



40 26.534 E - Suppl. 2 HB OR (2 Vingt)





VERZEICHNIS DER ORIENTALISCHEN HANDSCHRIFTEN  
IN DEUTSCHLAND · SUPPLEMENTBAND 7

VERLAG DER BRUNNEN-DRUCKEREI  
MÜNCHEN



BRUNNEN-DRUCKEREI  
MÜNCHEN

BRUNNEN-DRUCKEREI  
MÜNCHEN

VERZEICHNIS DER ORIENTALISCHEN HANDSCHRIFTEN  
IN DEUTSCHLAND

IM EINVERNEHMEN MIT DER DEUTSCHEN  
MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT HERAUSGEGEBEN VON

WOLFGANG VOIGT

---

SUPPLEMENTBAND 7

SCHRIFTEN UND BILDER  
DREI ORIENTALISTISCHE UNTERSUCHUNGEN

VON

K. L. JANERT · R. SELLHEIM · H. STRIEDL



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

1967

# SCHRIFTEN UND BILDER

DREI ORIENTALISTISCHE UNTERSUCHUNGEN

VON

K. L. JANERT · R. SELLHEIM

H. STRIEDL

MIT 32 KUNSTDRUCKTAFELN UND 1 KARTE



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

1967

Die vorliegenden 3 Aufsätze sind ein Teil des Forschungsberichtes 10  
der Deutschen Forschungsgemeinschaft

(144 052 E)

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile  
daraus nachzudrucken oder auf fotomechanischem Wege (Fotokopie, Mikrokopie usw.) zu ver-  
vielfältigen. Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. © 1967  
by Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden. Satz und Druck: Rheingold-Druckerei, Mainz.

Printed in Germany

## INHALT

VOIGT, Wolfgang		
Vorwort	—————	VII
JANERT, Klaus L.		
Studien zur indischen Schriftkunde und Religionsgeschichte: Zwei frühe indische Amulette	—————	1
SELLHEIM, Rudolf		
Neue Materialien zur Biographie Yāqūt	—————	41
STRIEDL, Hans		
Die Miniaturen in einer Handschrift des jüdisch-persischen Ardasīrbuches von Sāhin	—————	73

Die Seiten- und Tafelzahlen der Verweisungen beziehen sich auf die in Klammern stehenden Seiten- bzw. Tafelzahlen, die den Originalzahlen des Forschungsberichtes 10 entsprechen.



## VORWORT

Nachdem im November 1961 das erste Marburger Kolloquium die Mitarbeiter der verschiedenen Sektionen der „Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland“ zusammengeführt hatte, fand im März 1965, wiederum in Marburg, die zweite Arbeitstagung des Forschungsunternehmens statt, an der zwanzig haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter sowie Vertreter der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der interessierten Bibliotheken und Museen, des Verlagswesens und, als Gäste, zahlreiche Marburger Orientalisten teilnahmen.

Die beiden Tagungen dienten in erster Linie der persönlichen Begegnung, wobei die mit den Katalogisierungsarbeiten betrauten Gelehrten in Vorträgen, Referaten und Diskussionsgesprächen ihre in dem vergangenen Zeitraum erzielten praktischen Erfahrungen austauschen und von ihren allgemeinen oder speziellen Forschungsergebnissen Mitteilung machen konnten. Die bereits während des ersten Marburger Kolloquiums (16.–17. November 1961) behandelten Themenkreise wurden durch die Beiträge der zweiten Arbeitstagung (5.–6. März 1965) ergänzt und erweitert. Letztere nun erschienen ein Jahr später als die 10. Forschungsberichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft unter dem Titel: Fortschritte und Forschungen bei der Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland (Marburger Kolloquium 1965).

Der genannte Bericht enthält im Anschluß an einige grundsätzliche Bemerkungen zur Planung des Forschungsunternehmens, das mir seit 1958 als eines der geisteswissenschaftlichen Schwerpunktprogramme der Deutschen Forschungsgemeinschaft (durchgeführt im Einvernehmen mit der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft) anvertraut ist, im einzelnen folgende Darlegungen:

Türkische Handschriften der Staatsbibliothek (B. Flemming, Hamburg), Auswirkungen des deutschen Katalogs der mongolischen Handschriften auf die Bestandsaufnahme in Japan (W. Heissig, Bonn), Katalogisierung illuminierten äthiopischer Handschriften in Deutschland (O. A. Jäger, Berlin), Studien zur indischen Schriftkunde und Religionsgeschichte: Zwei frühe indische Amulette (K. L. Janert, Köln), Katalogisierung der ägyptischen Papyri aus Berlin (U. Kaplony-Heckel, Heidelberg), Die illuminierten islamischen Handschriften aus dem Besitz der ehemals Preußischen Staatsbibliothek (P. Luft, Göttingen), Über die Möglichkeiten für den weiteren Ausbau der tibetischen Handschriftensammlungen (K. Sagaster, Bonn), A note on the way for writing Prakrit in the South Indian manuscripts (E. R. S. Sarma aus Tirupati, derzeit Köln), Neue Materialien zur

Bibliographie des Yāqūt (R. Sellheim, Frankfurt/Main), Die Miniaturen in einer Handschrift des jüdisch-persischen Ardašīrbuches von Šāhīn (H. Striedl, München), Über indisches Handschriftenwesen und über eine private Handschriftensammlung in Gondal im Westen Indiens (Ch. Tripathi, Köln).

Herausgeber und Verleger hielten es für angebracht, drei der wohl weitreichendsten Artikel in dem vorliegenden Band noch einmal zusammenzufassen, da dieselben sich besonders günstig in den Rahmen der das Verzeichnis erweiternden Supplementserie einfügen.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, der Deutschen Forschungsgemeinschaft auch an dieser Stelle für ihre Unterstützung und Liberalität unser aller Dank zu sagen.

*W. Voigt*

STUDIEN ZUR INDISCHEN SCHRIFTKUNDE  
UND RELIGIONSGESCHICHTE:  
ZWEI FRÜHE INDISCHE AMULETTE\*

KLAUS L. JANERT (Köln)

Mit 10 Abbildungen

1

Das nachfolgend betrachtete Stück « $\alpha$ »<sup>1</sup> kommt vermutlich aus dem pakistanisch-afghanischen Grenzgebiet um Peshāwar und wurde 1961 im Kunsthandel von der Indischen Kunstabteilung der Staatlichen Museen in Berlin-Dahlem erworben (Katalognummer: I.C.43.640).

§ 1. Zum Äußeren vergleiche man die beigegebenen Tafeln mit den Abbildungen 1–9<sup>2</sup>. Es handelt sich um einen kleinen, oval geschliffenen Körper aus klarem Bergkristall, in dem Einschlüsse bei schwacher mikroskopischer Vergrößerung nicht festzustellen sind<sup>3</sup>.

Auf der sehr stark gewölbten Oberseite sind eine bildliche Szene und unten umlaufend eine Kharoṣṭhī-Inschrift eingraviert; die Unterseite ist nur geringfügig gerundet<sup>4</sup>. Der Rand dazwischen verjüngt sich ohne Seitenwölbung konisch nach unten.

Hauptachse (↑) der Ellipse: Oberseite 25,1 mm, Unterseite: 21 mm,  
Nebenachse (↔) der Ellipse: Oberseite 23 mm, Unterseite: 18,5 mm,  
Höhe des Körpers: 14,1 mm, konischer Zwischenrand: 6,7 mm,  
Gewicht: 11,695 g<sup>5</sup>.

Eine Durchbohrung findet sich in Richtung der Hauptachse (↑) ungefähr

\* Die nachfolgende Untersuchung bildete die Grundlage für das während der Marburger Tagung am 6. 3. 1965 von mir gehaltene Referat.

<sup>1</sup> Zu einem zweiten Stück « $\beta$ » vgl. unten Studie II auf S. 57 ff.

<sup>2</sup> Die Photos 1–5 u. 8–9 sind H. HÄRTEL (Berlin) zu danken, der mich zu dieser Studie anregte. Die Photos 6–7 stammen von mir. Abbildung 10 wurde nach der unten auf S. 57 genannten Publikation reproduziert.

<sup>3</sup> Die Bestimmung hat K. H. WEDEPOHL (Göttingen) dankenswerterweise beige-steuert.

<sup>4</sup> Verwendet man den Kristallkörper als Lupe, so läßt sich etwa doppelte Vergrößerung erzielen. (Unter Zuhilfenahme einer ähnlichen Lupe mögen die oft sehr kleinen Einzelheiten der bildlichen Szene eingraviert worden sein.)

<sup>5</sup> Die genauen Daten verdanke ich wiederum H. HÄRTEL.

in der Mitte<sup>6</sup>. Die Oberseite weist eine Kerbe beim Bohrloch am unteren Scheitel auf, die schon den Schriftkünstler behindert hat<sup>7</sup>.

§ 2. Die Szene zeigt, in Tiefrelief eingraviert, zwei schlanke männliche Gestalten. Dem von links herankommenden Mann (etwa 18 mm hoch) wendet die ein wenig nach links aus der Mitte gerückt sitzende Hauptfigur (etwa 14 mm hoch) Gesicht und Hände entgegen, dem Betrachter die Vorderseite des Leibes frontal zukchrend.

(A.) Der Sitzende hat die übereinandergeschlagenen Beine vor sich, die, wie ihre fülligen Rundungen und die ausgeschnittenen Schrägstriche erkennen lassen, mit einem weiten Gewand bekleidet sind. Dort, wo sich die Unterschenkel kreuzen, weisen fünf, zum Teil sich in flachem Winkel überschneidende Striche abwärts; wahrscheinlich sollen sie den Gewandzipfel darstellen.

Der aufwärts gerichtete linke Unterarm, in Hüfthöhe eingewinkelt, verdeckt die linke Bauchseite; die sichtbare rechte Hüfte ist glatt. Über der Brust verlaufen mehrere parallele Linien, – 3 fast senkrecht und, jene überschneidend, 4 *schräg*; die Überschneidungen ergeben sechs Rauten.

Diese Linien setzen von der rechten Schulter aus ein (die linke bleibt frei). Unten werden sie von dem linken Unterarm (s. oben) überdeckt, oben, gegen den Hals zu, haben sie keinen weiteren Abschluß. Da drei der 4 *schrägen* Linien mit leichter Brechung noch über den rechten Oberarm führen und die Schulter darüber geringfügig erhöht ist, nehme ich an, daß es sich um ein von rechts über den Oberkörper geschlagenes (rautenförmig kariertes<sup>8</sup>) Gewandstück handelt, das die linke Schulter frei läßt. So auch den linken Arm, auf dem die nackte Muskulatur plastisch abgebildet zu sein scheint.

Der Hals des Mannes ist überaus lang; sein Hinterkopf – rund und glatt (Haare sind nicht dargestellt). Ein breiter, ringartiger (Stoff-?)Wulst umschlingt (das Ohr verdeckend) den Kopf von der Stirn bis in den Nacken; dem Hinterkopf zu folgt unmittelbar dahinter ein zweiter von gleicher Breite<sup>9</sup>.

Die dem Betrachter zugekehrte linke Gesichtshälfte ist mit großem Auge, betonter Wangenpartie und dem deutlichen Absatz des Unterkiefers vom Hals sehr detailliert ausgearbeitet. Desgleichen die hervorspringende

<sup>6</sup> An der Unterseite ist am oberen Scheitel vom Bohrloch aus ein kleines Kristallstück abgesplittert.

<sup>7</sup> Vgl. unten S. 28 zum Akšara *no*, ferner unten S. 33,40 und besonders Abbildung 5.

<sup>8</sup> Möglicherweise soll ein aus Flecken zusammengesetztes Gewand angedeutet werden.

<sup>9</sup> Es scheint jedoch nicht ausgeschlossen, daß es sich bei den beiden 'Wülsten' nicht um eine Kopfbedeckung, sondern um eine besondere Haartracht handelt; vgl. H. HÄRTEL: Indische und zentralasiatische Wandmalerei (1959), Tafel 23 auf S. 47: „Jugendlicher Asket, Wandmalerei, Kyzil, um 500 n. Chr.“

Nase; sie ist scharf und spitz und bildet mit der freien Stirnpartie eine auffällige, ganz gerade Linie. (*Der Kopf des Sitzenden ist etwa 4 mm hoch.*)

Man sieht auf die Innenkante und den langen, von oben nicht ganz angelegten Daumen der schräg nach oben weisenden linken Hand, die die untere rechte Brustgegend verdeckt. Davor ragt der ebenfalls etwas angewinkelte rechte Unterarm mit der dem Betrachter zugewendeten Fläche seiner relativ großen Hand, deren kleiner Finger und Ringfinger eingeschlagen sind; ein Daumen ist nicht erkennbar. Leicht durchgekrümmt weisen der rechte Zeige- und Mittelfinger des Sitzenden grüßend auf

(B.) den Ankömmling, der etwas höher, bei hochgewinkelten Unterarmen, jenem seine zusammengelegten Hände entgegenhält; die Finger sind dabei ausgestreckt und einzeln zählbar<sup>10</sup>. – Zwar kann der Betrachter (dem der Kopf des Mannes im Profil, der Oberkörper im Halbprofil und der Unterkörper frontal gezeigt werden) nur die rechten 5 Finger und den rechten Unterarm beobachten – da jedoch die Führung des linken Oberarms im Hintergrund vor der Brust sichtbar wird, ist anzunehmen, daß sich beide Unterarme so wie die Hände genau decken sollen, also eigentlich 10 Finger gespreizt sind.

Um das Handgelenk erscheint ein schmaler 'Ring'; ein entsprechender 'Ring' in etwas breiterer Form umschließt auch den Halsansatz. Aus dem Umstand, daß auf der (rechten) Schulter und auf dem Rückenprofil eine Reihe von längeren und kürzeren Strichen eingeschnitten ist, ist zu entnehmen, daß der Mann eine enge, wamsartige Oberkörperbekleidung trägt und 'Handgelenkring' wie 'Halsring' als Ärmelabschluß und Kragen gelten.

Unterhalb seines breiten Gürtels trägt der 'Ankömmling' einen kurzen, längs gestreiften Rock, der oberhalb der Knie mit einem Saum endet. Um jedes Knie schlingt sich ein breiter Wulst. Es schließt sich eine glatte, die ein wenig gespreizten Beine bis zu den Waden bedeckende und unten mit einem überstehenden Saum abschließende Beinbekleidung an, die über die (Halb-[?])Stiefel zu fallen scheint.

Die genannten Stiefel haben keine Absätze und enden vorn in ganzer Breite, ohne jede Abrundung; der linke Fuß weist auf die sitzende Figur, der rechte halb nach hinten.

Der Kopf scheint mehrfach mit einem breiten Tuch umwickelt zu sein. Unter dieser oben in einer kurzen Spitze endenden Kopfbedeckung kommen im Nacken starr abwärts weisende Haare heraus, dargestellt durch drei gerade Striche, die den Kragen nicht mehr berühren.

Die etwas vorgewölbte Stirn bleibt frei. Zusammen mit der senkrecht abfallenden und sich unten verdickenden Nase („Knollennase“) zeigt das Gesicht dieses Mannes einen ganz anderen Menschenschlag als das der anfangs beschriebenen sitzenden Figur; auch ist hier das Kinn weniger vorspringend. Die Lippen sind hier wie dort geöffnet. (Vom Kinn bis zur Tuchspitze mißt *der Kopf des 'Ankömmlings' etwa 5 mm.*) –

<sup>10</sup> Über den zusammengelegten Händen scheint ein einfaches Nandipada-Symbol oberflächlich eingeritzt zu sein (vgl. Abbildung 1–2 u. 5–9).

Auffällig ist, wie schon an dieser Stelle hervorgehoben sei (vgl. unten S. 46), die sonderbare Darstellung der Arme des Sitzenden: Im eben beschriebenen Original weist die rechte Hand auf den Ankömmling und der linke Arm ist unbekleidet. Nach indischen Verhältnissen wäre die Zeichnung des ersten Details normal, die des zweiten jedoch unnatürlich, weil im gewöhnlichen Leben der *rechte* Arm der unbekleidete ist. Ein Siegelabdruck würde das Verhältnis zwar umkehren, aber nicht klären, weil dann unnatürlicherweise die *linke* Hand dem Ankömmling entgegengestreckt wäre. Ich bin deshalb von der vorliegenden Originaldarstellung ausgegangen und nicht von einem Siegelabdruck (vgl. auch S. 46).

Ethnisch dürfte – wie aus Antlitz und Gewand zu schließen ist – der sitzende Mann einen ‘Einheimischen’ aus dem iranisch-indischen Grenzgebiet repräsentieren mit gerader Nase und dem eine Schulter frei lassenden Gewand. Bei dem Ankömmling jedoch handelt es sich um einen Fremdling, den schweren Reiterstiefeln und dem kilt-artigen Rock nach um einen ‘indo-skythischen’ Edlen<sup>11</sup>; dafür spricht auch das bemerkenswert unindische Gesichtsprofil.

Eine genaue Datierung nach Art und Darstellungsweise der Kleidung des ‘Ankömmlings’ ist, wie mir H. HÄRTEL freundlicherweise mitteilt, schwierig, da sie sich schwerlich auf eine bestimmte Kunstperiode festlegen läßt; er würde jedoch eher zu einer relativ späten Datierung (etwa 2. Jh. nach Chr.) neigen. Ähnliches läßt sich hinsichtlich der paläographischen Gegebenheiten sagen (s. S. 30 sowie § 17). Als Raum käme, nach HÄRTEL, wohl Peshāwar bis Bāmiyān in Frage.

Zur Handlung der Szene, soweit sie nicht bereits durch die Bezeichnungen ‘Sitzender’ und ‘Ankömmling’ charakterisiert war, ist zu sagen, daß die beiden Männer (mit geöffneten Lippen) einander redend begrüßen, sich

<sup>11</sup> Vgl. die Kleidung der Statuen von Kusāna-Königen und Edlen z.B. aus dem einstigen Devakula bei Māt (Literatur bei H. LÜDERS: Mathurā Inscriptions, ed. by K. L. JANERT, Abhandlungen der Akad. der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse 3,47.1961, § 97 ff., § 107). Jene Statuen zeigen außerdem ein stark tailliertes, mantelartiges Obergewand und z.T. ein Schwert zur Linken; beides mag unser ‘Ankömmling’ bei der Begrüßung abgelegt haben. – Vgl. ferner den Kusāna-Fürsten auf einem Relief von Kunduz, publiziert von K. FISCHER: Gandhāran Sculpture from Kunduz and Environs (Artibus Asiae 21.1958, nach S. 232: Fig. 4,11 mit weiterer Literatur auf S. 237,24); die Übereinstimmung in Einzelheiten des Anzugs jenes Adoranten mit demjenigen auf unserem Kristalloval ist besonders weitgehend; Entsprechendes gilt von der gesamten Körperhaltung (einschließlich Hand- wie Beinposition). Letztere scheint aus der Reliefkunst geläufig gewesen zu sein; vgl. den linken (mönchischen) Adoranten des „Hashtnagar-Sockels“ aus Charsaddha (z.B. in: L. BACHHOFFER: Frühindische Plastik, 1929, Tafel 143, oder: J. BURGESS: Gandhāra Sculptures, in The Journal of Indian Art, London, 8, Nos. 61–69.1900, nach S. 92: Plate 5,3; s. ferner op. cit., S. 79,14; Plate 17,2 Mitte; Pl. 17,3 links Mitte; Pl. 20,1, usw.); u. a. zum Rock z. B. auch H. INGOLDT: Gandh. Art in Pakistan (1957), XX, 1.

dabei in die Augen blicken und gegenseitig mit der jeweiligen Handhaltung Ehre erweisen.

§ 3. Die Kharosthi-Inschrift ist in Spiegelschrift eingeschnitten. Sie läuft unten um den äußeren Rand der – wie schon anfangs gesagt – sehr stark gewölbten Oberseite des Kristallkörpers, beginnt rechts etwa in Kopfhöhe der sitzenden Figur und endet in Gürtelhöhe des ‘Ankömmlings’.

(Da eine Photographie der gesamten Inschrift des durchsichtigen Materials und ein Abdruck der starken Wölbung wegen nur unbefriedigend gelang (vgl. Abbildung 3–5), fertigte ich eine Zeichnung an. Der Einfachheit halber bilde ich das natürliche linksläufige Schriftbild ab und beschreibe die Lettern entsprechend. Zur ‘widernatürlichen’ Spiegelschrift, nachgezeichnet unter Abbildung 5, s. auch § 14.)

Die Inschrift umfaßt 13 Aksara:

1. *the* Das *e*-Zeichen sitzt am Ende der Horizontalen, deren Mitte der wohl leicht nach rechts geneigte Hauptstrich kreuzt. Er ist im unteren Viertel nach links durchgeknickt<sup>12</sup>.
2. *ta* Der Kopfstrich fällt kaum merklich nach hinten und ist kürzer als die Senkrechte unter der fast waagerechten Mittellinie. Die Lesung ist wegen des klaren Unterschieds des Zeichens zu dem folgenden *ra* in *viharam* zweifelsfrei.
3. *ku* Unter dem nach rechts fallenden Kopfbogen setzt der schräg nach rechts geneigte Hauptstrich an, der in einer großen, geschlossenen Linksschleife endet<sup>13</sup>.
4. *lam* An der Vertikalen befindet sich oben der steigende Linksarm<sup>14</sup>, woran links außen der kurze Abstrich senkrecht und winklig<sup>15</sup> ansetzt. An der Spitze: der Verlängerungsstrich der Vertikalen (vom Künstler wohl zuletzt eingeschnitten) nach rechts abgewinkelt<sup>16</sup>; unten nach links<sup>17</sup> das lange, leicht fallende Anusvāra-Zeichen<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> Vgl. S. KONOW: Kharosthī Inscriptions (Corpus Inscriptionum Indicarum 2,1 [CII 2,1]. 1929), in Nr. 37 [A], 1.

<sup>13</sup> Vgl. das *ku* in CII 2,1 in: Nr. 18; 28,2–3; (83,3); 86,2. Zum *ka* in: Nr. 20,5; 71; 80,1A; 1B; 83,2; 86,1 (zweimal).

<sup>14</sup> Vgl. CII 2,1 in Nr. 36,7; 75,2; 80,3D.

<sup>15</sup> Vgl. CII 2,1 in Nr. 15,B2; C[1]; 26,2; 76,9; 96.

<sup>16</sup> Vgl. CII 2,1 in Nr. 11,3; 13,2 *oluko*; 18; 92,24; 26.

<sup>17</sup> Vgl. KONOW: CII 2,1, S. CXXIV; S. 139 zu Nr. 74; in 80 (Lesung KONOW).

<sup>18</sup> Vgl. CII 2,1 in 74, z. B. 3 *nam, tim.* – Die Lesung des Anusvāra ist gerechtfertigt, weil der Fußstrich lang ist. Es handelt sich hier also nicht um den wahrscheinlich rein graphischen kurzen Fußstrich ohne Lautwert, wie er u. a. beim

5. *vi* Zum kurzen steigenden Fußwinkel vgl. Anmerkung 18. Das unten durchgebogene *i*-Zeichen durchschneidet den von der Vertikalen mit dem (hier) horizontalen Arm der Mātrkā gebildeten Winkel<sup>19</sup>.
6. *ha* Der Abstrich des oben bogenförmigen Akṣara führt leicht nach links und bildet unten mit dem fallenden Rechtsstrich einen scharfen Winkel<sup>20</sup>.
7. *raṃ* Der Kopfstrich ist kürzer und stärker nach hinten geneigt als beim *ta* (2. Akṣara). Für das Anusvāra-Zeichen vgl. die Erläuterung zum 4. Akṣara.
8. *no* Da das Material ein Stück hinter dem 7. Akṣara einen Schaden aufwies (s. S. 24,7), hat der Künstler das 8. Akṣara in den freien Zwischenraum gezwängt, – d. h. er hat es dicht hinter das *raṃ*, etwas unter die Rundzeile und nicht wie sonst radial eingeschnitten; so steht es fast parallel zu dem erwähnten *vi*. Dieses 8. Akṣara besteht aus einem leicht nach rechts gebogenen, sich nach oben verjüngenden Keil, der rechts oben eingezackt ist; nach links unten richtet sich ein zweiter Keil: Bei dem ersten kann es sich nur um eine *n*-Mātrkā handeln<sup>21</sup>, beim zweiten nur um ein *o*-Zeichen.
9. *mi* (Hinter dem erwähnten Materialschaden.) Das *i*-Zeichen ist besonders lang.
10. *saṃ* Unter dem Winkel des nach hinten gerichteten kurzen Oberstrichs setzt der große nach links offene Kopfbogen des *sa* an, wie er – neben der (nach unten durchgebogenen) Kopfspitze – in den Inschriften oft vorkommt. Statt des langen und vielfach geraden Abstrichs des *sa* weist das *saṃ* anderer Inschriften oft am Ende der verkürzten Fußgeraden einen kleinen Fußwinkel oder -bogen auf, wogegen bei unserem *saṃ* sich (unter dem erwähnten Kopfbogen) der Fuß ohne geraden Abstrich nach rechts wendet, um sich darauf spitz wieder nach links zu kehren. Vgl. Ähnliches in CII 2,1 in Nr. 22; 28,1; 74,1 *saṃva*<sup>o</sup>; 82,1; 88; 92,4.
11. *gha* Wohl des spröden Materials wegen ist links der Ansatz zur Kopfschleife gerade eingeschnitten, d. h. ohne den in den Inschriften oft

*va* (s. auch unser 5. Akṣara) vorkommt oder beim *la*, wozu CII 2,1 in Nr. 76,2; 9; 86,1 *kadala*<sup>o</sup>; 2 *kuśala*<sup>o</sup>; 3 *jala*<sup>o</sup>; 92,3; 26; ferner V. A. СМІТН: Catalogue of the Coins in the Indian Museum, Calcutta, Vol. 1 (1906), Plate 4,8.

<sup>19</sup> Vgl. CII 2,1 z. B. in Nr. 68; 83.

<sup>20</sup> Vgl. KONO: CII 2,1, S. CXXIV.

<sup>21</sup> Die Belege des *na* haben in den Inschriften ein verschieden stark ausgeprägtes Oberteil. Das *na* erscheint oben oft mit: dominierendem Rechtsbogen (z. B. in CII 2,1, Nr. 36,2; 5; 45; 66; 85,2), einer ebenfalls nach rechts offenen Krümmung oder Öse (Nr. 13,2; 36,1; 3; 7; 74 mehrfach; 76,4), einer schwachen Wellung, oder: ganz glatt (Nr. 1; 13,3; 15 mehrfach; 37 [A], 6; 37 [B], 2; 7; 74,3 *naṃ*; s. z. B. auch: Catalogue of Indian Coins in the British Museum, [I.] 1886: P. GARDNER, The Coins of the Greek and Scythic Kings . . ., Plate 12,2; 5; 6 u. ö.).

schwungvollen Ansatzbogen. (Direkt unter dem Schriftzeichen: die Sohle des bildinneren Fußes des 'Ankömmlings'.)

12. *mu* Die Lesung des relativ kleinen, über der Zeile schwebenden Akṣara ist zweifelsfrei. Die verschiedenen Schreibformen eines *mu* in den Inschriften weichen mehr oder weniger ab. Der vorliegenden Variation kommt der weit offen geschriebene Typ in CII 2,1, Nr. 77, [2] wohl am nächsten.
13. *ḷhe* Das etwas fallende *e*-Zeichen<sup>22</sup> schiebt sich in den weiten Kopfwinkel der Mātrkā<sup>23</sup>. Letztere setzt, wie in den Inschriften regelmäßig, sehr hoch an und zwar hier mit einem kleinen Haken (dort ist es oft der Ansatz zu einem weiten Bogen). An dem normalerweise nach links unten weisenden kurzen Fuß ist hier noch ein Abstrich nach rechts unten winklig angesetzt. Dieser Rechtsstrich kommt beim *kha* in CII 2,1 nicht vor, wohl aber bei verschiedenen anderen Lettern (s. KONOW, CII 2,1, S. CXXV) ein ganz entsprechender Strich, der nach KONOW beim *k* oder *g* einen starken Reibelaut bei der Aussprache der Gutturale markiert (op. cit., S. XCIX). Diese Deutung ist bei einem *ḷh* besonders wahrscheinlich, das offensichtlich im Norden schon relativ früh<sup>24</sup> spirantisch (viell. ähnlich wie in russ. *myxa* oder *mex*)<sup>25</sup> lautete<sup>26</sup> und deshalb oft – den Umständen entsprechend – mit *ḷ* wechselte. Ich transkribiere demnach unser 13. Akṣara mit *ḷhe*.

Die Datierung einer Kharoṣṭhī-Inschrift allein nach paläographischen Gesichtspunkten stößt bekanntlich auf erhebliche Schwierigkeiten u. a., weil (A) viele Inschriften in ihrem Vorrat an Lettern begrenzt sind und so zufällig hier die einen und dort die anderen belegt sein mögen, (B) weil in den uns in CII 2,1 vorliegenden Zeugnissen eine Anzahl von

<sup>22</sup> Vgl. CII 2,1 in Nr. 54; 28,3; 46,1; 66,1.

<sup>23</sup> Vgl. CII 2,1 in Nr. 15 (mehrfach); 19,1; 39,1; (2); 46,1; 62,2; 82,2 (A wie B).

<sup>24</sup> Vgl. z. B. den in LÜDERS: Mathurā Inscriptions, ed. JANERT § 135: L. 13 (in Brāhmī-Charakteren aus der frühen Kuṣāṇa-Zeit) vorkommenden Personennamen *Suṣa Hāruṣa*. Der Doppelname erweist den Stifter wahrscheinlich als Fremdling aus dem hohen Norden; zudem wird in derselben Zeile jener Inschrift ein Mann namens *Ūttara Hāruṣa* 'Nördlicher Hāruṣa' (H. aus dem Norden) erwähnt. Es ist wahrscheinlich, daß beide Doppelnamen die gleiche Person benennen, die in Sanskrit umgeschrieben wohl *Sukha-Harṣa* und *Uttara-Harṣa* hätte heißen müssen. (Zu *-ruṣ-* statt Skt. *-rṣ-* vgl. unten S. 37,56 zu *-rum-* statt *-rm-* und *-rm-*.) – Papierhandschriften wimmeln ja oft geradezu von *ḷ* für *kh*.

<sup>25</sup> Vgl. z. B. F. S. GROWSE: Mathurā, 2nd ed. 1880, S. 330,16; Sir GEORGE A. GRIERSON, Journal of the Royal Asiatic Society 1903, S. 363; J. WACKERNAGEL: Altind. Grammatik 1.1896, § 118 nebst den Nachträgen (1957) von A. DEBRUNNER.

<sup>26</sup> Entsprechend sind gewiß auch zu beurteilen: *ukhā-* 'boiler', *mekhalā-* 'zum Schaf gehörig, der, die Wollene (sc. Gürtel)', *sikhā-* 'die Übriggebliebene (sc. Haarsträhne)'; *Upajīva Khālāyana* Jaim. Br. (vgl. Aikāyana, ferner Sāptāyana).

Schriftzeichen ohne wesentliche Unterschiede in der Linienführung in alten (archaischen) wie in jüngeren (moderneren) Inschriften geschrieben wurde, (C) weil typenmäßig als 'modern' zu bezeichnende Akṣara-Formen schon in alten Inschriften vorkommen – und umgekehrt, (D) weil in ein und derselben Inschrift nicht selten Lettern eines erweislich 'archaischen' Typs neben sichtlich 'moderneren' Schreibformen belegt sind und klobige, plumpe Seite an Seite mit eleganteren oder kursiveren, (E) weil die Schriftkünstler an ihr jeweiliges Material und die dadurch bedingte Ausführungsmethode gebunden waren (in unserem Fall<sup>27</sup> an eine 2–3 mm große Drillbohrergravur mittels einer mit Diamant- oder Korundpulver und Öl bestrichenen Eisenspitze in einer Quarzart mit dem Härtegrad 7)<sup>28</sup>.

