the *Rubáiyát* would have appeared unless accompanied by *Salámán and Absál*. This was the condition, among others, that he laid down in a letter to his publisher Bernard Quaritch who wanted to bring out another edition of the *Rubáiyát* for the growing number of readers in the United States. FitzGerald not only insisted on including *Salámán and Absál* in the new edition, but also wrote down the stipulation, "That Omar, who is to stand *first*, be never reprinted separate from Jámi".<sup>1</sup> The publisher, who was reluctant to burden the popular *Rubáiyát* with the unknown *Salámán*, finally had to agree, and the 1879 edition of the *Rubáiyát of Omar Khayyám*, the last one to appear in FitzGerald's lifetime, included a revised edition of *Salámán and Absál*. Why was this poem, so ignored by readers, so highly regarded by FitzGerald himself?

Undoubtedly, FitzGerald's preference for *Salámán* was in part emotional. He himself acknowledged that it was the first poem that he had translated from the Persian with the help of his friend and teacher Edward Cowell, and as such it had a great significance for him. The preface, addressed to the Cowells, who were at the time preparing to leave for India, shows his deep attachment to them. Thus his great admiration for Cowell would explain his undertaking the translation of

<sup>1</sup> *Letters from Edward FitzGerald to Bernard Quaritch*, ed. C. Quaritch Wrenmore (London, 1926), p. 60.

*Salámán* and having it published. But it should be remembered that FitzGerald was a meticulous literary artist; if he had not been satisfied with the literary quality of *Salámán*, he would not have insisted on having it included with the *Rubáiyát*, which was beginning to be recognized as a literary masterpiece. That he had no doubts about the literary worth of *Salámán* is evident from his letter to Cowell in 1869: "I really read Salaman with interest the other day: it seemed fresh to me. I believe it is the best done of all; really fusing the story into a—better *Ring* than Browning seems to have made of his; and retaining more of the Oriental flavour than Omar. A few corrections, & I think I shd. like it even if some one else had done it."<sup>1</sup> Ironically, his revised edition reduced rather than enhanced the Oriental flavour. The second version was shorter and smoother, and further removed from the Persian; but the allegory and its message remained the same.

The "ring" that FitzGerald alludes to consists, in his version, of the prologue, the poet's complaint, the main story, and the illustrative fables. FitzGerald's version omits parts of the original, though in actual number of lines the English is about the same length as the Persian, which follows the traditional form of the short epic. Jami intended his poem as a coronation tribute to Yacoub Bey of the "White Sheep" Turcomans, whose father had extended hospitality to the poet some years before. Jami therefore included in his opening invocation and introductory passages the praise of the ruler and complimentary references to his father. The epic begins with invocations to Allah and the Prophet Mohammed, praise of the ruler, a "complaint" in which the poet bewails his infirmities, a passage complimenting the ruler on his decision to give up wine and other bad habits, followed by praise of repentance, and an account of a dream in which the poet sees the ruler's father and is inspired to complete the epic. Each section is accompanied with an apology. FitzGerald discarded passages which he thought would not interest the English reader, such as the praise of the Prophet Mohammed and the panegyric to the ruler and his

---

<sup>1</sup> A. J. Arberry, *FitzGerald's "Salámán and Absál"* (Cambridge, 1956), p. 32. All quotations are from the two versions of FitzGerald's *Salámán and Absál* reproduced in this book. Professor Arberry provides an excellent literal translation of Jami's poem, and in his introduction includes several unpublished letters of FitzGerald which throw new light on his theory of translation. The Persian text I have used for purposes of comparison is Forbes Falconer's edition of *Salámán u Absál* published in London in 1850. Internal evidence pointed out by Professor Arberry establishes this text to have been the one used by FitzGerald himself.

father and the sections on repentance. FitzGerald in fact restructured the introductory part to give the poem a more intimate tone. He placed the poet's complaint immediately after the invocation to God, and followed it by the poet's dream narrated in the first person. The personal note of prayer on which the invocation ends is continued in the two succeeding portions, so that no formal panegyric interrupts the flow of sympathy between the poet and the reader.

FitzGerald included most of the apologetics. In the Persian, these stories serve to emphasize a point, and sometimes to introduce humour which would be out of place in the main story. Thus Jami uses the story of the Kurd, lost in the city, to express his own spiritual dilemma. In the Persian, the metre stays the same throughout; in the English, FitzGerald heightened the contrast by changing the tempo of the stories, so that their brisk and lively pace breaks up the solemn measure of the main poem. His apologetics become musical interludes as well. In the first version, FitzGerald's English stays close to the Persian, and succeeds in capturing the grace and lucidity of the original without sacrificing the meaning:

Do Thou my separate and Derivéd Self  
 Make One with thy Essential! Leave me room  
 On that Diván which leaves no Room for Two;  
 Lest, like the Simple Kurd of whom they tell,  
 I grow perplexed, oh God! 'twixt "*I*" and "*THOU*";  
 If *I*—this Dignity and Wisdom whence?  
 If *THOU*—then what this abject Impotence?

A Kurd perplexed by Fortune's Frolics  
 Left his Desert for the City.  
 Sees a City full of Noise and  
 Clamour, agitated People,  
 Hither, Thither, Back and Forward  
 Running, some intent on Travel,  
 Others, home again returning,  
 Right to Left, and Left to Right,  
 Life-disquiet everywhere!

(p. 45)

The changes that FitzGerald made in this passage in his second edition illustrate the method he usually followed in his revisions. In the second version, the verse is polished and more musical, but it is also less

accurate. Thus, in this version, "Kurd" becomes "Arab" and "City", "Baghdad":

From the solitary Desert  
 Up to Baghdad came a simple  
 Arab; there amid the rout  
 Grew bewildered of the countless  
 People, hither, thither, running,  
 Coming, going, meeting, parting,  
 Clamour, clatter, and confusion,  
 All about him and about.

(p. 100)

The main body of the epic consists of the allegory. In his preface, FitzGerald termed the story "... One of Persian Mysticism—perhaps the grand Mystery of all Religions—an Allegory fairly devised and carried out—dramatically culminating as it goes on ..." Undoubtedly, the message that this allegory conveyed was what interested Fitz-Gerald, and the reason, perhaps, for his insistence on keeping *Salámán* in constant attendance, as it were, on the *Rubáiyát*. The allegory is easy to follow, and is further explained by the poet at the conclusion of the poem. The story revolves around the relationship between *Salámán* and *Absál*, symbolizing the soul and the body. The Shah of Yunan, prosperous but without an heir, is advised against marriage by his counselor, a renowned sage, who inveighs against the perfidy of women, and warns against subservience to lust. To assuage the Shah's longing for a son, the Sage uses his magic powers to call forth an heir for the king. The child, not born of woman, is called *Salámán* because of his perfection and his heavenly origin. As he has no mother, a young woman of great beauty, *Absál*, is appointed nurse. *Absál* dotes on *Salámán*, and as he grows to manhood, falls in love with him. By her wiles, she succeeds in ensnaring him. For a while all goes well; but eventually, their affair comes to the attention of the Shah and the Sage. To escape admonition, *Salámán* and *Absál* flee to a secluded island and lead an idyllic life. But the Shah discovers their hiding place, and renders *Salámán* powerless to approach his beloved. The young man is conscience-stricken, and seeks forgiveness of his father. But he cannot overcome his love for *Absál*, and rather than live in misery, decides to perish with his beloved on a funeral pyre. By the will of his father, *Absál* is burned, but *Salámán* escapes unharmed. The loss of his beloved leaves *Salámán* inconsolable; but the Sage comes to his aid, and under

his tutelage, Salámán conquers his grief for Absál. At the same time, he learns to love the immortal beauty of Zohra or Venus, so that finally all thought of his mortal love is washed out of his mind, and he is able to see Everlasting Beauty. Having passed the test, he becomes worthy to ascend the throne of his father.

FitzGerald shortened several of the descriptive passages in the poem, and eliminated a few of the stories. But he did not alter any part of the allegory or give his own interpretation to it. His translation stays fairly close to the Persian throughout, especially in the first version. As he pointed out in the preface, his main purpose in the omissions and alterations was to make the poem more readable. He always acknowledged the changes that he made in the original, and was bitter when he was attacked by the critics on the very point he conceded: "... People at once turning against you the Arms they might have wanted had you not laid them down." The criterion of literary merit was an important one for FitzGerald; to achieve vitality, he was willing to sacrifice fidelity to the original. "Better a live Sparrow than a stuffed Eagle," was his motto. His aim was to recapture the emotions and impressions produced by the original. His selection of passages from *Salámán* shows what his own impression was regarding Jami's epic. He believed the Persian poet to be a true mystic, and his allegory full of mystical implications. But at the same time, FitzGerald was aware of the wordly aspects of the poem, and these would appeal most to the average reader. For all its depth, *Salámán and Absál* stays very much on a human level. It is no dry and dull enumeration of the path of asceticism. The story is about a love affair, and there are several erotic passages in the poem. There is symbolism in these, but to the general reader, these details give life to the poem. By his minute description of such purely earthly matters as Absál's machinations and her great physical beauty, the poet shows that he is a man as well as a mystic. The denunciations of women he puts in the mouth of the Sage convince the reader that he might also have been a henpecked husband. FitzGerald omits none of these interesting passages. He includes in detail the account of the first secret meeting between the lovers, concluding with lines reminiscent of the *Rubáiyát*:

So through the Day—so through another still—  
The Day became a Seventh—the Seventh a Moon—  
The Moon a Year—while they rejoiced together,  
Thinking their Pleasure never was to end.

But rolling Heaven whisper'd from his Ambush,  
 "So in my License is it not set down.  
 "Ah for the sweet Societies I make  
 "At Morning and before the Nightfall break;  
 "Ah for the Bliss that with the Setting Sun  
 "I mix, and, with his Rising, all is done!"

(pp. 72–73)

The allegory itself would appear to the Western reader to be a positive view of life. The poet would be in his eyes an ageing philosopher who had found that life has a meaning and old age its compensations. The poet's own elucidation strengthens this simple interpretation of the allegory. Salámán, the soul, and Absál, the body, reduced, in the words of the poet, to its lowly adoration of sensual gratification by the decree of nature, live immersed in their love for each other until the Shah learns of their secret island and casts a spell on Salámán, rendering him incapable of approaching his beloved. The poet explains this part of the allegory as depicting the time of decline when the carpet of desire is rolled up, and the instrument of passion fallen out of use. Salámán's turning towards his father is his inclination towards the joys of the intellect. Thus, after what would be a youth spent in tasting the pleasures of the senses, the soul, in old age, turns towards the "capital city of Reason". The discipline of asceticism then follows the natural cessation of the predominance of the senses. There is no violent overthrow of nature's governance. The reader can easily identify with this natural philosophy which ends on the calm note of repose. In his first version, FitzGerald stayed close to the Persian in the passage explaining the allegory and even used the original wording of the folding of the carpet of desire. The poem concluded with Salámán's accession to the throne. In the final version, FitzGerald altered the wording to heighten the dramatic imagery of the soul ascending:

For what is ZUHRAH?—What but that Divine  
 Original, of which the Soul of Man  
 Darkly possesst, by that fierce Discipline  
 At last he disengages from the Dust,  
 And flinging off the baser rags of Sense,  
 And all in Intellectual Light arrayed,  
 As Conqueror and King he mounts the Throne,

And wears the Crown of Human Glory—Whence,  
Throne over Throne surmounting, he shall reign  
One with the LAST and FIRST INTELLIGENCE.

(p. 133)

Perhaps the ending of *Salámán* explains why FitzGerald insisted that *Salámán* was always to follow the *Rubáiyát*. Artistically, the bright ending of *Salámán* is in contrast to the concluding “night” quatrains of the *Rubáiyát* where the rising moon looks in vain for the poet, and only an empty glass is to mark the spot where he made one. Morally, *Salámán*'s allegory attaches a meaning to life beyond the eat, drink, and be merry philosophy of the *Rubáiyát*. It is always a dangerous practice to identify a poet with his artistic creations, but FitzGerald was aware of precisely this danger. He knew that Omar spoke for him, and indeed, for all humanity. But he may not have wished to leave Omar as his only spokesman. When the reader was judging him, the Mystic was to be there with the Skeptic. Of course, publishing the two together may have been nothing more than a wish to collect in one volume his translations from the Persian. On the other hand, it might have been as eloquent a testimony to his view of life as the epitaph he chose for himself: It is He that hath made us and not we ourselves.

STIG WIKANDER

## Maya and Altaic III<sup>1</sup>

### 1. Introduction

The first time I had occasion to hear Maya spoken, I was struck by the similarity in intonation to the Turkish I had just heard in Istanbul.

Such impressions can of course be misleading. When taking up the study of Maya texts, I immediately came across a number of words which looked like Turkish. But many of them were the sort of accidental similarities which always will turn up if you compare two lexicons, in which monosyllabic forms of the type vowel-consonant and consonant-vowel-consonant are dominant.

Thus, it is of course wrong to compare Yucatec Maya *yax* “green” with Koman *yaš* “green”, Modern Turkish *yeşil* “green”. The comparative study of Turkish and Mongol has shown that the original form must have been *\*nil*, which could not be compared to Maya *yax*. Moreover, other Maya dialects have the form *rax*, which may present the historically older form.

Nor should Maya *taš-*, “to bring” be compared to Turkish *taşı-* “to carry” as the Maya form must be a causative derivation of *tal-* “to come”.

Maya *kin*, “day” and “sun” has probably nothing to do with Turkish *gün*, Old Turkish *kiin*, “day” and “sun” for reasons we shall discuss later on.

At the same time, I was struck by the circumstance that the phonetic structure of Maya differs in certain characteristics from that of Turkish. One point is especially striking:

In Maya, the voiceless labials (*p* and *p'*, that is, labial followed by a glottal stop), are very frequent in the beginning of words. *P-* alone is probably more frequent than any other consonant in initial position.

But in Modern Turkish, there are almost no words beginning in *p-* of really Turkish (i.e. Altaic) origin. Practically all words of this structure are loanwords, from Persian, Greek or other Western languages, a few are

---

<sup>1</sup> Cp. Ethnos 1967/1968; 1970/1971.

comic, more or less "onomatopoetic" formations, such as *çatra patra*, *püf etmek* etc., many are ridiculous or obscene terms, such as *pis*, *pezevenk*, *pust* (many of them at the same time loanwords).<sup>1</sup> In Old Turkish, most terms beginning in *p-* are Sanskrit or Chinese loanwords.

(One of the few really Turkish words in *p-* is *piş-* "to cook". It could perhaps be an ancient Indo-European loanword in Proto-Turkish, as *kaz*, "goose", seems to be.)

This state of things apparently seemed to contradict the idea of any sort of affinity between Turkish and Maya. At a closer scrutiny, however, this very divergence appeared to furnish an excellent and incontrovertible proof of the Altaic character of the Maya group of languages.

It has long been a matter of controversy among the specialists whether a genetic relationship exists between the groups of the so-called "Altaic" languages; that is, if the undeniable similarities both in vocabulary and structure between the Turkish, the Mongolian and the Tungus groups point to a common origin, a Proto-Altaic language, or if they just result from late contacts between originally unrelated languages.