Hinsichtlich der uns vorliegenden Inschrift lassen sich also exakte Aussagen nur darüber machen, ob Lettern eines Typs vorkommen, der in Hinblick auf die zeitliche Abfolge von 'archaischen' bis 'modernen' Schreiberkonventionen eine einwandfrei abgrenzbare und bestimmbare graphische Stufe repräsentiert.

In diesem Sinne lenke ich das Augenmerk auf das *k*- und das *saṃ* unserer Inschrift: Wenn in CII 2,1 auch recht ähnliche Lettern in relativ frühen *Inschriften* erscheinen<sup>29</sup>, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß es sich bei den hier dargestellten Akṣara-Formen um späte Typen im Rahmen der *Schriftgeschichte* handelt<sup>30</sup>.

§ 4. Lesung und Übersetzung. Die spiegelschriftlich eingeschnittene Inschrift ergibt den

#### TEXT (I)

thetakulam viharam nomi saṃghamuḥke

Man hat die oben (§ 2) beschriebene Szene vor Augen und möchte annehmen, daß der ankommende Fremdling mit grüßend erhobenen Händen diese vier Wörter an den in der Mitte sitzenden Mauu richtet, – wie die

<sup>27</sup> Vgl. dazu M. BAUER und K. SCHLOSSMACHER: *Edelsteinkunde*, 3. Aufl., 1932, S. 818 ff.; A. EPPLER, *Edelsteine und Schmucksteine*, 1934, S. 426. (Diese Literaturhinweise verdanke ich K. F. CHUDOBA, Göttingen.)

<sup>28</sup> Man sollte sich bei dem Vorstehenden auch stets vergegenwärtigen, daß – wie KONOW: CII 2,1, S. CXVIII zeigte – oftmals das Wesen der Kharoṣṭhi-Inschriften als *charms* erkennbar ist und die Schriftkünstler wohl selten Gebrauchsschrift darstellen, sondern eigentlich 'Schriftzauber' betreiben wollten (wozu unten § 13).

<sup>29</sup> Zum *k*- vgl. die Tafeln (und Datierungen) von CII 2,1 zu den oben S. 27,13 angeführten Belegen, zum *saṃ* vgl. oben S. 28 zu Akṣara 10.

<sup>30</sup> Bei unserem *saṃ* zeigt das vor allem das Fehlen des einst unter dem (spitzen oder runden) Kopfteil ansetzenden geraden oder gebogenen Abstrichs, an den sich ggf. unten das nach links gewendete Anusvāra-Zeichen anschloß. – Bei unserem *k*- ist der weit nach rechts fallende Kopfbogen für eine Spätform cha-

Wortprägung *saṃghamukha-* zeigt: an das Haupt einer buddhistischen Mönchsgemeinde.

Daß es sich um eine volkssprachliche Aussage (im 'Mittelindisch' der Pāli-Stufe) handelt, zeigt die Lautgestalt von *theta*-<sup>31</sup>, das in buddhistischen Texten in 3 verschiedenen Zusammenhängen nachweisbar ist<sup>32</sup> und dort von Buddhaghosa mit *thira-* '(stabil,) fest, standhaft' kommentiert wurde<sup>33</sup>.

Diese Auffassung des buddhistischen Kommentators findet man bestätigt, wenn man der Etymologie von *theta-* nachgeht. Es kann sich dabei schwerlich um etwas anderes handeln, als um die Entsprechung zu einem voraussetzbaren *\*sthāyita*-<sup>34</sup>, einer Denominativableitung mit dem Suffix *-ita-* von *sthāya*-<sup>35</sup>.

rakteristisch: seine rechte Hälfte war ursprünglich ein rechts an die Mitte des vertikalen Hauptstrichs angefügter, nach unten weisender Arm. Diesen (rechten) Arm vereinigte man in der Folge mit dem links weisenden meist horizontalen Kopfstrich, so daß sich dabei, wie hier, ein geschlossener, nach rechts weisender Bogen ergab.

<sup>31</sup> Alles andere würde in Sanskrit gleich sein. – In Kharoṣṭhī-Schrift müßte das *o*-Zeichen ggf. auch für *-au* stehen; *nomi* könnte man also auch als Lapidarschreibung für *naumi* auffassen, wie sie in *viharam* für *vihāram* vorliegt.

<sup>32</sup> I. *theto paccayiko* (*Gotamo*): Dighanikāya ed. Rhys Davids and Carpenter in Pāli Text Society 1.1932, S. 4: 1,1,9 (entsprechend: Majjhimanikāya ed. Trenckner etc. in PTS 1.1888, S. 179: 1,3,7 (27); 3.1899, S. 33: 3,2,2 (112); Anguttaranikāya ed. Morris etc. in PTS 2.1888, S. 209: 198,8; 4.1899, S. 249: XLI,6 *the*<sup>o</sup>): 'Falscher Rede entsagend ist (der *samaṇa* Gotama) falscher Rede völlig abgeneigt, (immer) Wahres redend, einer dessen Versprechen wahr sind, standhaft (d.h. keinem Sinneswandel unterworfen), durch das ihm eigentümliche Vertrauen charakterisiert, – einer, der den Widerspruch der Welt nicht kennt' *Musāvādaṃ pahāya musāvādā paṭivirato hoti, saccavādī saccasandho theto paccayiko avisaṃvādako lokassa*.

II. *saccato thetato* 'wahrhaft [und] unwandelbar' Majjhimanikāya in PTS 1.1888, S. 8: 1,1,2 (2); 1.1888, S. 138: 1,3,2 (22) = viermal; Samyuttanikāya ed. Feer and Rhys Davids in PTS 3.1890, S. 112: XXII, 85,34; 3.1890, S. 118: XII, 86,21; 4.1894, S. 384: XLIX (44), 2,21.

III. Jātaka ed. Fausboell 5.1891, S. 57: 448, Gāthā 5 *atthetam* (v.l. *atthe*<sup>o</sup>) *sabba-ghātinam* [*purisam*] 'einen nicht standhaften, in jeder Weise schädigenden (Mann)'.

<sup>33</sup> Zu Dighanikāya 1,1,9: Sumaṅgalavilāsini ed. Stede in PTS, S. 73; zu Majjhimanikāya 1,1,2 (2): Papañcasūdanī Majjhimanikāyaṭṭhakathā ed. Woods etc. in PTS 1.1922, S. 70; zu Jātaka 448, G. 5 siehe ed. Fausboell.

<sup>34</sup> Vgl. J. WACKERNAGEL, Altindische Grammatik, Band 2,2: Nominalsuffixe, von A. DEBRUNNER (1954), § 206 (c mit *pratyayita-* aus *pratyaya-*). Zum Lautlichen vgl. *acceka-* – *accāyika-* – *\*atyāyika-* [wozu JANERT, Studien zu den Aśoka-Inschriften III (Nachrichten der Akademie der Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1961,1), S. 6,4].

<sup>35</sup> Vgl. RV 1,145,4 *upasthāyaṃ carati* (wozu WACKERNAGEL, DEBRUNNER: op. cit., § 23c). Für spätere Sprecher ließ sich ein *sthāya-* wohl auch aus Bildungen wie *-sthāyaka-*, *-sthāyika-*, *(-sthāyuka-* abstrahieren oder analog zu z. B. *dā-* : *dāya-* bilden.

Gegenüber *sthāyin*.<sup>36</sup> verfügten die Sprecher in *sthāyita*- über ein Eigenschaftswort mit der Bedeutung: 'mit (Fest-)Stehen, Beständigkeit (d. h. Unbeweglichkeit, Unwandelbarkeit) ausgezeichnet, versehen; standhaft', das etwas oder jemanden (in bezug auf die innere Haltung) als 'keinem Wandel unterworfen, unbeirrbar' bezeichnen konnte<sup>37</sup>.

*thetakula*- ist entweder ein Bahuvrihi-Kompositum: 'das (Kloster), dessen Gemeinschaft unbeirrbar ist', oder ein Tatpuruṣa-Kompositum: 'mit Beständigkeit ausgezeichnetes Hauswesen (Gehöft, Bewohner)' oder 'das Hauswesen des Unbeirrbaren' (sc. Samaṇa Gotama [nach D 1,1,9 usw., s. oben S. 31, 32, I]).

Ich nehme an, daß der Preisende mit *thetakula* den *vihāra*, 'das Kloster', benannt hat. Vielleicht hat er ihm nur dieses eine Mal jenen Namen beigelegt; wahrscheinlicher jedoch ist, daß er 'das Kloster' gegründet hat und ihm dabei den Namen *Thetakula* gab und daß der Lobpreis jenes Namens in der Formulierung von Text (I) verewigt wurde:

'Thetakula, das Kloster, preise ich (laut singend<sup>38</sup>) bei dem Haupt der Mönchsgemeinde'.

§ 5. Die Formulierung dieser Namenspreisung ist höchst geistvoll. Zunächst fällt bei Betrachtung der metrischen Gegebenheiten der 13silbigen (linksläufigen) Kharoṣṭhī-Inschrift (im *natürlichen* Schriftbild<sup>39</sup>) auf, daß die Längen und Kürzen um die Mitte, die siebente Silbe *raṃ*, symmetrisch gruppiert sind:

$\begin{array}{cccccccccccc}
\text{khe} & \text{mu} & \text{gha} & \text{saṃ} & \text{mi} & \text{no} & \text{raṃ} & \text{h(ā)} & \text{vi} & \text{laṃ} & \text{ku} & \text{ta} & \text{the} \\
- & \cup & \cup & - & \cup & - & - & - & \cup & - & \cup & \cup & -
\end{array}$

Man erhält demnach das gleiche metrische Bild, wenn man gemäß der auf unserem Kristalloval vorliegenden *widernatürlichen* Spiegelschrift rechtsläufig liest:

$\begin{array}{cccccccccccc}
\text{the} & \text{ta} & \text{ku} & \text{laṃ} & \text{vi} & \text{h(ā)} & \text{raṃ} & \text{no} & \text{mi} & \text{saṃ} & \text{gha} & \text{mu} & \text{khe} \\
- & \cup & \cup & - & \cup & - & - & - & \cup & - & \cup & \cup & -
\end{array}$

Außer dieser symmetrischen Gruppierung von Längen und Kürzen herrscht in bezug auf die Vokale eine bestimmte Symmetrie (s. unten S. 33). Sie tritt besonders anschaulich hervor, wenn das Schriftbild der Inschrift  $\beta\omicron\upsilon\sigma\tau\rho\omicron\phi\eta\delta\acute{\omicron}\nu$  und zugleich  $\sigma\tau\omicron\iota\chi\eta\delta\acute{\omicron}\nu$  angeordnet wird. Die Schriftrichtung

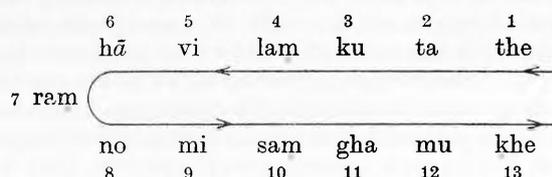
<sup>36</sup> Zur Primärbildung *sthāyin*- vgl. WACKERNAGEL, DEBRUNNER: op.cit., § 216b: 'charakterisiert durch (oder: begabt mit) (Fest-)Stehen o. ä., Beständigkeit, (innere) Festigkeit; beständig, keinen Wandel in der Gesinnung aufkommen lassend, getreu'.

<sup>37</sup> Es ist wohl kein Zufall, daß *theta*-, die Entsprechung zu *\*sthāyita*-, gerade bei den Buddhisten erhalten ist, für die das Ausdenken von Wortketten, die die Wesenszüge und Merkmale einer Person (oder Sache) von verschiedenen Gesichtspunkten aus erfassen sollen, eine so wichtige Rolle spielte.

<sup>38</sup> Zur Wurzel *nu* vgl. unten S. 45.

<sup>39</sup> Vgl. die Vorbemerkung zu § 3, oben S. 27.

wendet sich dabei um die metrische Mitte, also das siebente, das mittelste Schriftzeichen *ram*, das links außerhalb der beiden je 6 Aksara umfassenden Zeilen stehen bleibt:



Diese Schriftanordnung paßt sich der Form des länglichen Kristalls, um dessen untere Hälfte umlaufend die Inschrift einzuschneiden war, ganz natürlich an. Man wird deshalb gewiß vermuten dürfen, daß der Künstler die Legende prinzipiell entsprechend in das Kristalloval hat einschneiden sollen, an der exakten Durchführung eines solchen Plans jedoch durch den Materialschaden am unteren Scheitel des Ovals<sup>40</sup> gehindert wurde.

Ich nehme an, daß der Plan des Graveurs im Prinzip wie folgt aussah:

the ta ku lam vi hā

ou ūres ʋq̄ṣ̄ nu ʋṛṣ̄

Für eine solche Schriftanordnung spricht ferner der Umstand, daß das Oval in Richtung der Hauptachse † (und nicht in Richtung der Nebenachse ↔) durchbohrt ist: Der durchfädelt längliche Kristall muß also von seinem Besitzer quer – vielleicht um den Hals<sup>41</sup>, vielleicht um einen Arm – getragen worden sein. Hinsichtlich der oben (S. 32) erwähnten Symmetrie der Vokale entsprechen sich je in der oberen und unteren Zeile senkrecht die Aksara:

1 und 13 (*the* – *khe*), 4 und 10 (*lam* – *sam*), 5 und 9 (*vi* – *mi*); außerdem entweder kreuzweise: 2 und 11 (*ta* × *gha*) nebst 3 und 12 (*ku* × *mu*) oder aber gemäß dem jeweiligen Schriftverlauf paarweise: 2–3 und 11–12 (*ta ku* – *gha mu*).

Mir scheint außer Zweifel, daß auch diese Vokalanordnung vom Textautor beabsichtigt war: Mit welchem Bedacht er nämlich die Vokale für die 13 Silben seiner Inschrift gewählt hat, zeigt sich darin, daß er alle Vokalzeichen, die in der Kharosthi-Schrift überhaupt ausgedrückt werden

<sup>40</sup> Zu der Kerbe beim Bohrloch am unteren Scheitel auf der Oberseite des Bergkristalls vgl. S. 24,7 und S. 28 (zum Aksara *no*) sowie die Abbildungen.

<sup>41</sup> Vgl. Rgveda 1,122,14 *manigrīva*- 'an dessen Hals (oder: Nacken) ein Amulett ist.

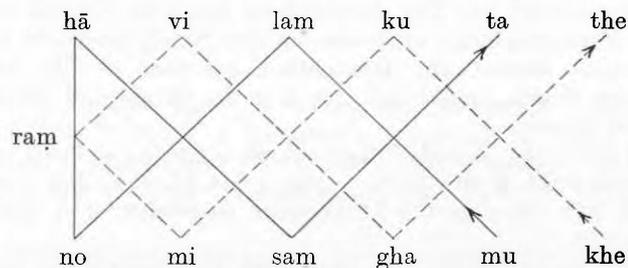
können, in seinem Text untergebracht hat, – nämlich: -a, -i, -u; -e, -o; und schließlich das -am.

Weiterhin fällt auf, daß die Formulierung ausgerechnet 13 Silbenzeichen umfaßt: eine Zahl, die in vedischen Texten vor allem bei priesterlichen Spekulationen um das volle Jahr eine Rolle spielt<sup>42</sup>; ferner ist bemerkenswert, daß keine der 13 (Silben oder:) Lettern doppelt vorkommt.

Das ebenmäßige metrische Bild und die geschilderten Vokalverhältnisse rücken auch diese Gegebenheiten in ein besonderes Licht: Man hat außer mit Spiegelschrift, Schriftanordnung, Silbenlängen und Vokalen auch noch mit Zahlen und Letternauswahl operiert. Und das bei einer Inschrift auf einem rund geschliffenen, kaum daumennagelgroßen, durchbohrten Kristall-Intaglio, den zweifellos eine Person mittels einer Schnur an sich befestigen sollte (aller Wahrscheinlichkeit nach der in der Inschrift den Abt eines buddhistischen Klosters in der Ichform preisende 'indo-skythische' Edle).

Der Verwendungszweck des Stückes ist unschwer zu erkennen: Wir haben es hier mit einem aus einem besonderen Stein angefertigten Amulett zu tun (Skt. *mani*-), ausgestattet mit einer auf den ersten Blick harmlosen, insgeheim jedoch äußerst fein und kunstvoll ausgedachten und geistreich ausgestalteten Formulierung.

§ 6. Der zweite Text. – Eine Prüfung der Frage, ob für das dargestellte Schriftbild ein rational faßbarer Grund bestimmend gewesen sein könnte, führt zu dem folgenden Ergebnis: Wenn bei der obigen Schriftanordnung vom Ende her vom letzten (13.) und vom vorletzten (12.) Aksara aus rösselsprungartig gelesen wird, entschlüsselt man zwei weitere Sätze, die ich als TEXT (II) bezeichne:



Es empfiehlt sich, noch vor der Behandlung von TEXT (II) das aus den sich überschneidenden Linien gebildete Netz zu betrachten: Es handelt sich um eine regelmäßige geometrische Figur; die Rechtwinkligkeit der einzelnen Maschen ergibt sich mit mathematischer Genauigkeit, wenn die

<sup>42</sup> Ein Jahr mit 12 Monaten und 1 Schaltmonat; vgl. z. B. H. ZIMMER: Altind. Leben (1879), S. 366 ff.

Silbenzeichen überall in gleichem Abstand voneinander angeordnet sind (s. oben).

Eine derartige geometrische Figur, die sich aus der Leserichtung von Akṣara zu Akṣara bei einem gemäß seinem Silbenbauschema für Mehrfachlesungen entworfenen Vers ergibt, wird in der späteren klassischen Kunstdichtung ganz allgemein als Citrabandha<sup>43</sup> bezeichnet; im Kirātārjunīya und im Śīsupālavadha gibt es einige je verschieden geplante Strophen, die in mehrfacher Weise lesbar sind und deren Citrabandha jeweils anders benannt ist (Ardhabhramaka, Sarvatobhadra, Gomūtrikābandha, Murajabandha).

Man wird in der Annahme kaum fehlgehen, daß wir es bei unserer Inschrift mit dem bisher ältesten Beispiel dieser Art zu tun haben. Es sei dazu auch verwiesen auf die sehr weitgehende Übereinstimmung des sich beim Vers Śīsupālavadha 19,29<sup>44</sup> ergebenden Murajabandha mit der bei unserer Kharoṣṭhī-Inschrift zu beobachtenden Figur (s. oben), – mag das geometrische Gebilde in dem genannten Vers des Śīsupālavadha auch durch größere Silbenzahl, unterschiedlichen Leseablauf (bei immer gleichbleibendem Text) und damit durch andere Linienüberschneidungen zustande kommen.

Was allerdings im späten Śīsupālavadha (7. Jh. nach Chr.) als geistreich-raffinierte Spielerei mit Silben erscheint, muß bei dem Netz unseres Amuletttextes (etwa 2. Jh. nach Chr.), der – wie sich zeigen wird – dämonische Schädiger abwehren sollte, noch als überaus ernst gemeintes geistiges Unternehmen gelten, dessen Ratio letztlich auf bestimmten magischen Vorstellungen beruht.

Die beiden Letternreihen des objektiven Befundes: *ḷhe ku mi raṃ vi gha the* und *mu laṃ no ha saṃ ta*, ergeben bei sinngemäßer Abtrennung den folgenden Wortlaut:

#### TEXT (II)

ḷhe kumiraṃ vighathe  
mulaṃ no hasaṃta

Diese Formulierung ist von dem Verfasser nach den für die Kharoṣṭhī-Schrift charakteristischen Lapidarschreibungsprinzipien entworfen worden, – einer in den indischen Kulturbereich des hohen Nordens importierten fremdländischen Schriftart, die u. a. das indische *r* praktisch nicht darstellt, Längen bei einfachen Vokalen unbezeichnet läßt und an Ligaturen arm ist. – Löst man den Wortlaut von TEXT (II) aus diesen Schrifteigenheiten, dann stehen zwei Sanskrit-Sätze dahinter:

<sup>43</sup> Die Handschrift 321 (Śīsupālavadha) meines Verzeichnisses: Indische Handschriften (Teil 1. 1962) hat dafür *prastāra*; wohl irrig.

<sup>44</sup> Pratika: sā senā ga°

khe krmiram vighnāthe  
mūlam nō hāsanta

Über die Gegebenheiten der Lapidarschreibung (s. soeben) hinaus können also die Silben beim entschlüsselten TEXT (II) gegenüber denen im Klar-TEXT (I) unter Umständen andere Quantitäten haben. So besteht z. B. *mūlam* (= Skt. *mūlam*) in Text (II) aus dem *mu* von *-mukhe* (= Skt. *mukhe*) und dem *lam* aus *-kulam* (= Skt. *kulam*) von TEXT (I), – oder in *vighathe* (= Skt. *vighnāthe*) das *gha* = *ghnā* in TEXT (II) aus dem *gha* = *gha* in *saṃgha-* (= Skt. *saṃgha*) von TEXT (I).

§ 7. Der erste Satz von TEXT (II). – Anders als bei der eben geschilderten Sachlage verhält es sich bei *kumira-*, das ich für die Entsprechung zu Skt. *krmira-* oder (wie nach dem PW mit ostsprachlichem *l* reichlich belegt:) *krmīla-* halte, eine Ableitung von *kṛmi-* 'Wurm; Insekt, Rotlackinsekt, Rotlack, Rot' mit einem Suffix *-ra-/la-*<sup>45</sup>.

Der Verfasser aus dem Gebiet der Kharoṣṭhī-Schrift<sup>46</sup> im Nord-Nord-Westen Indiens stellt in TEXT (II) mit *u* (in *kumira-*) das *ṛ* der Sanskrit-Entsprechung (*kṛmira-*) dar und zeigt damit, daß er den *ṛ*-Vokal mit einer *u*-Schattierung artikulierte, – daß er also entweder mit *kum<sup>o</sup>* ein Skt. *kṛm<sup>o</sup>* umschrieb<sup>47</sup>, oder aber daß er hier beim Sprechen im Sanskrit *ṛ* durch *ru* ersetzte<sup>48</sup> und demnach mit (graphischem<sup>49</sup>) *kumira-* ein für ihn sprachwirkliches *krumira-* meinte<sup>50</sup> (statt Skt. *kṛmira-*).

Ich halte die letztgenannte Möglichkeit für die wahrscheinlichere und verweise dazu auch auf:

1. die Verteilung der Belege für Skt. *mṛga-* in den Aśoka-Inschriften; wo in der Nord-Nord-West-Version von Shāhbāzgarhī (ebenfalls aus dem Gandhāra-Gebiet und dem Bereich der Kharoṣṭhī-Schrift) *mruya-*<sup>51</sup> steht, findet sich in West (Girnār) *magā-* und *miga-*<sup>52</sup> in den ostsprachlichen Versionen;

<sup>45</sup> Vgl. *khāra-/ulā-khala-* (s. P. THIEME in: *Language* 31.1955, S. 439), *śrīra-/śrīla-*, *madhura-/madhula-*, usw.

<sup>46</sup> Eine Karte des Bereichs mit den Fundorten der Inschriften gab S. KONOW: CII 2,1, S. XIV.

<sup>47</sup> Seine Schrift besaß, wie gesagt, normalerweise kein *ṛ*

<sup>48</sup> Entsprechend der Ersetzung von *ṛ* durch *ri* der Sanskrit-Sprecher von Kaśmīr; vgl. z. B. J. SCHEFFTELOWITZ: *Khilāni* (Indische Forschungen 1.1906), S. 175.

<sup>49</sup> Gemäß den Möglichkeiten der Kharoṣṭhī-Schrift.

<sup>50</sup> Für »kru« brauchte er in seiner ligaturarmen Schriftart nur »ku« zu schreiben.

<sup>51</sup> Entsprechend dann in dem (ebenfalls in Kharoṣṭhī geschriebenen) *Gāndhārī Darmapada*, edited with an Introduction and Comm. by J. BROUGH (London Oriental Series 7.1962): *mruya-* (133) sowie *muya-* (279). Jene Dialekt-Version bietet auch sonst bei Beeinflussung durch benachbarte Labiale meist *ru* oder *u* statt Skt. *ṛ* – vgl. z. B. *mṛucu-/mucu-*, *savrudu-/savudu-*, *vṛudha-* wie *vṛidha-*.

<sup>52</sup> Vgl. dazu Skt. *kṛmi-* gegenüber volkssprachlichem *kimi-* und in den Sans-

2. eine parallele Textstelle verschiedener Yajurveda-Rezensionen<sup>53</sup>; zu KS 19,10 *kṛmuka*-<sup>54</sup> lauten die Varianten<sup>55</sup> KapS 30,8 *kramuka*- und MS 3,1,9 *krumuka*-<sup>56</sup>.

Wenn es in unserem ersten Satz heißt: 'ihr beide schlagt auseinander den *kumira*-', Skt. *kṛmīraṃ vighnāthe*, so ergibt sich daraus, daß der Akkusativ etwas Feindliches und wohl Gefürchtetes bezeichnet. Zwar ist der Wortstamm als Ableitung von *kṛmi*- mit *-ra-/la-* mehrdeutig<sup>57</sup>, als Übersetzung kommt m.E. jedoch besonders in Betracht: '(durch Größe oder Garstigkeit) hypercharakterisierter Wurm' oder 'durch (lackinsekten-)rote Farbe charakterisiertes (Wesen)'.

krit-Handschriftenkopien von Schreibern verschiedener Schriften in Indien: *krimi*-; ferner *Krimila*- bei F. EDGERTON: (BHSD =) *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (1953), s. v.

<sup>53</sup> KS 19,10 = Kāthakam, hrsg. von L. v. SCHROEDER 2 (1909), p. 11,7-8; KapS = Kapiṣṭhala-Saṃhita; MS 3,1,9 = Maitrāyaṇī Saṃhitā, hrsg. v. SCHROEDER 3 (1885), p. 12,4-5.

<sup>54</sup> Vgl. die Vṛddhi-Ableitung *kārmuka*- 'der aus (dem Holz des Baumes) *Kṛmūka* bestehende (Bogen)'; s. DEBRUNNER, WACKERNAGEL: *Altind. Grammatik* 2,2, § 293aA.

<sup>55</sup> Vgl. auch in Taittirīya-Prātiśākhya 23,12 die vv. 11. *kruṣṭa*- und *kuṣṭa*- statt Skt. *krṣṭa*- nach W. D. WHITNEY in seiner Edition (*Journal of the American Oriental Society* 9.1871), S. 408, wozu auch S. KONOW in: *Sāmavidhānabrāhmaṇa* (1893), S. 33,1.

<sup>56</sup> In diesem Zusammenhang sei auch das mehrfach statt Skt. *-varmaṇ-* (oder, mit Pān. 8,4,46, *-varman-*) belegte *-varuma-* der Kharoṣṭhī-Inschriften hingewiesen. Vgl. CII 2,1, S. CVII mit den Namen *budhavaruma-* (Skt. *buddha-v.*), auch als *bosavaruma-* und *budhoruma-*; *sughoruma-* (Skt. *saṃgha-v.*); ferner oben S. 29,24 zu *-ruṣ-* (im Namen eines Mannes aus dem Norden) entsprechend Skt. *-ruṣ-*.

<sup>57</sup> *kṛmi-ra-/la-* (s. S. 36,45) kann u.a. benennen oder bezeichnen [Anordnung nach praktischen Gesichtspunkten]:

- 'charakterisiert durch Würmer' (so das bei Suśruta belegte *kṛmila*- 'von Würmern befallen' [cf. *sidhmā-* 'aussätzig' von *sidhmā-* 'Aussatz']);
- 'charakterisiert durch (lackinsekten-)rote Farbe' (dazu wohl buddh. Skt. *Krimila*- 'ein [roter?] Berg', ferner: *krimi-la-ika-* = *kṛmilika*- 'rotes Tuch' [cf. *pītāla-* n. '(gelbes) Messing' von *pittā-* 'Galle']);
- 'charakterisiert durch einen ihm eigentümlichen „Wurm“' (etwa durch ein ungewöhnliches Glied [cf. *muṣkarā-*; *kuṣṣilā-* 'ein Unhold' von *kuṣṣi-* 'Bauch']);
- 'Würmchen' (aus Gründen der Logophobie für einen Unhold wohl passend; vgl. beim Deminutivsuffix *-ka-*: *śvaka-* 'Wolf' eigentlich 'Hündchen', *kuṣumbhaka-* der Unhold: 'kleiner Kuṣumbha' [cf. *śiśūla-* 'Knäblein' zu *śiśu-* 'Junges, Kind']);
- 'Wurm, hypercharakterisiert als besonders groß oder besonders abstoßend' [cf. zu *gavala-* 'Vanamahīṣa, wilder Büffel' W. SCHULZE: *Kleine Schriften* (1933), S. 75ff.; *kākala-* 'Dronakāka' zu *kāka-* 'Krähe'; *bhīmalā-* 'gräßlich', *bhīmara-* n. 'Schlacht' von *bhīmā-* 'schrecklich'; *garala-* 'Gift' eig. 'widerwärtiger Trank' von *garā-* 'Trank, Schluck'; *vṛṣalā-* '(geringer Mann' und) 'garstiger Mann' (*vṛṣalī-* 'garstiges Weib') von *vṛṣaṇ-* 'männlich, Mann'; *ban-*

Da bekanntlich für Unholde u. a. ein rotes Äußeres typisch sein kann<sup>58</sup>, wäre es nicht unmöglich zu übersetzen: 'ihr beide zerschlagt den Roten (sc. Unhold)'. Damit ergäbe sich aber kein logischer Zusammenhang mit dem nachfolgenden 2. Satz von TEXT (II).

Deshalb halte ich den Ansatz 'großer Wurm' für richtig; dafür spricht auch, daß – wie sich zeigen läßt – dieser 'große Wurm' aller Wahrscheinlichkeit nach als 'Schlange' aufzufassen ist<sup>59</sup>.

Das dualische Subjekt des Verbs, Skt. *vighnāthe*, bleibt ungenannt. Es kann dazu auf den Anfang eines Atharvaveda-Liedes gegen Würmer verwiesen werden, wo in einem als besondere Formulierung gekennzeichneten Spruch (AV 5,23,1d)<sup>60</sup> ebenfalls ein dualisches Subjekt ungenannt bleibt, das einen (einzelnen) Wurm in bestimmter Weise vernichtet. Da ich auf diese Textstelle später (S. 40) zurückkommen werde, schreibe ich sie aus:

AV 5,23,1<sup>61</sup> 'Eingewoben für mich sind Himmel-Erde, eingewoben die himmlische Sarasvatī, – eingewoben für mich sowohl Indra als Agni (in der Formulierung<sup>62</sup>): „Zermalmen sollen sie beide den Wurm!“

2 Dieses Knaben Würmer, Indra, Herr der Habe, erschlage! – Erschlagen (zerstört) sind alle Schädigungen durch meine furchtbare Rede'.

*dhula-* (abfällig:) „Vetter“, „Bastard“ von *bāndhu-* 'Verwandter'; ferner z.B. *vāmila-*, oder noch mit *-ka-* z.B. *devalaka-*, *mukharaka-*].

Vgl. dazu auch K. BRUGMANN in: Grundriß der vergleichenden Grammatik der idg. Sprachen, Band 2,1 (1906), § 541 ff.

<sup>58</sup> Vgl. z.B. H. OLDENBERG: Religion des Veda (1923<sup>4</sup>), S. 216; AV 5,23,4; 22, 3; 29,10; 6,20,3.

<sup>59</sup> Wie *Kṛmi* als der Name eines Nāga-Fürsten anzudeuten scheint (in Mvy und Māy, s. EDGERTON: BHSD, s.v.), konnte wohl u.U. schon der einfache Stamm *kṛmi-* m. 'Wurm' als Bezeichnung für 'Schlange' dienen; dazu darf auch hingewiesen werden auf den im Mahābhārata (6,9,17) erwähnten Flußnamen *Kṛmi* f., der eine entsprechende Anschauung verrät, wie sie m.E. repräsentiert wird durch andere Flußnamen wie: (*Mekhalā* eigentlich 'Gurt, Gürtel'), *Bhujagī* 'die in Windungen gehende; die weibliche Schlange', *Bhogavatī* 'die durch Windungen charakterisierte; die weibliche Schlange', *Sarpikā* 'die durch das ihr eigentümliche Schlängeln charakterisierte; die weibliche Schlange'.

<sup>60</sup> Auf die Selbständigkeit von d (*kṛmim jambhayatām iti*) des Verses AV 5,23,1 (s. sogleich) weist auch der Umstand hin, daß die Pāda a-c in noch einem anderen Liede, in AV 6,94, 3a-c, vorkommen, wo jedoch d lautet: *ṛdhyāsmedam sarasvatī*.

<sup>61</sup> AV 5,23,1 *ōte me dyāvāpṛthivī otā devī sārāsvatī / ōtau ma indras cāgnīs ca kṛmim jambhayatām iti || 2 asyendra kumārāsya kṛmim dhanapate jahi / hatā viśvā arātaya ugrēna vācasā māma*

<sup>62</sup> Vgl. AV 11,5,24 *brahmacārī brāhma bhrājad bibharti tāsmin devā ādhi viśve smōtāh* 'der mit der Gestaltung beschäftigte (der künftige Dichter) trägt (schwanger) eine leuchtende Gestaltung [d.h. eine dichterische Formulierung wie einen Embryo], darinnen alle Himmlischen zusammengewoben sind' (wozu

Es ist dies ein Stück aus einem der Gedichte des Atharvaveda zur Abwehr einer Krankheit, die durch Würmer oder Wurmholde verkörpert wird. Im AV werden die schrecklichen Gestalten solcher und anderer Krankheits-erreger oder Schädiger vielfach geschildert<sup>63</sup>; wir erfahren dabei auch, daß sie durch die Lüfte fliegen oder Körperöffnungen (wie Mund, Schoß) bedrohen und hineinzuschlüpfen trachten<sup>64</sup>.

Nun wird in unserem 1. Satz aus TEXT (II) die Zerschlagung eines feindlichen, gefürchteten Wesens (*kṛmira-*) als im *kha-* stattfindend dargestellt. Da *kha-* sowohl 'Loch' als 'Luftraum' bezeichnen kann, haben wir uns zu fragen, was mit dem hier vorliegenden Localis *khe* gemeint sein mag. Die Antwort ergibt sich mit GAEDICKES Feststellung, daß der Localis bei Hohlräumen dann üblich ist, wenn eine Bewegung in diese Hohlräume hinein ausgeübt wird, „innerhalb deren aber eine solche (Bewegung) gewöhnlich nicht vorkommt“<sup>65</sup>. Auch das führt darauf, daß mit *khe* nicht 'im Loch (einer Körperöffnung wie Mund, Schoß)' gemeint ist, sondern vielmehr 'im Luftraum' als dem „Raum, innerhalb dessen sich (die Handlung) abspielt“<sup>66</sup>.

Damit zeigt sich zugleich, daß es sich bei *khe kṛmiram vighnāthe* 'im Luftraum zerschlägt ihr beide den großen Wurm' um ein außergewöhnliches Ereignis handeln muß; man wird erinnert etwa an:

RV 8,3,20<sup>67</sup> 'Aus dem Luftraum schnobest du (Indra) die große Schlange (*mahām āhiṃ*) hinaus';

RV 1,80,4<sup>68</sup> 'Weg von der Erde, Indra, hinaus aus dem Himmel hast du den Vṛtra geschlagen',

d. h. den mythischen Schlangenhöld, das kosmische Hemmnis<sup>69</sup>, durch dessen Erschlagung der himmlische Gott Indra der Welt zum Leben verhalf<sup>70</sup>.

Bei seiner Vṛtra-Erschlagung hat Indra außer seinem Krafttrunk Soma manchmal auch andere Gottheiten als Gehilfen oder Kampfgefährten<sup>71</sup>, ge-

P. THIEME, ZDMG 102. 1952, 114 ff.); oder z. B. RV 2,28,5 *mā tāntus chedi vāyato dhīyam me* 'nicht soll, da ich (der Dichter) meine Intuition webe, mein Faden reißen'.

<sup>63</sup> Vgl. z. B. M. BLOOMFIELD: The Atharvaveda (Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde 2,1,B) 1899, S. 59 ff., OLDENBERG, Religion des Veda (1923<sup>4</sup>), S. 264 ff.

<sup>64</sup> Vgl. z. B. RV 10, 162,3 f.; AV 7,76,4; 8,6,3.

<sup>65</sup> C. GAEDICKE: Der Accusativ im Veda (1880), S. 129.

<sup>66</sup> B. DELBRÜCK: Altind. Syntax (Syntaktische Forschungen 5.1888), S. 115 f.

<sup>67</sup> RV 8,3,20 *nir antāriḥśād adhamo mahām āhiṃ*

<sup>68</sup> RV 1,80,4 *nir indra bhāmyā ādhi vṛtrām jaghantha nir divāh*

<sup>69</sup> Vgl. E. BENVENISTE, L. RENO: Vṛtra et Vṛthragna (Cahiers de la Société Asiatique 3.1934), S. 5 ff., 93 ff.

<sup>70</sup> Vgl. H. LÜDERS: Varuṇa, aus dem Nachlaß hrsg. von L. ALSDORF, 1 (1951), Kapitel 5: Der Vṛtrakampf.

<sup>71</sup> BENVENISTE, RENO, op. cit., S. 151 ff.

legentlich auch Agni<sup>72</sup>. Es ist deshalb wohl anzunehmen, daß der Dichter der vorhin (S. 38) zitierten Strophe AV 5,23,1, nachdem er in Pāda c Indra und Agni erwähnt hatte, diese beiden als dualisches Subjekt des Spruches in Pāda d meinte: „Zernialmen sollen sie beide den Wurm (*kr̥mim̐*).“

Meines Erachtens verhält es sich entsprechend in unserem 1. Satz aus TEXT (II) ‘Im Luftraum zerschlagt ihr beide den großen Wurm (*kr̥miram̐*)’. Hierzu paßt auch, daß dieser Satz als Verb eine Bildung von der Wurzel *han* ‘erschlagen’ enthält (*vighnāthe*), deren Gebrauch für die Schilderung des Vr̥tra-Kampfes, der Vr̥tra-Erschlagung, typisch ist<sup>73</sup> – und zwar hier belegt als Ind.Präs., womit in vedischen Texten ein außerzeitlicher Sachverhalt (Eventualis) dargestellt werden kann<sup>74</sup>. Und um einen solchen würde es sich bei dem mythischen Ereignis handeln.

Demgegenüber scheint es unbedeutend, daß in unserem *vighnāthe* statt des Aktivs von *han* das bei dichterischen Erwähnungen der Vr̥tra-Erschlagung seltener Medium gebraucht wird oder daß hier die im R̥gveda nicht oft anzutreffende Zusammenstellung von *han* mit *vi*-<sup>75</sup> vorliegt, – unbedeutend, weil man bei dem Autor von Amulett-TEXT (II), auch wenn er sich eng an vedische Diktionen anlehnt, längst nicht mehr die rigvedische Traditionsbeständigkeit im sprachlichen Ausdruck wie in den poetischen Redeteilen erwarten darf.

Eine entsprechend ungebundenere Einstellung läßt sich in nach-rigvedischen Texten bekanntlich schon relativ früh auch hinsichtlich der altererbten dichterischen Themenkomplexe beobachten, wie denn schon die mit der Abwehr von Unholdem beschäftigten Dichter des Atharvaveda das Ereignis der Vr̥tra-Erschlagung für ihre Zwecke nutzbar gemacht haben. So heißt es z.B. bei der Herstellung und Besprechung einer neuen Amulettschöpfung:

AV 8,5,3<sup>76</sup> ‘Mit Hilfe dieses Amuletts erschlug Indra den Vr̥tra’ –

Im Sinne dieser eben angeführten Formulierung aus dem Atharvaveda, meine ich, hat auch der Schöpfer unseres 1. Satzes aus TEXT (II) die Abwehrkräfte der Vr̥tra-Erschlagung gegen die den Träger des Amuletts bedrohenden Lebenshemmnisse beschwören wollen.

<sup>72</sup> BENVENISTE, RENO, op.cit., S.152,A.; (RV 6,60,) AV 7, 110, 1–2.

<sup>73</sup> BENVENISTE, RENO, op.cit., S.110ff. u.ö.

<sup>74</sup> Vgl. BENVENISTE, RENO, op.cit., S.111; KARL HOFFMANN in: Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde ([Festschrift] W. Schubring = Alt- und Neuindische Studien 7.1951), S.19; K. HOFFMANN in: Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 7.1955, S.90.

<sup>75</sup> Wo im Zusammenhang mit Indras Hindernisvernichtung statt *han* z.B. *bhid* ‘spalten’, *vr̥śc* ‘abhauen’, *ruj* ‘zerbrechen’ steht, ist dagegen die Verbindung mit *vi*- ‘auseinander’ ganz geläufig (s. BENVENISTE, RENO, op.cit., S.118ff.).

<sup>76</sup> AV 8,5,3 *anénéndro manínā vr̥trám ahan* (vgl. auch AV 1,29,1; 2,27,3; 10,6,7; 19,28,3).

§ 8. Der zweite Satz von TEXT (II) *mūlam no hasanta* = *mūlam no hāsanta* ist hinsichtlich des Verbs (3.pl., Medium) mehrdeutig<sup>77</sup>. Am einfachsten wäre es, dasselbe als Konjunktiv des Aoriststamms *hās-* von der medial gebrauchten Wurzel *ḥā* 'sich in Bewegung setzen' anzusehen und zu übersetzen: 'Mögen sie sich aufmachen zu unserer Wurzel', also doch wohl 'in unsere Nähe'<sup>78</sup>. Mit dieser Übersetzung kommt man aber nicht weiter.

Es kann sich jedoch bei jenem *hāsanta* auch um eine mediale Bildung des Konjunktivs Aoristi von der normalerweise im Aktiv gebrauchten Wurzel *ihā* 'verlassen . . . auslassen, zurücklassen'<sup>79</sup> handeln, von der im RV und AV mediale Injunktive vom Aoriststamm *hās-* belegt sind.

Jene medialen Injunktivbildungen beim *s*-Aorist von *ihā* sind von den Dichtern offensichtlich improvisiert worden, um den normalen Aktivgebrauch des Verbs zu überspielen, um auf diese Weise die innere Beteiligung und Anteilnahme des jeweiligen Subjektbegriffs an der Handlung des Auslassens zu unterstellen und hervortreten zu lassen:

So heißt es im usuellen Aktiv z.B. im AV, daß (8,1,15:) der Atem, die Kraft einen Kranken oder (8,2,26:) die Lebenshauche den Körper nicht verlassen sollen (*mā tvā hāsīt, mā te hāsiṣur āsavaḥ śārīram*), (18,4,64:) 'welch einen Körperteil von euch das (Scheiterhaufen-)Feuer ausließ (zurückließ) . . .' (*yād vo agnir ājahād ekam āngam*), – und schließlich im okkasionellen Medium: '[Toter auf dem Scheiterhaufen.] . . . nicht soll hier (im Diesseits) von deinem Leib irgendetwas [d. h. kein einziger Teil]<sup>80</sup> sich auslassen (sich zurücklassen – zurückgelassen werden, zurückbleiben) (*mā te hāsta tanvāḥ kiṃ canēha* AV 18,2,24);

oder: wiederum im usuellen Aktiv, daß bebullte Kühe uns mit der Geburt nicht auslassen sollen (*mā no hāsiṣṭa janūṣā* AV 9,4,24), – und im okkasionellen Medium: 'nicht sollen wir uns auslassen mit Fortzeugung, nicht mit Leihern' (*mā hāsmahi prajāyā mā tanūbhīḥ* RV 10,128,5 wonach AV 5,3,7).

§ 9. Die Verbindung des Satzpaars. Daß in unserem TEXT (II),

<sup>77</sup> Etwaige Bildungen von der Wurzel *has* 'lachen' scheiden aus, weil sie in der vorliegenden Verbindung mit *mūlam no* 'unsere Wurzel' keinen Sinn ergeben würden. Desgleichen von dem Präsensstamm *hāsa-* (RV 3,33,1; 1,169,2; 9,27,5 mit AV 4,36,5 'wettlaufen').

<sup>78</sup> Vgl. (PW =) O. BÖHTLINCK, R. ROTH: Sanskrit-Wörterbuch (1855–75), s. v. *mūla* mit Hinweis auf R 2,64,49 . . . *kṣipraṃ mama mūlam upaiṣyataḥ* ' . . . rasch werdet ihr (Eltern) in meine Nähe gelangen' (Śrīmad-Vālmiki-Rāmāyaṇam, publ. by N. RĀMARATNAM, Madras 1958<sup>2</sup>, S.218). Vgl. auch EDGERTON: *BHS Dictionary*, s. v. *mūlam*, *mūle*.

<sup>79</sup> Vgl. W. SCHULZE: Kleine Schriften, S. 53. [Nun auch: J. NARTEN, *Sigmat. Aoriste* (1964), S. 285 f. – (Korrekturnachtrag.)]

<sup>80</sup> Zur Verbrennung aller Leichenteile s. CH. H. LANMAN in seiner Edition von: *Atharvaveda-Saṃhitā translated . . . by W. D. WHITNEY*, Vol. 2 (= Harvard Oriental Series 8.1905), S.875 (zu AV 18,4,12) mit weiteren Stellen.

Skt. *khe kṛmiram vighnāthe – mūlam no hāsanta*, ebenfalls eine mediale Bildung vom s-Aorist von *Ihā* (3.pl.conj.) angenommen werden kann, zeigt sich, wenn man sich nach dem Subjekt von *hāsanta* umgesehen hat.

Es läßt sich dazu auf einen bestimmten Sprachgebrauch in den Wurmliedern des AV (2,31; 32; 5,23) hinweisen: Wie in der schon oben (S. 38) zitierten Stelle AV 5,23,1 zunächst von nur einem Wurm (*kṛmim*), wahrscheinlich vom Lindwurm *Ṛtra*, und in Vers 2 dann von einer Mehrzahl von Würmern (*kṛmīn*) die Rede ist, so kommt in den genannten Liedern bei *kṛmī-* noch mehrfach ein Wechsel von Singular und Plural vor. Dabei wird z.T. deutlich ein einzelner und besonderer Wurmunhold (Singular) gegenübergestellt der anonymen Masse der vielen anderen Würmer (Plural).

Entsprechend wird es sich in unserem TEXT (II) verhalten: Nach der Formulierung, die den einen und besonders charakterisierten Wurm (*kṛmiram*) nennt, wird mit einer Aufforderung das pluralische Subjekt von *hāsanta* bedacht, – m. E. eine Menge von Würmern.

In AV 12,1,46<sup>81</sup> ruft ein Dichter die Erde an, auf daß das schleichende Gewürm nicht her zu 'uns' schleiche (schlängele), – d. h. er ruft die Erde an, um damit indirekt von sich und seinen Mitmenschen das herumkriechende unholdc und schreckliche „Gewürm“ abzuwenden: es soll nicht bis zu 'uns' schlängeln, uns auslassen und verschonen.

Im Gegensatz dazu spricht der Verfasser von TEXT (II) in seiner Aufforderung in *hāsanta*, wie ich annehme, direkt von den (unholden) Würmern. Indem er von *Ihā* einen Konjunktiv des Aoriststamms *hās-* okkasionell mit medialer Endung bildet, will er – so schließe ich – der Menge der Schädiger eine innere Anteilnahme an der Handlung des Auslassens zuschreiben.

Für TEXT (II) ergibt sich demnach die Übersetzung:

'Im Luftraum zerschlagt ihr beide [Indra und ?Agni] den großen Wurm. Mögen die [Würmer] sich unsere Wurzel auslassen.'

§ 10. Die beiden Bilder, die dem Satzpaar zugrunde liegen, treten damit zugleich deutlich hervor: Der Sachverhalt der ersten Handlung (Ind. Präs.) betrifft oben in der Luft einen einzelnen und besonderen, also in irgendeiner Weise sagenhaften Wurmunhold (m. E. den mythischen Lindwurm *Ṛtra*), – der Sachverhalt der zweiten Handlung (Konj. Aor.) setzt eine Pluralität von Würmern in eine Beziehung zu 'uns', den Irdischen (d. h. zu dem Träger des Amuletts nebst seiner Sippe) und zu einer Wurzel (*mūlam*), wie sie realiter in der Erde von einer anonymen Menge von Schädlingen bedroht ist.

Allerdings wird dabei *mūlam* in dem bekannten übertragenen Sinn<sup>82</sup> ge-

<sup>81</sup> AV 12,1,46 . . . *kṛmīr jinvat pṛthivi yād-yad éjati prāvṛṣi | tán naḥ sárpan mópa srpad . . .*

<sup>82</sup> Vgl. z. B. Altes Testament (übersetzt von E. KAUTZSCH, Ausgabe D<sup>3</sup>, 1911), Jesaja 11,1: 'Und aus dem Stumpfe des Isai (des Stammvaters des Hauses David) wird ein Reis ausschlagen, und aus seiner Wurzel ein Zweig hervorbrechen . . . 10 . . . der Wurzelsproß des Isai . . .'

braucht sein als: 'Wurzel', auf der (wie bei einer Pflanze) Leben und Sein des einzelnen (hier: des Amulettträgers) wie seiner Sippe beruht. In diesem Sinn heißt es z. B. in einer Krankheitsbannung von einem Heilmittel:

AV 6,44,3<sup>83</sup> '(Die) Viṣāṇakā mit Namen fürwahr bist du, aus der Väter Wurzel hervorgegangen, (eine) Vātīkṛtanāśanī.'

Die Arznei wird so mit ihrem Namen (*Viṣāṇakā*) und nach ihrer Herkunft nebst dem Namen ihres *Vātīkṛtanāśana*-Geschlechts<sup>84</sup> erfaßt, womit der Heilkundige offensichtlich völlig über das Wesen seines Heilmittels verfügen will.

Das trifft KS 21,7<sup>85</sup> *yan nāma grhṇāti, mūlam*<sup>86</sup> *evāsya cchinatti* 'wenn man den Namen packt (d. h. nennt)<sup>87</sup>, schneidet man sogar die Wurzel des (Namensträgers wie seiner Sippe) ab', – d. h. restlose Verfügungsgewalt hat man mit der Erfassung des Namens über Existenzgrundlage und Wesen des damit Benannten, weil sich Wesenheit und Name decken<sup>88</sup> und das Aussprechen desselben die ihm inwohnenden magischen Kräfte einer Wahrheitsbetätigung auslöst<sup>89</sup>.

§ 11. Die einheitliche Idee. Damit sind wir auf die dem TEXT (II) zugrunde liegende und dessen beide Sätze verbindende Idee gestoßen, woraus sich zugleich über die erbrachte kumulative Evidenz hinaus der Nachweis für die Richtigkeit der obigen Übersetzung (S. 42) ergibt.

H. LÜDERS wies bekanntlich ZDMG 98 (N.F. 23). 1944, S. 1 ff. und mit seinem Varuṇa-Werk auf die für das alte indische Leben fundamentale Bedeutung der wahr gesprochenen Rede hin, die als Wahrheitsbetätigung eine

<sup>83</sup> AV 6,44,3 *viṣāṇakā nāma vā asi pitṛnām mūlād ūthitā vātīkṛtanāśanī*

<sup>84</sup> Vgl. W. D. WHITNEY, Index verborum to the . . . Atharva-Veda (Journal of the American Oriental Society 12.1881), s. v. *nāśana*.

<sup>85</sup> Vgl. oben S. 37,53. KS 21,7 = ed. 2, p. 45,17.

<sup>86</sup> MS (vgl. oben S. 37,53) 3,3,5 (ed. 3, p. 38,3) ersetzt KS *mūlam* durch *āyātanam* 'den Standort' (wozu Chāndogya-Upaniṣad 6,8,4 . . . *sanmūlāḥ saumyamāḥ sarvāḥ prajāḥ sadāyatanāḥ satpratiṣṭhāḥ*).

<sup>87</sup> Taittirīya-Saṃhitā (ed. Ananta-Śāstrin Yajneśvara-Ś.-Sūnu Dhupakara, 2nd ed., 1957) 1,7,4,6 *yād-yad bhrātrvyasyābhidyāyēt, tāsya nāma grhṇīyāt, tād evāsya sārvaṃ vṛṅkte* 'Auf welchen (Besitz) seines Gegners auch immer er reflektiere, – er möge [nur] dessen Namen ergreifen [d. h. nennen] –, so bringt er dessen ganzen (Besitz) in seine Gewalt'.

<sup>88</sup> Vgl. z. B. W. SCHULZE: Kleine Schriften (1933), S. 69; A. HILKA: Die altindischen Personennamen (Indische Forschungen 3.1910), S. 5 ff.

<sup>89</sup> Die magische Bedeutung des Namens stellte H. LÜDERS in Zusammenhang mit der Zauberkraft der Wahrheit im alten Indien (vgl. in: Varuṇa, ed. L. ALS-DORF, 1951–59, S. 20,5; S. 522 ff.). P. THIEME griff diese Erkenntnis auf und zeigte, daß man mit der Erfassung des Namens deshalb eine magische Gewalt über dessen Träger ausübt, weil der Name die einfachste und – weil eben elementarste: – die wirkungsvollste Form der Wahrheitsformulierung darstellt (ZDMG 102 = N.F. 27.1952, S. 106,2).

zauberkräftige, magische Wirkung ausübt, die unwiderstehlich ist, mit der sich alles erreichen läßt (Varuna I, S. 18). P. THIEME präziserte Lüders' Feststellungen, indem er ZDMG 102 (N.F. 27). 1952, S. 108 ff. nachwies, daß die verkündete Wahrheit als *Brāhman*, als dichterische Formulierung, gestaltet sein muß, und daß nicht das Aussprechen irgendeiner Wahrheit die genannte Wunderwirkung hat, wie Lüders meinte. „Es muß vielmehr eine Wahrheit sein, die sich [Typ A:] weder durch Zeugen, [Typ B:] noch durch den Augenschein, [Typ C:] noch durch Vernunftgründe beweisen läßt.“

Als Muster für eine Wahrheitsformulierung des Typs C gilt der *Pāda* RV 7,101,6b<sup>90</sup>, in dessen nachfolgendem *Pāda* c der Priesterdichter, der Brāhmaṇa, den real erwünschten Zweck seiner auf magischen Vorstellungen beruhenden Wahrheitshandlung angibt – die Zweckbestimmung<sup>91</sup>:

*Pāda* b: 'In (Parjanya) ist das (lebendige) Selbst (alles) Gehenden und Stehenden.

*Pāda* c: Diese meine Wahrheit schütze (mich) für eine 100 Herbste währende [Lebenszeit]!'

Ganz entsprechend verhält es sich bei unserem TEXT (II): Im ersten Satz gestaltet der Brāhmaṇa eine „höhere, dem Profanen verschlossene Erkenntnis“<sup>92</sup>:

'Im Luftraum schlägt ihr beide [Indra und ?Agni] den großen Wurm [den Lindwurm Vṛtra als das kosmische Hemmnis] in Stücke [und verhilft damit der Welt zu Licht und Leben].'

Der zweite Satz bringt dann zum Ausdruck, was von dem Autor, dem Brāhmaṇa, im Namen seines Schützlings und Amulett-Auftraggebers in der von feindlichen Kräften und Unholden erfüllten Welt bezweckt wird, d. h. in welcher Weise der Träger des Amuletts gefeit sein möchte:

Er fordert (wie ich ergänze:) die 'Würmer', die lebenshemmenden Schädiger, auf (quasi unter eigener Anteilnahme, also etwa: freundlicherweise), seines Geschlechtes Wurzel zu verschonen. Und – kraft der zuvor im ersten Satz formulierten unwiderstehlichen Wahrheit müssen sie es tun.

§ 12. TEXT (II) und (I) als Wechselgesänge? Wie eben gezeigt, bildet für die Wahrheitsformulierung des ersten Satzes von TEXT (II) der nachfolgende zweite Satz die Zweckbestimmung, die – logischerweise – zu einer Wahrheitsbetätigung dazu gehören sollte. Aus vielen literarischen Belegen wissen wir, daß derartige Zweckbestimmungen zumeist am Ende der jeweiligen Wahrheitsformulierung vorgetragen werden und daß beide inhaltlich – wenn oft auch nur lose – zusammenzuhängen pflegen, weil ja

<sup>90</sup> RV 7,101,6b–c *tāsminn ātmā jāgatas tashṛīṣas ca | tān ma ṛtām pātu śatā-sāradāya*

<sup>91</sup> THIEME (ZDMG 113.1963, S. 78,16): „Zauberauftrag“.

<sup>92</sup> THIEME, ZDMG 102.1952, S. 109.

in ihnen die Gedanken von der (poetischen) Wahrheitsformulierung zurück auf den Zweck der Zauberhandlung, also letztlich auf den (oder die) Wünschenden selbst zu lenken sind. Häufiger als z. B. die vedischen Gedichte es erkennen lassen, mögen sie von einer weiteren, nun den Wünschenden repräsentierenden Person geäußert worden sein, – das zumal nach einem kunstvollen Vortrag der eigentlichen Gestaltung oder bei einer Wahrheitsformulierung des Typs C (s. § 11).

Nun zeigt, wie wir sahen (s. § 2), die SZENE auf unserem Amulett zwei sich begegnende und sich offensichtlich anredende Männer: 1. den herantretenden „Fremdling“ und 2. den sitzenden „Einheimischen“, den man auf den ersten Blick mit dem ‚Vorsteher der Mönchsgemeinde‘ (dem *saṅghamukha*- von TEXT I) identifizieren möchte. Jedoch – diese zweite Figur ist hinsichtlich der Darstellung der Arme in wichtigen Details unnatürlich gezeichnet (s. S. 26 und S. 46); eine einfache Identifikation würde also kaum möglich sein. Es scheint sich vielmehr so zu verhalten, daß die sitzende zweite Figur – sozusagen als Doppelwesen – für TEXT (I) den buddhistischen *Samghamukha* und für TEXT (II) den mit den magischen Praktiken vertrauten *Brāhmaṇa* abbilden soll.

Damit würde in TEXT (II) der Sitzende mit dem ersten Satz die »dem Profanen verschlossene Erkenntnis« der Wahrheitsformulierung *khe kṛmiram vighnāthe* und der Ankömmling die Zweckbestimmung *mūlam no hāsanta* vortragen<sup>94</sup>, und – jetzt in umgekehrter Reihenfolge – mit TEXT (I) der Ankömmling die Namenspreisung des Vihāra: *Thetakulam vihāram nomi saṅghamukhe* als Wahrheitsformulierung (s. S. 43,89) laut singen und der Sitzende mit der Zweckbestimmung antworten, das heißt (wie bei einer dergleichen Gelegenheit von dem Haupt und Wortführer einer Mönchsgemeinde nicht anders zu erwarten:) mit einem Segensspruch. –

Der Schöpfer unseres Amuletttextes läßt nun seinen Auftraggeber in TEXT (I) die Verbform *nomi*, Skt. *naumi*, (I. sgl.ind.präs.act.) benutzen (s. S. 31,31): eine Bildung von der Wurzel *nu/nū*, die von dem Röhren, dem Mucken der Kühe, dem Brausen der Wasser in den Flußbetten, beim Menschen von dem lauten Preisen der Lobsänger<sup>95</sup> u. a. gebraucht wird. Es lag dem Autor gewiß daran mitzuteilen, daß TEXT (I) aus ‚vollem Halse‘, wie es heißt: ‚lauthals‘ gesungen gemeint ist, womit zugleich der innerliegend verborgene, gedanklich gleichsam eingewobene TEXT (II) mit-schwang und damit dessen Wahrheitsformulierung nicht nur ausgespro-

<sup>94</sup> Es sei dazu auch auf den Citrabandha, die Schlüsselfigur auf S. 34 verwiesen, bei der die beiden Sätze nacheinander einsetzen und zwar der zweite Satz nach dem ersten.

<sup>95</sup> So wohl, weil u. U. (1.) Röhre und (2.) Rinne nicht unterschieden werden (wobei ich allerdings völlig offen lasse, ob etwa dt. ‚röhren‘ und dt. ‚Röhre‘ etymologisch zusammengehören oder nicht). Vgl. dazu z. B. lat. *canālis* ‚Röhre‘ und ‚Rinne, Kanal‘; im RV *vāṇī*- ‚(Luft-)Röhre, Kehle‘ und ‚(Wasser-)Rinne, Flußbett, Fluß‘ und (1,119,5:) ‚(Fahrt-)Rinne, Radgeleise‘; *yōni*-

chen, sondern auch noch gesungen sich in die Luft erhob – also ihre magische Kraft in der Wirkung noch gesteigert war<sup>96</sup>.

§ 13. Ein 'Schriftzauber'? Der in jener Weise geäußerte Wortlaut nun ist in der Inschrift festgehalten. – War aber diese Inschrift zum Lesen bestimmt?

Diese Frage stellt uns vor folgende Probleme:

Die auf der Oberseite des sehr stark gewölbten Kristallovals (s. S. 23) unter der Mittelszene (s. § 2) in sehr kleinem Schriftgrad umlaufende Legende (s. die Abbildungen) mit dem buddhistischen Klar-TEXT (1) ist spiegelschriftlich eingeschnitten. Sie verläuft also widernatürlich.

Ein positives Schriftbild ließe sich zwar mit einiger Mühe (und recht zweifelhaftem Erfolg) durch einen Siegelabdruck in einer weichen Masse (etwa Bienenwachs) durch starkes Auf- und Ab-, Hin- und Herwiegen des, wie gesagt, überaus gerundeten ovalen Steins erzielen<sup>97</sup>. Damit ergäbe sich jedoch ein seitenverkehrtes Abbild der SZENE, indem die sitzende Figur nun dem Ankömmling die beiden ersten Finger der linken Hand entgegenhalten würde<sup>98</sup>. Diese Darstellung repräsentierte dann ein gegenüber dem wirklichen Leben umgekehrtes Bild und die Herstellung eines solchen durch einen Siegelabdruck (nebst dem sich dabei ergebenden positiven Schriftbild) wäre wohl kaum im Sinne des buddhistischen Klartextes.

Man mag also das Kristalloval drehen, wie man will, – es wendet einem immer die Kehrseite zu<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> Vgl. THIEME, ZDMG 102.1952, S.110.

<sup>97</sup> Möglicherweise übt auch noch die Gestaltung des Amuletts (*mañi-*) – abgesehen vom Material – eine bestimmte Schutzfunktion aus; vielleicht stellt sie einen Mahlstein *en miniature* dar. Vgl. AV 8,4,22 *dr̥ṣādeva prā mṛṇa rākṣa indra* 'wie mit einem (Mahl-)Stein mahle (Wz. *ml/mṛ*) das Unheil (oder: den Unhold) weg, Indra!'; AV 2,31,1 *indrasya yā mahī dr̥ṣāt kṛmer viśvasya tārhanī / tāyā pinaṣmī sām kṛmīn dr̥ṣādā khālvām iva* 'Welcher des Indra großer Stein ist, eines jeden Wurmes Zerquetscher, mit dem zerstampfe ich die Würmer, wie Khalva(körner) mit einem (Mahl-)Stein'.

<sup>98</sup> Zudem sind aber auf dem Kristall Arm und Schulter der sitzenden Figur links unbekleidet und erst im Siegelabdruck dann, wie es sie normalerweise gehört, rechts (vgl. S. 26). Die sitzende Zentralfigur der SZENE hat der Künstler demnach weder als natürlich noch als widernatürlich gezeichnet – sie ist un-natürlich.