The last-mentioned opinion is that of JOHANNES BENZING and GERHARD DOERFER in Germany and of Sir GERHARD CLAUSON in England, whereas the "Altaic theory" is defended by a great number of scholars, it may suffice to mention KARL H. MENGES and NICHOLAS POPPE in the USA and PENTTI AALTO, a pupil of G. J. RAMSTEDT, in Finland.

Now, one of the main problems under discussion is whether there has existed an initial voiceless labial in Proto-Altaic: this phoneme should have disappeared in the Mongolian and Turkish groups of languages but has been kept in some Tungus dialects as a *p-*, in Manchu as an *f-*, in some Tungus dialects and in a few cases in Classical Mongolian as a *h-*.<sup>2</sup> If this be right, we should have an Altaic phonetic change *p>f>h>zero*, a parallel to the similar treatment of Indo-European *p-* (cp. Greek ποῦς and πέδον with Swedish *fot* and *fjät*, Armenian *otn* and *het*, Old Irish *is*, "below", from \**pēd-su*).

But if we are led, from lexicographical considerations, to assume a genetic relationship between Maya and Altaic, it is clear that the supposed contact between these groups must have been severed at a very early date, when the initial voiceless labials were still unchanged. And even if

<sup>1</sup> For a similar state of things in Yakut and in the Mongolian group, cp. CINCIUS Sravitelnaja fonetika, 149 f.

<sup>2</sup> For details cp. POPPE, Vergleichende Grammatik 10–12, CINCIUS, Sravitelnaja fonetika 151 f., MENGES, Tungusologie 35.

the initial *p*- had begun to develop into other phonemes very early, the fact remains that some Tungus dialects still keep it. But a supposed Altaic migration to America would probably have come from the parts of northeast Siberia still inhabited by Tungus peoples speaking an archaic form of Altaic. Both chronology of the sound-laws and geography seem to point to the Altaic character of the initial voiceless labials in Maya. The Altaic theory can account both for their frequency in Maya and their almost total absence in Turkish—the starting-point of our observations.

But of course, these considerations of phonetic possibilities can only become meaningful in the framework of a lexicographical study, establishing beyond doubt the existence of a stock of Altaic words in the central vocabulary of the Maya languages.

The present study tries to offer a few lexical data in favour of the theory of common Maya-Altaic origins.

In older literature, practically nothing is said about linguistic affinities between the Maya group and the Altaic family, whereas much attention has always been given to the question of anthropological parallels between Central America and northeast Asia.

A great part of JOHN MACINTOSH, "The Origin of the North American Indians", New York 1853, is devoted to a study of similar customs and rites among American Indians and Siberian, especially Tungus, peoples. These comparisons may not be without interest, but the comparative word-list (pp. 101-104) is valueless. The only Maya word quoted is Pocomchi *tat*, which is compared to Rumanian *tată* "father".

ROBERT G. LATHAM ("Opuscula" London 1860), believed in connexions between Central American and south-east Asian languages. On p. 398 he gives a list of 15 Maya (one Huasteco) words to be compared with terms from Eastern Asia. The Maya words are correctly quoted but the comparisons are not convincing.

JULIUS PLATZMANN, "Amerikanisch-asiatische Etymologien via Behrings-Strasse from the East to the West" (Leipzig 1871), in spite of its promising title, is quite valueless. It contains long series of words from many American languages compared with words from a great number of Asiatic and European languages. A number of Huasteco words are identified with Greek, Latin, Lithuanian, Sanskrit and "Chaldean" words.

More recently, RICHARD PETERS, in "Die Geschichte der Türken", (Stuttgart 1961, p. 210) quotes Turkish *tepe*, *dağ*, *tok* and compares them with Aztec *tepetyl*, *daa(n)* "big mountain", *tok*, "sceptre" (from professor

Juan Hassler) to prove Asiatic contacts with Central America (for *tok*, see our word-list).

In a work "I Chol Kin", published in Mérida 1965 by R. ARAUJO and others, the late Dr WOLFGANG CORDAN writes (p. 114) about the astonishing similarities in structure between Maya and Turkish. But he does not adduce any materials to substantiate his contention, neither in this nor in any other of his publications with which I am acquainted. So one cannot know how far the recently deceased scholar had advanced the problems we try to discuss in the present study.

## 2. Maya-Altaic Glossary

(The first word in every section, if not otherwise designated, is Yucatec Maya. The following alphabet has been used:

*a, b, b', c, ch, ch', i, k, l, m, n, o, p, p', s, t, t', ts, ts', u, w, x, y.*

*B', ch', p', t', ts'* are the glottalized sounds corresponding to *b, ch, p, t, ts*. According to an old usage, *k* is used for the glottalized sound corresponding to the non-glottalized voiceless velar *c*, instead of the opposition *k':k*.

Abbreviations: T Modern Turkish, Mo Mongolian, ClMo Classical Mongolian. CAJ means Central Asiatic Journal, IF Indogermanische Forschungen, JA Journal Asiatique)

**aak-**, to become wet, *aak*, wet

T *ak-*, to flow, to ooze, to drip

**acan-**, to groan, to complain

T *ağıt-*, *ağla-*, to cry

**alan**, below, Huasteco *alal*

T *al*, *alt*, *alçak*, below

**bal-**, to hide

T *bari-*, to shelter, to shield, to assist

**bal**, wife's brother (Motul), esposo de mi hermana (o de mi prima), H.

SIVERTS, Oxchuc, 69 f. reciproco entre cuñados hombres, C. ROBLES URIBE, Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 19, 1966, 148; Huasteco *bajy*, cuñado de un hombre (C. GUITERA HOLMES)

T *baldız*, wife's younger sister (FR. RUNDGREN, Oriens 15, 328 f.). Could Huastec *bajy* better be compared with T *bacanak*, brother-in-law?

Other combinations in MENGES, Tungusen und Ljao 48 ff.

**bats'**, monkey

- OT *bičin*, monkey, L. BAZIN, Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae X, 1960, 296
- bayal**, Tzeltal, much  
T Mo and Tungus *bay*, rich, cp MENGES, The Oriental Elements, 16 ff.
- bet-**, to do, to achieve, Quiché *bit*-, to create  
T *bit*-, to finish, to come to an end
- bicil**, Tzeltal, intestines  
T *bağır*, intestines
- bik'it**, Tzeltal, small boy  
Goldi, *piktō*, child, son; MURAYAMA, Aspects of Altaic Civilisation 231, compares Old Japanese *fitō*, man, from\* *pükte*, man, and Common Tungus \**pükte*, child. Other Altaic words compared by PELLION, JA, 1925, I, 203.
- bilim**, mark, print, “la huella, señal o rastro que deja el hombre o el animal” Motul 149.
- T *bil-*, to know; mark, sign is in Kirghiz and Karakalpak *belgi*, OT *belgü*, Mo *beleg*, cp Istočniki 134!
- bin-**, to go  
T *bin*-, to mount, to ride
- bol**, stupid, ignorant  
T *boru*, idle talk, Mo *boroo*, wrong, false
- bolon**, 9; a great mass. “No solamente es un numeral sino tambien intensivo”, BARRERA VASQUEZ 166; Cakchiquel *olo*, “ir mucha gente en grupo”.
- T *bol*, ample, copious
- booy**, shade  
T *boya*, dye, paint, colour. *Booy* means the shade reflected by light through something, e.g. a tree, whereas *ochel* is shadow = absence of light, about the same distinction as in English between shade and shadow.
- box-**, to divest, Tzeltal *boxol*, naked
- T *boṣ*, void
- bul-**, all, whole: only in compounds with temporal meaning as *bul-haab*, the whole year, *bul-kin*, the whole day.  
Olča *bulti*, Tungus *buri*, Mo *biir*, all, whole
- bul-**, Tzeltal, to tear away  
T *bur-*, to twist, to wring, to dislocate
- bul-**, Tzeltal, foam, *bulan*, to whirl, to eddy  
T *buram*, whirling, eddying; Tungus *bolak*, *bulak* creek, rivulet, Mo *bulag* fountain

- buts'** (*budz*), smoke, mist  
 T *buğu*, steam, vapour, mist  
**buy**, dangerous heat, evaporation. "El calor o vapor que sale de las tierras flacas o de las raíces de arboles podridas la qual daña al algodon, xicamas o tales cosas", Motul 158. *buyah*, to suffocate  
 T *buy-*, to freeze, to freeze to death  
**ceh**, deer, stag  
 T *geyik*, OT *kigik*, *käyik*, deer, stag  
**ciiol-, ciil-**, to rejoice  
 T *güle-*, to laugh, to be pleased  
**eil-**, Tzeltal, to lag behind  
 T *geri kalmak*, to stay behind  
**chek-**, "cubrir, tomarse los animales irracionales y las aves a las hembras", Motul 330  
 T *çek-*, to pull, to draw, to mate an animal  
**chikpah**, Tzeltal *chik-*, to appear  
 T *çik-*, to appear  
**ch'em**, boat  
 T *gemi*, OT *kämi*, boat  
**ch'en**, well, fountain  
 T *kayna-*, to boil, to spout up, *kaynak*, a fountain  
**ch'i**, edge, shore  
 Oroči *kija*, T *kÿi*, edge, shore  
**ch'it**, Pokomchi, hut of reeds, Stoll, Die Mayasprachen der Pokom-Gruppe I, 180  
 T *çit*, fence of hurdles or brushwood. As a loanword in Kurdish *çit*, fence, wall of reeds  
**ie**, chile  
 T *iğ*, spindle, *iğne*, thorn, pin, needle, Mo *ig*, spindle  
**ich**, inside  
 T *iç*, inside  
**ich**, twin  
 T *iki*, "2", *ikiz*, twin, Mo *ikire*, twin  
**it**, base, foundation  
 OT *it-*, to organize  
**its** (itz), juice of certain plants  
 T *iç-*, to drink  
**kat-**, to change  
 T *kat-*, to mix, to embroil

**keken**, swine, boar

Mo *yagaj*, boar

**keuel**, Lacandon *kael*, skin of an animal

T *kavla-*, to change the skin, *kaval*, cloak of sheepskin,

**keyem**, Lacandon *kayem*, “pozole”, a drink made from maize and water<sup>4</sup>

a white, clotted liquid

T *kayma*, clotted cream

**kol-**, Tzeltal, to free, Quiché *qol-*, to release, to free, to meet one's obligation, Aguacateca *col-*, to save

T *kurtar-*, to save, to rescue, to redeem something pawned

**luk-**, to make free, to disengage, Tzeltal *lok'*-, sacar, retratar, guitar (ROBLES)

Tungus *luk-*, to throw off, to take off, to make free

\***ngi**, \***ngu**, nose, Common Maya, KAUFMAN, Desarrollo 104 no 198 A

Tungus *oyo.kto*, Lamutian *oyat*, BENZING, Lamutische Grammatik § 69 c

\***nooq**, cotton, linen, Common Maya, Desarrollo 111 no 303

Lamutian *nuk-*, to change clothes, *nukta*, furs, clothes

**oe**, foot

T *ökçe*, heel of the shoe

**oe-**, to steal

T *oğrı* thief

**ok-**, to sing, to cry

OT *oki-*, to call upon, to recite, to read, T *oku-*, to read

**ol**, heart

Mo *öre*, OT *özän*, T *öz*, marrow

**on-** (in compounds) much, **onach**, to boast

Manchu *onco*, broad, *oncohon*, vainglorious, pretentious

**otoch**, house, Common Maya, KAUFMAN, Desarrollo 112, no. 320.

Common Altaic: discussing Altaic words pertaining to housing and dwelling, ESZTERGÁR, Aspects of Altaic Civilisation, p. 39, remarks: “Out of these 119 words, only one word seems to occur in all three of the languages constituting Altaic, although in Mongol, the word occurred only in Buriat. This word is Kumyk: *otav*, Tkm: *otag*, Khakas: *otoy*, Even: *otū*, Evenki: *otog*, Buriat: *otog*, “room, dwelling, hut.” It seems quite improbable that so widespread a word should have been a Sogdian loanword, as among others CZEGLÉDY advances in the same work, p. 30.

**pak**, Tzeltal *pajk*, wall

Manchu *fako*, wall, dike, embankment

**pakach**, to bake, "hacer tortillas formeandolas y palmeandolas entre las manos" Motul.

Olča *pakači*, to roll, *paka*, a ball, Manchu *fakaš-*, to play a sort of cricket.

**papazba**, holgazan "... el que presume saber y no sabe nada". Motul 751,

**paap can**, "contar cuentos y hablar mucho" ibid.

Mo *hap*, sorcery, Altaic Turki *apči*, flatterer, Yakut *ap*, sorcery, ep.

PELLIOT JA 1925, I, 244.

**pat-**, to declare, to give a name

T *at*, name

**patama**, Cakchiquel, a leather strap round the front to carry burdens

(Yucatec *taab*, Nahuatl *mecapalli*)

T *atma*, strap of a shoe

**pax-**, Quiché to cleave, to split

Goldi *pasi*, piece, fragment, Lamutian *háji*, to break, to destroy

**pay**, classifier: "cuenta para vigas, canoas, baxeles, vancos, telas, col-

menas, plátanos y frutas y codas assí largas y no delgadas y para panes de xabon y para madejas de hilo y ramales de disciplina y cosas assí"

Motul, 737

Mo *ayaga*, Tungus *haga*, T *ayak*, from Proto-Altaic \**pai* meaning both cup and boat (ep. English *vessel*, Spanish *bote* etc. with these two meanings). Korean *pai* has also this double meaning according to RAMSTEDT, Einführung II, 213, AALTO CAJ I, 13.

**pay-**, run into debt, "adeudarse de lo que se ha de bolver en especie y tomar fiado o prestado a pagar assí", Motul

Goldi (*bai*) *pái*, to waste, Manchu *jaya-*, to waste, to mortgage

**pec-**, to move, *pec ol*, to be inquiet, excited, Quiché *pac-*, to rise, to move upwards, to dash forwards

Goldi *pid'gui*, to run, Olča *poconosi*, to spring, to leap, Mo *feku-* to leap

**poc-**, to rub, to massage (lavar fregando Motul 773)

T *oğ-*, to rub, to massage, ep. *puc!*

**pol**, head of an animal

Goldi *porro*, Olča *poron*, summit, Manchu *foron*, Tungus *horon*, vertex,

Mo *oroi* top, summit. To Old Japanese *fora* according to MURAYAMA

Aspects of Altaic Civilisation 231. Other combinations by MENGES, Tungusen und Ljao, 38 f.

**pol-**, to carve

Manchu *folo-*, to carve

**poloc**, Lacandon *palok*, fat

Goldi *pulöxö*, Negidal *hulöxö*, Manchu *julu*, Mo *ülegü*, T *uluğ*, great

**pom**, incense. Common Maya but also in Miche-Zoque, according to KAUFMAN, Desarrollo 132.

Goldi *puñ*, odour, *puindžuri* (the shaman) burns incense, Manchu *fuñšun*, Mo *hünir*, *üñür*, odour, cp. PELLION, JA, I, 237 f., MENGES, Tungusen und Ljao 23.