<sup>99</sup> Vgl. dazu H. LOMMEL in: Paideuma 4.1950, S.93ff., wo er Materialien zusammentrug, um zu zeigen (S.101:), daß in der anderen Welt, bei den Toten, alles umgekehrt ist als auf der Erde und daß im Umgang mit Toten und im Totenkult rechts und links vertauscht sind. – Es sind das (was LOMMEL nicht sagt) die abgeschiedenen Seelenwesen – die „Lebewesen“, die zur Rückseite, der Gegenseite des irdischen Lebensbereiches gehören. (H. OLDENBERG: Religion des Veda<sup>4</sup>, S.517,1, und OLDENBERG: Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte (1919), S.153,1, macht auf die häufige Umdrehung des rechten Verlaufs im schadenbringenden Zauber aufmerksam und P. THIEME weist mich auf Stellen hin, wonach „auch bei den Göttern gelegentlich rechts und links vertauscht ist:

Das Dilemma löst sich erst, wenn man sich zu der Annahme entschließt, daß diese Inschrift genausowenig zum Lesen bestimmt war, wie – anerkanntermaßen – Inschriften auf unzugänglichen Felsen<sup>100</sup>, Ziegeln<sup>101</sup>, verbauten Werkteilen<sup>102</sup>, Reliquienbehältern<sup>103</sup> und sonstigen Beigaben in Stūpas<sup>104</sup>, usw.<sup>105</sup> – oder unser Schlüssel-TEXT (II).

Zusätzlich zu den schon früher (§ 5) gemachten Beobachtungen hinsichtlich der in TEXT (I) sich darbietenden Eigenheiten in der Laut-, Silben-, Zahlen-, Lettern-, und Schriftgestaltung sowie der Ausführung in Spiegelschrift scheint sich mit der Inschrift auf unserem Amulett der 'Schriftzauber' im eigentlichen Sinn zu offenbaren:

Wie die *einmal* ersonnene Formulierung sich *jedesmal* bei ihrer Veräußerung manifestiert (als ausgesprochener oder, in doppelter Gestaltung, als gesungener Wortlaut), so manifestiert sich der *einmal* geäußerte Wortlaut *ununterbrochen* in seiner Formung als Schriftbild, – d. h. der Wortlaut wird durch das Wortbild vertreten und zwar unabhängig davon, ob die

ŚBr. 7,2,2,6; ähnlich ŚBr. 3,1,2,4–5; 3,1,3,14; Taitt.S. 6,1,1,5; MS 3,6,3; Ait. Br. 3,5,19; cf. S. LÉVI: La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas (1898), S. 86f.'').

<sup>100</sup> Wie z. B. Teile der Aśoka-Inschrift von Gīrnār, die sich bis auf die Unterseite eines Felsbrockens hinziehen, oder die Aśoka-Inschrift von Ahraura, die auf einem Felsplateau eingemeißelt wurde (s. Bharati, Research Bulletin of the Coll. of Indology, Hindu University, Varanasi 5,1.1961/62, S. 1–9). – Vgl. auch die Äußerungen von A. BARTH an den CII 2,1, S. CXVIII, 1 angegebenen Stellen, wobei zu den Stilterinschriften z. B.: 'Ce sont là oeuvres pieuses, qui comportent bien une certaine publicité, mais une publicité à l'adresse, surtout, de l'autre monde.' Dabei sollte uns allerdings die Brillanz dieses Satzes nicht blenden; es wäre doch wohl irrig, wenn man daran dächte, daß derartige Inschriften von der *publicité* der an die Śruti gewöhnten Himmlischen hätten gelesen werden sollen.

<sup>101</sup> Wie z. B. LÜDERS: Mathurā Inscriptions (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse 3,47.1961), § 108–111; § 120.

<sup>102</sup> Wie z. B. op. cit., § 148: Pfeilerzapfen mit Personennamen; CII 2,1, Nr. 15: Mathurā Lion Capital (vgl. die Tafeln dazu).

<sup>103</sup> Wie z. B. Inschriften auf den Buddha-Reliquienbehältern von Bhaṭṭi-prōḷu, die z. T. sogar auf den Behälterinnenseiten stehen. Vgl. LÜDERS: Philologica Indica (1940), S. 220 (= Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Phil.-hist. Klasse, 1912, S. 813). Ferner z. B. CII 2,1, Nr. 31.

<sup>104</sup> Wie z. B. H. H. WILSON: Ariana Antiqua (London 1841), Plate 2, 11: Birkenröllchen; CII 2,1, Nr. 27: Taxila Silver Scroll.

<sup>105</sup> Vgl. z. B. LÜDERS: Philologica Indica, S. 246f. (= Sitzungsberichte . . . 1913, S. 418). – Ferner CII 2,1, S. CXVIII: KONOW zu Kharoṣṭhī-Inschriften als „Charms“, wobei besonders aufschlußreich CII 2,1, Nr. 84: eine Inschrift aus einem Dorf bei Mathurā, die eine sehr grobe, fast unleserliche Kopie einer Brunnenstiftungsinschrift (Nr. 83) aus dem Taxila-Gebiet darstellt (wozu KONOW, op. cit., S. 162).

schriftlich fixierte Äußerung durch Ablesen oder Absingen nachvollzogen wird oder nicht<sup>106</sup>.

In diesem – und doch wohl nur in diesem Sinn können die auf unserem Amulett stehenden Formulierungen Unholde verbannt und, wie sich noch zeigen wird (s. § 15), Götter herbeigezwungen haben.

Die im Denken vielfach gestaltete und damit jeweils um so wirkungsvollere Formulierung tritt als Ausspruch hervor oder wird einer Melodie, als einer zusätzlichen kunstvollen gedanklichen Formulierung, untergelegt und als Gesang veräußert. Der Ausspruch oder der Gesang kann schließlich, wie z. B. in unserem Fall, in die Schrift als einer weiteren Gestaltung umgesetzt werden<sup>107</sup>. Dabei dürfte das Schriftbild selbst als eine Wahrheitsformulierung des Typs C (s. S. 44) gegolten haben: Nur der Eingeweihte, der Schriftkundige, kann sie durchschauen<sup>108</sup>.

§ 14. Das Spiegel- (oder Schatten-)bild<sup>109</sup> der Schrift<sup>110</sup> entspricht dem natürlichen Schriftbild 'gegen-seitlich'<sup>111</sup>.

<sup>106</sup> Es sei dazu nur hingewiesen auf die Stifterinschrift CII 2,1, Nr. 60, die Beischrift zu der figürlich gestalteten Darstellung der Hārītī nebst Kindern. KONOW las nach dem Datum: *s[var]gapade daśama bharaḍu śa[r]mam-ārtha[e] tanay[e]s[u]*, und übersetzte: „In heaven may she carry the tenth. I ask for protection of the [*i. e.*: of my] children.“ – Metrisch liegt, wie KONOW und H. SMITH meinen, eine Dohā-Art vor; daraus dürfte hervorgehen, daß dieses Epigraph aufzufassen ist als die (schriftbildliche) Vertretung eines an dem bestimmten Tag des Datums ein Mal geäußerten Wortlauts – und zwar als Dohā; einer gesungenen Formulierung.

<sup>107</sup> Offensichtlich erstrebte der Autor in der Gesamtgestaltung die Ansammlung und Aufspeicherung einer möglichst großen Geistesleistung in höchstmöglicher Konzentrierung. Da es sich um ein Amulett handelt, mag folgende Anschauung zugrunde liegen: der Akkumulation an formuliertem Gedankengut entspricht die Wirksamkeit des Amuletts (als sei das Amulett ein mit einem bestimmten unheilabwehrenden Kraftpotential aufgeladener Akkumulator).

<sup>108</sup> Wie auch sonst in der Magie kann bei solch einer Schriftgestaltung nach Ausweis vieler alter indischer Inschriften eine Fertigung genügen, die das Wesentliche andeutet.

<sup>109</sup> Vgl. zum Folgenden auch: J. v. NEGELEIN: Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben, in: Archiv für Religionswissenschaft 5,1.1902, S. 21–37. – (Entsprechendes wie Skt. *chāyā*- bezeichnet übrigens nach J. F. ROCK, Nakhī-English Encyclopedic Dictionary, Part 1 (Serie Orientale Roma 28.1963), S. 365 oder 367 oder 371 im Nachi ²ṵ 'shadow, image of an object reflected, shade'; ¹ṵ 'shadow of an object or person or image, a reflection'; ³k'a oder ¹ṵ-³k'a 'reflection of an image, of the soul . . . in the mirror in hell'.)

<sup>110</sup> Es bleibt offen, ob man hier von Spiegel- oder von Schattenschrift zu sprechen hat.

<sup>111</sup> Vgl. AV 9,4,2 *apāṃ yó āgre pratimā babhūva* 'welcher am Anfang das Gegenbild der Wasser war'; KauṣUp. 4,2 . . . *apsu tejaḥ* [10: *nāmna ātmā*] . . . *ādṛṣe pratirūpaś chāyāyām dvitīyaḥ* [12: *anapagaḥ*] *pratiśrutkāyām asuḥ* . . . 'auf (oder: in) dem Wasser ist der Glanz [10: das Selbst des Mannens] . . ., im Spiegel

Im Volksglauben nicht nur in Indien gilt bekanntlich als der ständige Begleiter<sup>112</sup> der irdischen, körperhaften Persönlichkeit ihr Schatten- wie ihr Spiegelbild, deren Verletzung einer Verletzung der körperhaften Persönlichkeit gleichkommt und deren Verlust für die körperhafte Persönlichkeit den Verlust des Lebens bedeutet<sup>113</sup>. Demnach sieht man im (gegen-seitlichen) Schatten- oder Spiegelbild die immaterielle Gegengestalt<sup>114</sup>, das 'eigentliche Lebewesen', der körperhaft-materiellen, natürlichen Gestalt<sup>115</sup>.

Folglich müßte das Spiegel- (oder Schatten-)bild einer sprachlichen Formulierung gewissermaßen als ihr 'eigentliches Lebewesen', als ihr 'lebendiges Selbst' gelten, – eine Anschauung, die in der Kauṣītaki-Upaniṣad bezeugt zu sein scheint<sup>116</sup>:

die Gegengestalt, im Schatten der Zweite (der 'Doppelgänger') [12: der nicht fortgehende], im Echo der [hin- und zurückfahrende] Lebenshauch . . .'

<sup>112</sup> Vgl. NARAHARI: Rājanighaṇṭu 21,42 *bhāvānugā* (sc. *chāyā*) 'der dem Wesen folgende (Schatten)'; auch: *bhāvālinā*. – 'Er blieb am Leben' kann ausgedrückt werden durch: *taṃ chāyā na jahau* 'sein Schatten hat ihn nicht verlassen' (nach der Ed.: Jaiminiya-Brāhmaṇa in Auswahl v. W. CALAND, in Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde, Deel 1 N.R., D. 19,4.1919, S. 276. [Ed. Nagpur 1954 mit vv. 11.]).

<sup>113</sup> Vgl. OLDENBERG: Rel. des Veda<sup>4</sup>, S. 527,2 mit Literatur; AV 13,1,56–57; ṚV 5,44,6b *sāṃ chāyāyā dadhīre sidhrāyāpsv ā* 'sie haben sich [ein Abbild] zusammengefügt mittels des (Spiegelbild-)Reflexes [der Sonne(?)], des . . . (? getüpfelten), auf dem Wasser'; AV 8,6,8cd *chāyām iva prā tānt sūryaḥ parikrāmanā anīnaśat* 'so wie [am Abend] den (Schatten-)Reflex ließ die Sonne herumgehend sie hinschwinden [d.h. ihnen ihren Schatten nehmend und sie damit tödend]'; S. BEAL: Si-yu-ki (1884, S. CVII; 93; 137) zum Tod des Śaṃkarācārya infolge einer Durchbohrung seines Schattens; J. v. NEGELEIN: Bild, Spiegel und Schatten, S. 17; BrĀrUp. 3,9,15 *ayam ādarśe puruṣaḥ tasya devatā asur itī* 'dieser Puruṣa in (oder: auf) dem Spiegel – dessen Gottheit ist der [hin- und zurückfahrende] Lebenshauch'; W. CROOKE: Popular Religion and Folk-Lore of Northern India, New ed. (London 1896), Vol. 1, S. 233 (Scele als Schatten).

<sup>114</sup> Chāndogya-Upaniṣad 8,8,1 *tau hodaśarāve 'vekṣāṃ cakrāte . . . sarvaṃ evedam āvāṃ, bhagava, ātmānaṃ paśyāva, ā lomabhya ā nakhebhyaḥ pratirūpam itī . . . 8,8,3 . . . eṣa ātmā, itī hovāca, etad amṛtam abhayam, etad brahmetī* 'die beiden blickten denn hinab auf die Wasserschale . . . „Das ganze Selbst, o Herr, sehen wir, – bis zu den Haaren, bis zu den Nägeln (unsere) Gegengestalt . . .', 8,8,3 . . . „Das ist das Selbst“, so denn antwortete er, „das ist die Lebenskraft, die ungefährdete, das ist das Brahman (oder: die Gestaltung)“.' Vgl. dazu unten Anm. 116.

<sup>115</sup> Vgl. unten S. 50,120.

<sup>116</sup> Wohl Entsprechendes hinsichtlich einer Gesangsformulierung in JaimBr. (ed. Nagpur 1954) 3, (270–)271 *taṃ (camasaṃ) haivāvekṣyāitat sāma dadarśa tenāstuta . . .* 'Indem denn der [irdische Ṛṣi] auf die Somaschale [des Atharvan aus dem Jenseits] hinablickte, sah er (darin) die (folgende) [zauberkräftige] Melodie; mit der pries er . . .'

In KauṣUp. 4,2 mit der Themenübersicht zu dem darauf folgenden Disput heißt es u. a.<sup>117</sup>: *apsu tejah* 'auf (oder: in) dem Wasser ist der Glanz'. Im Disput selbst entspricht diesem Thema 4,10, womit zu den verschiedenen weiteren als menschliche Lebensfaktoren hingestellten Rückspiegelungen übergeleitet wird. Dabei wird jenes *apsu tejah* mit *eso 'psu puruṣaḥ* aufgenommen, was mit *nāmna ātmā* erklärt wird: '(auf dem Wasser [spiegelt sich]) das Selbst der Namens(formulierung)<sup>118</sup>. Der eigentliche Disput schließt dann mit der Erörterung über den Puruṣa, der sich im rechten (4,17) und im linken (4,18) Auge<sup>119</sup> -- wie wir ergänzen dürfen: -- widerspiegelt<sup>120</sup>. Im rechten Auge sind es: *nāmna ātmā 'gner ātmā jyotiṣa ātmā*, denen links entsprechen: *satyasyātmā vidyuta ātmā tejasa ātmā*:

Analog zu dem rechten Spiegelbild *nāmna ātmā* 'das Selbst der Namensformulierung', das wir zuvor schon als Abspiegelung auf dem Wasser kennenlernten, wird links das Spiegelbild *satyasyātmā* genannt: 'das Selbst der Wahrheit', womit wahrscheinlich gemeint ist: '... der Wahrheitsformulierung'<sup>121</sup>.

Nicht anders als in der eben gegebenen Darstellung die Abspiegelung der Namensformulierung oder der (formulierten) Wahrheit als ihr Selbst gilt<sup>122</sup>, wird die spiegel- (oder schatten-)bildliche<sup>123</sup> Schrift des kunstvoll formulierten Wortlauts unseres Amuletts zu verstehen sein.

<sup>117</sup> Vgl. oben S. 48,111.

<sup>118</sup> Vgl. oben S. 43,89.

<sup>119</sup> Zwar meinte LÜDEKERS in: Varuṇa, S. 642, daß für die alten Inder die beiden Augen „zwei ganz gleiche Dinge“ gewesen seien – eine Ansicht, die wohl nur bedingt zutreffend sein dürfte. (Es sei dazu verwiesen auf A. GORNATOWSKI: Rechts und links im antiken Aberglauben, Phil. Diss. Breslau 1936.)

<sup>120</sup> Vgl. ChāndUp. 8,7,4 . . . *ya eso 'kṣaṇi puruṣo drśyate, eṣa ātmā, iti hovāca, etad amṛtam abhayam, etad brahmeti; atha yo 'yam bhagavo 'psu parikhyāyate, yaś cāyam ādarśe, katama eṣa iti; eṣa u evaiṣu sarveṣu anteṣu parikhyāyate, iti hovāca* „... welcher Puruṣa im Auge gesehen wird, der ist das (lobendige) Selbst“, so denn antwortete er, „das ist die Lebenskraft, die ungefährdete, das ist das Brahman (oder: die Gestaltung)“. – „Aber der, o Herr, im Wasser beobachtet wird und der im Spiegel, welcher ist das?“ – „Der(selbe) eben . . .“, so denn antwortete er.<sup>1</sup>

<sup>121</sup> Vgl. dazu KauṣUp. 1,6 (*Brahmā tam āha: ko 'ham asmīti? Satyam iti brūyāt*. 'Brahman sagte zu ihm: Wer bin ich? Satya [bist du], möge er antworten').

<sup>122</sup> Man wird hier von einer Übersteigerung des Begriffes Wahrheit sprechen dürfen, womit ja zunächst einfach, wie z. B. bei einem Spiegelbild, das völlige Zusammenpassen eines geistigen Reflexes (als Vorstellung oder als sprachlich formulierte Äußerung) mit einer bestimmten Realität gemeint ist: „Conformity with fact; agreement with reality . . .“ (Shorter Oxford English Dictionary 1936<sup>2</sup>, s. v. Truth); „the perfect fit“ (Agatha Christie: Lord Edgware, Chapter 8).

<sup>123</sup> Vgl. auch (mit *2ni*- wie W. SCHULZE: Kl. Schriften S. 71,3) Skt. *nibhā-* („Illustration“, 'Einleuchtung', wahrgenommen als abgespiegelte:) 'Erschei-

Indem der die Fähigkeiten zur gedanklichen und musikalischen wie schriftbildlichen Formung besitzende Brähmana dem Amulettträger nicht die 'natürliche' Schriftgestaltung seines gesungenen Ausspruchs mitgab, sondern die Schriftgestaltung von dessen Abspiegelung<sup>124</sup>, hat er ihn nicht bloß mit dem an sich schon vielfach geformten, magisch überaus wirksamen Wortbild ausgerüstet, sondern darüber hinaus, so darf man vielleicht folgern, mit der Wortbildgestaltung des 'eigentlichen Wesens', des lebendigen Selbsts seines gewaltigen Brähman, das damit um so zauberkräftiger und: gefährlicher wirken mußte.

Wie mit dem Vorstehenden zum Ausdruck gebracht, werden wir also in der vorliegenden Spiegel- (oder Schatten-)Schrift des Amuletts das direkte gegen-sätzliche Bild des Wortlauts zu sehen haben, – nicht aber (im Sinn unserer modernen Vorstellung) das indirekte Spiegelbild des Schriftbilds eines Wortlauts.

§ 15. Ein dritter Text. – Ich fasse zusammen: Die inschriftliche spiegel- (oder schatten-)schriftliche<sup>125</sup> Wortgestalt in Kharoṣṭhī-Charakteren<sup>126</sup> – neben und unter einer wirklichkeitsgetreu, 'wahr' gestalteten Szene<sup>127</sup> mit einer vermutlich doppeldeutigen Zentralfigur<sup>128</sup> umlaufend – birgt in ihrem in wohl allen Aufbauelementen gedanklich durchgestalteten<sup>129</sup> volkssprachlichen<sup>130</sup> buddhistischen Klar-TEXT (I) *Thetakulaṃ vih(ā)raṃ nomi saṃghamukhe*<sup>131</sup> (einer Namenspreisung<sup>132</sup>) mit *khe kumiraṃ vighathe – mūlaṃ no hasanta* (d.i. *khe kumiraṃ vighnāthe – mūlaṃ no hāsanta*)<sup>133</sup> den anschauungsmäßig<sup>134</sup> wie sprachlich<sup>135</sup> sich an vedische Diktionen<sup>136</sup> anlehrenden Schlüssel-TEXT (II).

Dieser in Sanskrit, der priesterlichen Hochsprache, abgefaßte<sup>137</sup> zweiteilige TEXT (II) enthält eine Wahrheitsformulierung vom Typ C<sup>138</sup> nebst dem Zauberauftrag<sup>139</sup>, den Nominalstamm *kumira-* in einem bisher unbe-

nung'. – So im Lalitavistara, ed. LEFMANN (1902–08), S. 255[f.]: *yāpy asyābhūt pawānī śubhavarṇā nibhā sāpy antarhitā* 'was des (Śramaṇa Gautama) frühere 'Erscheinung' von Glück vorheißendem Äußeren war, die ist (nun) den Blicken entzogen'.

<sup>124</sup> Vgl. auch ἔμφασις, wozu Plutarchus, De Iside et Osiride 9: καὶ μετεῖχε τῆς φιλοσοφίας ἐπικεκρυμμένης τὰ πολλὰ μύθοις καὶ λόγοις ἀμυδράς ἐμφάσεις τῆς ἀληθείας καὶ διαφάσεις ἔχουσιν. „ . . . und erhielt Anteil an der Philosophie, die zum größten Teil in Mythen und Worten verborgen ist, die dunkle Abspiegelungen und Durchblicke der Wahrheit in sich schließen.“

<sup>125</sup> § 14.

<sup>126</sup> S. 30,28; 47,105.

<sup>127</sup> § 2 nebst den Abbildungen.

<sup>128</sup> S. 26; S. 45; S. 46 mit Anm. 98.

<sup>129</sup> § 5. <sup>130</sup> S. 31. <sup>131</sup> § 4.

<sup>132</sup> S. 32; S. 45. <sup>133</sup> § 6. <sup>134</sup> § 7; § 11.

<sup>135</sup> § 8 zu hāsanta.

<sup>136</sup> S. 36ff. <sup>137</sup> S. 35f. <sup>138</sup> § 11–12.

<sup>139</sup> Vgl. S. 44,91.

legten Sinn<sup>140</sup> und ein okkasionell gebildetes Medium von *Ihā*<sup>135</sup>; – dieser TEXT (II) ist seinerseits gemäß den Prinzipien der Kharoṣṭhī-Schrift entworfen<sup>137</sup> und nach einem rückwärts laufenden, zweimal hintereinander einsetzenden rösselsprungartigen Zickzackschlüssel in TEXT (I) 'eingearbeitet'<sup>141</sup>.

An den 13 Schriftzeichen (s. S. 34) ist überdies wie an Pflöcken das sich durch die Schlüsselfigur, den 'Citrabandha' (s. S. 35), als imaginäre Bindung ergebende Netz ausgespannt. Es läßt sich vermuten, daß auch noch dieses 'Netz' einem bestimmten Sinn und Zweck diene: möglicherweise funktionierte es<sup>142</sup> als unsichtbare und immaterielle<sup>143</sup> „Geisterfalle“<sup>144</sup>, in der herumschleichende oder umherfliegende Unholde sich wie Feinde, Wild oder Vögel fangen müßten. Demnach hätte dann, zusammen mit dem den einmal geäußerten Wortlaut ununterbrochen vertretenden Wortbild der Inschrift (§ 13), auch die regelmäßige geometrische Netzfigur ihre magische Schutzfunktion ideell andauernd angeübt. –

<sup>140</sup> S. 37f.

<sup>141</sup> Tatsächlich mag es sich umgekehrt verhalten und der Autor zunächst nach einem Schlüsseltext als Basis für seine Arbeit gesucht haben, um davon auszugehen. Jedoch, der gedankliche Schöpfungsvorgang selbst bleibt im Dunkel, genauso wie die schließlich verwirklichte Gestaltung eines genialen Schachproblems, eines großartigen Magischen Quadrats, eines geistvollen wie tief sinnigen Gedichts in ihrem Entstehungsverlauf wohl niemals sicher zurückverfolgt werden kann, wobei unzählige Intuitionen, kaum daß sie auftauchten, größtenteils sogleich wieder verworfen und ausgeschieden wurden.

<sup>142</sup> Literarische Belege zu entsprechenden magischen, geisterabwehrenden Praktiken auch in Indien sammelte u. a. I. SCHEFTELOWITZ: Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 12,2.1912), S. 63a „Indien“. (Vgl. auch R. V. RUSSEL: Tribes and Castes of the Central Provinces, Vol. 1.1916, S. 395 zum Netzverschluß einer Totenzimmertür bei den Pābias.) – Anderes bei M. ELIADE: Spiritual Thread . . . in: Paideuma 7.1960, S. 226–229 (= Festgabe H. Lommel, S. 48–51).

<sup>143</sup> Dem Magier erscheint es wohl durchaus als vernünftig, wenn er gegen rings in der Luft befindliche unsichtbare unholde Worte, Kräfte und Geister seinerseits unsichtbare Gerätschaften einsetzt. Als besonders anschaulich sei dazu aus einer von F. W. K. MÜLLER in: Uigurica 2.1910, S. 69 behandelten Beschwörungsformel zitiert: „(Des Kranken) Zauber (*vidyā*) binde ich; seine Kraft und Stärke binde ich . . . Fest binde ich auch seine (Zauberformel); die im Äther Befindliche binde ich“ (nach SCHEFTELOWITZ, op. cit., S. 29).

<sup>144</sup> Vgl. HELMUT HOFFMANN: Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1950,4), S. 181–184 zum tibetischen *mDos* 'Fadenkreuz' (wozu ferner H. HOFFMANN: Die Religionen Tibets 1956, S. 9). Vgl. auch J. F. ROCK: A Nakhi-English Encyclopedic Dictionary, Part 1 (Serie Orientale Roma 28.1963), S. 301 zum *na-k'wai* bei den Nachiern.

So scheint nichts unversucht geblieben zu sein, um die schließlich eingeschrittene Formulierung von Grund auf in jeder nur erdenklichen Beziehung und nach jeder Richtung hin auszugestalten. Vielleicht hat der schöpferisch tätige, sie ersinnende *Brāhmaṇa* beabsichtigt, jede einzelne Stufe oder jedes einzelne Stadium ihres Baues mit jeweils besonderen Gestaltungen auszustatten.

Dazu nun die folgenden Beobachtungen:

Wie oben (§ 5) festgestellt, sind (ohne erkennbares Metrum) die Längen und Kürzen der 13 Silben von TEXT (I) um die Mittelsilbe herum symmetrisch angeordnet: — ◡ ◡ — ◡ — — — ◡ ◡ —

Entsprechend dem seit dem spätvedischen Piṅgala-Chandaḥsūtra gültigen Gliederungsprinzip (bei Varnaṅṛttas) ergibt sich die Anordnung:

— ◡ ◡ — ◡ — — — ◡ ◡ —  
Setzt man die jeweiligen Termini *technici* dieses Systems ein (nämlich: *bha ra ta bha ga*) unter Weglassung des nur *uccāraṅārtham*, zum Zwecke der Aussprache, angefügten Anubandha -a<sup>145</sup>, erhält man eine Konsonantenreihe, deren Kombination so auffällig ist, daß man darin einen weiteren Satz vermuten darf. Derselbe hätte dann zu gelten als:

#### TEXT (III)

bh r t bh g

Wie z. B. bei dem unten (in Anmerkung 145) statt *n m ś v y* stehenden *na ma śa vaṅya* die Vokalverteilung als bekannt vorausgesetzt wird (= *namah śivāya* 'Verbeugung dem Śiva'), würde es sich auch hier verhalten. Ich denke an:

bharata bhāgam<sup>146</sup>

Verschafft Zuteilung!

<sup>145</sup> Die rein aussprachetechnische Anfügung von -a ist allenthalben in Gebrauch, wo die Inder mit Siglen haben arbeiten wollen. Also nicht nur in der GRAMMATIK, wo Pāṇini z. B. in den sog. Śivasūtras statt *hy vr-t . . . jh bh-ñ* usw. *ha ya va raṅ* usw. setzte. So auch in der METRIK selbst, wo das Sigel für *guru* 'schwere [Silbe]' nicht *g* ist, sondern *ga*; so in den „BUCHSTABEN-STOTRAS“, wo z. B. statt *n m ś v y* steht *na ma śa va ya* für *na maḥ śi vā ya* (s. JANERT in: Tribus 10.1961, S. 77); so bei RANDMARKEN in Handschriften, wo z. B. statt *h n m t k v* steht *ha na ma ta ka va* für *Hanumatkava[ca]* (s. JANERT: Indische Handschriften, Teil I. 1962, hrsg. v. W. Schubring, zu Nr. 252); so in TITELN literarischer Erzeugnisse, vgl. *Namaka* für einen mit *namas te* beginnenden Text (s. Tribus 10, S. 76) — ein Titel, der wohl gebildet ist nach einem als Randmarke voraussetzbaren: *na ma [ta]*, was dann statt *n m [t]* gestanden hätte.

Man 'lautierte' in allen diesen Fällen 'mit einem konventionellen Hilfsvokal': — 'Wo in aller Welt gab es denn eine Gelegenheit, die Konsonanten . . . *per se*, d. h. ohne vokalische Hilfe, auszusprechen?' W. SCHULZE: Kleine Schriften, S. 448f.

<sup>146</sup> Die durchgängige a-Vokalisation hierbei könnte wohl (gegen Anm. 145)

Es würde sich also der Imperativ *bharata* der Formulierung von TEXT (III) an die Himmlischen wenden und etwas Heilvolles herbeizwingen (womit das Amulett zugleich ein Talisman wäre), – nachdem der Konjunktiv *hāsanta* von TEXT (II) an die Unholden der dunklen Tiefe gerichtet war und etwas Unheilvolles verbannte, wogegen das Präsens *nomi* von TEXT (I) das Haupt oder den Vorsteher einer buddhistischen Mönchsgemeinde, also einen Irdischen, ansprach und (wie man mit Sicherheit annehmen darf:) von diesem einen Segensspruch erwartete.

Wer nun in dem Präsens von (I), der Modalform von (II), dem Imperativ von (III), – dem Irdischen in (I), dem Unholden in (II), dem Himmlischen in (III) regelmäßige Steigerungen der Aussagen sieht, wird vielleicht verwirrt, wohl aber nicht enttäuscht, wenn er auf die weiteren derartigen Stufungen achtet:

So enthält (II) sechs, (I) vier, (III) zwei Wörter: – (I) in *nomi* eine Aussage in der 1. Person, (III) in *bharata* in der 2., (II) in *hāsanta* in der 3.; – (I) mit *nomi* eine Verbform im Singular, (II) mit *vighnāthe* im Dual, (III) mit *bharata* im Plural.

Ich bin überzeugt, mit dieser Zusammenstellung den Beweis für die Realität und Existenz des dritten Textes und seiner oben vorgenommenen Vokalisierung erbracht zu haben: Jene mehrfache Gradation der drei TEXTE untereinander kann unmöglich auf einem Zufall beruhen; sie bekundet vielmehr ein Äußerstes an denkerischem Scharfsinn. Auf diese Weise ist es dem mit der Fähigkeit zur sprachlichen Formulierung im höchsten Maße begabten Autor schließlich auch noch gelungen, zusätzlich zu allem anderen, die drei TEXTE miteinander lückenlos zu verweben.

§ 16. Unsere literarischen Quellen erwähnen Amulette schon von frühester Zeit, d. h. vom Rgveda an. Zahlreiche Stellen aus anderen Literaturwerken unterrichten oft recht ausführlich über Einzelheiten der mit Amuletten verbundenen Praktiken wie Herstellungs- und Anlegezeremonien im allgemeinen oder speziell bei dem Vedaschüler, dem Opferherrn, den Brautleuten und anderen Personen in gefährvollen Lebenssituationen. Besonders wichtig sind die vielen Hymnen des Atharvaveda, die mannigfaltig Amulette besprechen und wohl bei den diesbezüglichen Ritualhandlungen vorzutragen waren.

Eine darstellende philologische Auswertung all der verschiedenen Textstellen steht m. W. noch aus.

den Gedanken begünstigen, daß allein schon das von mir zuerst genannte *bharata bhāga* genügt hätte für die Lesung von TEXT (III): *bharata bhāgam*, sofern nämlich der Autor auch (s. S. 35) beim Entwurf von TEXT (III) sowie im Hinblick auf dessen Wortlaut-Auflösung die (rein graphischen) Prinzipien der Kharoṣṭhī-Schrift im Sinn gehabt hätte (– einer Schriftart, in der, wie bereits S. 31,31 und S. 35 erwähnt, bekanntlich Langvokale unbezeichnet bleiben und in der ferner die Anusvāra-Schreibung inschriftlich sehr oft ausgelassen oder handschriftlich nur in wenigen Ausnahmefällen markiert wird, wozu KONOW im CII 2,1, S. CIV bzw. BROUGH im Gāndhārī DhP., § 14a).

In der Übersicht zum Thema „Charms and Amulets (Vedic)“ in der *Encyclopedia of Religion and Ethics* kam es G. M. BOLLING vor allem darauf an, seine Stellenhinweise in eine knappe Systematik einzugliedern, um damit zu Schlußfolgerungen zu kommen. Er verwies auf pflanzliche, tierische und wenige andere Substanzen, von denen im Zusammenhang mit Amuletten im Kausikasūtra die Rede ist [z. T. aber auch schon in der AV-Saṃhitā], und die, wie man meint, als Amulettkörper verwendet wurden. Da dabei an eine Beschriftung nicht zu denken ist, konnte dort ein Schriftzauber, wie wir ihn oben (§ 13) bei unserem Stück kennenlernten, nicht beabsichtigt gewesen sein.

BOLLINGS *Theory of the Efficacy of the Amulet* versucht sich (op. cit., S. 469) mit der Unterscheidung verschiedener Entwicklungsstufen der Anschauungen wie „Kontaktmagie“, „Substitutionsmagie“, „sympathetische Magie“, „in der Maske der Religion auftretende Magie“. Wie BOLLING jedoch selbst zu verstehen gibt, hat man Mühe, die vorliegenden Textaussagen in dieses gelehrte oder gelehrt scheinende Schema hineinzupressen.

Wichtiger dürfte denn auch gerade das sein, was aus dem Prokrustesbett herausragt: Nach BOLLING wären zu Zeiten der „primitiven Anschauung“ Aussprüche nicht ernst zu nehmen wie: '[Amulett,] du bist der Körper des Feuers' oder 'Darbha(gras-Amulett), spalte meine Nebenbuhler . . . spalte meine Hasser, (Darbhagrass-)Amulett!' <sup>147</sup> Und bei einer „fortgeschrittenen Anschauungsperiode“ dienten nach BOLLING Amulettzeremonie, *spell*, Aufzählung der wunderbaren Eigenschaften des Amuletts [nur] zur Verstärkung der mit primitiveren Mitteln schon erreichten Wirkung. „. . . Note also how the hymns mingle prayers to different deities with invocation and laudations of the amulets, or in some cases . . . are apparently nothing but prayers . . .“

Was BOLLING hier ahtun möchte, dürfte nach der heutigen Kenntnis von der Praxis der Wahrheitsbetätigung im alten Indien, auf der das Zauberen im Grunde beruht, von größter Bedeutung gewesen sein: Während gewisser ritueller Handlungen werden Wahrheitsformulierungen verschiedener Art nebst dem Zauberauftrag (s. S. 44, 91) einem bestimmten Gegenstand „angesprochen“ und ihm damit rein ideell mitgegeben, der, auf diese Weise magisch aufgeladen und von nun an insgeheim aktiv wirkend, zum Amulett wird. Es braucht dazu nur auf das bei unserem Stück als geometrische Figur erscheinende Netz hingewiesen zu werden, das tief verborgen ebenfalls rein ideell andauernd wirksam gewesen sein muß, d. h. seit dem Vortrag der Namenspreisung von TEXT (1), dessen schriftliche Fixierung, wie ich vermute (s. § 13–14), wir vor allem der Vorstellung zu verdanken haben, daß vermittels seiner „Abspiegelung“ unser Amulett zusätzlich zu allem anderen auch noch durch einen Schriftzauber hatte wirken sollen.

§ 17. Die Datierung der bildlichen SZENE würde uns wohl in eine relativ späte Zeit, d. h. etwa ins 2. Jahrhundert nach Chr. weisen (s. S. 26);

<sup>147</sup> AV 8,2,28; 19,28,5.

die paläographischen Beobachtungen widersprechen diesem Ansatz nicht (s. S. 29f.). Schließlich wäre noch zu prüfen, was die verschiedenen TEXT-Aussagen zum Problem der Datierung unseres Amuletts beizutragen vermögen.

Führte uns der Klar-TEXT (I) *Thetakulam vih(ā)ram nomi samghamukhe* ins buddhistische Lager, wo wir schon die meisten der von S. Konow im CII 2,1 edierten Inschriften des Bereichs der Kharoṣṭhī-Schrift (s. S. 36,46) versammelt wissen, so ist dabei der Beleg *nomi* recht auffällig, da bei den Buddhisten das Verb *nu* sonst wohl nicht im Schwange war. Es leitet uns hinüber zu dem Brahmanen, dem Bildner der Gesamtgestaltung, der neben manchem anderen (a) seine Sprache, (b) sein Wissen, (c) seine Anschauungen, (d) seine Schriftkenntnisse in TEXT (II) und TEXT (III) verborgen hatte.

a) Man möchte sich an die fein nuancierte Prägung der von ihm verwendeten Sanskrit-Verbform *hāsanta* in TEXT (II) halten (s. § 8) und meinen, sie müsse gemeinsam mit ihm lebendig gewesen sein, um endlich doch wohl sein Leben nach dem ihren datieren zu können; es müßte sich doch gewiß, so könnte man meinen, das Ende ihres vedischen Daseins relativ bestimmen und bemessen lassen. – Unsere Kenntnis von der vom Rgveda bis in die Neuzeit geübten Praxis, Teile alter Formulierungen zum Aufbau neuer zu verwenden<sup>148</sup>, schließt jedoch aus, an eine solche Datierungsmöglichkeit zu denken: Auch unser Sanskrit-TEXT (II) mag aus Teilen älterer Dichtung bestehen.

b) Das uns seit dem spätvedischen Piṅgala-Chandaḥsūtra bekannte metrische Gliederungsprinzip, auf dem TEXT (III) basiert (s. S. 53), vermag auch keinen Anhalt zu einer Datierung zu geben – vor allem, weil ungewiß ist, wie lange es vor jener Chandoviciti etwa schon existiert hat. Desgleichen lassen die (S. 54) zu Tage getretenen grammatischen Kenntnisse (sofern es sich überhaupt um solche handelt) keinerlei Schlüsse zu.

c) Die von § 11 an aufgezeigte Idee der Wahrheitsformulierung drückt sich besonders anschaulich in TEXT (II) aus und weist deutlich in vedische Bereiche, von denen die Aussage selbst kündigt. – Aber auch sie entzieht sich unseren zeitlichen Fixierungsversuchen, weil sie, wie u. a. das *kumira*- (s. § 7) dartut, in der Hochgebirgslandschaft des hohen Nordens formuliert

<sup>148</sup> Diese Arbeitsweise priesterlicher Dichter ist vom Rgveda (vgl. Verf., *Indo-Iranian Journal* 2.1958, S.108) an gang und gäbe bis hin zu der Stotramantra- und Stotramantrakavaca-Literatur, die oft auf die Zugrundelegung älterer Versbruchstücke hinweist und sie ggf. *Nicardgāyatrī* 'defekte Gāyatrī' nennt, vgl. Verf.: *Indische Handschriften* 1.1962, S.96 zu 195 (auch als *nicardagāyatrī* u. ä.), wozu vielleicht B. ПАСТЕРНАК: *Doktor Živogo*, Milano 1957, S.344f. bezüglich eines biblischen Talisman-Textes с теми изменениями и отклонениями, которые вносит народ в молитвы, постепенно удаляющиеся от подлинника от повторения к повторению.

sein muß, deren Bewohner bekanntlich von jeher besonders konservativ waren<sup>149</sup>.

d) Blieben die Bemühungen in *a-c* um eine genauere Zeitbestimmung im wesentlichen ohne Erfolg, so ergeben sich doch gewisse Anhaltspunkte, wenn man sich noch einmal vergegenwärtigt, daß der atharvaveda-artige TEXT (II) gemäß den Prinzipien der Kharoṣṭhī-Schrift entworfen wurde (s. S. 35). Demnach muß unser Amulett, das entsprechend der Aussage von TEXT (I) und der SZENE nach der Einführung des Buddhismus (s. § 4) und nach der Ankunft der 'indo-skythischen' Fremdlinge (s. S. 26) im Bereich dieser Schrift (s. S. 36,46) geschaffen wurde, zudem auch noch nach der Annahme und Beherrschung der Kharoṣṭhī durch ein einheimisches Mitglied des Standes der *Brāhmaṇa* entstanden sein:

Auch das dürfte darauf hinweisen, daß unsere Amulettgestaltung verhältnismäßig spät entstanden ist. Denn es wird eine lange Zeit gedauert haben, ehe die Brahmanen die aus dem semitischen Kulturbereich eingeführte profane Schrift neben dem mündlichen Vortrag als Medium für die Wahrheitsgestaltung übernommen haben, um sich ihrer schließlich in der oben zum Ausdruck kommenden Meisterschaft zu bedienen.

## II

§ 1. Ein weiteres Kristalloval «β», dem obigen «α» nach Art und Anlage entsprechend, mit SZENE und daneben umlaufendem TEXT in Kharoṣṭhī-Charakteren wurde im Abdruck (also u. a. mit positivem Schriftverlauf) abgebildet, kurz beschrieben und auch inschriftlich gedeutet von R. B. WHITEHEAD als § 26 seiner „Notes on the Indo-Greeks, Part 3“, in: Numismatic Chronicle, 6th Series, Volume 10. 1950, pp. 230–231<sup>150</sup>.

R. B. WHITEHEAD, der sein Bergkristallintaglio «β» vor etwa 50 Jahren in Rawalpindi bei einem Münzhändler erwerben konnte, teilte mir auf meine Anfragen (denen ich auch die Nachricht von dem Berliner Museumserwerb «α» beifügen konnte) liebenswürdigerweise noch mit, daß es 18.152 grams wiege<sup>151</sup>.

<sup>149</sup> Und bis auf den heutigen Tag sind; vgl. G. BUDDRUSS in: Paiduma 7. 1960, S. 206ff. (= Festgabe H. Lommel, S. 28ff.), wo er in vorsichtiger Zurückhaltung seine persönlichen Beobachtungen dazu schildert. – In der Alttertumskunde, die den indischen Subkontinent mit seinem besonders starken geistesgeschichtlichen Gefälle zwischen den verschiedenen Kulturlandschaften als ihr Arbeitsfeld betrachtet, hat wohl mehr, als zuweilen in Rechnung gestellt, die Frage nach der Lokalisierung einer bestimmten Gegebenheit den Vorrang vor allen absoluten Datierungsversuchen. So mag Vedisches im hohen Norden noch lebendig gewesen sein, das in der fernen südöstlichen Tiefebene schon lange hingeschwunden war.

<sup>150</sup> Den Hinweis auf diese Publikation verdanke ich H. HUMBACH.

<sup>151</sup> Weitere Daten über das Äußere vermag ich nicht zu geben.

Dieses Stück «β», das durch den Berliner Erwerb «α» an Bedeutung noch gewonnen hat, sollte wohl an Hand guter Photographien eine eingehendere Würdigung erfahren.

Da die Umstände eine Ersetzung der oben erwähnten Abbildung (unten reproduziert als Abbildung 10) durch besseres Bildmaterial nicht gestatten, kann die folgende Betrachtung nur provisorischen Charakter haben.

§ 2. So muß es hinsichtlich der Szene «β», die in das Kristalloval eingeschnitten ist, auch weiterhin bei der von WHITEHEAD (loc. cit.) gegebenen Beschreibung bleiben:

„An abbot is seated cross-legged on a platform under a *bodhi* tree with his hands clasped in his lap; his face is turned towards the figure standing by his side with folded hands in an attitude of homage or adoration. As regards the abbot's dress, 'it is a peculiarity of the official habit that robes should be made out of patches [ . . . ] . . .'<sup>152</sup> The suppliant must be an important personage. He has a cap or helmet with chin-strap, and wears a tunic with loose folds; foot-wear is indicated. A short sword hangs from his belt. [ . . . ] If what appear to be folds are a torque and armlets<sup>153</sup>, he may be a nomad chief.”

§ 3a. Zu der Inschrift «β», deren erster Teil (bis zum Aksara *ha*) für uns mit Hilfe der erwähnten Abbildung (reproduziert unten Abbildung 10) recht gut lesbar und deren Rest auf jener Abbildung bis auf das letzte Aksara erkennbar ist, heißt es *loco citato* mit m. E. zu Recht geübter Vorsicht in der Ausdrucksweise: „The transliteration appears to be *vhumi-aga-majhi-viharami-sagha-mudre*, which Professor BAILEY translates: 'The seal<sup>154</sup> of the community in the *vihāra* (monastery) at *vhumi-aga-majhi* (the middle of the earth's lap).' (Professor BAILEY) suggests that *aga* is derived from Skt. *anka*, 'lap'. The legend presumably ends in a place-name.”

b. Das letzte Aksara der Inschrift ist, wie erwähnt, auf der bisher verfügbaren Abbildung unleserlich; dennoch möchte ich bezweifeln, daß es sich gemäß der oben zitierten Edition um ein *dre* handelt.

Ein Vergleich der Inschrift «β» mit dem Epigraph auf dem Berliner Stück «α» läßt nämlich erkennen, daß der Textschluß der beiden Legenden gleich lautet; entweder heißt es also: *samghamukhe* als Localis 'beim Haupt der Mönchsgemeinde' (wozu oben S. 30 f.), – oder: *sa[m]gham(ū)dre* als Localis oder als Nominativ<sup>154</sup> 'das Siegel der Mönchsgemeinde' (nach obigem Zitat).

Die zweite Möglichkeit ergäbe im Satzzusammenhang von TEXT (I)<sup>α</sup>:

<sup>152</sup> Aus H. KERN: Manual of Indian Buddhism (Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde 3,8.1896), S. 80.

<sup>153</sup> Vgl. oben S. 25 zum ringförmigen Ärmelabschluß und Kragen des Adoranten der SZENE auf dem Berliner Kristalloval «α». – Das erwähnte 'short sword' hängt bei positivem Schriftbild ebenfalls seitenrichtig, d. h. linker Hand.

<sup>154</sup> Zur Nominativendung auf -e bei a-Stämmen in Nord-Nord-West vgl. S. KONOW in CII 2,1, S. XCVII und CXII-f.; J. BROUGH: The Gāndhāri Dharmapada (= Gā. Dhṡ.) (London Oriental Series 7.1962), § 76.

*Thetakulam vih(ā)ram nomi . . .* keinen Sinn; daraus darf geschlossen werden, daß das Schluß-Akṣara beider Inschriften ein *ḵhe* ist<sup>155</sup>.

e. Hinter dem 6. Akṣara steht in der oben zitierten Edition: *ḵhi* als Transkription folgender Schriftstelle: Ein ganz unten mit einem sehr kleinen Linkshaken versehener, wohl lotrecht gemeinter Hauptstrich, in der Mitte von einem nach rechts wie links gehenden längeren Querbalken fast rechtwinklig durchkreuzt, knickt oben winklig und parallel zum erwähnten Querbalken nach links um; direkt an diese Linksgerade schließt sich ein halbkreisförmiger nach unten offener Bogen („Brückenbogen“).

Sieht das „*ḵha*“ der ältesten Kharoṣṭhī-Inschriften etwa der Brāhmī-Initiale *a* ähnlich, so läßt sich auch das „*ḵha*“ des moderneren Kharoṣṭhī-Typs<sup>156</sup>, bekanntlich, mit der eben beschriebenen Schriftstelle nicht vergleichen; da zudem eine i-Vokalisation eine „*ḵha*“-Mātrkā gewiß nicht quer durchkreuzen, sondern nur von rechts oben auf ihren Linksbogen herabstoßen würde, ist die Lesung *ḵhi* vollends unwahrscheinlich. Folgte man Konows kühner Deutung in CII 2,1, S. 61f., Nr.20 in Zeile 5 „*erḵhuna*“, dann könnte man die in Rede stehende Schriftstelle allenfalls als künstlerisch hochstilisiertes »Takht-i-Bāhī *rḵha*« interpretieren.

Jedoch, sinnvoll wird die Angelegenheit erst dann, wenn man die oben beschriebene Schriftstelle hinter dem 6. Akṣara ganz einfach als: *staya* liest, wobei das völlig normale *sta* vom Graveur eng neben das ebenso normale *ya* („Brückenbogen-*ya*“) gerückt wäre, – eine geringfügige Unregelmäßigkeit in der Letternanordnung des Schriftkünstlers des Stückes «β», der (wie schon sein Kollege bei unserem ersten Kristallamulett «α») verschiedentlich kleinere Fehler in der Verteilung der Plätze für die Silbenzeichen seiner handwerksmäßig wie künstlerisch so schwierig anzubringenden Legende machte (man beachte nur bei unserem zweiten Stück «β» das *mi* zwischen den Reiterstiefeln des 'indo-skythischen' Kriegers!).

d. Die Lesung aller anderen Akṣaras findet sich bereits in der oben zitierten Edition. Somit ergibt sich als Letternkette des objektiven Befunds:

vhu<sup>157</sup> mi a ga ma sta ya<sup>158</sup> vi ha ra mi sa gha mu ḵhe<sup>159</sup>

<sup>155</sup> Da, bekanntlich, ein *dra* bis auf die geringeren Proportionen des Kopfbogens der oben (S. 29) beschriebenen und S. 27 mit abgebildeten Letter *ḵha* auf den ersten Blick nicht unähnlich sehen mag und da die Akṣara-Variante *ḵha* mit ihrem an ein sonst normales *ḵha* angefügten nach rechts gewendeten Fußstrich (s. S. 29) außergewöhnlich ist, wird es bei der oben zitierten Edition zu der irrigen Lesung *dre* gekommen sein.

<sup>156</sup> An die Mitte eines senkrechten Hauptstrichs stößt von links ein waagerechter Querbalken an, an den sich nach oben hin ein nach links offener Bogen anschließt; das Zeichen ähnelt unserer Schreibmaschinen-Ziffer 4 ohne die Rechtsdurchkreuzung des senkrechten Hauptstrichs.

<sup>157</sup> Die erwähnte Abbildung (reproduziert unten Abbildung 10) ist deutlich genug, um erkennen zu lassen, daß dieses das erste Akṣara der Legende ist. – In der Transkription der Mātrkā als *vḥ* folge ich LÜDERS und KONOW, sowie

Zieht man diese Einzellettern zu ganzen Wörtern zusammen, erhält man:

vhumi agamastaya viharami saghamukhe<sup>160</sup>,

was bei der Berücksichtigung der graphischen Eigenheiten der Kharoṣṭhī-Schrift sowie im Hinblick auf den inschriftlichen Text<sup>160</sup> unseres ersten Kristall-Intaglios «α» („Thetakula, den Vihāra, preise ich bei dem Haupt der Mönchsgemeinde“) m. E. wie folgt auszuzeichnen ist zu

TEXT (I)<sup>β</sup>

vhūmi āgamāstāya vihāraṃmi saṃghamukhe<sup>161</sup>

‘Ich bin<sup>162</sup> mit Zuversicht in den Āgama<sup>163</sup> im Kloster (vihāra-) bei dem Haupt der Mönchsgemeinde.’<sup>164</sup>

nun BROUGH, Gā.Dhp. §§ 12; 44 (S.66: „the sound represented was probably a voiced bilabial fricative . . .“) [Dazu gehört aussprachemäßig möglicherweise auch das Brāhmī *phv* gemäß meiner Anmerkung in LÜDERS: Mathurā Inscriptions (1961), S.94,6 zu § 62, A 1.]. – Die relativ seltene Letter *vh* (in CII 2,1 wohl nur siebenmal, im Gā.Dhp. etwa fünfzehnmal) ist nach den Beobachtungen von BROUGH (s. S.66) speziell am Wortanfang („in initial position“) bisher nur in mehreren Namensschreibungen (*vhurmazeva*, *vhurmaseva*, *vhūvasena*) in Niya-Dokumenten belegt gewesen; dazu stellt sich nun unser Beleg mit ebenfalls initialem *vh*. – Die Schreibung unseres Akṣara *vhū* zeigt am Kopf eine Rundung entsprechend den Belegen z.B. in CII 2,1, Nr.71; Nr.62; (Gā.Dhp. 50); sein Rechtsarm ist in der erwähnten Abbildung (reproduziert unten Abbildung 10) in Ansatz und Aufstrich erkennbar; sein u-Zeichen ist rund und nach innen eingeschlagen. Mit der Gesamtgestaltung unseres Akṣara *vhū* läßt sich gut z.B. das *vhū* vergleichen in Gā.Dhp. 173 (223 über 513).

<sup>158</sup> Vgl. oben in § 3c.

<sup>159</sup> Vgl. oben in § 3b.

<sup>160</sup> Demnach bestehen sowohl diese Legende (β) als auch TEXT (I)<sup>α</sup>: *Theta-kulam vih(ā)raṃ nomi saṃghamukhe* jeweils aus vier Wörtern.

<sup>161</sup> Diese Inschrift (β) mag (vielleicht mit Absicht ihres Autors) in ihrem (Kharoṣṭhī-)Schriftbild, wie die oben (§ 3d Anfang) transkribierte Letterkette zeigt, mehrdeutig sein (statt *vihāraṃmi* kann man auch zu *viharāmi* auszeichnen, usw.). Wegen der hier angestrebten Kürze soll nur der oben zu TEXT (I)<sup>β</sup> ausgezeichnete Wortlaut behandelt werden, der – wie sich im Hinblick auf TEXT (I)<sup>α</sup> des ersten Kristallamuletts «α» ergibt – vor allem anderen geplant gewesen sein muß.

<sup>162</sup> Bei *vhumi*, von mir ausgezeichnet zu *vhūmi* (für *bhūmi*) ‘ich bin’, ist die u-Vokalisierung bemerkenswert; die Wortentsprechung lautet volkssprachlich sonst *bhomi* oder *homi*. Da hier, im Gegensatz zu mi. *ū* > o, eine Lautersetzung mi. *ū* < o wenig wahrscheinlich wäre, wird man den Beleg *vhumi* (für *bhūmi*) wohl als volkssprachliche Analogiebildung zu verstehen haben z.B. nach *sthā* : -*sthāmi* (o.ä.) = *dā* : *dāmi* = *brū* : *brūmi* = *bhū* : (*bhūmi*/|*vhūmi*, als:) *vhūmi*, wozu u.a. F. EDGERTON: Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar (1953), § 28,51; S.222 *brū* (mit W. GEIGER: Pāh 1916, § 141,2; *bromi brommi* im Gā.Dhp. vgl. ed. J. BROUGH 1962, S.305a). – Wie z.B. auch bei der Endung in

Als Sprecher ist abermals der in der SZENE dargestellte 'indo-skythische' Edle zu denken, der mit dieser Aussage entsprechend unserer ersten Kharoṣṭhī-Legende TEXT (I)<sup>α</sup> an die in der Mitte sitzende Hauptfigur, an das Haupt einer Mönchsgemeinde (*saṃghamukha-*), herantritt.

§ 4. Metrisch zeigt der TEXT (I)<sup>β</sup> die folgende Einteilung:

— ∪ — ∪ — — ∪ ∪ — — ∪ — ∪ ∪ —

Dieses Bild ist auffällig und reizt zu der folgenden Gruppierung:

— ∪ — —  
 ∪ — — ∪  
 ∪ — — ∪  
 — ∪ ∪ —

Eine entsprechende Einordnung der fünfzehn Silbenzeichen in ein Quadrat

vhū	mi	a	←	4				
ga	mā	stā	ya	3				
vi	hā	raṃ	mi	2				
saṃ	gha	mu	khe	1				
					a	b	c	d

mag, nachdem in der defekt scheinenden ersten Zeile die Länge ā (4d) um ein Feld nach links, d. h. in das dritte, eine Kürze erwarten lassende

*agamastaya* scheint der Autor des volkssprachlichen Legendentexts auch bei *vhumi* die Lautgebung einer gehobeneren Sprachsphäre angestrebt zu haben.

<sup>163</sup> 'die kanonische Überlieferung' (welcher kanonische Textkomplex bezeichnet wird, läßt sich nicht sagen); *-astaya*, von mir ausgezeichnet zu *-āstāya* im Sinne des Instr. Sgl., entspricht im Nominalstamm wohl dem *āsthā-* des Sanskrit?

<sup>164</sup> Für das Vorkommen von Localisformen auf *-e* (oder *-ae*) und *-a(ṃ)mi* im gleichen Text bieten u. a. auch die Inschriften in CII 2,1 eine Reihe von Beispielen, worunter besonders anschaulich wohl in Nr. 35,1 *takshaṃlaami dhamarā(e)*; Nr. 27,2/3 *dhamarāṃe takshaṃe tanuvae bosisatvagahami*; Nr. 75,1 . . . *di 20 utaraphagūṇe iṣe kshuṇami* . . .

Feld (4c) gerückt ist (s. oben), zu der Annahme verlocken, daß man es mit einem „Rösselsprung“ zu tun hat<sup>165</sup>.

<sup>165</sup> Es gibt 36 verschiedene Zugmöglichkeiten. – Metrisch gesehen zeigen von jenen 36 die vier bei 1d und 4a beginnenden und endenden das gleiche symmetrische Bild (2 lang – 4 kurz – 3 lang – 4 kurz – 2 lang); ein zweites wohlgeordnet erscheinendes und immer gleiches metrisches Bild (4 lang – 4 kurz – 3 lang – 4 kurz) ergibt sich bei den sechzehn Zugmöglichkeiten von 1d aus wie bei den sechzehn von 4a aus, die an den anderen Randfeldern enden. – Eine Zugmöglichkeit (und zwar eine der vier von den beiden zutiefst liegenden Ausgangsfeldern 1d und 1b aus) scheint einen Sanskrit-Text zu ergeben. Es handelt sich um: 1d – 2b bis 3a – 1b, oder:

*khe hā vñū stā vi mu ya mi raṃ saṃ mā mi a ga gha,*

was sich graphisch normalisieren und zu Wörtern zusammenziehen ließe:

*khe hā (bh)ūs(th)ā vim(-)u(d)yamiraṃ saṃmāmi agagha*

(vgl. zu *uyam*<sup>o</sup> für *u(y)yam*<sup>o</sup> für *\*udyamira* ‘durch Aufstreben charakterisiert’: JANERT: Studien zu den Aśoka-Inschriften 3.1961, S.1,1 zu + und 12,3, sowie BROUGH: Gāndhāri Dharmapada 1962, § 65): ‘Im Luftraum fürwahr den Vogel, den aufstrebenden, bemesse ich, der auf der Erde befindliche, o Agagha.’ (Diese Formulierung könnte womöglich zu einer Schilderung der Soma-Herabholung angesichts des Indra gehören.) – Buchstabenquadrate einfacherer Art aus Formeln wie *sator areto tenet otera rotas* oder *alpha leōn phōnē anēr* beschreibt J. KRALL: Koptische Amulette (in: Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer 5.1892).



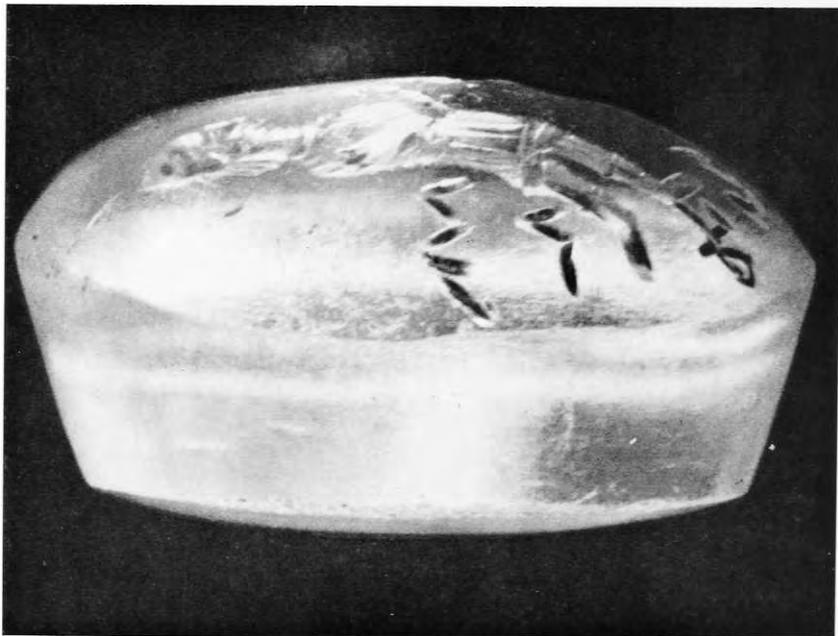
51



1

1. Amulett, Abbildung 1-2: Die Szene

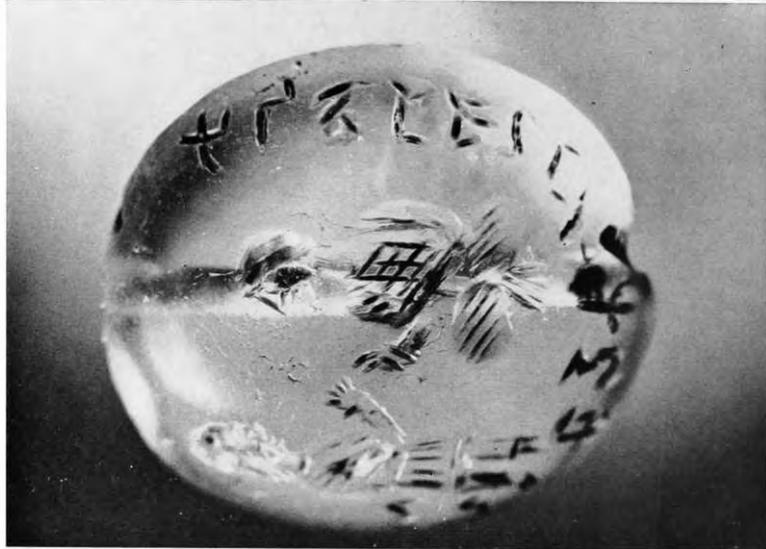
TAFEL II



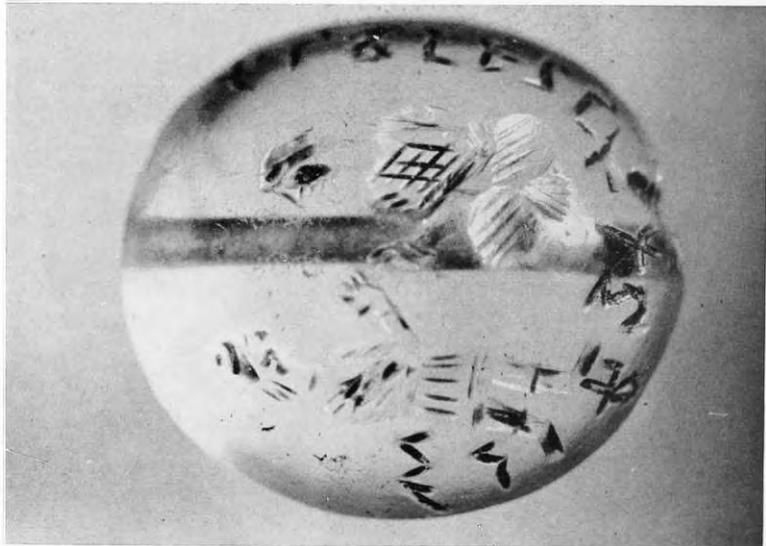
1. Amulett, Abbildung 3-4: Die Inschrift



TAFEL IV



7



6

1. Amulett, Abbildung 6-7: Zu Details der sitzenden Figur



1. Amulett, Abbildung 8-9: Zu Details der stehenden Figur

TAFEL VI



10



2. Amulett, Abbildung 10

## NEUE MATERIALIEN ZUR BIOGRAPHIE DES YÄQÛT

RUDOLF SELLHEIM (Frankfurt a. M.)