**por-**, Quiché, Cakchiquel, to burn

Goldi *por*-, to burn, Mo *ör*, flame, OT *ört*-, to burn. According to AALTO, CAJ I, 14, RAMSTEDT compared Korean *pul* “fire” with these Altaic words but also with the Indo-European word, English *fire*, etc. I fail to see the interest of this comparison. The Indo-European forms suppose an original form approximatively \**pewōr*, which is far from Korean *pul*. If Korean is an Altaic language, why not compare Maya words as Yocotan *pulu'* “to burn”, Chontal *tu-pule* “to burn”, OLIVER LA FARGE, Temples and Tribes II, 476, Chorti *pur*-, “to burn”, Lenguas de Guatemala 396?

**poy**, Quiché scarecrow, puppet, Cakchiquel *poi*, scarecrow

Olča *pudžika*, doll, OT (Irk bitig) *oy*-, to play, T *oyna*, to play, *öyük*, scarecrow

**puc-**, “to destroy anything made of earth” A. TOZZER, A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones 41. Cp. *poc*! Both Maya and Turkish have parallel forms with different vowels: T *oğ*-, *oğala*-, *uğ*-, *uğala*-. The meaning “to press, to crumble” of the T words seems to square well with Tozzer’s definition of the meaning of *puc*.

**puesikal**, heart, stomach (and Chol *pusk’al* soul?)

Goldi *pukke*, Olča *puki*, *puku*, intestines

**pul-**, to throw away

*ur*-, Eastern Turki, OT, “to beat, to knock, to strike, to hit, to throw”, JARRING 324. Drevnetyurkskij slovar 614.

**publich**, to bear fruit, Quiché *pulah*, bud of a fruit

Goldi *puri*, *furi*, family, Manchu *furi*, *fursun*, children, Mo *hürä*, *ürä*, *üresün*, grain, fruit, descendants, T *üre*-, to multiply, to increase, cp. PELLION, JA 1925, I, 237.

**puq**, Quiché, offspring, family

Manchu *fuñuri*, Mo *iñayur*, descendants, POPPE, Vergl. Grammatik 12, 121

**pus**, steambath (: temazcalli)

Goldi *pišu*, to sprinkle, Manchu *fusu*, Mo *üüsür*, same meaning, Koman *us* “humidus, balneatus”, Eastern Turki *us*-, to pour into, JARRING 324.

**puts** (*pudz*), needle

T *uç*, the point of a needle, end of a thread, end, borderline

**puts** (*putz*), Quiché, soft fibre, soft leather

Goldi, Olča *poto*, the sinew of a sturgeon, Manchu *futa*, chord, string, Mo *hudasun*, *utasun*, thread, PELLION, JA 1925, I, 225.

**puz-**, Quiché, to slice, to cut a victim

Koman *uz-*, "disrupt", Eastern Turki *uz-*, *öz-*, to break off, to tear away  
(another etymology AALTO, CAJ 1,13, U. POSCH, Mongolistik 21).

**p'ul**, nostril

T *burun*, nose

**p'ulut**, so smoke, to perfume

T *bulut*, cloud

**sacab'**, **saea'**, a refreshing drink made of half-cooked maize mixed with honey

T *sag-*, to milk, to take honey, Mo *saga-*, to milk, Eastern Turki *savun* "kumys", RÄSÄNEN, Versuch 406.

**sap**, classifier: "For counts of arm's length; each contains two yards"  
TOZZER, A Maya Grammar 292, ep. BERLIN, Tzeltal Numeral Classifiers 235.

T *sap*, thread, stem, handle, stalk

**sāt-** (*zaat-*), to loose, to consume

T *sat-*, to sell

**tāb** (*taab*), salt, only Yucatec according to KAUFMAN, Desarrollo 100 no. 143.

Goldi *tavsun*, Olča *dausu*, Tungus *davusun*, Manchu *dabsun*, Mo *dabusun*  
(but there is also a similar Chumash word for salt, *tipi*, *těp-pǔ* etc.  
Loanword?).

**tac**, until, against

Cp. the directional case in the Tungus languages with endings such as  
-*taqi*, -*tigi*, OT *tägi*, Koman *degri*, T *dek*, *dejin*, til, until (and the verbs, OT *täg-*, *tägin-* etc.)

**ti-**, to bite

OT *tiš*, T *diş*, tooth, T *dil-*, to cut into slices, *dit-*, to tear into slices

**tik-**, Quiché, to plant

OT *tik-*, T *dik-*, to plant

**toe-**, to burn (transitive)

Tungus, Negidal *togo*, Lamutian *tog*, Oroči *tō* etc., fire

**toh** (*toj*), just, right, *toh-yol*, healthy

Negidal *toxoxol*, to cure, *toxoči*, physician, T *doğru*, right, straight

**tok-**, to snap, to break, Quiché flint, sacrificial knife

Manchu *tok-*, to stick, to stab, *toksiku*, doorlatch, OT *toqu-*, to strike, T *tokmak*, doorlatch

(Seems to be common Altaic, but J. IMBELLONI, “La première chaîne isoglossematique océano-américaine” (Festschrift P. W. SCHMIDT, 1928, 324–335) deals with a wide-spread loanword in a number of Polynesian and American languages, in forms as *toku*, *tok*, *to'i*, meaning “axe, hammer”; however, he does not quote any Maya word, not even any Central American term)

**tub-**, to spit, Yucatec and Tzeltal

Olča *tifu*, Oroči *tupinai*, Goldi *tapemburi*, Manchu *cifel*, T *tüf etmek*, to spit

**tur-**, Chorti, so sit down, WISDOM, Los Chortis 46, 253

OT *tur-*, T *dur-*, to wait, to remain

**t'on-**, to bow, to incline

Mo *tongoich*, Eastern Turki *donyyaj-*, to incline

**t'ül** (thuul) hare, rabbit

Tungus *tuksakī*, white hare (Castrén), other forms in SHIROKOGOROFF 182–3, Cl Mo *taulai*, T *tabışyan* etc., Drevne-tyurkskij slovar' 526, 542 etc., RÄSÄNEN, Versuch 453.

**x-t'üt'**, Lacandon *t'üt'*, parrot

Mo *tot*, T *tuti*, parrot (loanword?)

**tsak-** (tzak-) to calk, Quiché, to form, to create

T *çak-*, to nail, to tether, to fit one thing into another

**tsap-** (tzap-), Quiché, to shut in, to catch

T *çapul*, raid, Eastern Turki *çap-*, to plunder, to make a razzia

**tsekel** (tzelkel), pebble

T *çakıl*, pebble

**tsueul** (tzucul)

Eastern Turki *çuqur*, pit, lair, nest, ESZTERGÁR in Aspects of Altaic Civilisation pp. 35, 37, 39 (doubtful)

**ts'akal** (dzacal) medicine

T *çakır*, any intoxicating drink (doubtful)

**ts'ib** (dzib), script, writing

T *gibi*, OT *kep*, form, figure, ClMo *keb*, model

**U**, possessive suffix of 3rd person singular.

T *u*, *ü*, *i*, *ň*, possessive suffix of the 3rd person with vowel harmony

**U**, moon,

T *ay*, Čuvash *uyah*, moon, RAMSTEDT, Einführung II, 212

**uk-**, to drink, Quiché *uquia*, a drink, ClMo *uyul*, to drink

**wach-**, to undo, to unloose

Oroči *ačui*, to untie, T *ač-*, to undo, to unravel. Other combinations in RAMSTEDT, Studies in Korean Etymology 4 and POPPE, Vergleichende Grammatik 63. RÄSÄNEN, Ural-Altaische Jahrbücher 33, 146, tries to reconstruct an original word with initial *p-* on Fennو-Ugric parallels.

**xikin**, ear

Mo *čikin*, ear, OT *čikin*, part between the neck and the shoulders

**xt'ūt'**, see *t'ūt'*!

**yac-**, Tzeltal, to snare, Lacandon (*y*)*akl*, to steal

T *yağma*, loot, booty

**yaklel**, to glow

T *yak-*, to burn

**yokol**, above

T *yukari*, OT *yokaru*, above

**yom-**, to join, to unite

T *yum-*, to close

### 3. Maya-Altaic Sound-Laws

These Maya-Altaic correspondences attest to a number of regular phonetic relations between Maya and Altaic.

As for the dentals, voiceless dentals often remain unchanged, in every position:

Maya	Turkish
------	---------

<i>bet-</i>	<i>bit-</i>
-------------	-------------

<i>it</i>	<i>it-</i>
-----------	------------

<i>otoch</i>	<i>otak</i> (Common Altaic)
--------------	-----------------------------

<i>p'ulut</i>	<i>bulut</i>
---------------	--------------

<i>tok</i>	<i>toqu, tokmak</i>
------------	---------------------

But in many cases the Tungus languages, and with them Old Turkish, keep the initial voiceless dental, whereas Mongol and Modern Turkish offer the voiced dental:

Maya	Altaic
<i>tac</i>	Tungus <i>-tagi</i> , OT <i>tägi</i> , T <i>dek</i>
<i>toh</i>	Negidal <i>toxoxol</i> , T <i>doğru</i>
Quiché <i>tiq-</i> ,	OT <i>tik-</i> , T <i>dik-</i> ,
<i>taab</i>	Mo <i>dabusun</i> etc.
Chorti <i>tur-</i>	OT <i>tur-</i> , T <i>dur-</i>
<i>tuy</i>	OT <i>tüy</i> , T <i>tüy, düy</i>

As for the comparison of the velars, I wisely refrain from discussing the origins of the two voiceless velars in Altaic: according to current doctrine, the opposition OT *k/q*, T *g/k* is a secondary development, dependent on the following vowels.<sup>1</sup> I simply remark, that this distinction coincides between that between glottalized and non-glottalized voiceless velars in Maya, so that the non-glottalized velars in Maya correspond to OT *k*, T *g* (initial, but fricative *ɣ* after vowel), whereas the glottalized velars correspond to OT *q*, T *k*.

As for non-glottalized velars in initial position, cp.:

Maya	Turkish
<i>ceh</i>	<i>geyik</i> , OT <i>käyik</i>
<i>ciiol-</i>	<i>güle-</i>
Tzeltal <i>cil-</i>	<i>geri</i> ( <i>kalmak</i> )
<i>euch</i>	<i>gütç</i> , OT <i>kütç</i>
and after vowel:	
Maya	Turkish
<i>acan-</i>	<i>ağılla-</i>
<i>saca(-b')</i>	<i>sağ-</i>
<i>oc-</i>	<i>oğuř</i>
<i>poloc</i>	<i>uluğ</i>
<i>yac-</i>	<i>yağma</i>

But Maya velar followed by a glottal stop is in all positions represented by Turkish *k*:

Maya	Turkish
<i>keuel</i>	<i>kavel</i>
<i>keyem, kayem</i>	<i>kayma</i>

<sup>1</sup> POPPE, Vergleichende Grammatik 16 ff.

<i>ok-</i>	<i>oku-</i>
<i>tsak-</i>	<i>çak-</i>
<i>tsekel</i>	<i>çakıl</i>

From these regular correspondences, it follows that some seemingly striking isoglosses are illusory. *Kin* means in Maya "sun" and "day" and so does OT *kün*, but OT *kün*, T *gün* suppose a Maya velar without glottalization. Further research may discover dialect variations to make possible a rapprochement of these words, but as the things stand, we must consider this similarity as quite accidental.

So far, we have quoted examples of the general trend of phonetic development in Yucatec Maya. They point to a very conservative character of Maya phonology as compared with that of the Altaic languages of Asia. But in one case, a group of Maya words testify to an innovation when compared with corresponding Asiatic words: they reflect the treatment of the ancient velars as fricatives, a feature characteristic of a few peripheral Maya dialects, viz. Tzotzil, Cotoque, Huasteco etc.<sup>1</sup>

A. OT *k*, T *g*, Cotoque etc. *ch'* (*ts'*):

Maya	Turkish
<i>ch' em</i>	<i>gemi</i> , OT <i>kämi</i>
<i>ch' en</i>	<i>kayna-</i> , <i>kaynak</i>
<i>chi'</i>	<i>kÿy</i>
<i>ich</i>	<i>iki-z</i>

B. OT *k*, T *g*, Huasteco *ts'* (*dz'*):

Maya	Turkish
<i>buts'</i>	<i>buğu</i>
<i>ts'ib</i>	<i>gibi</i> , OT <i>kep</i>

As for the labials, they present some interesting problems. The case of the glottalized voiceless labials is quite simple: they correspond to voiced labials in Turkish, as in some Maya dialects:

Maya	Turkish
<i>p'ul</i>	<i>burun</i>
<i>p'ulut</i>	<i>bulut</i>

<sup>1</sup> Cf now OTTO SCHUMANN, La posición del Tojolabal p. 4 f.

As for the initial voiceless non-glottalized labials, they present a crucial problem. According to the adherents of the Altaic theory, the following comparisons offer conclusive proof of the existence of initial voiceless labial in Proto-Altaic, a sound still represented in some Tungus dialects:

“ground, place”:	Negidal <i>palan</i>	Manchu <i>falan</i>	T alan
“to burn”:	Goldi <i>por</i>		Mongol <i>ör</i> (flame) T ört-
“head, summit”:	Goldi <i>porro</i>	Manchu <i>foron</i>	Mongol <i>oroi</i>
“big, great”:	Goldi <i>pulöxö</i>	Manchu <i>fulu</i>	Mongol <i>ülegü</i> T uluğ
“incense, odour”:	Goldi <i>pün</i>	Manchu <i>fuñšun</i>	Mongol <i>ünür</i>
“to blow”:	Tungus, Olča <i>puri</i>	Manchu <i>fulgije</i>	Mongol <i>ülije</i> Tujr etc. <sup>1</sup>
“fruit, family”:	Goldi <i>purí</i>	Manchu <i>furi</i>	Mongol <i>häärä, ürä</i> T üre-

Thus it looks as if some Tungus dialects preserve an initial voiceless labial, which has developed into *f*, *h*, or *zero* in other Altaic dialects.

Now, in a number of examples, the Altaic words beginning with *p*- in Goldi, Negidal etc., appear in Maya in almost the same phonetic shape:

Maya	Tungus	Manchu	Mongol	Turki
<i>pay-</i> “to waste”	<i>pái</i>	<i>jaya-</i>		
<i>pol</i> “head”	<i>porro</i>	<i>foron</i>	<i>oroi</i>	
<i>pol</i> “to carve”		<i>folo-</i>		
<i>poloc</i> “fat”	<i>pulöxö</i>	<i>fulu</i>	<i>ülegü</i>	<i>uluğ</i>
<i>pom</i> “incense”	<i>pün</i>	<i>fuñšun</i>	<i>ünür</i>	
<i>por</i> “to burn”	<i>por</i>		<i>ör</i> (flame)	<i>ört</i>
<i>poy</i> “puppet”	<i>pudžika</i>			<i>öyük</i> , OT <i>oy-</i>
<i>pus</i> “steambath”	<i>pišu</i>	<i>fusu-</i>	<i>üsür</i>	<i>us</i>

It is clear that in many cases the initial Proto-Altaic labials appear in the same words in Maya as in some Tungus dialects. Are these words loanwords, in Maya from Tungus or in Tungus from Maya?