Mit 24 Abbildungen und 1 Karte

Wenn ich das letzte Mal an dieser Stelle, vor nunmehr über drei Jahren, versucht hatte zu zeigen, warum es mir unumgänglich erscheint, bei der Aufnahme der arabischen Handschriften so genau und sorgfältig wie nur möglich zu Werke zu gehen, und wenn ich damals mehr aus theoretischen Überlegungen ganz allgemein diesen Grundsatz vertreten hatte, so kann ich heute sagen<sup>1</sup>, daß er sich mir inzwischen in der Praxis vielfach bestätigt hat. Und zwar einmal auf meinen Reisen im Orient und zum anderen Male zu Hause am Schreibtisch. Ich stellte fest, daß sich der Umbruch von einem Zeitalter zum anderen auch in den arabischen Ländern mit rasanter Geschwindigkeit vollzieht. Vieles, was dort noch den gestrigen Alltag ausmachte, was jedermann noch vertraut und selbstverständlich war, wird schon heute achtlos und vorschnell als überholt und dem Fortschritt der Zeit nicht mehr gemäß beiseite geschoben. Die Zahl aber derer, welche dort unten Vergangenes zu retten, zu konservieren versuchen, ist klein, die Bedingungen, unter denen sie ihre Arbeit vorantreiben, nicht immer leicht, und die Voraussetzungen nicht selten sogar recht problematisch. Um so mehr haben wir daher die Verpflichtung, die hier bei uns aufbewahrten Handschriften erst einmal sorgfältig zu registrieren; ob dann später Einzeluntersuchungen das vorläufig gesichtete Material vollständiger erschließen, hängt von der weiteren, recht ungewissen Entwicklung ab. Carl Brockelmann hätte seine großangelegte „Geschichte der arabischen Litteratur“ nie schreiben können, wenn ihm nicht Wilhelm Ahlwardt's zehnbändiges „Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin“ mit seinen detaillierten verlässlichen Angaben vorgelegen hätte. Das hat er als Achtzigjähriger vor nicht ganz zwanzig Jahren mir selbst in Halle gesagt. Ahlwardt's saubere Methode und die Gesamtkonzeption seines einzigartigen Werkes sind uns Vorbild und Richtschnur. Es lohnt sich sehr wohl, Namen und Daten über den nackten Titel einer Handschrift hinaus zu notieren und in zeitraubender Kleinarbeit mit der umfangreichen Literatur zu verweben oder wenigstens an sie anzuknüpfen. Solche Notizen

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten am 5. März 1965 anlässlich der zweiten Arbeitstagung „Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland“ in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Das Manuskript wurde für den Druck überarbeitet und um die Anmerkungen und Textbeilagen erweitert. Die Umzeichnung der Karte verdanke ich Herrn W. Buchge (Marburg).

sind Rastern vergleichbar: isoliert betrachtet sagen sie dem ungeübten Auge nichts oder nur wenig, im Ganzen oder in größerem Zusammenhange gesehen aber geben sie erst dem Bild Kontur, Tiefe und Schärfe. Daß dem so ist, mag nunmehr an Hand eines Beispieles demonstriert werden.

Hier in Marburg befindet sich die unvollständige, titellose und daher bisher als anonym geltende Berliner Handschrift: Staatsbibliothek, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Ms. or. oct. 3377. Es handelt sich bei ihr, wie sich bei näherer Untersuchung herausstellte, um das grammatische Werk des Ibn al-Muwaffaq, das Kitāb al-Mabāḥiṭ al-kāmiliya 'alā l-Muqaddima al-Guzūliya.

Die Handschrift mißt 20 × 15 (15 × 11) cm, ihr bräunliches festes Papier ist wasser- und stockfleckig, gelegentlich sind Blätter durch den Einfluß von Feuchtigkeit zusammengeklebt und dadurch nicht nur beschädigt, sondern auch in der Lesbarkeit etwas beeinträchtigt. Die Handschrift zählt 183 nicht paginierte Blätter zu je 17 Zeilen; sie weist eine originale Bogenzählung auf; mit Bl. 6a beginnt Bogen 21, mit Bl. 176a Bogen 39, der letzte. Demzufolge hat die Handschrift – wenn wir unterstellen, daß das Werk, wie üblich, mit Bl. 1b begonnen hat – 397 Blatt gezählt, oder anders ausgedrückt: von ihr sind nur Bl. 205–397 erhalten geblieben.

Die Identifikation des Werkes mit den Mabāḥiṭ al-kāmiliya des Ibn al-Muwaffaq (gest. 661/1263, s. Anm. 21), von denen nach GAL S 1/542 noch eine Handschrift in Kairo existiert, ergibt sich aus den Kolophonen der Handschrift (Bl. 173b und 183a, vgl. Dail Kaṣf az-zunūn 2/422 und 543). Die Mabāḥiṭ stellen einen Kommentar (*ṣarḥ*) zur Muqaddimat al-Guzūli dar, welche ihrerseits die Glosse (*hawāṣi*) des Abū Mūsā 'Isā ibn 'Abdal'aziz ibn Yalalbaḥt al-Guzūli al-Marrākusi (gest. 607/1210; GAL<sup>2</sup> 1/376 S 1/541 f.; Kahhāla 8/27; Zirikli 5/288) zur bekannten Grammatik, dem Kitāb al-Ġumal fī n-nahw, des Abū l-Qāsim 'Abdarrahmān ibn Ishāq az-Zaggāgi ist (gest. 337/949; GAL<sup>2</sup> 1/112 S 1/170 f.; Kahhāla 5/124 13/395; Zirikli 4/69). Nach Bl. 173b hat der Verfasser des Kommentars, Ibn al-Muwaffaq, seine Arbeit, die ursprünglich zwei Teile umfaßte (s. Irsād 6/153), am 1. Ġumādā II 620/2. Juli 1223 in Aleppo beendet. Unsere Handschrift ist, wie gesagt, unvollständig; sie enthält nur den zweiten Teil und auch den nicht ganz, denn der Anfang fehlt. Der Text – der Text der Glosse ist mit roter Tinte geschrieben – beginnt mitten im Bāb at-ta'aggub (vgl. S. 112 ff. der Ausgabe des Ġumal von Mohammed Ben Cheneb, Alger–Paris 1927, 383 S. [Bibliotheca Arabica 3]) Bl. 1a (205a):

وإزمان وفيه احتراز عن ليس فهذه ستة شروط لا بد منها في الغالب وما  
ينبغي أن يعتبر أيضا أن يكون الاسم الواقع عليه فعل التعجب فاعلا في الاصل  
... فإن انخرم أحد هذه الأوصاف سوى المضي والدوام فأردت التعجب ...

und endet Bl. 173b (387b):

لا يسعها هذا المختصر فلنقتصر على هذا القدر حسب اقتصار المصنف والله أعلم .

Daran schließt unmittelbar ein erster Kolophon:

قال شارح الكتاب: فهذا آخر ما وفّقنا الله تعالى له من النكت والأبحاث على هذه الحواشي المنسوبة الى الجزولي رحمه الله، ووافق الفراغ من تصنيفه في أول يوم من جمادى الآخرة سنة عشرين وستّائة بمحروسة حلب من ثغور الشام والحمد لله ربّ العالمين، ووافق فراغ هذه النسخة نقلاً من خطّ مؤلّفها ياقوت بن عبدالله الرومي الأصل البغدادي المنشأ الحموي المولي - عفا الله عنه ورفق به - في سادس رجب من سنة عشرين وستّائة بثغر حلب وصلى الله على سيّدنا محمد وآله الطاهرين وسلم تسليمًا كثيرًا.

Mit Bl. 174a (388a) beginnt - nach einer Basmala - ein Anhang, in welchem 129 schwierige grammatische Fragen in dem Buche von Ibn al-Muwaffaq, dem Kommentator, beantwortet werden:

وهذا ما يسأل عنه من غوامض مسائل هذا الكتاب استخراج الشيخ الإمام علم الدين أبي القاسم صاحب الشرح أيده الله وأطال بقاءه أيضاً: الموضع الأوّل قوله في حد الكلام بالوضع ما الذي احترز به عنه . . .

er endet Bl. 183a (397a):

هل هو مستقيم أم فيه خلل فان (كان) مستقيماً فما تأويله وإن كان فيه خلل فيصلح.

Dann folgt ein zweiter Kolophon:

فهذا آخر ما يشكل من حواشي الجزولي والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيّدنا محمد وآله الطاهرين، فرغ من كتابته عبيد الله الفقير اليه ياقوت بن عبدالله الحموي البغدادي الرومي - رفق الله به وعفا عنه - في سلخ رجب سنة عشرين وستّائة بمحروسة حلب والحمد لله وحده.

In beiden Kolophonen stellt sich der Schreiber mit dem mittelgroßen, sauberen, leicht geschwungenen, reich vokalisiertem Nashī-Duktus vor als: Yāqūt ibn ‘Abdallāh ar-Rūmī al-Baġdādī al-Ĥamawī und gibt an, seine Abschrift vom Autograph des Ibn al-Muwaffaq in Aleppo am 6. Raġab 620 / 5. August 1223 und den Anhang Ende Raġab/29. Aug. abgeschlossen zu haben. Ferner findet sich von seiner Hand am Rande von Bl. 173b der Vermerk, daß er eine Kollation und Lesung des Werkes unter dem Verfasser selbst am 13. Ramaḍān 620/10. Oktober 1223 beendet hat; ebensolche Notizen, nur ohne Datum, stehen auf den Rändern von 5b, 35b, 55b, 75b und 115b; zu der Iġāza Bl. 183b s. u. S. 104.

Der Schreiber unserer Handschrift, Yāqūt, ist kein Unbekannter: er ist der Verfasser des berühmten arabischen Geographischen Wörterbuches, dem Mu‘ġam al-buldān, in sechs Bänden in der Ausgabe von Ferdinand Wüstenfeld (Leipzig 1866–1873), und des kaum minder bekannten Biographischen Lexikons, dem Iršād al-arīb ilā ma‘rifat al-adīb, in sieben Bänden in der Ausgabe von D. S. Margoliouth (London <sup>2</sup>1–3, 5–6, <sup>14</sup>, 7 / 1923–1931). Über sein Leben, seine schriftstellerische Tätigkeit und seine ausgedehnten Reisen ist uns mancherlei bekannt. Vor allem hat F. Wüstenfeld vor hundert und mehr Jahren Leben und Werke dieses hedeutsamen Gelehrten verschiedentlich beschrieben. Mit Hilfe unserer Handschrift können wir seine Skizzen, C. Brockelmann’s Abschnitt in seiner „Geschichte der arabischen Literatur“ und R. Blachère’s Artikel in der „Enzyklopaedie des Islam“ ergänzen und darüber hinaus eine alte Orientalisten-Streitfrage, inwieweit nämlich Yāqūt mit der klassischen arabischen Sprache vertraut war, etwas genauer beantworten<sup>2</sup>. Es sei mir in diesem Zusammenhange gestattet,

<sup>2</sup> *Literatur*: F. Wüstenfeld, Jācūt’s Reisen, aus seinem geographischen Wörterbuch beschrieben, in: ZDMG 18/1864/397–493 [abgekürzt: Wü 1864/ . . .]; ders., Der Reisende Jācūt als Schriftsteller und Gelehrter, Göttingen 1865, 13 S. 8<sup>o</sup> (= Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen Nr. 9, S. 233–243) [abgekürzt: Wü 1865/ . . .]; ders., Einleitung, in: Jacut’s Geographisches Wörterbuch . . . hrsg. von F. Wüstenfeld, 1–6, Leipzig 1866–1873, 5/1–66. Wüstenfeld seinerseits ergänzt die Arbeiten von: J. Reinaud, Notice sur les dictionnaires géographiques arabes, in: JA 16/1860/82–106 und C. Barbier de Meynard in der Vorrede zu seiner Edition des Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes, extrait du Mo’djem el-bouldan de Yaqout, Paris 1861; vgl. ferner: T. G. J. Juynboll’s Introductio, im vierten Bande seiner Ausgabe der Marāsīd al-iṭṭilā’ ‘alā asmā’ al-amkina wal-biqā’ (Lexicon geographicum), Leiden 1850–1864 und F. Wüstenfeld’s Hinweise in der Vorrede zu seiner Edition von Yāqūt’s al-Muštariḳ waḍ‘an wal-muftariḳ ṣaq‘an (Jacut’s Moschtarik, das ist: Lexicon geographischer Homonyme), Göttingen 1846 (erste Fassung von 623/1226, neue Fassung von 626/1229). – Ferner: C. Brockelmann, GAL<sup>2</sup> 1/630–632 S 1/880 und R. Blachère, in EI s. n. Yāqūt (beide mit weiterer Literatur); vgl. auch F. J. Heer, Die historischen und geographischen Quellen in Jāqūt’s Geographischem Wörterbuch, Straßburg 1898; O. Rescher, Sachindex zu Wüstenfeld’s Ausgabe von Jāqūt’s „mu‘ġam el-buldān“ (nebst einem alphabetischen Verzeichnis der darin angeführten Werke), Stuttgart 1928;

auch die bisher völlig unbekannte Biographie Yāqūt's, welche al-Qiftī für sein Biographisches Lexikon, den *Inbāh ar-ruwāh 'alā anbāh an-nuḥāh*, unmittelbar nach dem Tode Yāqūt's verfaßte, in der stambuler Handschrift des Topkapu Saray, Ahmet III 3064, mitheranzuziehen<sup>3</sup>.

Wadio Jwaideh, *The Introductory Chapters of Yāqūt's Mu'jam al-buldān*, translated and annotated, Leyden 1959. – Ferner: Kaḥḥāla, *Mu'gam al-mu'allifin* 13/178–180 und *az-Ziriklī, al-A'lām* 9/157; beide führen am vollständigsten die Quellen und die einheimische arabische Literatur auf, beiden ist jedoch die älteste Yāqūt-Biographie, die seines Zeitgenossen al-Qiftī, unbekannt geblieben.

*Korrekturzusatz:* 'Abdal'aziz al-Maimani läßt neuerdings seine textkritischen Bemerkungen zum *Iršād* in der damaszener *Mağallat al-Mağma' al-'ilmī al-'arabī* veröffentlichen, und zwar erschienen bisher zwei Fortsetzungen u. d. T.: Turar 'alā *Mu'gam al-udabā'* au *Iršād al-arib ilā ma'rifat al-adīb li-Yāqūt*, *ṭab'at al-ustād Margoliouth sanat 1907 m*, 1: 1/4–183 *MM'T'A* 40/1965/644–659, 2: 1/184–206 *MM'T'A* 40/1965/860–863. – Ebenfalls in Fortsetzungen veröffentlicht Muṣṭafā Ġawād seine Fragmentensammlung zum *Iršād* u. d. T.: *aḍ-Ḍā'i' min Mu'gam al-udabā' li-Yāqūt ar-Rūmī al-Ḥamawī*, in der bagdader *Mağallat al-Mağma' al-'ilmī al-'Irāqī* 6/1959/101–173, 7/1960/256–292 (wird fortgesetzt). Mit dieser Sammlung wird manche schmerzliche Lücke im Text geschlossen, vor allem die große im vierten Bande im Abschnitt „'Abd . . .“; Ġawād verdankt sein Material in erster Linie Ibn al-Fuwaṭī's *Talḥiṣ Mağma' al-ādāb fi mu'gam al-alqāb*, den er in Damaskus seit 1962 herausgibt (bisher gedruckt Band 4, 1–3).

<sup>3</sup> Bekanntlich hat Muḥammad Abū l-Faql Ibrāhīm den vierten und letzten Band seiner prachtvollen Ausgabe von al-Qiftī's *Inbāh* noch nicht publiziert; die Bände 1–3 sind in den Jahren 1950–1955 in Kairo in der Druckerei des Dār al-kutub al-miṣriya erschienen. In diesem nicht veröffentlichten Teile befindet sich eine ausführliche Biographie von Yāqūt. Sie ist mir seit Jahren in der herrlichen Handschrift des *Inbāh*: Topkapu Saray, Ahmet III 3064, bekannt und seit kurzem in einem Mikrofilm, den ich der lebenswürdigen Vermittlung von Fräulein Dr. Barbara Flemming verdanke, zugänglich. Al-Qiftī hat unseren Yāqūt persönlich gekannt (s. u.), er hat seinen *Inbāh* – vgl. meine Ausführungen in *Oriens* 8/1955/349 – in der Kladde in den dreißiger Jahren des 7. Jahrhunderts h abgeschlossen, also im ersten Jahrzehnt nach dem Tode Yāqūt's (gest. 626/1229 in Aleppo). Die Handschrift des Topkapu Saray mit dem letzten Teil des *Inbāh* wurde am 10. Ġumādā I 638/27. November 1240 von einem gewissen Abū l-Maḥāsīn Ibn Sa'd ibn Sa'id as-Sunḥī (?) beendet, d. h. elf (Sonnen-)Jahre nach dem Tode Yāqūt's und acht vor dem Tode Qiftī's (gest. 646/1248 in Aleppo); sie ist in schönem klaren Nashī geschrieben, weitgehend vokalisiert und dürfte nichts anderes sein als eine im Auftrage Qiftī's von seiner Kladde genommene Abschrift – vielleicht auch z. T. nach seinem Diktat –, mit anderen Worten: ein für ihn gefertigtes sauberes Handexemplar; denn nicht nur daß die Handschrift mancherlei Zusätze von anderen Händen enthält, unter denen die eines Gelehrten häufig wiederkehrt, die typisch für die Zeit ist und gewiß die unseres Qiftī ist (s. Tafel III Glossen und *Ziriklī, al-A'lām* 5 Abb. 797), sondern weil Qiftī selbst hervorhebt (*Inbāh* 1/120u), daß er in der Reinschrift noch etwas hinzufügen werde (s. auch Anm. 17 u. 25). Die Yāqūt-Biographie umfaßt die

Zunächst seien die wichtigsten Daten aus Yāqūt's Leben zusammengestellt: Yāqūt wurde als Kind byzantinischer Eltern auf byzantinischem Gebiete im Jahre 574 oder 575/1179 geboren<sup>4</sup>. Als Knabe (*ṣaḡīr*) geriet er in islamische Gefangenschaft, wurde nach Bagdad gebracht und hier von einem Kaufmann namens 'Askar ibn Abī Naṣr ibn Ibrāhīm al-Ḥamawī gekauft. Sein Herr, der aus Ḥamāt in Syrien stammte, hatte sich in Bagdad niedergelassen, dort ein Handelsgeschäft mit überseeischen Importen und – wohl auch – Exporten gegründet, in die vornehmen Kreise der Residenzstadt hineingeheiratet und es offenbar im Laufe der Jahre nicht nur zu einer zahlreichen Familie, sondern auch zu einer gewissen Wohlhabenheit

Seiten 362–380. – Übrigens hat Yāqūt in Aleppo bei Qiftī, dem Qāḍī al-Akrām und Wesir der Stadt, auch das Manuskript von dessen Inbāh für den eigenen Iršād benutzt, z. B. 4/285, 12 und 288, 20; weitere Stellen bei Bergsträsser, in: ZS 2/1924/212. Eine ausführliche und interessante Qiftī-Biographie findet sich im 5. Bande seines Iršād S. 477–494.

Ibn Ḥallikān (gest. 681/1282 zu Kairo; GAL<sup>2</sup> 1/398 ff. S 1/561) hat Qiftī's Yāqūt-Biographie seinen Wafayāt al-a'yān (1–6 Kairo 1948, 5/178–189 Nr. 761) teilweise wörtlich, unter Hinweglassung aller persönlichen Partien, einverleibt und nur Weniges hinzugefügt, darunter zwei Stücke von Zeitgenossen, nämlich aus dem Ta'rīḥ Irbil des (Ibn) al-Mustaufī (gest. 637/1239; GAL S 1/496; Kaḥḥāla 8/170 f.; Zirikī 6/149; Anm. 18 Ende) und aus den 'Uqūd al-ḡumān des Ibn aš-Ši'ār (gest. 654/1256; GAL<sup>2</sup> 1/397 S 3/1217 zu S. 560, 9a; Kaḥḥāla 8/171). Entsprechend den Gepflogenheiten seiner Zeit sagt er nicht, daß er den Qiftī ausgeschrieben hat. Nur für den Brief des Yāqūt an Qiftī, den er ebenfalls dem Inbāh entnimmt, wagt er seine Quelle nicht zu unter schlagen. Wann und wo er den Inbāh eingesehen hat, vermag ich nicht zu sagen – vielleicht in Aleppo? Das erste Mal betrat er als Neunzehnjähriger die Stadt, als er hier Anfang Dū l-Qa'da 626/21. September 1229, aus seiner Vaterstadt Irbil über Mossul kommend, eintraf, um sein Studium, u. a. das der Grammatik bei Ibn Ya'īš, fortzusetzen (Wafayāt 6/46; 3/34, 297; s. Anm. 25 und 28). Später stattete er Aleppo von Damaskus aus wiederholt Besuche ab (GAL<sup>2</sup> 1/398). Da „seiner“ Yāqūt-Biographie bisher als die älteste und ausführlichste galt, habe ich zum Vergleich mit ihr im Anhang den arabischen Text von Qiftī's Yāqūt-Biographie bis zu Beginn des Yāqūt-Briefes abgedruckt (von diesem bringt auch Yāfī'i 4/60–63 Auszüge). Wie Ibn Ḥallikān seine so vorzügliche und persönliche Quelle bearbeitet hat, davon wird sich der Leser sehr leicht selbst beim Vergleich der beiden Texte ein Bild machen können; auf einiges besonders Bemerkenswertes ist in den Noten zum Textanhang bereits hingewiesen.

Nach as-Suyūṭī soll Yāqūt eine Autobiographie seinem Biographischen Lexikon beigelegt haben. Ich habe jedoch bisher nirgendwo von ihr eine Spur entdecken können (Ḥusn al-muḥāḍara, Kairo 1299, 1/188 = 1321, 1/155; vgl. auch F. Rosenthal, Die arabische Autobiographie, in: Studia Arabica I, Rom 1937, S. 4 [Analecta Orientalia 14]).

<sup>4</sup> Qiftī gibt kein Geburtsdatum an. Ibn Ḥallikān bringt beide Jahreszahlen, die dem christlichen Kalender vom 19. 6. 1178 bis zum 27. 5. 1180 entsprechen, und die Notiz, daß er auf byzantinischem Gebiete geboren sei (*bilād ar-Rūm*), als Nachtrag zu „seiner“ Yāqūt-Biographie (Wafayāt 5/189), und zwar wohl auch noch nach Ibn aš-Ši'ār's 'Uqūd al-ḡumān (s. Anm. 3 Absatz 2).

gebracht. Schon sehr bald, nachdem er den kleinen Yāqūt zu sich genommen hatte, scheint er dessen Begabung erkannt zu haben; jedenfalls schickte er ihn in die Elementarschule mit der festen Absicht, ihn kurz über lang in seiner Handlung als Sekretär einzusetzen, weil er selbst von allem, was über das rein Praktische hinausging, nichts oder nur wenig verstand, ja er konnte nicht einmal ordentlich schreiben. Der Knabe<sup>5</sup> machte indessen so gute Fortschritte, daß ihm sein Herr bereits die Buchführung überlassen und, als er etwas größer geworden war, ihn als seinen Handelsvertreter nach der Insel Kīš – vgl. El s. n. Ḳais; Le Strange, East. Caliph. 257 – am südlichen Ausgange des Persischen Golfes schicken konnte. Hier war der Umschlagplatz der großen Handelsschiffe aus Indien und von der persischen Südküste, die ihre Fahrt zum Roten Meer bis nach Ägypten fortsetzen wollten. Kīš war damals eine Art Freihafen, wo man die Waren fremder Länder offenbar sehr viel günstiger einkaufen und später auf den Märkten des Iraq auch verkaufen konnte, wenn man in der Lage war, den Transport auf kleineren, womöglich eigenen Schiffen nach Basra, der bekannten Hafengstadt im Lagunengebiet des vereinigten Euphrat und Tigris, zu gewährleisten. Der junge Yāqūt scheint die ihm anvertrauten Geschäfte zur Zufriedenheit seines Brotgebers erledigt zu haben; denn er schickte ihn auf weitere Reisen. Sein dritter Aufenthalt in Kīš dürfte noch in das Jahr 590/1194 gehören, also als er erst vierzehn oder fünfzehn Jahre alt war<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Iršād 6/230 bemerkt Yāqūt zum Tode des Mubārak ibn al-Mubārak ibn al-Mubārak am 8. Dū l-Ḥiġġa 585/17. Januar 1190, daß er selbst zwar noch sein Zeitgenosse in Bagdad war, ihn aber ob seiner jungen Jahre und seiner ganz anderen Beschäftigung nicht mehr gesehen habe: *atraktu zamānahū wa-laġitu bi-Baġdād awānahū illā annanī lam arahū li-šīġar as-sinn hīna'idīn wal-ištiġāl fī dālik az-zamān bi-ġair hādā š-sa'n*. Ähnlich drückt er sich Iršād 7/209 aus, in der Biographie des Naṣr ibn al-Ḥasan, der am 28. Rabī' II 588/13. April 1192 (in Bagdad) starb: *wa-qaḍ adraktuhū ṣaġīran wa-lam alqahū*; vgl. Iršād 7/39: Muhammad ibn 'Uбайдallah ibn at-Ta'āwīdī starb am 2. Šauwāl 583/5. Dezember 1187 in Bagdad und wurde daselbst beigesetzt.

<sup>6</sup> Bereits Wüstenfeld hat Yāqūt's dritte Reise nach Kīš, bzw. Kīs oder Qais, für das Jahr 590 angenommen, gibt jedoch keine genauen Belege, s. Wü 1864/398, 418 f., 438. Die Beweisführung sei hiermit nachgeholt. Yāqūt behauptet Muštarik 365 und Mu'ġam 4/216 s. n. Qys, die Insel mehrere Male gesehen zu haben: *ra'aituhā mirāran* (Plural); andererseits sagt er Mu'ġam 1/712 s. n. Balġān, daß er im Dorfe Balġān zwischen 'Abbādān und Basra „mehrere Male“ gewesen sei, 588 oder danach das letzte Mal (Muštarik 64: im Jahre 590); dann sei dieser Ankerplatz für die Schiffe, welche von Kīš kamen, nach al-Muḥriza auf der Insel 'Abbādān verlegt worden. Weiter behauptet er, achtmal in Basra gewesen zu sein, und zwar auf vier Reisen nach Kīš, nämlich viermal vor der Abfahrt nach Kīš und viermal nach der Ankunft von Kīš (Mu'ġam 1/651 s. n. al-Basra). Aus dem Plural *mirāran* (s. o.) dürfte sich also ergeben, daß er sich 590 bereits auf seiner dritten kīšer Reise befand; denn sonst hätte er korrektorweise den Dual, bzw. Singular setzen müssen (vgl. Anm. 10 u. 14 und Mu'ġam 5/62); zu seiner vierten und letzten Reise nach Kīš s. Anm. 8. Übrigens hat

„In der Blüte seiner Jugend“ zog er dann nach Norden, entlang dem Tigris, und gelangte 593–94/1197–98 bis nach der Stadt Āmid; der Rückweg dürfte ihn über Damaskus geführt haben<sup>7</sup>. Später kam es allerdings zu einem Zerwürfnis mit seinem Chef – 596/1200 –, und er ward genötigt, sich sein Geld durch Bücherabschreiben zu verdienen. Aber es dauerte nicht allzu lange und die beiden söhnten sich wieder miteinander aus. Als Yāqūt schließlich von einer – vierten – Reise nach Kiš nach Bagdad zurückkehrte, fand er seinen Herrn nicht mehr unter den Lebenden. Er war kurz zuvor

Yāqūt verschiedene Abstecher landeinwärts bis nach Ahwāz gemacht, wohl über den Karun und das weitverzweigte Kanalnetz im unteren Iraq (s. Wü 1864/423 ff.).

<sup>7</sup> Iršād 6/170 bemerkt Yāqūt, daß er im Jahre 593 in der Blüte seiner Jugend (*fī 'unjuwān aš-šabāb wa-rai'ihī*) nach Āmid gelangt sei; Iršād 5/129 spricht er vom Jahre 594, in welchem er in diese Stadt kam: *wa-kuntu qad waradtu ilā Āmid fī šuhūr sanat 594*. Hierher dürfte auch seine Notiz Mu'ğam 2/612 s. n. Dunaisir gehören (vgl. Wü 1864/398 f., 436): „ich sah es – Dunaisir, bzw. Qoç Hišār bei Māridin – als Jüngling (*šabi*), da war es noch ein Dorf, und dann ungefähr dreißig Jahre später, da war es eine Stadt geworden . . .“ Yāqūt meint wohl mit „ungefähr dreißig Jahre später“ das Jahr 618, als er nach seiner Flucht aus Ĥwārizm von Mossul über Singār nach Aleppo zu Qiftī reiste (s. Anm. 19). Daß er auf dieser ersten Reise in das Gebiet des Oberlaufes des Tigris bis hin nach Āmid auch durch Mossul kam, liegt sehr nahe und läßt sich mit seiner Angabe Iršād 7/176 gut verbinden, daß er den alten Makki ibn Raiyān – der in Mossul lebte und dort 603/1207 starb – sah, aber nicht bei ihm hörte, offenbar weil er eben zu dieser Zeit anderes zu tun hatte (s. Anm. 5). – Wir dürfen wohl ferner mit dieser Reise nach Āmid einen Besuch Syriens, speziell Damaskus' verbinden; denn nicht nur, daß Qiftī von „wiederholten Reisen nach Kiš und Ša'm“ spricht (S. 363: *yatakarraru ilā Kiš waš-Ša'm*) und Ibn Ḥallikān, ein wenig differenzierend, davon, daß Yāqūt „wiederholt nach Kiš, 'Umān und jene Gegenden kam und dann wieder bis nach Ša'm hinauf“ (5/179: *fa-kāna yataraddadu ilā Kiš wa-'Umān wa-tilka n-nawāḥi wa-ya'ūdu ilā š-Ša'm*), auch Yāqūt selbst gibt uns einen entsprechenden Hinweis. Er behauptet nämlich Mu'ğam 2/109 s. n. Ġilyāna, dem Dichter, Adib und Arzt 'Abdalmun'im ibn 'Umar al-Ġilyānī aus Andalusien persönlich „begegnet“ zu sein (GAL<sup>2</sup> 1/567 S 1/785; Kaḥḥāla 6/195 13/403; Ziriklī 4/317). Der aber lebte seit langem in Damaskus, wo er vor allem als Apotheker seinen Lebensunterhalt bestritt. Yāqūt hat ihn in seinem Laden aufgesucht. Das muß vor 603/1206–07 gewesen sein; denn in diesem Jahre ist er nach Yāqūt in Damaskus gestorben.