No one will deny the possibility of loanword relations between Eastern Asia and Central America. Such a possibility could perhaps be considered with regard to words such as *tok* and *taab*; they could perhaps, as *pus* “steambath” and *pom* “incense”, be regarded as bearing witness to cultural influences. However according to my opinion, the identical or almost identical Amero-Asian words are too numerous to admit such an explanation.

<sup>1</sup> RÄSÄNEN, Ural-Altaische Jahrbücher 33, 148

Moreover, there is another section of the common Amero-Asian vocabulary which scarcely can be considered as containing loanwords. For there are words in the Turkic languages, without correspondent etymologies in other Altaic languages, but which can be connected with Maya words, offering an initial voiceless labial, which one might have expected in the Tungus dialectal forms. In these cases, I cannot see how we can escape the conclusion that the Maya languages here represent the supposed phonology of Proto-Altaic:

Maya	Turkic
<i>pat-</i> , "to name, to nominate"	<i>at</i> "a name"
<i>poc-</i> , "to massage"	<i>oğ-</i> , "to massage"
<i>puc-</i> , "to destroy anything made of earth"	<i>uğ-, uğala-</i> , "to press, to crumble"
<i>pul-</i> , "to throw away"	<i>ur-</i> , "to beat, to strike, to throw"
<i>puts'</i> "a needle"	<i>uç</i> "the point of a needle" etc.

It may be premature to make a detailed study of all Maya-Altaic sound-laws; it must be the first task of comparative linguistics to try to fix the number of the materially identical words.

Having established the part of the common Maya-Altaic vocabulary, which both from a phonological and a semantic point of view attests to common origins, there remain many less important problems, which, however, may not be without interest.

The semi-vowels *r* and *l*, unstable elements in most languages, do not follow any strict rules with regard to the relation between American and Asiatic Altaic. In many cases, both groups have *l* in the same words:

Maya	Asiatic Altaic
<i>alan</i>	T <i>al, alt</i> etc.
<i>bal</i>	T <i>baldžz</i>
<i>bilim</i>	T <i>bil-</i>
<i>bolon</i>	T <i>bol</i>
<i>pol-</i> , "to carve"	Manchu <i>folo</i>
<i>poloc</i>	Goldi <i>pulöxö</i> , Mo <i>ülegü</i> etc.
<i>p'ulut</i>	T <i>bulut</i>
<i>tsekəl</i>	T <i>çakıl</i>

But in many cases, Maya *l* corresponds to Asiatic *r*:

Maya	Asiatic Altaic
<i>bal</i>	T <i>bari-</i>
<i>bicil</i>	T <i>baγir-sak</i>
<i>bol</i>	Mo <i>boroo</i> , T <i>boru</i>
Tzeltal <i>kol-</i> etc.	T <i>kurtar-</i>
<i>ol</i>	Mo <i>öre</i>
<i>pol</i> ‘head’	Goldi <i>porro</i> , Manchu <i>foron</i> etc.
<i>pul-</i>	OT <i>ur-</i>
<i>p'ul</i>	T <i>burun</i>

## Bibliography

### A. Altaic

- AALTO, PENTTI, On the Altaic initial p-, CAJ 1, 1955.
- (D. SINOR, editor) Aspects of Altaic Civilisation, Bloomington, 1963.
- BENZING, JOHANNES, Lamutische Grammatik, Wiesbaden, 1955.
- Die tungusischen Sprachen, Wiesbaden, 1955.
- CASTRÉN, MATTHIAS ALEXANDER, Grundzüge einer tungusischen Sprachlehre, S:t Petersburg, 1856.
- Versuch einer burjäischen Sprachlehre, S:t Petersburg, 1857.
- CINCIUS, V. I. Sravitelnaja fonetika tunguso-man'čurskikh yazykov, Leningrad, 1962.
- CLAUSON, SIR GERHARD, Turkish and Mongolian Studies, London, 1962.
- DOERFER, GERHARD, Türkische und mongolische Elemente im Neopersischen I. Mongolische Elemente im Neopersischen, Wiesbaden, 1963.
- Zur Verwandtschaft der altaischen Sprachen (IF 71), Berlin, 1966.
- Drevne-tyurkskij slovar', Leningrad, 1969.
- GABAIN, ANNEMARIE VON, Alttürkische Grammatik, Leipzig, 1950.
- GRUBE, WILHELM, Sprache und Schrift der Jučen, Leipzig, 1896.
- Goldisch-deutsches Wörterverzeichnis, S:t Petersburg, 1900.
- HAUER, ERICH, Handwörterbuch der Mandschusprache, Leipzig, 1952–1955
- Istočniki formirovanija tyurkskikh yazykov srednej Azii i južnoj Sibiri, pod redakciej ... I. A. BATMANOVA, Frunze, 1966.
- JARRING, GUNNAR, An Eastern Turki–English Dialect Dictionary, Lund, 1964.
- KOLESNIKOVA, V. D., Sintaksis evenkijskogo yazyka, Moskva–Leningrad, 1966.
- KOTWICZ, WŁADYSLAW, Le dialecte tongous de Bargouzine (Collectanea orientalia Nr. 1), Wilno 1932.
- MENGES, K. H., Glossar zu den volkskundlichen Texten aus Ost-Türkistan, Wiesbaden, 1954.
- Die tungusischen Sprachen (Handbuch der Orientalistik I, V, 3, Tungusologie), 1968.

- Tungusen und Ljao (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 38: 1) Wiesbaden, 1968.
- PELLIOT, PAUL, Les mots à H initiale, aujourd’hui amuie, dans le mongol des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles (JA, 1925, I), Paris, 1925.
- POPPE, NICHOLAS, Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen I, Wiesbaden, 1960.
- Introduction to Altaic Linguistics, Wiesbaden, 1965.
- POSCH, UDO, On the affinity of the Altaic languages (CAJ 3), 1958.
- Die altaische Sprachverwandtschaft — Theorie oder Hypothese? (Handbuch der Orientalistik I, V, 2, Mongolistik), Leiden, 1964.
- RAMSTEDT, GUSTAF JOHAN, Ein anlautender stimmloser Labial in der turko-mongolischen Ursprache (Journal de la Société Fennō-Ougrienne 32, 2), Helsingfors, 1916.
- Einführung in die altaische Sprachwissenschaft II, Helsingfors 1952.
- RUNDGREN, FRITHIOF, Teyse und čičä (ORIENS 15), Leiden, 1962.
- RÄSÄNEN, MARTTI, Türk. anl. *h*- als Überbleibsel des alt. *p*- (Ural-Altaische Jahrbücher 33), Wiesbaden, 1961.
- Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen, Helsingfors, 1969.
- SHIROKOGOROFF, S. M., A Tungus Dictionary, Tokyo, 1944–1953.
- ŠMITS, P., The Language of the Negidals (Acta Universitatis Latviensis 5), Riga, 1923.
- The Language of the Olchas (Acta Universitatis Latviensis 8), Riga, 1923.
- The Language of the Oroches (Acta Universitatis Latviensis 17), Riga, 1928.
- SUNIK, O. P., Glagol v tunguso-man’čžurskikh yazykach. Moskva–Leningrad, 1962.
- Türkçe Sözlük, Ankara, 1959.
- Yazyki narodov SSSR, tom V, Leningrad, 1968.
- ZEBEK, SCHALONOW, Mongolisch-deutsches Wörterbuch, Leipzig, 1961.

### B. Maya

- BARRERA VASQUEZ, ALFREDO, y SILVIA RENDÓN, El Libro de los Libros de Chilam Balam, México, 1965.
- BERLIN, BRENT, Tzeltal Numeral Classifiers. A Study in Ethnographic Semantics, The Hague-Paris, 1968.
- BRUCE, ROBERTO D., Gramática del Lacandon, México, 1968.
- Diccionario de Motul Maya-Español (= Motul), Mérida, 1929.
- EDMONSON, MUNRO S., Quiché-English Dictionary, New Orleans, 1965.
- GUITERAS HOLMES, Calixta, Sistema de parentesco yucateco (= Acta Americana VI), 1948.
- HENSHAW, H. W., The Mission Indian Vocabularies of, ed. by R. F. HEIZER (University of California, Anthropological Records 15, 2), Berkeley, 1955.

- KAUFMAN, TERENCE S., Materiales lingüísticos para el estudio del desarrollo cultural de los Mayas (in: Desarrollo cultural de los Mayas, quoted "Desarrollo"), México, 1964.
- LANDA, FRAY DIEGO DE, Relación de las cosas de Yucatán, México, 1966. Lenguas de Guatemala, Guatemala, 1966. (= Languages of Guatemala, The Hague, 1966).
- PACHECO CRUZ, SANTIAGO, Diccionario de la fauna yucateca, Mérida, 1958.
- Breviario de topónimias mayas, Mérida, 1967.
- Verdadero diccionario de la lengua Maya, Mérida, 1969.
- ROBLES URIBE, CARLOS, Tzeltal y el diccionario compacto, México, 1966.
- SAENZ, CARMELO, Diccionario Cakchiquel-Español, Guatemala, 1940.
- SCHULTZE-JENA, LEONHARD, Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala, Jena, 1933.
- Popol Vuh, Berlin-Stuttgart, 1944.
- SCHUMANN, OTTO, La posición del Tojolabal en la familia Maya (Escritura Maya. Boletín informativo no 11), México, 1970.
- STOLL, OTTO, Die Maya-Sprachen der Pokom-Gruppe I. Wien, 1888.
- Etnografía de Guatemala, Guatemala, 1958.
- TOZZER, ALFRED, A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones, Boston Mass., 1907.
- A Maya Grammar, Cambridge Mass., 1921.
- Tribes and Temples. A Record of the Expedition to Middle America, conducted by the Tulane University of Louisiana II. New Orleans, 1927.
- WIKANDER, STIG, Maya and Altaic (Ethnos 1967), Stockholm, 1968.
- Maya and Altaic II (Ethnos 1970), Stockholm, 1971.
- WISDOM, CHARLES, Los Chortis de Guatemala, Guatemala, 1961.
- ZIMMERMANN, GÜNTHER, Das Cotoque. Die Maya-Sprache von Chicomuecelo (Zeitschrift für Ethnologie 80), Braunschweig, 1955.

KARL H. MENGES

## The European word for pearl of Dravidian origin?

As soon as the knowledge of the Arabian and Indian Oceans spreads over the Occident, it likewise becomes acquainted with a number of new peoples and things that previously were not known. Through trade and by other ways of acquisition, Occidentals get into the possession of objects the value of which often seemed immense as long as they only heard about them and were not yet in a position of purchasing them. One of these numerous objects is the pearl, which at first appears as *μαργαρίτης*, mentioned, according to SCHRADER, Reallexikon der indo-germanischen Altertumskunde, II, 159, by Platon's pupil Theophrastos (372–287 b.c.), later pupil and friend of Aristotle, a term which generally is considered as deriving from Skr. *mañžariḥ* “a little bud of a flower; (>) pearl” (cf. SCHRADER, l.c.; BOISACQ, Dict. ét. de la langue grecque, p. 610). From Greek, this word comes first to Latin, *margarita*, therefrom it soon spreads over Germanic, thus Gothic *marikreitus*, Anglo-Saxon *meregrīot*, Old-Saxon *merigrīta*, *merigriota*, Old-High-German *merigrioʒ*, Middle-High-German *mergrieze*, all of which have undergone the strong influence of popular etymology interpreting the term as “grit of the sea; Meeresgries”. Quite some time later, one of the earlier forms of English *pearl*, French *perle*, Italian, Spanish *perla* etc. penetrates the languages of Europe and completely replaces the older term stemming from *μαργαρίτης*. But in the Byzantine Empire and its cultural dependencies, *μαργαρίτης* lives on (cf. DUCANGE, Glossarium mediae et infimae graecitatis, s.v., e.g. ed. Lugduni, 1688, col. 877 f.) and is borrowed by neighboring languages, as e.g. Armenian *margarič* and Middle-Persian *marvārīd* (cf. infra).

The Late-Latin (or Vulgar-Latin, resp.) prototype of the new word which has not been found as yet is reconstructed as *\*perla*. DUCANGE, Glossarium mediae et infimae latinitatis, lists *perlae*, n.pl. (e.g. ed. Halae [Halle], 1778, vol. V, 252, or ed. by HENSCHEL, 1883/7, vol. VI, 277) “margaritae, uniones”, but for the XIII-th century, Matth. Paris et Matth. Westmonast., anno 1255, also *pellae*, “id.”, and *peruli* “id.”,

with the further remark: “Casaubonus ad sat. 2 Persii observat *margaritas* infimae latinitatis scriptores vocare *perulas* vocemque extare apud veterem interpretem Horatii” (details on this, however, are lacking); then, “*perula* pro *sphaerula* dixisse veteres scribit” (namely Salmasius in Notione ad Solinum); cf. furtheron the forms quoted by R. E. LATHAM, Revised Medieval Latin Word-List, London, 1965, p. 344: *perla*, a. 1204, 1622, *perla* ca. 1365, *pella*, ca. 1250, *perlia*, a. 1225, *perilla*, a. 1315, 1404, *perula*, a. 1240, 1431, “pearl; mother of pearl, 13 c.; bead, ca. 1322”; also *parla*, a. 1365; etc., and, e.g., MAIGNE, Lexicon manuale ad scriptores mediae et infimae latinitatis, etc., Paris, 1866: *perla*, passim, “margarita, unio; perle”, *perloci* “margaritae, uniones; perles” (a. 1379). The later Romance forms such as Ital., Span. *perla*, French *perle*, are listed by MEYER-LÜBKE, Romanisches etymologisches Wörterbuch, sub no. 6418 *pērna* “1. Schinken; ham; 2. Art Muschel; kind of a shell”. This would indicate at least two different homonymous etyma, but the semantics of the Romance words listed by MEYER-LÜBKE under *pērna* point to some further etyma underlying the given forms: sub *pērna* 1. “Schinken; ham”: Old-Abruzzian, Old-Umbrian, Neapolitan, Sicilian *perna*, South-French *perno* “auch Knoblauchzehe; also clove of garlic”, Béarn *perne*, Català *perna*, Span. *pierna*, Portug. *perna* “Bein; leg”, Logudorese (Sardinia) *per de la ja* “Bohnenschote; pod of the bean”, *fidende perra* “Zwilling; twin”, Liège *pièle* “Balken unter dem Schiffs- boden; beam under the bottom of a ship”; as derivatives e.g. Ital. *perno* “Haspen; hasp, hinge; Scharnier; hinge, joint; Zapfen; plug, peg”, Català *pern* (>Span. *perno*) “Zapfen; plug, peg”, Port. *perno* “Bolzen; bolt”, Provençal *pern* “Nagel mit grossem Kopf; nail with big head”, South-Fr. *perná* “der Länge nach spalten; to split alongside”, *pernó* “Riss; cleavage”, *pernil* “Kinderhose; children’s trousers”, Català *pernil* “Schinken; ham”, and a few more forms. Under section 2, “kind of a shell”, there are listed: Sicil. *perna*, Neapol. *perne* “pearl”, and as derivatives: Ital. *perla* (>Fr. *perle*, Provenç., Catal., Span. *perla*, Port. *perola*), Ital. *pernocchia* “Perlmuschel; pearl-shell”. After this follows a number of further words which hardly have any etymological connection with either *pērna* 1. or *pērna* 2, as e.g. Prov. *perna* “Windel; swaddling clothes”; “Kopftuch; kerchief”, South-Fr. *perno* “Lätzchen; bib; Haube; cap, coif”; Catal. *pernolar* (>Campidanian [Sardin.] *pernulai*) “die Letzte Ölung geben; to administer Extreme Unction”; concerning all these latter words, also MEYER-LÜBKE states they are “begrifflich nicht verständlich; conceptually unintelligible” (as to *pernolar*, this contains,