*Korrekturzusatz:* Auf seiner Reise nach Āmid (?) sah damals (?) Yāqūt die große Brücke – die größte, die er jemals gesehen hat – über den Tigris in Hišn Kaifā (Mu'ğam 2/277); der Ort heißt heute Hasankeyf und liegt etwa 110 km ö von Diyarbekir (Āmid), s. ĪA 5/452 ff. mit einem Bilde der Brückenuine. – Noch eine Bemerkung zu der Routenführung auf der beigegebenen Karte: sie ist schematisch gehalten, auch sind nur größere Orte eingezeichnet; denn bei dem Versuch, genauer vorzugehen, hätte vieles auf Grund des unzureichenden Kartenmaterials und der geographisch nicht exakten Angaben Yāqūt's, einschließlich der Entfernungen in *farsah*, *marḥala*, *yaum* usw., ohne-

am 7. Gumādā I 606/7. August 1209 gestorben<sup>8</sup>. Nicht lange danach schied Yāqūt aus dem Geschäft des Verstorbenen aus, nachdem er sich mit der Witwe und den Kindern auch in finanzieller Hinsicht geeinigt hatte. Mit der ihm ausbezahlten Summe begab er sich bald darauf erneut als Kaufmann auf Reisen, diesmal aber in eigener Sache und – entsprechend seiner Veranlagung und Neigung – nebenher als Buchhändler. Jedenfalls treffen wir ihn bereits im darauffolgenden Jahre – 607/1210–11 – Bücher verkaufend in Syrien an<sup>9</sup>. Dieses Metier hat ihm auch Zugang zu dem

hin offen bleiben müssen (vgl. den Korrekturzusatz zu Anm. 10). Hinzu kommt, daß Yāqūt zwar wiederholt notiert, wann und gelegentlich auch wann er einen Ort gesehen oder besucht hat, dabei aber nicht systematisch verfährt. Ein Beispiel: um von Aleppo nach Mossul zu gelangen (oder umgekehrt), konnte Yāqūt verschiedene Wege einschlagen. Vermutlich hat er auch die über Nasibin führende Karawanenstraße benutzt. Zwar sagt er nicht *expressis verbis*, daß er in Nasibin gewesen sei, doch muß er die Stadt einigermaßen gekannt haben, weil er sie gelegentlich mit einer anderen vergleicht (Muḡam 1/191 s. n. Arṭa-ḥuṣmīṭan); auch hat er ja zweimal Dunaisir, das heutige (Mardin) Koç-Hisari, besucht, das nur 61 km nw von Nasibin (Nusaybin) und 27 km sw von Māridin (Mardin) liegt (s. IA 6/832). Seine Rückkehr nach Aleppo 618 von Mossul aus über Singār (ca. 120 km w von Mossul) erfolgte dann wohl auf einer etwas weiter nördlich führenden Straße über Nasibin und Dunaisir und vielleicht weiter über Manbiğ (89 km nō vor Aleppo). Ich habe hier in den Anmerkungen also auch nur jene Stellen angezogen, die jeweils in unserem Zusammenhange von Interesse sind.

<sup>8</sup> Wann sich Yāqūt mit seinem Herrn, dem Kaufmann 'Askar, in Bagdad entzweite und von ihm daraufhin freigelassen wurde (s. Anm. 28), sagt Qiftī nicht. Auf Grund welcher Information Ibn Ḥallikān 5/178 dem von Qiftī übernommenen Text die Jahreszahl 596 hinzufügt, bleibt ungeklärt (ungenau, bzw. unrichtig Wü 1864/438). Wüstenfeld meint nun – und ihm folgen sämtliche Autoren der Sekundärliteratur –, Yāqūt's vierte Reise nach Kiš unmittelbar nach der Aussöhnung mit 'Askar noch für das Jahr 596, bzw. für das folgende ansetzen zu müssen (Wü 1864/439, bzw. 398). Damit muß er aber auch den 'Askar schon im Jahre 596 oder 597 sterben lassen (Wü 1864/439); denn nach Ibn Ḥallikān 5/178 – und der hat es wieder wörtlich von Qiftī übernommen – fällt 'Askar's Tod in die Zeit kurz vor Yāqūt's Rückkehr von seiner – vierten – kišer Reise (vgl. Anm. 6). Eine solche Annahme läßt sich jedoch nicht mehr aufrechterhalten; denn nach einer Glosse von anderer Hand – allerdings nicht der von Qiftī, s. Anm. 3 Absatz 1 – am Rande unserer Qiftī-Handschrift S. 363 ist 'Askar erst am Sonntag 7. Gumādā I 606/7. November 1209 (war ein Sonntag) und am nächsten (Sonntag-)Morgen auf der Westseite von Bagdad bei Mašhad 'Aun wa-Mu'in beigesetzt (vgl. M. Ğawād und A. Sūsa, Dalil ḥarīṭat Baġdād, Index s. n. Qabr 'A. M.). Für die Authentizität dieser Angabe dürfte schon ihre große Genauigkeit sprechen (vgl. Anm. 28). Aber auch der ganze weitere Verlauf zeigt uns, daß Wüstenfeld's Schluß unhaltbar ist. – Iršād 4/3 gibt uns einen Beleg dafür, daß sich Yāqūt im Jahre 603/1206–07 in Bagdad aufgehalten hat, und Inbāh 1/201 dafür, daß er nach seinem eigenen Zeugnis Hss. für Geld in Bagdad abgeschrieben hat.

<sup>9</sup> Das geht nicht nur aus Qiftī's Wortlaut hervor, sondern wird auch unter

Qādī al-Akrām und Wesir von Aleppo, Ġamāladdīn Abū l-Ḥasan ‘Alī ibn Yūsuf ibn Ibrāhīm ibn ‘Abdalwāhid aš-Šaibānī al-Qiftī, verschafft; Qiftī war ja nicht nur als weiser Staatsmann bekannt, sondern auch weithin als Literat hochgeschätzt. Seine Bibliothek muß ein Juwel gewesen sein, reich an Autographen und anderen Raritäten; leider scheint auch sie ein Opfer der Mongolen geworden zu sein, als diese zwölf Jahre nach dem Tode Qiftī’s Aleppo im Jahre 658/1260 besetzten (s. Oriens 8/1955/349 ff.). Yāqūt’s Bekanntschaft mit dem Wesir fällt in das Jahr 609/1212. Qiftī erinnert sich selbst noch sehr wohl an dieses erste Zusammentreffen in seiner Yāqūt-Biographie und er verheimlicht auch nicht, daß ihm der Mann mit den Büchern, der ihm da vorgestellt wurde, durchaus nicht gerade sympathisch war. Yāqūt bleibt aber nicht in Aleppo; wieder begibt er sich auf Wanderschaft: 610/1213 taucht er in Tibriz auf (Mu‘ġam 1/822 s. n.), und im darauffolgenden Jahre treffen wir ihn erneut bei Qiftī in Aleppo<sup>10</sup>; doch ist seines Bleibens auch diesmal nicht von Dauer: die Reise geht weiter nach Ägypten. Hier betätigt er sich nicht nur als (Buch-)Händler, sondern geht auch eigener gelehrter Arbeit nach. Das Land am Nil verläßt er im Ġumādā I 612/September 1215; schon für den nächsten Monat meldet er seine Ankunft in Damaskus<sup>11</sup>. Aber auch in dieser, von ihm viel gepriesenen Stadt kann er

Angabe der Jahreszahl 607 von Yāqūt selbst Iršād 6/147 bestätigt (vgl. auch 4/102; unrichtig Wü 1864/439 und 442). – Daß hier in den Anmerkungen in der Regel nicht ausdrücklich auf Qiftī’s Text verwiesen wird, geschieht deswegen, weil ohnehin der gesamte Text der Yāqūt-Biographie im Anhang beigegeben ist.

<sup>10</sup> Iršād 2/269 notiert Yāqūt, daß er 611 in Aleppo bei Qiftī weilte; gestützt auf diese Angabe lese ich unten im Qiftī-Text nach der Handschrift des Topkapu Saray S. 364: *fi šuhūr sanat 611* statt *fi šuhūr sanat 613*.

*Korrekturzusatz:* Tall Haftūn, ein kleiner Ort hinter Irbil an der Straße nach Tibriz (Ādarbaigān), wo die Karawanen am zweiten Tage Station zu machen pflegten, hat Yāqūt „wiederholt gesehen“ (*ra’aituhū ġair marra*; Mu‘ġam 1/872 s. n.), also wohl 610 zweimal, 613 und 617 (vgl. Anm. 6 und 18). – MM’I 6/1959/113, 13 (s. Anm. 2 Korrekturzusatz) behauptet Yāqūt nach Ibn al-Fuwaṭī, daß er 612 den ‘Abdallāh ibn Aḥmad ibn ‘Alī al-Ḥāšimī in Bagdad getroffen habe. Das geht chronologisch nicht; denn Yāqūt ist nach seinem eigenen Zeugnis 611 in Aleppo und noch im gleichen Jahre für zwei Jahre in Ägypten (s. Anm. 11). Ich möchte daher 611 statt 612 lesen, was auch graphisch keine großen Schwierigkeiten bereitet. – Yāqūt gibt Mu‘ġam 2/597, 5 ff. die Entfernungen verschiedener Orte von Damaskus in „Tagen“ an. Danach brauchte man bis nach Aleppo 10 Tage (ungefähr 370 km), bis nach Jerusalem 6 Tage (ungefähr 270 km) und bis nach Kairo 18 Tage (ungefähr 520 km). Nach A. Sprenger, Die Post- und Reiserouten des Orients, Leipzig 1864, Vorrede XXVI, betrug ein mittlerer Tagesmarsch etwas über 6 farsah (Parasangen), also gut 38 km. Das waren ganz hübsche Leistungen.

<sup>11</sup> Iršād 2/175 spricht Yāqūt von den „beiden Jahren 611 und 612“, während der er sich in Ägypten aufgehalten habe; darüber hinaus läßt sich sein Aufenthalt in Ägypten belegen für 611: Muštarik 397, und für 612: Iršād 1/161, 277; 3/65 (Kairo) (vgl. auch 5/203); 6/167 (Šafar 612/Juni 1215) (vgl. Anm. 22

nicht lange bleiben. Leichtsinngig genug läßt er sich in aller Öffentlichkeit in ein religiös-politisches Streitgespräch ein, und nicht nur das: hartnäckig vertritt er anti-'alidische Anschauungen und macht zu allem Überfluß aus seiner eigenen halbhāritischen Gesinnung keinen Hehl. Nur wenig hätte gefehlt und die aufgebrauchte Menge hätte ihn an Ort und Stelle gelyncht. Was bleibt ihm übrig, als Hals über Kopf nach Aleppo zu fliehen? Doch selbst in der Nähe des ihm nicht unbekanntenen Wesirs al-Qiftī fühlt er sich vor der Verfolgung der Damaszener nicht sicher. So schnürt er – wohl noch im gleichen Monat – Ġumādā II 613/September 1216 erneut sein Bündel; über Mossul und Irbil, vorbei am Urmiya-See führt ihn sein Weg nach Ĥurāsān<sup>12</sup>. Ende 613/Anfang 1217 erreicht er Naisābūr; doch seine unglückliche Liebe zu einer hübschen türkischen Sklavin verleidet ihm den Aufenthalt<sup>13</sup>. Weiter geht die Reise über Harāt nach Marw aš-Šāhigān. Begeistert

Sicherlich kam er auf seiner Reise auch bis nach Alexandrien; denn nicht nur, daß sein großer Artikel „al-Iskandariya“ persönliche Bekanntschaft mit der Stadt voraussetzen scheint, sondern auch seine Bemerkungen, er habe zwei Ortschaften, die auf dem Wege nach Alexandrien bzw. in seiner Nähe liegen, mit eigenen Augen gesehen (Mu'ğam 1/595 s. n. Birma; 2/601 s. n. Damanhūr; vgl. auch Wü 1864/468), sprechen dafür. Daß sich Yāqūt noch im Ġumādā I 612/September 1215 in Kairo aufgehalten hat, bestätigt er Iršād 2/196 selber, auch daß er bereits im nächsten Monat, Ġumādā II/Okttober in Damaskus eingetroffen ist (Iršād 3/126). – Vgl. R. Hartmann, in: ZDMG 64/1910/683–686.

<sup>12</sup> Yāqūt's Aufenthalt in Damaskus dürfte ein knappes Jahr betragen haben. Daß er nach seiner Flucht nur kurze Zeit in Aleppo weilte, nämlich wohl nur die erste oder die beiden ersten Wochen im Ġumādā II 613/zweite Hälfte September 1216, scheint nicht nur aus Qiftī's Wortlaut hervorzugehen; denn zwei Erlebnisse in Aleppo in diesem Jahre, datiert er ausdrücklich in diesen ereignisreichen Monat Ġumādā II, nämlich Iršād 5/479, wo er bestimmte Verse hört, und 6/186, wo ihm ein Kollege seine Bibliographie mitteilt. Offenbar war ihm diese kurze, nicht ungefährliche Zeit in Aleppo – man kann sich das ja recht lebhaft vorstellen – auch datumsmäßig nachdrücklich in Erinnerung geblieben. – Nach Iršād 7/268 und 280 war Yāqūt 613 in Mossul; das muß also auf seinem Wege nach Ĥurāsān gewesen sein. – Mu'ğam 1/513 s. n. Buḥairat Urmiya ist 613 statt 617 zu lesen; denn Yāqūt sagt selbst an dieser Stelle, daß er auf der Reise nach Ĥurāsān (vgl. Anm. 18) das Kastell im Urmiya-See von weitem gesehen habe. Wüstenfeld's Behauptung, Yāqūt habe den See „noch im J. 612“ erreicht und Ibn Ḥallikān irre, „wenn er jene Vorgänge in das J. 613“ setze, ist nicht richtig (Wü 1864/469 mit Anm. 1); der Fehler beruht auf einem Versehen. – Bereits im Šauwāl/Januar des Jahres 613/1217 hat Yāqūt die Grenze nach Ĥurāsān überschritten und befindet sich auf der großen Karawananstraße, etwa zwanzig Parasangen östlich von Raiy, in Ḥwār (Mu'ğam 2/479 s. n.).

<sup>13</sup> Iršād 5/213 spricht Yāqūt von einem „ersten Eintreffen“ *'inda auwali wurūdī* in Naisābūr im Dū l-Qa'da 613/Februar 1217 (vgl. Anm. 18). Nach Mu'ğam 3/230 s. n. aš-Šādiyāh gefällt es ihm so gut, daß er beschließt dort zu bleiben, ja er fühlt sich so wohl, daß er seine gelehrte Arbeit ganz gegen seine sonstige Gewohnheit zu vernachlässigen beginnt. Dazu wird das schöne Türken-

von der Stadt und ihren Bewohnern beschließt er zu bleiben<sup>14</sup>. Die großzügig verwalteten Bibliotheken mit ihren herrlichen Bücherschätzen haben es ihm besonders angetan (Mu'gam 4/509 f.). Darum kann er auch hier – 615/1218 – den Plan zu seinem großen Geographischen Wörterbuch fassen (Mu'gam 1/6 f.). Vielleicht war es die Feldforschung, die ihn Exkursionen in die nähere und weitere Umgebung von Marw in den vier Frühlingsmonaten des Jahres 616/1219 unternehmen ließ, zunächst wohl südlich über Marw ar-Rūd bis in die Nähe von Harāt, dann wohl wieder nördlich bis hin nach Balh. Nach Marw zurückgekehrt, scheint er hier noch die heißeste Zeit abzuwarten<sup>15</sup>, bis er in Richtung Āmul am Gaihūn aufbricht, an dessen Süd-

mädchen das Seinige beigetragen haben. Immerhin jedoch hat er hier Baihaqī's Wisāh Dumyat al-qasr eingesehen und sich aus dieser Anthologie einiges notiert, das er dann später seinem Irsād, neben 5/213 noch 2/109 und 6/50, einverleibt hat; s. hierzu auch meine Bemerkungen in: Der Islam 39/1964/228.

<sup>14</sup> Yāqūt hat Marw auf dem Umwege über Harāt erreicht; denn er behauptet, das Dorf Būsang in der Nähe von Harāt nur von weitem gesehen zu haben, als er „von Naisābūr nach Harāt“ kam (Mu'gam 1/758 s. n.). Auch hat er sich nach seinem eigenen Zeugnis „zu wiederholten Malen“ *gair marra* in der Umgebung von Harāt aufgehalten (Mu'gam 1/461 s. n. Bādagīs; s. auch Anm. 15 und 6). Ich lese daher Mu'gam 4/958 s. n. Harāt *'inda kaunī fi sanat 614* statt *'inda kaunī fi sanat 67* (was wohl auch Wü 1864/474 voraussetzt). – 614 ist er in Marw (Irsād 2/264); er betrat es wohl von Ganūgird kommend, der ersten Station der Karawanen von Marw nach Naisābūr; denn er hat diesen Ort 614 mit eigenen Augen gesehen (Mu'gam 2/133 s. n.).

<sup>15</sup> Yāqūt behauptet Mu'gam 4/509 s. n. Marw as-Sāhigān, sich in Marw drei Jahre aufgehalten und die Stadt 616 verlassen zu haben: *wa-aqamtu bihā talāṭat a'wām . . . wa-taraktuhā anā fi sanat 616 'alā ahsan mā yakūn*. Das kann nur heißen, daß er im Jahre 614, 615 und 616 in Marw war, nicht aber, daß er drei volle Jahre dort verbrachte; denn da er erst 614 ankam, können es höchstens zwei volle Jahre und einiges mehr gewesen sein. Seine Exkursionen in die Umgebung von Marw möchte ich für die vier Frühlingsmonate ansetzen. Dabei stütze ich mich auf ein anderes Autograph von ihm, das jetzt zur Chester Beatty-Library gehört und von A. J. Arberry in London 1951 als Nr. 3 der Chester Beatty Monographs unter dem Titel: A Volume in the Autograph of Yāqūt the Geographer (574–626/1179–1229), a brief description with a reproduction of the manuscript of the Tamām faṣiḥ al-kalām of Ibn Fāris, herausgegeben und in seiner Handlist of the Arabic Manuscripts derselben Bibliothek im vierten Bande als Nr. 3999 (Dublin 1959) noch einmal kurz beschrieben ist. Diese Sammelhandschrift enthält an zweiter Stelle Ibn Fāris' Tamām faṣiḥ al-kalām und an dritter (bzw. an vierter, wenn man ein Fragment, das dazwischen steht, mitzählt) ein anonymes Kitāb al-Hurūf (s. auch Anm. 20). Die Abschrift des ersten vollendete Yāqūt am 7. Rabī' II 616/22. Juni 1219 und die des letzteren im Muharram 616/März – April 1219 in unserem Marw (nicht Marw ar-Rūd, wie es irrtümlich GAL S 1/198 heißt). Ich vermute also, daß sich Yāqūt während dieser vier Monate, welche zwischen diesen beiden Daten liegen, auf seiner Exkursion in die nähere und weitere Umgebung von Marw befunden hat. Ferner: daß sie zunächst nach Süden in die Gegend von Marw ar-Rūd und Harāt ging; er gibt nämlich bei drei Orten, die vor, bzw. hinter Marw ar-Rūd am Wege nach

ufer er vor Ramadān 616/November 1219 gelangt. Das Ziel seiner neuerlichen Reise ist Ġurgāniya, die Hauptstadt von Ĥwārizm am Unterlauf des Ġaiḥūn, bzw. Oxus, südlich des Aralsees. Einen Teil des Weges legt Yāqūt, solange es die Witterung zuläßt, mit dem Schiff zurück. Aber der Frost nimmt rasch zu und mit ihm das Eis auf dem Strom, so daß er und seine Begleiter froh sind, als sie wieder festen Boden unter die Füße bekommen. Endlich erreicht er Ġurgāniya – einheimisch Gurgānġ – und harret hier die kälteste Zeit über aus<sup>16</sup>. Ja, der Winter ist so hart, daß selbst die Tinte in seinem Tintenfaß zu Eis erstarrt (Mu'ġam 2/485, 19 f.). Doch bevor noch das alte muslimische Jahr zu Ende gegangen ist, fällt Mitte Februar 1220 Buḥārā, jenseits des großen Flusses, in die Hand der Mongolen (EI<sup>2</sup>

Harāt liegen, das Jahr 616 als dasjenige Jahr an, in welchem er sie besucht habe. Nämlich: Ġirānġ (2/175), Laukar (4/370) und Baġšūr (1/694) (vgl. auch Anm. 14); sicherlich ist analog zu diesen Angaben auch bei einem vierten Orte in der Nähe von Marw ar-Rūd, nämlich Baġġ Dīh (1/743), statt 617 das Jahr 616 zu lesen, in welchem Yāqūt diese Ortschaft „verlassen hat“. Ferner: daß diese Exkursion ihn dann nach Norden bis nach Balḥ brachte; denn daß er in dieser Stadt war, sagt er selbst in dem Artikel Ĥilāt (2/458). Und wiederum müssen wir eine Konjektur vornehmen: in dem Artikel Šufuruqān (3/305) 616 statt 617 lesen. Yāqūt war in diesem Orte, der nur zwei Tagereisen von Balḥ in Richtung Marw liegt, sicherlich selbst; denn er bezeichnet ihn als „volkreich“ und „guten Handelsplatz“, in eben diesem Jahre 616 (!), wie er das auch sonst mit ähnlichen Worten z. B. bei den gerade genannten vier Orten der Südroute tut, nur daß er da noch ausdrücklich hinzufügt, daß er in diesem Jahre 616 dort gewesen ist. Daß Yāqūt nach Balḥ und Šufuruqān nach seiner Flucht aus Ġurgāniya, den Ġaiḥūn flussaufwärts, gekommen ist, wie Wüstenfeld annimmt (Wü 1864/486), ist nicht möglich: gibt er doch selbst Stationen seines Fluchtweges an, indem er Worte gebraucht, wie: „gesehen . . . auf meiner Flucht vor den Tataren im Jahre 617“. Und diese Orte liegen sämtlich im Westen, südlich und dann westlich von Nasā (s. Anm. 17 und 18). Und außerdem: wenn er schon vor den Mongolen floh, dann wird er nicht gerade so unklug gewesen sein, ihnen in die Arme zu laufen. Ständen sie doch nach dem Falle von Buḥārā Ende 616 bereits am rechten Ufer des Ġaiḥūn!

<sup>16</sup> Yāqūt reiste (im Herbst 616/1219) von Marw aus nach Ġurgāniya (Mu'ġam 2/568; 1/191), zunächst wohl auf der Straße Marw – Buḥārā, die bei Āmul vom Ġaiḥūn unterbrochen wird (s. B. Spuler, Der Āmū Darjā, eine Flußmonographie, in: Jean Dénny Armağanı, Ankara 1958, S. 231–248). Stationen waren: im Ramadān 616/Nov. 1219 Dargān (Mu'ġam 2/567 f.; ca. 220 km nw von Āmul), im Šauwāl/Dez. Artaḥušmītan (1/191 f.), wo er das Schiff wegen der zunehmenden Vereisung des Flusses verlassen hat (vgl. auch 2/172, 6 ff.; 2/484, 19 ff.), Ġaušfinġ (3/825) und Hazārasp (4/971); Ende Dū l-Qa'da 616/Ende Januar 1220 war Yāqūt auf jeden Fall in Ġurgāniya (Iršād 6/155; s. auch Mu'ġam 2/54 s. n. al-Ġurgāniya; 2/482 u. 484, 19 s. n. Ĥwārizm). Gegen Ende des Jahres 616/Februar 1220 war Yāqūt das letzte Mal mit Muṭahhar ibn Sadīd aus Nūzkāt zusammen, einem Traditionarier, bei dem er selbst gehört hatte. Der furchtsame Mann floh vor den Mongolen in Richtung Nasā; weder Yāqūt, der sich ihm ein wenig später gern angeschlossen hätte, noch die eisige Kälte vermochten ihn zurückzuhalten (4/822 f. s. n. Nūzkāt).

s. n.). Auf die sich schnell verbreitenden Schreckensnachrichten hin, die den ungcahten Erfolgen und den grausamen Taten der zahllosen Reiter-scharen Dschingis Chan's vorwegjagen, tritt Yāqūt um Frühlingsanfang eilends den Rückweg nach Süden, nach Nasā an<sup>17</sup>. Schon im Šafar 617/ April 1220 passiert er die Ortschaft Bihrazān, hinter Nasā an der Straße nach Naisābūr gelegen. Aber nirgends gönnt er sich einen längeren Aufenthalt, nicht einmal den verhältnismäßig kleinen Umweg über sein geliebtes Marw wagt er einzuschlagen, so sehr treiben ihn Angst und Schrecken weiter. Nur eines scheint er im Sinne zu haben: so rasch wie möglich die große Straße nach Westen zu erreichen, um auf ihr, von Naisābūr aus, die Reise über Raiy bis nach Qazwin, diesmal in umgekehrter Richtung, und dann weiter über Ardabil, Tibriz und Urmiya fortzusetzen. In Irbil trifft er im Rağab 617/September 1220 ein<sup>18</sup>. Von dort aus begibt er sich nach Mossul,

<sup>17</sup> Yāqūt verließ erst zu Anfang des neuen Jahres 617 (begann am 8. März 1220) Ğurgāniya, nachdem die Kälte gebrochen war, und zwar in Richtung Süden, nach Nasā. Wenn es bei Qifti (S. 365) – und nach ihm bei Ibn Ḥallikān (5/179) – heißt, Yāqūt's Reise von Marw nach Ḥwārizm sei über Nasā erfolgt, so kann das nicht richtig sein; denn wie wir mit Hilfe seiner eigenen Angaben im Geographischen Wörterbuch Anm. 16 zeigten, reiste er vielmehr w von Āmul den Ğaiḥūn entlang. Da Qifti von dieser Ğaiḥūn-Route unmittelbar im Anschluß an die angebliche Nasā-Route selber zu berichten weiß mit den Worten: *wa-salaka ilā Ḥwārizm ji Ğaiḥūn*, und sich somit selbst widerspricht, dürfte hier ein Fehler im Text vorliegen. Er läßt sich leicht beheben! Qifti's Worte: *wa-ḥarağa 'anhā ilā Nasā* gehören in die nächste Zeile, im Anschluß an: *wa-šadafaḥū wa-ḥawa fi Ḥwārizm ḥurāğū t-Tatar*. Dieser Fehler geht vermutlich auf das Konto des Schreibers, der, wie ich Anm. 3 Absatz 1 vermute, für Qifti nach der Kladde ein neues sauberes Handexemplar – das mit der Handschrift des Topkapu identisch ist – hergestellt hat. Wie leicht unterlaufen gerade bei solchen Abschreibearbeiten Fehler, wie leicht kommt man von der Zeile ab, wie leicht schiebt man an falscher Stelle einen Zusatz ein usw. (s. Anm. 15 Ende)! Und noch ein Hinweis mehr: Ibn Ḥallikān hat den Widerspruch bemerkt; denn aus dem *wa-salaka ilā Ḥwārizm ji Ğaiḥūn* macht er einfach ein *wa-madā ilā Ḥwārizm*, weil er weiß, daß Nasā nicht am Ğaiḥūn liegt.

<sup>18</sup> Stationen seiner Flucht aus Ḥwārizm und Ḥurāsān waren u. a.: Suburnā (3/32), ein kleiner Ort hart an der Grenze von Ḥwārizm nach Šahristān zu; Yāqūt hat ihn 617 „blühend“ gesehen. – Nasā (4/776ff.); Yāqūt sagt zwar nicht expressis verbis, daß er in der Stadt gewesen sei, aber es liegt auf der Hand, daß er dort gewesen ist, da er sich nach eigenem Zeugnis, wie wir gleich sehen werden, in unmittelbarer Nähe aufhielt. Außerdem lesen wir – mit Hilfe einer Konjektur, s. Anm. 17 – bei Qifti, daß sich Yāqūt von Ḥwārizm direkt nach Nasā begab. Möglich ist, daß er nicht nur aus Angst vor den Mongolen, sondern auch aus Furcht vor Krankheiten in der – nach seinen Worten – seuchenreichen Stadt nur wenige Stunden zubrachte (vgl. auch Dozy 2/119f.). – Šahristān (3/343), ein kleiner Ort zwischen Ḥwārizm und Naisābūr, ganz in der Nähe von Nasā; Yāqūt hat ihn auf seiner „Flucht aus Ḥwārizm vor den Tataren 617 gesehen“. – Bihrazān (1/768), ein kleiner Ort mit Stadtmauer und Markt hinter Šahristān auf dem Wege nach Naisābūr; Yāqūt kam durch B. im Šafar

jener alten, am westlichen Ufer des Tigris, den Ruinenhügeln von Ninive gegenüber gelegenen Stadt. Mittellos und verzweifelt wendet sich Yāqūt in seiner Not an den Wesir von Aleppo, an al-Qiftī. In einem langen Briefe,

617. – Naisābūr; wie wir Anm. 13 sahen, hat sich Yāqūt Ende 613 ein „erstes Mal“ in der Stadt aufgehalten; das zweite Mal können wir eindeutig aus dem Verlauf seines Fluchtweges für das Jahr 617 erschließen. – Samanqān (3/145), ein Landstrich mit verschiedenen Dörfern zwischen zwei Gebirgszügen westlich von Naisābūr; im Westen nach Ġāgarm hin liegt der Hauptort gleichen Namens – bzw. Samalqān – am Fuße eines Berges; Yāqūt „sah ihn auf seiner Flucht vor den Tataren 617“. – Bisṭām (1/623); Yāqūt befand sich seit Naisābūr wieder auf der großen Straße, auf welcher er 613 nach Ḥurāsān gekommen war. Wüstenfeld irrt daher, wenn er behauptet, Yāqūt habe sie erst wieder in Bisṭām auf seiner Flucht erreicht (Wü 1864/487); er steht damit auch zu seinen eigenen Ausführungen auf S. 471 im Widerspruch, s. auch Anm. 15 Ende. – Raiy (2/893); Yāqūt sah die alte Perser-Stadt zum größten Teil zerstört, als er sie auf seiner „Flucht vor den Tataren im Jahre 617 passierte“. – Qūhaḍ (4/205), ein Doppeldorf mit einem schönen Sufikloster, eine Tagereise hinter Raiy; Yāqūt weilte hier „im Jahre 617 bevor die Tataren kamen“. – Ḥalḥāl (2/459), ein Städtchen an der Grenze zwischen Āḡarbaigān und Ġilān, sieben Tagereisen hinter Qazwīn und zwei vor Ardabil; Yāqūt kam durch diese burgenreiche Gebirgsgegend auf seiner „Flucht aus Ḥurāsān vor den Tataren im Jahre 617“. – Ardabil (1/197f.); Yāqūt „sah diese sehr große Stadt 617“; bald danach wurde sie von den Tataren vollständig zerstört, allerdings rasch wieder unter ihnen aufgebaut, und zwar, wie er hinzufügt, schöner als zuvor. – Tibriz (1/285, 1 s. n. Ušnuh); nicht nur, daß Yāqūt an dieser Stelle sagt, er habe den Ort Ušnuh (s. u.) von Tibriz kommend im Jahre 617 passiert, auch drei Orte, welche auf dem Wege Ardabil-Tibriz liegen und bei denen er ausdrücklich hervorhebt, daß er sie mit eigenen Augen gesehen habe, lassen einen Aufenthalt in der Stadt bei seiner Rückkehr aus Ḥurāsān zur Gewißheit werden, nämlich: Unār (1/367), Naudiz (4/822) und Warāwī (4/918). In diesen Zusammenhang möchte ich auch Iršād 1/382 bringen. Hier bemerkt nämlich Yāqūt, daß er den Aḥmad ibn Abī Bākīr ibn Abī Muḥammad al-Ḥāwarānī, den er Mu‘ḡam 2/395 als „unsere Freund“ und „Adib von Tibriz“ bezeichnet (vgl. Kaḥḥāla 1/178), in ‘Urf Sirīn 617 getroffen habe. Dieser Ort dürfte bei Tibriz zu suchen sein. Ich möchte ferner annehmen, daß es sich bei diesem Aufenthalt Yāqūt’s in Tibriz um seinen dritten handelt: der erste fällt in das Jahr 610 (s. Anm. 10 Abs. 2) und der zweite in das Jahr 613, als er sich auf seiner Reise nach Ḥurāsān befand (s. Anm. 12). Yāqūt notiert nämlich Mu‘ḡam 1/131, daß er den Ort Uḡān „an der Straße nach Raiy, zehn Parasangen von Tibriz, gesehen hat“. Uḡān liegt südöstlich von Tibriz, etwa auf halbem Wege nach Miyānah (vgl. P. Schwarz, Iran im Mittelalter S. 1147 f.), und zwar bereits nach jener Stelle, an welcher sich die Straße ungefähr 56 km so von Tibriz gabelt: in eine östliche Abzweigung nach Ardabil und in eine südöstliche nach Miyānah (4/710: selbst gesehen) und weiter nach Ḥūnā (2/499f.: auf dem Wege nach Raiy, selbst gesehen), zwei Tagereisen vor Zanḡān (2/500 s. n. Ḥūnaḡ), und von Zanḡān (2/948) weiter nach Abhar und schließlich in einem nordöstlichen Bogen nach Qazwīn, wo Yāqūt auf seiner Flucht aus Ḥurāsān nach Norden nach Ardabil abgelenkt sein muß. – Urmīya (1/219); Yāqūt hat diese „schöne“

den uns Qiftī in seinem *Inbāh*, im vierten – wie gesagt – bisher nicht gedruckten Teile in der *Biographic* des Yāqūt vollständig erhalten hat, schildert der Flüchtling mit bewegten Worten seine traurige Lage, sein eigenes Unglück, aber auch die furchtbare Katastrophe, die durch der Mongolen Flut ganz allgemein über die blühenden islamischen Nordost-Provinzen hereingebrochen ist. Der Adressat Qiftī, vielleicht einem Wilhelm von Humboldt vergleichbar, Staatsmann und Gelehrter zugleich, hat ihn gewiß erhört; denn Yāqūt bricht nach Aleppo auf.