of course, Lat. *oleum* “oil” in the second part of the compound). It is not clear at all how Ital. *perla* and its forms in the other Romance languages should be understood as “derivative” of *pērna*; perhaps as a diminutive in *-ola*: \**pern-ola*? Could it be the result of a liquida-assimilation *-rn-* > *-rl-*, or is, inversely, Sic. *perna*, Neapol. *perne* “pearl” rather the product of a liquida-dissimilation, *-rl-* > *-rn-*? This latter would have to be assumed if Late-Latin *perla* is to be supposed as prototype. According to DAUZAT, Dict. étym., 3rd ed., p. 549, Fr. *perle* is attested from the XIII century on, and is “apparently borrowed from It. *perla*, Neapol. *perna*”, and an alteration “of Lat. *perna* ‘pinne marine, coquillage perlier’”. COROMINAS, Dicc. crítico etim. de la lengua Castellana, III (Berne, s.a. [ca. 1956]), pp. 745–747, offers a detailed critical discussion of the attempts made hitherto concerning the etymology of this term, but does not reach any solution; his conclusion is that *perla* probably proves from \**pērnula*, etc.; it is attested since the end of the XIII century, meaning “perla, grande aljófar, unio”; according to COROMINAS, the Italian and French forms are likewise attested since the XIII century, the Old-High-German forms earlier, since the XI (this is probably a misprint for IX, cf. infra); *perla* completely replaces *aljófar* in Old-Català and Portuguese. [This *aljófar* “precious stome” is <Arabic *al-ğōhar*, *al-ğauhar*, itself a loanword from Pers. *gāvhar*, *gōhar*; cf. also MEYER–LÜBKE, no. 3945, where this etymon is simply designated as “Arabic”]. SCHRADER, i.e., assumes for Old-High-German *pērala* “pearl” (and the other Germanic forms), which appears much later than the above-mentioned Greek loanword *μαργαρίτης*, as prototype the Latin diminutive \**pirula* “Birnchen; little pear” — to which Venezia, Padova *péroli*, etc., “birnenförmiges Ohrgehänge; pear-shaped eardrops”, Venezia *pérolo* “Eiszapfen; icicle” are traced back by MEYER–LÜBKE, no. 6523, with a reference, in parenthesis, to the older etymology deriving from it Ital. *perla* “pearl” as had been proposed by DIEZ, Etym. Wörterbuch der roman. Spr., 4th ed., Bonn, 1878)—and in support of this derivation SCHRADER quotes Plinius’ extensive passage on this subject in Historia naturalis, IX, 106 ff., where the comparison with pears is made. SCHRADER might have added that also in modern French some pearls are called because of their shape *perle en poire*. This would clearly indicate the existence not only of a Vulgar-Latin, but of a Classical Latin form with *l*, such as \**pirula* or a very similar one. For *pirula*, *pirrula*, only the meaning of “extremitas, extremitas nasi; le bout du nez” is listed by DUCANGE (op. cit., 1778; V, 312). KLUGE & MITZKA, in

the Etymol. Wörterbuch der Deutschen Sprache, 17th ed., 1957, p. 538, 19th ed., 1963, p. 538, sub *Perle*, state that this word was borrowed in the IX century from Vulgar Latin \**perla*, and that this is considered as a crossbread < Lat. *pērna* “kind of a shell” plus *sphaerula* (Latin dimin. of Gr. σφαῖρα) “kleine Kugel; little ball”. The various German forms are listed e.g. in GRIMM’s large dictionary, Deutsches Wörterbuch, sub *Perle* with numerous derivatives (e.g. in the edition of von LEXER, 1889, vol. VII, col. 1547–1560), with the remark “probably for *pirula* ‘little pear’, so-called after its shape” (with reference to DIEZ, Roman. Et. Wb. — cf. supra), but also the older *berle*, as in Middle-High-German, vol. I, col. 1525, with the Old-High-German *perala*, *berala* (GRAFF, 3, 247 [a misprint for 3, 347. — K. H. M.]), with an attempt at a different etymology: “the derivations of Rom. *perla* from *perula* ‘parva pera’, of *pirula*, *pilula* for *sphaerula* are little satisfactory indeed”; after quoting DUCANGE, the brothers GRIMM propose a derivation of OHG *perala* etc. from *peri* “bacca; berry”. — From the IX century on, a variety of forms is found in the OHG glosses on Latin texts, as quoted by Eberhard Gottlieb GRAFF, Althochdeutscher Sprachschatz, Berlin 1834–1842, vol. III, p. 347: *berala* “berillus” (Homil. St. Gregory, Cod. St.-Gall., IX cent.), *peralun* “diadrama” (Glossae Monseens. Lectionarii, IX cent.; Gloss. in Lectionar., Cod. Emeram., XI cent.), *perela* “caleculus (concharum)” (gloss. in Prudentii Carmin., Cod. of the Ratsbibliothek in Berne, IX/X cent.), *peralono*, g.pl., “concharum” (gloss. in Prudentii Carm., Cod. Emmeram., X cent.), *berelon* “id.” (gloss. in Prudentii Carm., Ratsbibl. Berne, IX/X cent.), *perula* “unio” (Old-Low-German glosses to the Books of Jesaias and Jeremias in the Viennese Cod. 259, of the X cent.), *berla* “uniones”, acc. pl. (OHG translation of Boetius’ De Consolatione Philos., Cod. St.-Gallen., X/XI cent.), *perla* “unio” (in a Strassburg Codex of the XI/XII cent.).

WALDE & HOFMANN, Lat. Etym. Wb., 3rd ed., II, 289 f., do not give sub *perna* the meaning of “a kind of a shell”, but ERNOUT & MEILLET, Dict. étym., list it s.v. as secondary, “sorte de coquillage, huître perlière; kind of a shell, pearl-oyster”, with the remark “without doubt called thus because of its shape”. This latter explanation is hardly convincing, and thus, ever since DUCANGE, some scholars preferred to assume in Late-Latin \**perla*, It. etc. *perla* a contamination of *perna* with *sphaerula*. But why should this derivation be preferable to that by DIEZ and SCHRADER from Lat. \**pirula* “little pear”, especially since Plinius had made the comparison with pears? Also *perna* is listed by DUCANGE

in the plural only, *pernae* (ed. Halae, 1778, V, 253) in the expression *pernae concharum*—with reference to Plinius, lib. 32—, and the further remark: “quos inde *perlas* vocamus”. Faute de mieux, however, those constructions seemed acceptable.

Nevertheless, the etymology of the term for pearl has not become more transparent. It bears all the signs of a cultural word, of a borrowing, a lexical late-comer in the area of the Western Mediterranean, which seems to have been adopted by Latin at the beginning of the imperial age. With and after its borrowing which was made, without doubt, not only at one time and in one spot, it was subjected to a certain assimilation process which was effected, as it could not have been otherwise, with the means of popular etymology. Without this, the term would have remained alien, foreign, in Greek terminology, βάρβαρος. As the pearl proves from the tropical seas, from the ancient cultures of Southern Asia bordering on the Arabian and Indian Oceans, we have to search for the origin of this term in one of these cultures, and there, it is India which came into contact with the Classical Occident through the conquests of Alexander the Great, during the time of the Roman Empire, perhaps already under the Roman Republic, but manifestly at the time of imperial monarchy, during which the Occident already had less nebulous ideas about India. Even direct contacts must have occurred with Arian as well as with Dravidian India, however still too little is known about them. But also prior to the shift of power and expansion from Rome to Constantinople and the Byzantine Empire, objects of trade from Southern Asia, particularly India, begin to appear in the West. One of them was the pearl.

After it had at first been known under a form that has some relationship with Skr. *mañžariḥ*, it later is traded in the West in the guise of a term that somehow resembled Latin *\*pirula* or *\*perula* and that, by its phonetic resemblance and ensuing semantic interpretation was soon semantically connected with it. Certainly, the Dravidian South of the Subcontinent of India must have been engaged in pearl-fishing more than the Arian North, likewise were the Dravidians, or, at least, some Dravidian peoples, whose lands bordered on the sea, greater seafarers than their Arian neighbors in the North. At the times of European colonial expansion, the Tamils were well-known for their navigation, and this was certainly true also for earlier times. This would convincingly suggest a Dravidian origin of the term for “pearl”. The latter was not the usual Dravidian etymon Tamil, Malajālam *muttu*, *muttam* “pearl, tear,

castor-bean, oil-seed, etc.” (DravEtDict., no. 4062) to which I shall return later on, the etymon underlying the European term seems to have been Tamil *paral* “pebble, seed, stone of fruit”, *parukkai*, *parukkai-kkal* “small pebbles”, *paru-maṇal* “grit, sandstone”, Mal. *paral* “grit, coarse grain, gravel, cowry shell”, Kota *paral* “pebble, one grain (of any grain)”, Kann. *paral*, *paral* “pebble, stone”, Koṭagū *para* “pebble”, Tuḷu *parelu* “grain of sand, grit, gravel; grain of corn etc.; *par(a)pu* “a sandbed”, to which the Supplement adds Kōlāmī *parča* “gravel”, with a reference to Tamil *aralai* (DrEtDict., no. 172) “stone broken for roads”; Toda *arl* “jackstraws, pebbles used for counters”, evidently to be considered, in view of the lenition of \**p*->*θ*- (zero) as Kannada loanwords there, and further to Singhalese *boralu* “gravel, pebbles”, a Dravidian, most probably Tamil loanword in Singhalese. The Dravidian term can have been borrowed by the Europeans on the Malabar as well as on the Coromandel Coast. As long as we don't have any detailed information about the sea-trade in which Dravidian peoples engaged in the times of the Roman Empire, it is impossible to trace \**pirula*, \**perula* to one single Dravidian language; it might have been taken from Tamil as well as from Kannada or Malajālam. Perhaps, Professor THANI NAYAGAM who lately has been exploring Dravidian contacts with the Classical West, may soon have a definite answer to this question. On the semantic side, at least one of the connotations of *paral* “grit”, links it with the Old-Germanic popular interpretation “*marikreitus*, *meregrιot* : ‘sea-grit’” as well as with the Arian Ancient-Indian term *kṛṣana-* “pearl”, used in Vedic times as ornament and amulet, which CHARPENTIER, “Beiträge zur mittelindischen Wortkunde”, ZDMG, LXXIII, 149, equates with Gr. κρόκη, κροκάλη “Kiesel am Meeresufer; pebble on the sea-shore”, but which disappears in the post-Vedic period and is replaced by *muktā*; CHARPENTIER derives *kṛṣana-* as well as *sárkara* “grit, etc.; (>) sugar”, >Pāli *sakk'ara*, from the same Indo-European root \**qerk-* (\**qerk-*)/ \**kerq-*, with vacillation in the quality of the velars, — while BOISACQ, op. cit., p. 519, unfortunately without referring to CHARPENTIER's article, seems to prefer a comparison only with Skr. śárakaraḥ, śárkarā which he derives from Skr. śṛṇāti “briser; to smash”, assuming a possible connection of this with a velar root, IE \**sgel-* “fendre, briser; to split, crush” (from which Lat. *siliqua* “gousse; shell, pod” < \**sciliqua*, Old-Church-Slavic *skolъka* “ostreum; oyster”). Skr. *muktā* which later replaces the older term *kṛṣana-*, and its vrdd'i-derivative *mauktika* live on in Middle-Indian, Pāli and Prākṛt, *muttā*, and in the modern Indo-

Arian languages, e.g. Hindūstānī and Bengālī *muktā* “pearl”, as a Skr. loanword, besides Hindūstānī, Urdū *mōtī* which at present seems to be more in use than the former; the Hindi-Russian Dict. by BESKROVNYJ & BARANNIKOV, Moscow 1953, lists only the compound *muktāvalī* “žemčužnoje ožerel’je; pearl-necklace” (p. 846), not the simplex but its derivative, *mauktik* “žemčug; pearl” (p. 864), and otherwise only *mōtī* “id.” (862), the genuine Hindī and Urdū form (cf. also e.g. PLATTS, Urdu-Engl. Dict., pp. 1057, 1086). As synonyms, *marvārīd* (> Pers., cf. infra), *lūlū* (< Arab. *lu’lu’*), *durr* (< Ar.), and metaphorically, *lakšmī* and other terms were used in Hindūstānī and/or Urdū (cf. PLATTS, 1026, 970, 959; Muhammed Ḥasan al-‘A’żamī, “Al-Ma’żamu-‘l-‘A’żam, ‘Arabī-Urdū Luyat”, Karāčī, s.a., vol. IV, p. 2546, and, last but not the least, Sir RANDOLPH L. TURNER, “Indo-Aryan Comparative Dict.”, nos. 10365 and 10152, where all modern IE Indian forms are listed).

The etymology of *muktā* has been discussed by LÜDERS, KZ XLII, 1909, pp. 193–206, and “Philologica Indica”, 1940, pp. 179–190, who considers the derivation of the word (e.g. by UHLENBECK in the Et. Dict. of Ancient-Indian) as partic. pract. pass. of *muč-/muk-*, while formally acceptable (*mukta* “loosened, let loose, set free”, e.g. PLATTS, 1057), as unsatisfactory with regard to its content, its semantics. *Muktā*, says LÜDERS, is an erroneous, artificial Sankritization of Middle-Indian *mutṭā* “die Erstarre; having grown hard, numb, stiff” of *mūrc’-ati*; in support of this statement he adduces numerous examples from Middle-Indian literature. Furtheron, LÜDERS points out the fact that while the partic. prt. pass. of *muč/muk* is in Pāli *mutta*, rarely also *mukka*, “pearl” is in Pāli and Prākṛt always only *mutṭā*, *muttika*, and *mōttia*, i.e. it is no part. prt. pass. of *muč-*. The pearl is viewed as a hardened, stiffened, congealed drop of a liquid, a frozen drop of water, an icicle, etc. So far LÜDERS. Whatever its etymology, Pāli and Prākṛt *mutṭā* cannot be separated from Dravidian, Tamil *muttu* “pearl, tear, castor-bean, oil-seed (as castor, rape, etc.), succulent seed of pomegranate, a goldsmith’s weight, seeds or shells, etc., used in games, that which is excellent or praiseworthy”, *muttam* “pearl, castor-bean, superior quality of emerald”, *muruntu* “pearl”; Mal. *muttu* “pearl, kernel (cf. *muru* “oyster”); Kota *mut* “woman’s ear-ring”; Toda *mut* “pearl”; Kann. *muttu, mutja* “id.”; Kodagu *mutty* “id.”; Tulu *muttu* “id.; a drop”; Telugu *muttijamu, muttemu, mutjamu* “pearl” (DrEtDict., no. 4062; with reference to Skr. *muktā, muktika-*, Pāli, Prkr. *mutṭā*). To this word-family belongs also DrEtDi., no. 4064, Tamil *muttu* “pock of smallpox, pustule”, *mutti*

“yellow spreading spots on the breasts of women”; Mal. *mutukkan* “pimple, blotch”, *muttačči* “small red pimples on the body of infants”; Tuļu *mutteri* “a kind of skin eruption”, *muddānu*, *muddanu* “pimples or blotches on the face”; Kūl *mūtenži* “mole, birthmark, wart, corn”. BURROW and EMENEAU do not connect etymologically these two groups of words. Concerning *muttu* etc. “pearl, etc.” they abstain, as usually, from any hint as to their opinion on the relationship of the Dravidian to the Indo-Arian etymon. GUNDERT and KITTEL considered Skr. *muktā* as loanword from Drav. *muttu*, as LÜDERS mentions in a footnote to his above article (p. 197, n. 5, or 183, n. 4, resp.). LÜDERS rejects this hypothesis on the grounds that *muttu* “cannot be explained satisfactorily from within Dravidian”, and he concludes that *muttu* is a Prākṛt loanword in Dravidian. In part VII, “Glossarial affinities”, of his “Comparative Grammar of the Dravidian Languages”, 3rd ed., 1913, Bishop CALDWELL quotes, without referring to the above article of LÜDERS, under “Words probably borrowed by Sanskrit from the Dravidian languages”, from GUNDERT’s list of probable Dravidian borrowings in Sanskrit also *muktā* (p. 577 f.), with the remark that “probably both, Sanskrit and Tamil words are from *mut*, the equivalent of Tamil *mudal* ‘first’; root *mu* or *mi*, ‘to be first—the first of gems’”. This etymology would concern DrEtDi., nos. 4053/4, Tamil *mutal*, etc., “basic cause, principle of everything, God; first in rank; base, foot, foundation, etc., etc.”, perhaps also 4057, Tam. *mutu* “old, ancient” etc., and no. 4119, Tam. *mun* “prior, previous, in front; eminence; etc., etc.”, with numerous derivatives. This might perhaps be considered as a satisfactory etymology from within Dravidian, while a considerable difficulty remains inasmuch as it is impossible to judge—on purely linguistic grounds—whether this word for the “pearl” is based upon the view of its being “the first of gems”, as CALDWELL supposes, or “the one having grown hard, having stiffened, congealed, etc.”, as *muttā* from *mūrč-*, LÜDERS’ opinion, or whether Drav. *muttu* might derive from the same etymon as DrEtDi., no. 4065, Tam. *muttai* “lump, large mass, boiled rice gathered into a ball”, *mottai* “ball, round lump”, Kann. *muddi*, *mudde* “a roundish mass, ball, roundish lump; rāgi porridge”; *moddu*, *maddu* “lump, mass”, Tuļu *muddē* “lump, unshapen mass”; Telugu *mudda* “lump, mass; morsel, mouthful”, if it is originally viewed as something roundish, globular (cf. also the derivative Tam. *mutnata* ‘kom, głyba; komoček, gorst’; lump, clod, heap; little clot, clod, ball; handful’ (PJATIGORSKIJ & RUDIN, *Tamil'sko-russkij slovař*, Moscow, 1960, p. 1139). TURNER, i.e.,

considers the Indo-Arian word as a borrowing from Dravid. *muttu* “pearl, etc.”. But as etymological research in Dravidian has now started, it will certainly be possible to explore further word-families for their relationship with *muttu*. The possibility of the presence of a taboo-expression must not be excluded at all in this case, as found, e.g. in Tamil *muntu* “former, earlier; being in front, ahead; antiquity” and *muntu* “white heron” (Tamil'sko-russkij sl., 1139; this etymon belongs to the group listed in DrEtDi., no. 4119).

But also the Dravidian word *muttu* “pearl, etc.” would seem to have found its way to European languages, evidently in composition with *paral* etc. This compound, Tamil \**paral-muttu* or similar forms, could have taken over, through intermediaries or without them, by European traders; it likewise has been assimilated and lives on, like pearl, in the modern languages: this is New-High-German *Perlmutter*, Late-Middle-High-German *bërlinmuoter*, modern Dutch *parelmoer*, Middle-Dutch *moer van perle*, NE *mother of pearl*, Danish *perlemor*, Swedish *pärlemo(r)*, and correspondingly, Italien *madreperla* (not in MEYER-LÜBKE), French *mèreperle* (neither in MEYER-LÜBKE, nor in DAUZAT), a term which is generally considered a loan-translation, calque, of Middle-Latin *mater perlarum*. This term is not found as derived from or compounded with μαργαρίτης, thus, Armenian e.g. has *margartagojn* for “mother of pearl”, basically meaning “pearl-like; more like pearl”. In view of the great probability of the provenience of the words for pearl from the South of the Subcontinent of India, the Middle-Latin term *mater perlarum*—which, by the way, is not found in DUCANGE's Glossarium mediae et infimae latinitatis—would rather have originated on the basis of a Germanic transmission of the word in which Dravidian *muttu* alone or as the second part of the compound was associated with the word for “mother” being in its Germanic form much closer to the Dravidian prototype assumed; only later, it was passed on to the Romance peoples who literally translated the Germanic expression.

The Tibetan terms are *mú-tig* “pearl” (also in compositions, e.g. *mú-tig-p'rey* “string of pearls”), loanword from Indo-Arian, Prākṛt *muttika* “id.”, and *mu-t'i-la* “mother of pearl” (JÄSCHKE, Tibetan-Engl. Dict., 416—other Tibetan terms for this are *nja-lčibs* and *nja-p'jis*, properly “fish-gills”, ibid., 184) which latter, in spite of a possibly related etymon, *mu-mén* “a precious stone of a dark blue, yet inferior to the azure-stone, occasionally used for rosaries” (ibidem) cannot be separated from *mú-tig*, M.-Ind. *muttā* and derivatives, and Drav. *muttu*.

Greek μαργαρίτης or μαργαρίς, with the parallel forms μάργαρος, m. et f., μάργαρον, μαργαρῖτις, -ίδος and μαργαρίς, -ίδος, appears as loanword already in Pahlavī, *marvārīd*, with *-v-* for *-γ/g-* in Greek, as sporadically also proto- or common-Iranian *γ* may in Middle-Iranian appear as *v* (cf. C. SALEMANN, "Mittelpersisch", Grundriss der Iranischen Philologie, I, I, p. 260, § 21 d where Pahlavī *marvārīd* is quoted among the examples); accordingly, its New-Persian form is *marvārīd*. From Persian, this word spread to some Turkic languages, such as Osman, Čayataj, New-Ujyur, Qazaq, and Qyrizz. The Greek form is also the prototype of Armenian *margarič* (cf. HÜBSCHMANN, Armen. Gramm., I, p. 363), the usual word for pearl. LOKOTSCH, Etym. Wörterbuch der europäischen Wörter orientalischen Ursprungs, 1927, sub no. 1416, with reference to VOLLERS' Beiträge zur Kenntnis der lebenden arabischen Sprache in Aegypten, ZDMG, LI, 303 f., considers the Greek word as the source of Arabic *marjān* "coral" which underlies a number of European terms (cf. LOKOTSCH, ibidem), but some difficulty remains in view of the meaning "pearl" of μαργαρίτης as well as of the phonetic form. VOLLERS (l.c.) says that *marjān*, in Aegyptian Arabic *murgān*, "red coral", was borrowed via Aramaic probably from μαργαρίτης—this is less definite than it appears in LOKOTSCH's version. The immediate prototype of the Arabic word seems to be an Aramaic form or Syriac *margānītā* "pearl". Furtheron, in Arabic, at least in loanword usage, quite often no clear distinction seems to be made between "pearl" and "coral", as can be seen from the occasional meaning "pearl" of Arabic *marjān*, e.g. in Persian, "a small pearl, a coral" (STEINGASS, 1216—where this word is not designated as Arabic, or the explanation given by the Burhāni-Qāti', Osman translation publ. in Egypt, 1835, p. 564: *marjān* ... 'arabīdā *bu isimlü ma'rūf hažär ady dyr vä lu'lu'-i syyāra daxy denir, ja'nī ufaq inžü* — "marjān ... in Arabic, it is the term for a stone known under this name; it is also called 'small pearl'". This is in agreement with Bērūni's statement in the "Kitāb-al-ğawāhir" that *marjān* means "small perl(s)", not "coral" (cf. F. KRENKOW, "The Chapter on Pearls in the Book on Precious Stones by Al-Bērūni", in Islamic Culture, XVI, pp. 21–32, esp. p. 32; Hajdarābād, 1942). The derivative *marjānī*, however, is given as "of coral; coral" (STEINGASS, ib.). The other Arabic term for "pearl", *lu'lu'*, shows the same semantic vacillation, e.g. in the expression *yarqu-'l-lu'lu'i*, properly "submersion of pearl", which stands for "coral" because it means "madrepore" (strong branching corals; explained in Osman as *märžān qajalary* "coral rocks", i.e. "coral-reef")

[cf. B. Z. GARABEDJAN, Osman-Armenian Diet., p. 714, 980; SĀMĪ-BEJ, "Dict. Ture-Français", p. 1284]), the original meaning of the Armenian term, *k'aramajr*, being "stone-mother"—if here *majr* is not the homonymous etymon, "cedar, pine"—, evidently a calque of the Fr. *madrépore* (attested, according to DAUZAT, only from 1710 on) and It. *madrepora*, not listed by MEYER-LÜBKE, a term which might well be the result of an assimilation by popular etymology like *\*perula*, *\*pirula* and "mother of pearl".

In Altajic, the usual term for pearl comes from East-Asia: Turkic has in Ancient-Turkic *jinčü*, with Maḥmūd al-Kāšyārī *jinčü* and *žinžü*, elsewhere it is *inžü*, *inči*, *nänd'i*, *t'ind'i*, etc., in Mongolian *žinžü*, etc., and is a rather early loanword <Chinese čžen-čžu "genuine pearl" which through Proto-Bulgarian mediation has found its way into Slavic, Old-Church-Slavic, Old-Russ. *žbńčugz*, etc., Russ. *žémčug* where it has become the general term for pearl in East-Slavic, known also in Serbo-Croatian (cf. VASMER, "Russ. Etym. Wörterbuch", I, 418; in detail, MENGES, "Oriental Elements in the Old-Russian Igoř-Tale", p. 25 f.).

For the strengthening of the above hypothesis it will be important to obtain examples of the postulated type from the wealth of Dravidian vocabulary and literature. For this, I have to rely upon the help of my Dravidological and Dravidian colleagues.

## Book Reviews

R. LABAT, A. CAQUOT, M. SZNYCER et M. VIEYRA, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris 1970, 583 pp. index (dans la collection « Le trésor spirituel de l'humanité », dirigée par Jean Chevalier).

Ce volume a été précédée par la publication très estimée de « Les religions d'Afrique Noire » (L. V. Thomas, R. Luneau et J. L. Doneux) et sera bientôt suivi de « Les religions d'Europe du Nord » (R. Boyer, M. Huby et E. Lot-Falk). « Les religions du Proche-Orient asiatique » mérite d'être aussi bien accueilli que le volume précédent. En trois parties sont présentés (avec des notes explicatives) et traduits par LABAT, CAQUOT-SZNYCER et VIEYRA, des textes babyloniens (p. 15–349), ougaritiques (p. 351–458) et hittites (p. 459–560). Comparé à la publication de Pritchard (ANET) ce volume profite non seulement des résultats de la recherche de deux décennies, mais introduit encore les textes selon leur contenu et leur fonction. Le choix des textes est très significatif par rapport à l'Ancien Testament, auquel on renvoie dans les notes. On aurait cependant souhaité que la légende de Keret figure parmi les textes ougaritiques. Ceux-ci comprennent, en plus du cycle de Baal en sa totalité, les deux textes en soi intéressants, « Les Noces de la Lune » et « La Naissance des dieux ». Il est possible que les légendes de Keret et de Danel figurent dans la collection à part qui contiendra la traduction des textes ougaritiques avec « toutes les justifications philologiques ». Cette réserve ne diminue en rien la valeur exceptionnelle de cette publication.

Uppsala

A. Carlson

J. F. STAAL, *Word Order in Sanskrit and Universal Grammar* (Foundations of Language, Suppl. Series, Vol. 5). Dordrecht 1967. D. Reidel Publishing Company. Pp. xi + 98.

STAAL's book contains the following chapters: I Introduction, II Indian theorists on word order in Sanskrit, III Western Sanskritists on word order in Sanskrit, IV Summary and conclusions. In addition, there is an appendix on "Some semantic relations" treated by STAAL in a previous article.<sup>1</sup> The book offers a mainly theoretical discussion on word order, divided into three main parts. One part, Chapter III, is a survey of the previous views on word order held by western Sanskritists. STAAL's own analyses and suggestions, expanded to cover universal grammar, in the "Introduction"

<sup>1</sup> Foundations of Language 3 (1967) pp. 66–88.

and the "Summary and conclusions" are in many ways based on the western linguistic tradition, though some side-lights on the problems are given in the third part (Chapter II) on the Indian linguistic tradition.

The general view of word order in Sanskrit (see, for instance, SPEYER and RENOU) is founded on B. DELBRÜCK's book *Altindische Syntax* (1888), which was followed up by THOMMEN in a special monograph (1903) on the subject. These authors find a "traditional" or "habitual" word order in Sanskrit, sometimes replaced by an "occasional" word order. This method of investigation, which is based on frequencies, is also used by CANEDO (1937) and GONDA (1952). CANEDO, however, introduces some non-grammatical explanations of word order (cf. MAROUZEAU's discussion on Latin word order), and GONDA does not concentrate his study on the "habitual—occasional" concepts; he shows in his material that word order in Sanskrit is more or less fixed, but does not present any general theory. STAAL illustrates in a very instructive way the traditional conception of "habitual—occasional word order" with trees and base rules, following mainly CHOMSKY (*Aspects of the theory of syntax*, 1965). In this way it also becomes clear how unsatisfactory the statistical approach is, as it does not relate the aspect of word order to the system of language.

In a generative model of language there must be something that accounts for the production of the elements in the linear order of the surface structures. STAAL finds (pp. 7 ff. and 70 f.) that CHOMSKY, having accepted a string system in the base instead of a set system, also claims that word order is a grammatical feature. The alternative suggestion made by STAAL is to accept a set system and structures of stratified sets in universal grammar, letting different transformations account for word order. From this, it would follow that word order is not a grammatical feature. F. KIEFER has pointed out in a review (*Acta linguistica* 19) that STAAL ought to have observed the difference between "order" and "succession" and that CHOMSKY, through the "categorial component" expressed by the string system, only gives an account of "order" and as a consequence never claimed that word order is a grammatical feature. The divergency between CHOMSKY and STAAL seems to be due to STAAL's implicit interpretation in his book of the deep structure concept as a logical level,<sup>1</sup> on which the relations between the linguistic elements are also relations between the concepts in the mind. CHOMSKY's concatenation system, on the contrary, shows that the deep structure for him (at least in "Aspects") is a grammatical level, on which the order and organization of the elements must be assumed as one facet of the categorial component; this component satisfies the logical relations—without being itself such relations—and, apart from order, also includes basic grammatical relations. This order in deep structure is provisionally expressed in the surface structure in the succession which causes the smallest number of transformations.

<sup>1</sup> This means that STAAL handles the material in this way, not that he is unaware of the problems of interpreting the deep-structure concept.

The English sentence *Rāma saw Govinda* will naturally be analysed as S → N<sup>^</sup> VP; VP → V<sup>^</sup> NP. According to STAAL (pp. 9 ff.) the Sanskrit sentence *Rāma, Govindam, apaśyat* could have any word order in surface structure and that fact has to be expressed basically by S → NP, VP; VP → V, NP. This question of choice between these two systems in universal grammar does not seem to be settled by STAAL's suggestion, as long as every possible word order in Sanskrit or any other language can be generated through permutation transformations, not more uneconomically in the concatenation system than in the set system. STAAL's suggestion—to use hierarchically "stratified sets"—is just another way of putting the categorial component, another way of describing the necessary organization between the elements. STAAL also maintains (pp. 36 and 55) that there are difficulties for anyone, even by using "sets" and "wild trees", in finding any precise rules for word order in Sanskrit, "provided the sentences he studies are not uncommonly short". Perhaps it is, however, just a question of drawing the right conclusions from a structure analysed as hierarchical (whether in the terms of CHOMSKY or of STAAL), in order to explain, at least (if not to establish rules for), actual complex sentences. Perhaps the establishment of some sort of context relation and/or emphasis<sup>1</sup> (as instigating the simple permutation transformations) is indispensable in dealing with succession between words in the surface structure. This suggestion arises from a study of the sentence from Patañjali (STAAL, p. 32): *anadvāham udahāri yā tvam harasi śirasā kumbham bhagini sācinam abhidhāvantam adrākṣīḥ*, in STAAL's hierarchical analysis (p. 36):  $\{\{bhagini, yā, tvam, udahāri, śirasā, kumbham, harasi\}, \{anadvāham, sācinam, abhidhāvantam\}, adrākṣīḥ\}$ . Why must NP, VP, which in any complex sentence may be subdivided into many components, necessarily be looked upon as unsplit units? Why should not the hierarchy inside one set assign different values to the separate constituents, so that one element in one set could function as a competitor with an element in another set?

STAAL deals with the Indian theorists on word order in a very valuable survey, illuminating many main points of Indian grammar and philosophy of grammar, though much of it could do with further discussion. As regards the fundamental Indian conceptions of relations, he starts (p. 1) by establishing a distinction between *sambandhaḥ*, the internal grammatical order, and *abhisambandhaḥ* or *ānupūrvyam*, *ānupūrvī*, the surface phenomenon succession. Unfortunately, the word *abhisambandhaḥ* cannot definitely be said to be in contrast with *sambandhaḥ* in this way; the interpretation is doubtful even in the only passage used by STAAL in which the word occurs (p. 32). This quotation, *ānupūrvyeṇa saṃnivistiṣṭānām yatheṣṭam abhisambandhaḥ śakyate kartum ... na caitāny ānupūrvyeṇa saṃnivistiṣṭāni ... anānupūrvyeṇāpi saṃnivistiṣṭānām yatheṣṭam abhisambandho bhavati*, from Kātyāyana,

<sup>1</sup> E.g. the evaluation of the informative values of the separate items in a sentence, according to the suggestions in modern Russian and Czech grammar. Different patterns of such values also represent different language structures. Cf. e.g. F. DANEŠ, "Order of elements and sentence intonation" in To honor Roman Jakobson. Essays on the occasion of his seventieth birthday, Vol. 1 (1967), pp. 499–512.

used by Patañjali, can be better interpreted without supposing that "order" (*abhisambandhah*) stands for "word order": "a relation, whichsoever, can be established between items gathered in some succession; but these are not gathered in any succession; there is a relation, whichsoever, even between items gathered without any succession". The intended contrast here seems to be related to a contrast between deep and surface structures, overlooked by STAAL, and he could have made better use of this passage, interpreted as suggested here.

As regards the term *ānupūrvyam* (*ānupūrvī*), it is used for a superficial concept of succession between words both by what STAAL calls the Vedic ritualists and by the Pāṇini successors. It seems, though, to be used as a non-technical *ad hoc* expression, referring to individual relations of succession and not as a *samjnā*, not as a meta-concept for word order as a system. As a term in post-Pāṇini grammar, it is mainly used, according to STAAL (pp. 28 f.), for the order of application of grammatical rules.

STAAL's chapter on Indian grammar is divided into three parts, one on the Vedic ritualists, one on Pāṇini and his successors, and one on the Mimāṃsakas. The Vedic ritualists' interest in language is confined to "utterances", that is, the holy utterances in the Veda, and they never refer to "sentences" and the Vedic language usage. The points which STAAL makes about some quotations from Ṛkprātiśākhya, Nirukta, and Brhaddevatā clearly show that the language performance here goes together with the religious performance. The Sanskrit grammarians, on the other hand, introduce something new through their interest in everyday language, and this can be defined as an interest in competence and in the rules which limit the possible expressions.

In direct descent from the Vedic ritualists, but not uninfluenced by the grammarians, there are the Mimāṃsakas. STAAL claims that their main interest is in performance; in this context he makes the fundamental mistake (p. 46) of bringing together "competence" and "deep structure", as if these notions could be coupled together in some sort of one-to-one correspondence. This error underlies the whole discussion on the Mimāṃsakas and makes it unnecessarily weak. The metaphysical speculation of the Mimāṃsakas has as its basis, of course, the Vedic texts; their philosophy is mainly epistemological and interpretative, and, accordingly, logical rather than grammatical relations are discussed. This must imply that they *are* interested in the study of language as a system, e.g. in linguistic competence, but it seems to be meaningless to introduce the linguistic concepts of deep and surface structure into a system with these metaphysical and not purely grammatical aims.

The passages quoted by STAAL seem to show that any reasoning concerning word order is beside the point for a Mimāṃsaka; word order is neither a grammatical nor a logical category, and the fixed order between the words in the Veda is significant only because it is the realization of something holy. The ordinary language, on the other hand, does not have this significance and so the order between the words is also insignificant.

To this it may be added that STAAL (cf. especially pp. 46 f.) tends to interpret the words *niyama* and *niyata* as meaning “fixed word order” and “with fixed word order” respectively. This must be regarded as a somewhat too rash interpretation of the word as a sort of technical term,<sup>1</sup> and it misleads him and consequently his reader to look upon word order as a quite conscious and exclusively grammatical category with the Mimāṃsakas. Even as regards the quotation from Nirukta 1,15 (p. 24) *niyatavāco yuktayo niyatānupūrvyā bhavanti* (the passage deals with an argument of the critic Kautsa, who supports by this a former saying that *anarthakā mantrāḥ*, “the mantras have no meaning (i.e. meaning and use)”), it seems more probable that the “restriction” to which the *ni*  $\sqrt{yam}$  refers is a restriction not by rules but by the actual manifestation, i.e. in performance. That can be expressed in some such interpretation as “they are combinations (SARUP: propositions; in the text *yuktayo* and not *yuktā(s)*, as STAAL’s translation seems to suppose), consisting of given (manifested forms of) words and consisting of given (manifested forms of) ordering”.

This wider interpretation of *niyama* can also be applied to the passages from Kumārila Bhaṭṭa’s and Śabara’s commentaries on Mimāṃsāśūtra, discussed by STAAL on pp. 46 f. I wish especially to point out that in two cases *niyama* and *drṣṭam/adrṣṭam* are found together in the same context; these concepts are essential for the epistemology of the Mimāṃsakas (*adrṣṭam* may be the “transcendental result”, according to Jhā’s translation of Kumārila Bhaṭṭa, or the “unseen result”, according to STAAL, or the “unseen purpose”, according to Devasthalī<sup>2</sup>). The basic philosophical meaning of the *adrṣṭa* (“unseen”) is “everything possible”, the *drṣṭa* (“seen”) is the manifested, and the *niyama* is the process of restriction through which the manifestation occurs, i.e. the choice of manifestation. This may possibly yield another interpretation of the passage from Kumārila Bhaṭṭa (STAAL, p. 47): *satsv apy upāyāntareṣu viśiṣṭānupūrvikamantravīśesāmnānād upāyāntaranivṛttau niyatādṛṣṭmātrakalpanayā siddham arthābhidhānam*, namely, “even if there are other means, the words’ meaning is reached through an arrangement (a supposition<sup>3</sup>) of what is just unseen in a decided<sup>4</sup> (not optional) form, when other means have been discarded because of the tradition of the different mantras in a particular linear order”.

Also the explanation of Śabara (p. 47), *kāmam anarthako niyamo na drṣṭam apramāṇam*, will in this way be interpreted “perhaps a restriction

<sup>1</sup> MONIER-WILLIAM’s dictionary, s.v. *niyama*: “(in Mim. phil.) a rule or precept (laying down or specifying something otherwise optional)”. The word has another technical meaning in Nyāya and especially in Yoga.

<sup>2</sup> G. V. DEVASTHALI, Mimāṃsā, the Vākyā-śāstra of Ancient India, Vol. 1 (1959), e.g. p. 80.

<sup>3</sup> JHĀ’s translation, referred to in STAAL’s bibliography, says “a definite transcendental result”.

<sup>4</sup> M. BIARDEAU, Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique (1964), pp. 98 f.

by realization is without meaning, it is not so that what is seen (what is realized as visible) is not a means of knowledge (without significance)".<sup>1</sup>

These tentative suggestions of other interpretations of the passages used by STAAL do not seriously invalidate the main points in STAAL's analysis of the *Mimāṃsakas*, e.g. their clear distinction between Vedic and ordinary language. My criticism just stresses the fact that the *only* thing the *Mimāṃsā* was actually aware of was the "broader distinction between the general fixedness of Vedic utterances and the freedom of ordinary speech" (p. 47) and that they never *de facto* treated word order as a special issue.

The main point in the chapter on Indian grammarians is the treatment of Pāṇini, and especially of the *kāraka* theory. The absence of word order as a special grammatical feature in Pāṇini is supposed by STAAL to be a conscious notion of word order as free and without grammatical significance. This may be an over-interpretation, but STAAL is anyhow perfectly right in stressing the grammarians' awareness of the inner relations between the linguistic items in sentences, most clearly expressed in the *kāraka* theory (pp. 36 ff.): "the problem of word order is not only affected, but is indeed placed in its proper perspective by the *kāraka* theory" (p. 36).

In every comparative discussion, whether synchronic as between different languages or diachronic as between different stages of one language (cf. STAAL, p. 72, on the development of the case system in Arabic), it is easy to observe that there seems to be a negative correlation between fixed word order and case system. FILLMORE<sup>2</sup> has stressed (pp. 15 f.) the negative correlation between case-form and prepositional (post-positional) language structure; it is perhaps also possible to find a structure in which the relations between the elements in a sentence are expressed only by the semantics of the lexical items, as it seems to be e.g. in the Munda languages. When the morphological elements, the case-endings in case-structure languages as expressions of the organization of the elements, are less in frequency, they must be replaced by other kinds of structures, such as the ordering of the elements in sentences, with or without prepositions (post-positions); this must be expressed as a certain succession of the words in the outer form.

STAAL's discussion of the *kāraka* theory is very interesting and has been continued and much modified by him and P. KIPARSKY in an article entitled "Syntactic and semantic relations in Pāṇini",<sup>3</sup> in which also the discussion between R. ROCHER and G. CARDONA on the same subject is taken into consideration. As a general remark it may be said that, in the book under review, STAAL has in some way lost sight of the main problem, word order, in stressing the deeper signification of Pāṇini's *kāraka* theory. It is fundamental, but it is the process of choice of the *vibhaktis* in expressing the *kārakas* which can be directly contrasted with word order in another language

<sup>1</sup> Cf. BIARDEAU, p. 70.

<sup>2</sup> C. F. FILLMORE, "The case for case" in Universals in Linguistic Theory, ed. by E. BACH & R. T. HARMS (1968), pp. 1-88.

<sup>3</sup> Foundations of Language 5 (1969), pp. 83-117.

structure, and STAAL does not proceed far enough to the surface in his exposition of the *kāraka* theory to make this clear.

When STAAL relates the *kārakas* to a deep structure which is also a logical level, so that at the same time the logical relations are defined, this is a traditional definition of the *kārakas* that goes back to FADDEGON and RENOU, and it is also consistent with the general view of the deep-structure concept expressed in this book. It does not affect STAAL's clear description of Pāṇini's rules, showing one *kāraka* as underlying different transformations to the surface structure, but it certainly fails to show that the logical organization of elements is expressed in grammatical relations (case or other structure) anywhere else than in the linguistic deep structure. STAAL revised his views in his 1969 article and considered that the *kārakas* in Pāṇini were equivalent to deep structures but that something called a level of "semantic representations" underlies these deep structures. With this improvement it is possible to interpret the *sūtras* of Pāṇini much more closely than according to the traditional view of the *kārakas*. There is a great difference between the translation of the *sūtras* defining the *kārakas* in this second article, e.g. 1.4.45 "adhibarāṇa is the locus", and the explanation in the book under review "adhibarāṇa denotes the relation with the locus" (p. 38). That the *kārakas* are not plainly logical relations has also been shown by G. CARDONA,<sup>1</sup> who concludes, arguing against R. ROCHER, that, if Pāṇini's *kāraka* definitions are set up on a semantic level, this does not mean either that the definitions have nothing to do with grammar or that it has "as its point of departure an extra-linguistic scheme".

STAAL's 1969 article ends by telling us that the *kāraka* concept reveals the general structure of Sanskrit syntax; Sanskrit being an inflected language there is no emphasis on arrangement and constituent order in the surface structure in the Sanskrit grammarians. The conclusion must be that the Indian theorists may be of universal importance precisely because there is an absence of definition of word order; this points to a selected and not a universal structure of language. A clearly expressed summary of this kind is missing in STAAL's book. It is implicit, however, in the fact that in the end he uses the *kārakas* precisely as support for introducing his "wild trees" and "set system".

In conclusion, it may be said that STAAL's book has not finally cleared up the problem of what word order *is*; he has told us what it means. He has not altogether convincingly refuted the alternative concatenation system by introducing the set system, but he has hinted at the possibility of introducing a typology of language, which may be useful in establishing a universal grammar.

<sup>1</sup> "Pāṇini's syntactic categories" (*Journal of the Oriental Institute*, Baroda 16 (1967), pp. 201–215).

Beside these main points I wish to comment on STAAL's suggestions about nominal phrases. They cannot by any means be taken for granted. In the chapter on western Sanskritists, he chooses the DELBRÜCK rule about word order in nominal phrases as habitually VP—NP (p. 52); this is sketched as an uncomplicated transformation of permutation from the verbal phrases, of which the word order is NP—VP, and the absence of this transformation will, he says, account for the DELBRÜCK occasional word order NP—VP in nominal phrases. However, in the works of THOMMEN and CANEDO we see that it is not accepted that the statistical facts are in accordance with this rule. This general confusion about the word order in nominal sentences should be referred to the fact that the definition of subject and predicate is completely out of place in this kind of sentence. Any notional term must so be in a case in which one lexical class is supposed to take over the function of another, the underlying definitions of the two classes being established precisely through these functions. These problems of definition are not hinted at by STAAL in this context. It can accordingly be discussed whether there is any point at all in distinguishing subject and predicate in nominal phrases; this distinction may perhaps be avoided if the sentences are not *analysed* as verbal sentences but are supposed to *function* like them, i.e. as predictions.

When STAAL treats nominal sentences in his conclusive chapter, in which he introduces the hierarchical sets, the traditional view of them works rather well, in so far as they are discussed in the function of subordinate nominal phrases (p. 67). When he starts his discussion of nominal sentences as such on p. 68, claiming "that in this case word order as a grammatical feature would not be surprising, for ambiguity might otherwise result", he supposes that the only way is to analyse nominal sentences just like verbal sentences and to accept a grammatical function of word order which distinguishes them from verbal sentences. He never hints at any other possibility, for example, to include the ambiguity as something fundamental in nominal sentences. The point of departure for this must be the *pure* nominal sentences. The ambiguity in them is a phenomenon that arises in the surface representation, which expresses only one of two possible orders in combining two equivalent nominal elements; it is not an ambiguity in the sense that the sentence may be derived from two different base structures, as in the comparative example adduced by STAAL ("Die Mutter sieht die Tochter"), but in the sense that one base structure with an equivalent double relation between two nominal items can be expressed by two different surface structures or, strictly speaking, by one ambivalent surface structure.

This other way of analysing the nominal sentences—as sentences but not as the same kind of sentences as the verbal ones (as "relational sentences")—has been hinted at by STAAL in a former article<sup>1</sup> but, as far as I know,

<sup>1</sup> "The construction of formal definitions of subject and predicate" (Transactions of the Philological Society 1960, pp. 89–103, especially on p. 101).

he has never developed it into a coherent theory. In such a theory, however, the relation must be defined in some way analogous to the analysis into subject and predicate, which can also represent the abstract semantic relation between the two nominal elements. Anyhow, it cannot be a question of word order as a grammatical feature of nominal sentences—according to the interpretation suggested here, word order is obviously a surface phenomenon also in nominal sentences.

Uppsala

*Gunilla Hägg*

## Works received

- Afrika und Übersee. Herausgeg. von E. Damman, E. Hammerschmidt, E. Kähler-Meyer und J. Lukas. Bd. 54: 1–3. Berlin–Glückstadt 1971.
- Annali. Istituto orientale di Napoli. Nuova serie. Vol. XX: 4. 1970, XXI: 1–3. 1971.
- Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Vol. 50: 1–4. 1969, Vol. 51: 1–4. 1970. Ed. by R. N. Dandekar and A. D. Pusalker. Poona 1969–71.
- Bothmer, Bernard V.–Keith, Jean L., Brief Guide to the Department of Ancient Art. Brooklyn–Mainz 1970. (The Brooklyn Museum Guide 5.)
- China and Ourselves. Explorations and Revisions by a New Generation. Ed. by Bruce Douglass and Ross Terrill. Beacon Press, Boston 1970.
- Estudios orientales. El Colegio de México. Vol. V: 1–3. 1970, VI: 1. 1971.
- Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature. Ed. by Helmer Ringgren, Almqvist & Wiksell, Stockholm–Uppsala 1969. (Scripta Instituti Donnerianii Aboensis II.)
- Fuzūlī, Leylā and Mejnūn. Transl. from the Turkish by Sofi Huri, with a History of the Poem, Notes, and Bibliography by Alessio Bombacci (transl. from the Italian by Elisabeth Davies.) Allen & Unwin, London–Old Woking 1970. (Unesco Collection of Representative Works. Turkish Series.)
- Gabain, A. von–Veenker, W., “Radloff”. Index der deutschen Bedeutungen. 1. Lief. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1969. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica I.)
- Goichon, A. M., The Philosophy of Avicenna and its Influence on Medieval Europe. Transl. from the French with Notes, Annotations and a Preface by M. S. Khan. Delhi 1969.
- Rosenthal, Erwin I. J., Studia Semitica. Vol. I–II. Cambridge University Press, Oxford 1971. (University of Cambridge Oriental Publications.)
- Schmitt, Elisabeth, Lexikalische Untersuchungen zur arabischen Übersetzung von Artemidors Traumbuch. Franz Steiner, Wiesbaden–Hadamar 1970. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der orientalischen Kommission 23.)
- Sellheim, Rudolf, Der zweite Bürgerkrieg im Islam (680–692). Franz Steiner, Wiesbaden–Darmstadt 1970. (Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main 8. 1969: 4.)
- Semities. Vol. 1. 1970. Ed. by I. H. Eybers and J. J. Glück. (Annual of the Department of Semitics University of South Africa.)

- Studia et acta Orientalia. Vol. VII. Bucarest 1968. (Société des sciences philosophiques de la République Socialiste de Roumanie. Section d'études orientales.)
- Studies in Shamanism. Ed. by Carl-Martin Edsman. Almqvist & Wiksell, Stockholm–Uppsala 1967. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis I.)
- Synergetism. Ed. by Sven S. Hartman, Almqvist & Wiksell, Stockholm–Uppsala 1969. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis III.)
- Wikman, K. Rob. V., Lachesis and Nemesis. Four Chapters on the Human Condition in the Writings of Carl Linnaeus, Almqvist & Wiksell, Stockholm–Uppsala 1970. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis IV.)

## **Contents**

PETERSON, BENGT J.: Ausgewählte ägyptische Personennamen nebst prosopographischen Notizen aus Stockholmer Sammlungen . . . . .	3
WÄNGSTEDT, STEN V.: Demotische Steuerquittungen aus ptolemäisch-römischer Zeit . . . . .	23
WÄNGSTEDT, STEN V.: Zwei demotische Grabstelen . . . . .	49
AHLSTRÖM, G. W.: An Israelite God Figurine from Hazor . . . . .	54
MEINARDUS, OTTO: The Panagia of Soumela: Tradition and History	63
RUNDGREN, FRITHIOF: Arabische Literatur und orientalische Antike .	81
TOLL, CHRISTOPHER: Minting Technique according to Arabic Literary Sources . . . . .	125
SJÖBERG, ÅKE W.: Hymns to Meslamtaea, Lugalgirra and Nanna-Suen in Honour of King Ibbisuen (Ibbisin) of Ur . . . . .	140
JEWETT, IRAN B.: FitzGerald and Jami's <i>Salámán and Absál</i> . . . . .	179
WIKANDER, STIG: Maya and Altaic III . . . . .	186
MENGES, KARL H.: The European Word for Pearl of Dravidian Origine?	205
BOOK REVIEWS . . . . .	216
WORKS RECEIVED . . . . .	225



*Vol. XIV, 1965–Vol. XV, 1966*

PETERSON, BENGT JULIUS: Two Egyptian Stelae . . . . .	3
PETERSON, BENGT JULIUS: Drei koptische Kleintexte . . . . .	9
WÄNGSTEDT, STEN V.: Demotische Ostraka aus der Sammlung des Ashmolean Museums in Oxford . . . . .	16
WÄNGSTEDT, STEN V.: Eine demotische Rechtsurkunde aus Gebelén . . . . .	45
MEINARDUS, OTTO: Patriarchal Cells in the Nile Delta. . . . .	51
RUNDGREN, FRITHIOF: A propos d'une hypothèse nouvelle concernant la provenance du morphème <i>qatal-a</i> . . . . .	62
RUNDGREN, FRITHIOF: Aramaica I . . . . .	75
HARTMAN, SVEN: Die vorflutlichen Chaldäer in arabischer Überlieferung . . . . .	89
HARTMAN, SVEN: Der grosse Zarathustra . . . . .	99
UTAS, BO: Old Persian Miscellanea . . . . .	118
NYLANDER, CARL: Remarks on the Urartian Acropolis at Zernaki Tepe . . . . .	141
LIEBERT, GÖSTA: Zu den Benennungen der Narde-Pflanze im Sanskrit . . . . .	155
KANGLE, R. P.: Meghadūta, st. 25 . . . . .	169

*Vol. XVI, 1967*

PETERSON, BENGT J.: Archäologische Funde aus Sesebi (Sudla) in Nord-Sudan . . . . .	3
PETERSON, BENGT J.: Fragmente aus einem Totenbuch der 18. Dynastie . . . . .	16
WÄNGSTEDT, STEN V.: Demotische Steuerquittungen nebst Texten andersartigen Inhalts . . . . .	22
MEINARDUS, OTTO: The Theological Issues of Contraception in the Coptic Church . . . . .	57
DROZDÍK, LADISLAV: Towards Defining Structural Level of Stem in Arabic . . . . .	85
SCHEIBER, ALEXANDER: Von zwei mittelalterlichen Darstellungen des Juden . . . . .	96
RUNDGREN, FRITHIOF: Turcica . . . . .	99
MONCHI-ZADEH, DAVOUD: Notes on the Küfīc Inscription of the Royal Palace of Mas'ūd III at Ghazni . . . . .	113
JEWETT, IRAN B.: Matthew Arnold's Version of the Episode of Sohrab . . . . .	127
NYLANDER, CARL: Who Wrote the Inscriptions at Pasargadae? . . . . .	135
PARPOLA, ASKO: On the Jaiminiyaśrautasūtra and Its Annexes . . . . .	181
LIEBERT, GÖSTA: Nochmals <i>nīcaira-</i> . . . . .	215
Book Reviews . . . . .	220
Works received . . . . .	235

*Vol. XVII, 1968*

DIENER, LENNART: Beobachtungen bei der Röntgenuntersuchung einiger ägyptischer Mumien . . . . .	3
PETERSON, BENGT J.: Ägyptische Privatstelen aus dem Mittleren Reich — neun Denkmäler in schwedischem Besitz . . . . .	11
WÄNGSTEDT, STEN V.: Demotische Steuerquittungen aus ptolemäischer Zeit . . . . .	28
GOLDENBERG, GIDEON: Kestaneñña. Studies in a Northern Gurage Language of Christians . . . . .	61
MEINARDUS, OTTO: Bedouin Ausām in the Form of the Crux Ansata . . . . .	103
RUNDGREN, FRITHIOF: Die Konstruktion der arabischen Kardinalzahlen . . . . .	107
ROOS, PAAVO: Zur karischen Topographie in 'Der kleine Pauly' . . . . .	120
UTAS, BO: The Jewish-Persian Fragment from Dandān-Uliq . . . . .	123
ALBANO-LEONI, FEDERICO: Su alcune corrispondenze formulari omerico-vediche . . . . .	137
LIEBERT, GÖSTA: Beitrag zur Frage des Polarsterns in der altindischen Literatur . . . . .	155
Book Reviews . . . . .	171
Works received . . . . .	184

*Vol. XVIII, 1969*

BARTH MAGNUS, GEORG: Autographemes and Vowel Phonemes in Saidic Coptic . . . . .	3
MEINARDUS, OTTO: A Critical Study on the Identity of Sitt Dimiana and her Forty Virgins . . . . .	45
WÄNGSTEDT, STEN W.: Demotische Ostraka aus ptolemäisch-römischer Zeit . . . . .	69
HETZRON, ROBERT: Third person singular pronoun suffixes in Proto-Semitic . . . . .	101
PALVA, HEIKKI: Notes on the Alleged Coptic Morphological Influence on Egyptian Arabic . . . . .	128
RUNDGREN, FRITHIOF: Arabisches <i>xarif</i> . "Herbst", <i>xarāfi</i> . "Lamm" . . . . .	137
TOLL, CHRISTOPHER: Einige metrologische und metallurgische Termini im Arabischen . . . . .	142
MENGES, KARL H.: On the Etymology of Slav. <i>sani</i> , Ural. * <i>šona</i> , Alt. <i>čana</i> "sledge" . . . . .	153
MONCHI-ZADEH, DAVOUD: Contributions to Iranian Dialectology . . . . .	163
KANGLE, R. P.: Once Again Meghadūta, st. 25 . . . . .	183
Book Reviews . . . . .	187
Works Received . . . . .	200

## C O N T E N T S

PETERSON, BENGT J.: Ausgewählte ägyptische Personennamen nebst prosopographischen Notizen aus Stockholmer Samm- lungen . . . . .	3
WÅNGSTEDT, STEN V.: Demotische Steuerquittungen aus ptolemaisch-römischer Zeit . . . . .	23
WÅNGSTEDT, STEN V.: Zwei demotische Grabstelen . . . . .	49
AHLSTRÖM, G. W.: An Israelite God Figurine from Hazor .	54
MEINARDUS, OTTO: The Panagia of Soumela: Tradition and History . . . . .	63
RUNDGREN, FRITHIOF: Arabische Literatur und orientalische Antike . . . . .	81
TOLL, CHRISTOPHER: Minting Technique according to Arabic Literary Sources . . . . .	125
SJÖBERG, ÅKE W.: Hymns to Meslamtaea, Lugalgirra and Nanna-Suen in Honour of King Ibbisuen (Ibbisin) of Ur .	140
JEWETT, IRAN B.: FitzGerald and Jami's <i>Salámán and Absál</i>	179
WIKANDER, STIG: Maya and Altaic III . . . . .	186
MENGES, KARL H.: The European Word for Pearl of Dravid- ian Origin? . . . . .	205
BOOK REVIEWS . . . . .	216
WORKS RECEIVED . . . . .	225

*Vol. I-VII, Sw. kr. 20.— per volume*

*Vol. VIII-XII, Sw. kr. 30.— per volume*

*Vol. XIII, Sw. kr. 35.— per volume*

*Vol. XIV-XV, Sw. kr. 50.—*

*Vol. XVI-XVIII, Sw. kr. 50.— per volume*

Subscriptions or orders for single volumes can be placed with  
any international bookseller or sent directly to

**The Almqvist & Wiksell Periodical Company**

STOCKHOLM, SWEDEN

Price Sw. kr. 50.—