Man schreibt das Jahr 618/1221, als Yāqūt über Singār von Mossul kommend, Aleppo widersieht<sup>19</sup>. Der Wesir empfängt ihn nicht nur höchst

Stadt 617 „gesehen“; er hat sie auf der Straße, welche am nördlichen Ufer des Sees entlangführt, erreicht. – Ušnuh (1/285); Yāqūt passierte diesen Ort, der zwei Tagereisen hinter Urmiya und fünf vor Irbil liegt, „von Tibriz kommend im Jahre 617“. – Irbil (1/186ff.); das Datum von Yāqūt's Ankunft in Irbil, das Ibn Ḥallikān 5/179 dem Qiftī-Text hinzufügt, stammt aus (Ibn) al-Mustaufi's *Ta'riḥ Irbil* (s. Anm. 3 Abschnitt 2). Yāqūt hat den Verfasser in Irbil persönlich kennengelernt und sich u. a. Verse von ihm aufschreiben lassen: einige hat er uns *Mu'ḡam* 1/187–189 erhalten.

<sup>19</sup> Sehr lange kann sich Yāqūt in Irbil nicht aufgehalten haben; denn seinen Brief an Qiftī hat er, wie er selbst sagt, noch im Jahre 617 bereits von Mossul aus geschrieben (Qiftī S. 367 = Ibn Ḥallikān 5/180; vgl. *Yāfi'i* 4/60). Es scheint damals in der Stadt für ihn, der, was Bibliotheken und Umgang mit Kollegen anging, von Ḥurāsān und Ḥwārizm her recht verwöhnt war, nicht viel los gewesen zu sein; vielleicht auch hat er, der Flüchtling, nicht die nötige Beachtung gefunden und war daher verärgert? Einen Grund muß schon seine, in der Hinsicht kritische Bemerkung *Mu'ḡam* 1/187, 13f. haben (vgl. S. 10 der Einleitung zu meiner Ausgabe: Die Gelehrtenbiographien des Abū 'Uḃaidallāh al-Marzubāni). In Mossul dagegen wird er wieder mehrere Monate verbracht haben; ich möchte annehmen, den ganzen Winter über, etwa bis zum Rabī' I 618/Mai 1221; denn nach *Iršād* 7/268 ist er dort noch 618, allerdings wörtlich: „dem Jahre, in welchem ich aus Ḥwārizm nach Mossul zurückkehrte“ (starb er – d. h. sein mossuler Namensvetter – hochbetagt; s. auch Ibn Ḥallikān 5/172). Dann ist Yāqūt, nachdem er offensichtlich von Qiftī eine positive Antwort auf seinen langen traurigen Bericht erhalten hatte, nach Aleppo über Singār gereist; zweifelsohne ist er 618 in Aleppo (*Iršād* 6/152; vgl. Anm. 7). Ferner: Qiftī hat dem Yāqūt ein Erlebnis, das er am Freitag, dem 15. Dū l-Qa'da 618/31. Dezember 1221 in Aleppo hatte, erzählt (*Iršād* 5/488, 7). Das wird unmittelbar nach dem Vorfall gewesen sein; denn Qiftī ging dann für einige Wochen auf die Pilgerfahrt (*Iršād* 5/490, 8). Ich habe bisher übrigens keine Stelle gefunden, aus der hervorgeht, daß Yāqūt in Mekka und Medina war; das ist bei seiner Reiselust und der für einen Muslim obligaten Pilgerfahrt recht verwunderlich. Die beiden Stellen, auf die Juynboll in seiner *Introductio* zu den *Marāsid* hinweist (4/XXVIII Anm. b), sagen über einen Besuch der heiligen Stätten des Islam nichts aus; denn das *aḡurāhu* *Marāsid* 1/90, 5 (= *Mu'ḡam* 1/356, 2 s. n. al-Amāhil) heißt nicht, daß er den Ort in der Nähe von Mekka „sah“, sondern, daß er ihn in der Nähe von Mekka „glaubt“; ähnlich verhält es sich *Muṣṭarik* 83, 9 s. n. at-Talatā'. – Wüstenfeld setzt Yāqūt's Reise von Mossul nach Aleppo in das Jahr 619/1222 (*Wü* 1864/492, 436, 399); das ist aber auf Grund unserer,

persönlich, sondern nimmt ihn bei sich auf und läßt ihn in seiner prächtigen Bibliothek arbeiten, sehr wohl wissend, daß das Leben mit diesem Manne, der da in so jammervollem Aufzuge vor ihm erschienen ist, gewiß nicht einfach sein wird. Wie vornehm umschreibt Qiftī diese seine kritischen Gedanken, die ihm unwillkürlich kommen, als er Yāqūt nach Jahren wieder sieht! Welcher Charakter muß das sein, der in Anbetracht des großen Gelehrten alle menschlichen Bedenken zurückstellt und zum Wohle der Wissenschaft auch den schwierigen Menschen in Kauf zu nehmen bereit ist! Und wenn es bisher durchweg hieß, daß Yāqūt in Aleppo nicht blieb, daß er vielmehr bald, ja im gleichen Jahre nach Mossul zurückkehrte, um hier die Kladde seines Geographischen Wörterbuchs zu vollenden, so läßt sich diese Behauptung nicht nur ganz allgemein als unrichtig widerlegen, sondern es läßt sich mit Hilfe unserer Handschrift Ms. or. oct. 3377 sogar sehr genau sagen, daß er noch Ende 620/Ende 1223 in Aleppo weilte. Ja, wir können noch einen Schritt weiter gehen: Yāqūt hat während dieser Zeit nicht nur an seinem Geographischen Wörterbuch gearbeitet und die Kladde am 20. Šafar 621/13. März 1224 *bi-tajr Ḥalab* beendet, sondern im Herbst des Jahres 620/1223 eine ganz private Vorlesung über die klassisch-arabische Grammatik gehört<sup>20</sup>. Enthält doch unsere Marburger Handschrift

ihm damals unbekanntem Belege und auf Grund des Anm. 7 Dargelegten, nicht vertretbar. Ihm folgen GAL<sup>2</sup> I/631, EI s. n. Yāqūt usw. mit mancher anderen Ungenauigkeit.

<sup>20</sup> Belege für Yāqūt's Aufenthalt in Aleppo: 618/1221, s. Anm. 19. – 619/1222, Mu'ğam 4/299 s. n. Killiz: Ende Rabi' II 619/Mitte Mai 1222; Iršād 6/44: Dū l-Ḥiğga 619/Januar 1223. – 620/1223, abgesehen von den Daten in unserer Marburger Handschrift: Iršād 6/190: Dū l-Ḥiğga 620/Dezember 1223. Ferner: die Handschrift Chester Beatty 3999, die Yāqūt z. T. in Marw 616/1219 geschrieben hat (s. Anm. 15) und die ihn auf seiner Reise nach Ḥwārizm und auf seiner Flucht von dort bis nach Aleppo begleitet haben muß; denn sie enthält von Yāqūt's Hand Bl. 1a den Vermerk, daß er das gesamte Buch – mit grammatischen Traktaten! – in einem Kolleg des großen alten Ibn Šaddād (gest. 632/1234; GAL<sup>2</sup> I/386 S 1/549 f.), der schon seit langem in Aleppo höchste Ämter bekleidete, gelesen hat, und zwar am (. . . Ğumādā) II 620/ (. . . Juli) 1223. An der Vorlesung, die Ibn Šaddād mit seiner Unterschrift Bl. 1a testierte, nahmen noch andere, auch bekannte Persönlichkeiten, wie der Spanier Abū Mūsā 'Isā ibn Sulaimān ar-Ru'ainī (gest. 632/1234; Kaḥḥāla 8/25), teil, aber auch ein fünfjähriger Knabe, namens Abū l-Ġait Muḥammad, zusammen mit seinem Vater, einem gewissen Abū Bakr 'Abdallāh ibn Muḥammad ibn Mu'aiyad al-Hamaḍānī. Welche geistig aufgeschlossene Welt! – 621/1224, Mu'ğam 4/1048: laut Kolophon – der Kopenhagener Handschrift Nr. 100 und der des Britischen Museums Nr. 16650 – beendete Yāqūt die Kladde seines Geographischen Wörterbuchs am 20. Šafar 621/13. März 1224 in Aleppo. Wüstenfeld behauptet allerdings, das sei in Mossul geschehen, wohin Yāqūt, nach einem kurzen Aufenthalt in Aleppo 619, angeblich noch in eben diesem Jahre zurückgekehrt sei (Wü 1864/493 und 1865/8f.). Wie es Šaiṭān – *la'anahu Allāh* – gleich zweimal gelingen konnte, selbst den Herausgeber des Geographischen Wörterbuchs beim Abfassen seiner beiden Arbeiten zu äffen, wird ungeklärt bleiben. Daß

nichts anderes als den Schlußteil der Mabāhit al-kāmiliya des Ibn al-Muwaffaq, und sind diese doch nichts anderes als ein Kommentar zu der Glosse des Ġuzūlī zur berühmten arabischen Syntax, dem Ġumal des Zaggāgī! Ibn al-Muwaffaq, der aus der spanischen Stadt Lorqa stammte, war im Magrib mit al-Guzūlī zusammengetroffen und hatte mit ihm Probleme der Glosse diskutiert, war dann weiter gen Osten gereist, hatte in Kairo, Damaskus und Bagdad seine gelehrten Studien bei bekannten Männern, darunter großen Grammatikern, fortgesetzt und war schließlich bis nach Aleppo gelangt. Hier verfaßte er also seinen Kommentar, seine Mabāhit al-kāmiliya. Den Schlußstrich zog er, wie es im Kolophon unserer Handschrift heißt (Bl. 173b), am 1. Ġumādā II 620/2. Juli 1223. Und bereits fünf Wochen später beendet Yāqūt seine Abschrift<sup>21</sup>! Noch mehr: Ibn al-Muwaffaq selbst bescheinigt auf der Rückseite des Schlusses (Bl. 183b), daß Yāqūt unter ihm das vorliegende Buch im ersten Drittel des Šauwāl 620/Ende Oktober–Anfang November 1223 sorgfältigst gelesen hat. Wörtlich lautet das Diplom (*igāza*):

الله الموفق

عارض هذه النسخة قراءة وتصحيحاً بالنسخة الأصلية صاحبها الشيخ  
الجليل الصدر الكبير العالم الفاضل الإمام وحيد زمانه شهاب الدين أبو  
عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي، جعل الله العلم ببقائه وزاد في مجده  
وعلائته، ولم تخل هذه المعارضة عن مباحثة ومحافقة نشأ بينها إفادة  
واستفادة، وآونة كنت أرجع إلى اختياره وأستصبح بأضواء أنواره، ووددت  
لو طال الكتاب فأتملى بمشاهدته وأستمع بمحاورته، فلله درّه ما أحصف

alle späteren auch in dieser Hinsicht Wüstenfeld getreulich folgen, ist allerdings erklärlicher. – *Korrekturzusatz*: Zu einer anderen Hs., die Yāqūt in Marw anfertigte und nach Aleppo mitbrachte s. Qiftī, Inbāh 1/226 (vgl. auch 2/244, 17 u. 1/201, 11).

<sup>21</sup> Zu den Nachweisen und Kolophonen s. o. S. 88–90 petit, zu ‘Alamaddīn Abū l-Qāsim (Abū Muhammad) al-Qāsim ibn Ahmad Ibn al-Muwaffaq al-Mursī al-Lūrqi, geb. 575/1179 in Lorqa, gest. 661/1263 in Damaskus, s. GAL S 1/542; Kahhāla 8/94 f.; Ziriklī 6/6; Irsād 6/152f. (hiernach 561 geboren, wohl eine – spätere – ‘Verwechslung’ mit seinem Todesjahr 661); Mu‘gam 1/543, 5; Ġāyat an-nihāya 2/15; Maqqarī 1/483f. (Kairo 1949: 2/256); vgl. Ibn Hallikān 3/157f. s. n. ‘Isā ibn ‘Abdal‘azīz al-Guzūlī. Er war ein bekannter Grammatiker, auch Schüler des ‘Ukbarī (s. Anm. 23), und Verfasser eines vierbändigen Kommentars zu Zamahsari’s Mufassal.

عقله وأصوب رأيه وأثقب فهمه وأغزر علمه، وواهاً لدهر لا يسود فيه أمثاله ولا تسمو على السماكين رتبة وأقواله وأحرف له، أيده الله أن يروي هذا الشرح عني حسب قرائته عليّ وضبطه لديّ، وكتب العبد الفقير إلى رحمة الله تعالى القاسم بن أحمد بن الموفق الأندلسي حاملاً لله تعالى ومصلياً على نبيه وآله، وذلك في انقضاء العشر الأول من شهر شوال من سنة عشرين وستمائة بحلب المحروسة.

Dieser Vermerk ist für uns in verschiedener Hinsicht von Bedeutung. Zunächst räumt er einmal mit der irrigen Vorstellung auf, die sich – wie gesagt – in der gesamten betreffenden orientalistischen Literatur findet, daß Yāqūt's Aufenthalt in Aleppo nur vorübergehend gewesen sei. Er bringt uns den unzweifelhaften Beleg dafür, daß sich Yāqūt noch in der zweiten Hälfte des Jahres 620/1223 in Aleppo aufgehalten hat und läßt in Verbindung mit anderen chronologischen Notizen den sicheren Schluß zu, daß er von 618/1221 für rund sechs Jahre bis zu seiner zweiten Ägypten-Reise von 624/1227 ununterbrochen in dieser Stadt gelebt hat<sup>22</sup>. Das paßt auch wiederum ganz zu seinen eigenen detaillierten wirtschaftsgeographischen Recherchen von Aleppo und Umgebung. Er kann sie nicht von heute auf morgen angestellt haben; sie haben ihre Zeit erfordert. Das geht deutlich aus seinem zusammenfassenden Bericht hervor (Mu'ğam 2/308 ff. s. n. Halab):

„Ich habe mich in Aleppo und Umgebung mit eigenen Augen davon überzeugen können, daß es eine von Gott – erhaben ist er – gesegnete und vor allen Ländern ausgezeichnete Gegend ist. Gedeihen doch dort gleichermaßen prächtig Baumwolle, Sesam, Melonen, Gurken, Hirse, Wein, Mohrenhirse, Aprikosen, Feigen und Äpfel ohne jede künstliche Bewässerung und doch zart frisch und erquickend, trefflicher als dort in aller Welt, wo man Wasserwerk und Wassergraben verwendet. Und ich habe dies sonst nirgends, wo ich herumgekommen bin, gesehen. Jene Gegend, deren Beherrscher in unseren Tagen al-Malik al-'Aziz Muḥammad ibn al-Malik az-Zāhir Ġāzi ibn al-Malik an-Nāṣir Yūsuf ibn Aiyūb (ein Enkel des großen Saladin) mit seinem Regierungschef Šihābaddin Tuğrul,

<sup>22</sup> Vgl. Anm. 20; für die Jahre 622 und 623 fehlen mir bisher Belege aus Yāqūt's Leben. Bei Qifti lesen wir (S. 365), daß er sich – nach einer Zeit – nach Ägypten mit Rohmaterialien aufmachte, dort schon bald einen guten Umsatz hatte, mit allerlei Fertigwaren nach Aleppo zurückkehrte und hier guten Gewinn erzielte. Diese zweite Ägyptenreise fällt in das Jahr 624/1227 (vgl. Anm. 11); nach Mu'ğam 1/358 s. n. Umm Ḥannain ist er 624 in Kairo, nach Iršād 7/17 624 in Miṣr; der Weg führte ihn über Jerusalem, denn Mu'ğam 1/408 s. n. Awah vermerkt er, dort 624 gewesen zu sein.

einem byzantinischen Sklaven, einem frommen und gottesfürchtigen Mann, ist, gerecht und mild gegenüber seinen Untertanen, ohnegleichen auf dem ganzen Erdenrunde heutzutage, ausgenommen den Imām (d. h. den Chalifen) al-Mustansir bi-Allāh Abū Ġa'far al-Manṣūr ibn az-Zāhir ibn an-Nāṣir li-dīn Allāh, denn seine Güte, Gerechtigkeit und Milde übersteigt jedes Maß – auf daß sich Gott in seiner Güte ihrer beider (d. h. des Sultans und des Chalifen) Untertanen erbarme, indem er ihnen beiden ein langes Leben schenke –, jene Gegend also erstreckt sich von Ost nach West in der Breite fünf Tagereisen und ebenso viele in der Länge von Süd nach Nord. Zu ihr gehören achthundert und einige zwanzig Ortschaften, in denen der Sultan nur über wenige Landstriche verfügt, und ungefähr zweihundert und einige Ortschaften, die zwischen Untertanen und Sultan gemeinschaftlich aufgeteilt sind. (Das alles weiß ich so genau, weil) der Wesir und Ṣāhib, der Qāḍī al-Akram Ġamāladdīn Abū l-Ḥasan 'Alī ibn Yūsuf ibn Ibrāhīm aš-Ṣaibānī al-Qiftī – möge Gott seine Tage andauern und sein Werk wohl gelingen lassen –, gegenwärtig Wesir und Chef der Diwane des Landes, mich in die gesamten Unterlagen, einschließlich der Kataster, genauen Einblick hat nehmen lassen. Und ferner: es sind hohe Abgaben für die Besoldung von fünftausend Rittern aufzubringen, wenngleich schon deren Naturalieneinkommen reichlich bemessen ist; und diese Abgaben würden, wie der Wesir al-Akram – möge ihm Gott seine hohe Würde erhalten – mir sagte, gut und gern für die Besoldung von siebentausend Rittern ausreichen, wenn nicht so hohe Gehälter für die Emire und für eine ganze Reihe bestimmter Chargierter gezahlt würden. Allein schon die chargierten Eunuchen verschlingen mehr, als über eintausend Ritter sonst verbrauchen, da ein jeder von ihnen jährlich zehn- bis fünfzehntausend Dirham empfängt. Möglich wäre es auch, von den Sondergehältern der Emire eintausend Ritter in Dienst zu nehmen. In einundzwanzig Burgen des Landes werden Vorräte und Sold für ihre Garnisonen aufbewahrt, abgesehen von alle dem, was wir schon erwähnt haben – eine weitere ganz beträchtliche Summe. Ferner werden über alles das hinaus an Sonderabgaben von den fürstlichen Lehensgütern, neben den übrigen Abgaben, dem Palast Trauben und Korn im Werte von zehntausend Dirham täglich geliefert. Die Einnahmen des letzten Jahres, d. h. des Jahres 625, belaufen sich für ein einziges Amt, wie dem Amt der Almosensteuer, das den Zehnten der Franken (d. h. der Kreuzritter), die Almosensteuer der Muslimen und den Erlös aus Verkauf abrechnet, auf siebenhunderttausend Dirham; und dabei geht man außerordentlich gerecht und nachsichtig zu Werke, so daß sich niemand ungerecht übervorteilt oder geschädigt zu fühlen braucht, kurzum, es geschieht das alles maßvoll und in bester Absicht."

Soweit Yāqūt über Aleppo und Umgebung. Kehren wir jedoch zu unserer Handschrift zurück. Jene unscheinbare Notiz, jene Iğāza, gibt uns indes noch mehr als ein Datum an die Hand: unser Yāqūt hat den Kommentar zur Glosse zur arabischen Grammatik des Zağğāgī beim Autor selbst gelesen. Aber nicht genug damit, der Autor Ibn al-Muwaffaq spricht in seiner Nachschrift mit allergrößter Hochachtung von dem Wissen und der Gelehrsamkeit des – gleichaltrigen – Yāqūt, ja er bekennt ganz freimütig, daß er selbst von dem Kolleg sehr viel gehabt habe und sich gelegentlich von ihm auch habe überzeugen lassen (vgl. Anm. 20). Der bekannte Leipziger Orientalist Heinrich Leberecht Fleischer dürfte also im Sinne Yāqūt's gehandelt

haben, wenn er vor einhundert Jahren bei Erscheinen der Wüstenfeld'schen Ausgabe von Yāqūt's Geographischem Wörterbuche Textverbesserungen nach der klassisch-arabischen Grammatik vornahm; denn wie wir noch sehen werden, hat Yāqūt an sein großes Werk nicht mehr die letzte Feile anlegen können. Sicher hat er im Elysium dem Deutschen für seine Korrekturen gedankt und seinem Scharfsinn die gebührende Bewunderung gezollt, und sicher hat er eben dort dem zwar überaus eifrigen, aber zuweilen doch auch etwas flüchtigen Wüstenfeld, besonders ob seiner Bemerkungen auf S. 58 f. in der Einleitung seines fünften (Anmerkungs-)Bandes, heftig – wie es wohl seine Art war – widersprochen; hat sich doch Wüstenfeld hier, um sich der Fleischer'schen Ausstellungen, zumindest einer Reihe von ihnen, zu erwehren, zu einer im Kern falschen Beurteilung von Yāqūt verleiten lassen, wenn er an eben jener Stelle schreibt:

„Sein ganzer Bildungsgang – daß er als Grieche geboren erst das Arabische erlernen mußte und der Unterricht, den er erhielt, ihn zunächst nur für den Handelsstand ausbilden sollte, daß er in seinem Berufskreise mehr mit dem Volke, als mit den höheren und gelehrten Ständen in Verkehr kam und erst nach und nach in späteren Jahren anfangs durch den Buchhandel, dann durch den dadurch geweckten Wissensdurst sich eine gelehrte Bildung zu verschaffen suchte, – das Alles läßt es erklärlich finden und macht es sogar wahrscheinlich, daß er, wiewohl Schriftsteller im Fache der Philologie, doch manches aus der Volkssprache in seinen Schriften beibehielt, was wir zu ändern kein Recht haben.“

Nun, unser Yāqūt hat sich schon als Knabe um die Schriftsprache und, herangewachsen, um „Grammatik“ und „Lexikographie“ bemüht; später, nach dem Krach mit seinem Herrn 'Askar, sogar regulär in Bagdad studiert – wie wir ebenfalls durch Qiftī erfahren –, und zwar mit Erfolg, obwohl er recht umständlich und dazu eingebildet war. Den berühmten bagdader Philologen al-'Ukbarī bezeichnet er als „unsern Scheich“<sup>23</sup>. Und weiterhin: auch bei Ibn Ya'īs, einem anderen großen Grammatiker, hat er gehört; denn auch von ihm spricht er als von „unserm Scheich“<sup>24</sup>. Das geschah in Aleppo, vielleicht aber auch in Baalbek, wo Ibn Ya'īs vor der riesigen Kulisse des Sonnentempels zu lehren pflegte, dort zwischen den Bergen des Libanon und Antilibanon, wo die Straße von Aleppo nach Damaskus und weiter nach Palästina und Ägypten entlangführt, dort, wo sich, trotz der Nähe dräuender Kreuzritterburgen, die gelehrte islamisch-arabische Welt ein Stelldichein gab, auf der Flucht vor den im Nordosten bereits herein-

<sup>23</sup> Zu Muḥibbaddīn Abū l-Baqā' 'Abdallāh ibn al-Ḥusain al-'Ukbarī, der 616/1219 hoch in die Siebziger in Bagdad starb, s. GAL<sup>2</sup> 1/335 S 1/495f.; Kaḥḥāla 6/46f.; Zirikli 4/208f. Yāqūt nennt ihn *ṣaiḥunā* Mu'ḡam 2/909 s. n. Zāqif; 3/696 s. n. al-'Aqr und 705 s. n. 'Ukbarā.

<sup>24</sup> Zu Muwaffaqaddīn Abū l-Baqā' Ya'īs ibn 'Alī Ibn Ya'īs, der 643/1245 fast neunzigjährig in Damaskus starb, s. GAL<sup>2</sup> 1/358 f. S 1/521; Kaḥḥāla 13/256; Zirikli 9/272. Yāqūt nennt ihn *ṣaiḥunā* Mu'ḡam 1/757 s. n. Bauzūz; Iršād 3/77.

gebrochenen Reiterscharen der Mongolen und auf der Flucht vor den Heeren der Reconquista, die erst 1212 den entscheidenden Sieg über das islamische Spanien bei Navas de Tolosa errungen hatten. Es ist also nicht von ungefähr, daß sich Yāqūt und Ibn al-Muwaffaq im Jahre 618/1221 in Aleppo trafen (Iršād 6/152). Und wenn der Flüchtling aus dem Osten bei dem aus dem Westen eine Privatvorlesung über die spanische Tradition zur arabischen Philologie hörte, so zeigt dies erneut, wie ernsthaft Yāqūt bemüht war, die klassische Sprache mit allen ihren Raffinessen und Finessen zu beherrschen. Daß er von ihr etwas verstand, bestätigt nicht zuletzt Ibn al-Muwaffaq's Aussage in seiner Nachschrift (vgl. auch Anm. 20). Hieran vermag selbst Qiftī's Bemerkung (S. 367) nicht zu rütteln, Yāqūt habe sich mit seinem Buch über die Nominal- und Verbalformen nicht gerade als ein Kenner der 'Arabiya ausgewiesen; denn daß er sich bei einer solchen theoretischen Arbeit nicht auf die Akrobatik der „Sprachwissenschaftler“ verstand, spricht eher für denn gegen ihn. Schließlich war die klassische Sprache längst zu einer Kunstsprache geworden, die sich von der gemeinen Umgangssprache zum Teil nicht unerheblich unterschied. Die damalige Methode aber war, schon in Anbetracht dessen, daß für einen Muslim die Sprache des Qur'ān Gottes Wort und daher unnachahmlich war, nun nicht gerade dazu angetan, Licht in das Dunkel zu bringen; einem nüchternen Geiste, wie unserm Yāqūt, mußte das dazu notwendige spekulative Denken in der Tat Schwierigkeiten bereiten. Fest dürfte auf jeden Fall stehen: wäre es Yāqūt vergönnt gewesen, selbst noch letzte Hand an sein Geographisches Wörterbuch zu legen, so hätte er gewiß eine Reihe jener „Vulgärismen“, die Wüstenfeld im fünften Bande S. 59 ff. zusammengestellt hat, ausgemerzt und uns einen „saubereren“ Text hinterlassen, d. h. einen Text, der konsequenter den Regeln der klassischen Grammatik entspricht<sup>25</sup>; denn Yāqūt war, wie uns jene unscheinbare Iğāza am Ende der Marburger Handschrift wissen läßt, ein ebenso guter Philologe, wie er als Geograph und Biograph berühmt war (s. auch Anm. 20). Das Schicksal wollte es mit ihm in dieser Hinsicht – und also auch mit uns – anders: mitten in der Reinschrift steckend, mit der er bald nach seiner zweiten Ägyptenreise begonnen hatte<sup>26</sup>, ereilte ihn der Tod am Sonntag,

<sup>25</sup> Übrigens hat auch Qiftī die Reinschrift seines Inbāh nicht mehr besorgen können (s. Anm. 3 Absatz 1 Ende). In welcher Weise Ibn Ḥallikān, den Inbāh ausschreibend, Qiftī's Text im Sinne der klassischen Sprache überarbeitet hat, zeigen schon die wenigen, in den Noten zum Textanhang angeführten Beispiele (vgl. Anm. 3 Absatz 2; Anm. 28).

<sup>26</sup> Yāqūt ist mit der Reinschrift seines Geographischen Wörterbuchs, die er persönlich für die Bibliothek seines Cönners al-Qiftī am 21. Muḥarram 625/1. Januar 1228 in Aleppo anzufertigen begonnen hatte (Mu'ğam 1/12f.), nicht fertig geworden. Das hat bereits Wüstenfeld gesehen und nachgewiesen (Wü 1865/11f.). Doch trifft seine Bemerkung nicht zu, „daß Jācūt mit seiner Reinschrift noch nicht sehr weit über den Anfang hinausgekommen war, als ihn der Tod überraschte, vielleicht nicht einmal bis zu dem Art. *Īrānšahr* oder

dem 20. Ramaḍān 626/12. August 1229 in einem Chan vor den Toren von Aleppo<sup>27</sup>. Wir sollten darüber, daß er nicht mehr dazu kam, sein großes Werk auch in sprachlicher Hinsicht noch einmal zu überarbeiten, nicht weiter oder nicht länger unglücklich sein; denn dieser Umstand hat uns hinter eines der Werkstattgeheimnisse der arabischen Literaten dieser Zeit gebracht.

Yāqūt's Nachlaß kam, wie uns Qiftī berichtet (S. 366), zunächst in die Hände des berühmten Historikers 'Izzaddīn Ibn al-Atīr, der sich beim Tode Yāqūt's gerade in Aleppo aufhielt. Doch wie es so mit Nachlässen geht: dieses und jenes eignen sich liebe Kollegen an, um es auszuschlachten oder gar in eigenem Namen zu veröffentlichen, anderes gerät in die Mühlen der Erbschaftsgerichte und Erbengemeinschaften. Was überdauert, verstaubt irgendwo, bis der Zufall der Nachwelt ein paar Fragmente wieder zuspielt. Dem Yāqūt'schen Nachlaß ward kaum Besseres beschieden, trotzdem oder gerade weil er ihn seinem Kollegen, dem Ibn al-Atīr, noch kurz vor seinem Tode mit der Maßgabe anvertraute, für die Überführung in die hagdader Stiftungsbibliothek az-Zaidī Sorge zu tragen. Der weise Qiftī kannte die Mängel und die Unvollkommenheit dieser Welt. Ob unsere

vielmehr nicht einmal bis *Abrašahr* (Name desselben Ortes, die Handschriften schwanken), wo er ein Gedicht des Mālik ben el-Reib einfügen wollte, auf welches in dem Art. *Hurāsān* verwiesen wird, welches sich aber in keiner Handschrift findet" (Wü 1865/11; Mu'ğam 5/170 zu 2/413, 19 usw.). In dem Artikel „Abrašahr" teilt Yāqūt nämlich nur die Geschichte des Mālik mit, den Anfang der Elegie – der Verweis stimmt – im Artikel „Hurāsān" und die Fortsetzungen in „aṭ-Tabasain", „as-Sumaina", „Marw", „aš-Šubaik", „Raḥā al-Miṭl" und „Baulān". Als ein weiterer Beleg dafür, daß Yāqūt seine Reinschrift unvollendet zurückließ, kann auch seine Bemerkung in dem Artikel „Qift" 4/152 gelten, der zufolge Qiftī's Vater noch lebt. Demgegenüber heißt es in dem Artikel „Ġibla" 2/28, daß er im Ġumādā II 624/Mai 1227 (Irsād 5/490: Raġab/Juni) gestorben ist. Yāqūt ist wohl mit der Reinschrift nicht bis zur Hälfte seines Geographischen Wörterbuches gekommen, nicht bis zum Artikel „Rušāfat Baġdād" 2/783f.; denn er zählt noch nicht die beiden Chalifen an-Nāṣir (575/1180–622/1225) und az-Zāhir (622/1225–623/1226) unter den hier beigesetzten 'Abbāsiden-Chalifen auf, obwohl sie ja bei Beginn seiner Reinschrift schon längst tot sind, und obwohl er bereits in dem Artikel „Ḥalab" 2/309 dem seit 623/1226 regierenden Chalifen al-Mustansir ein langes Leben wünscht. Bei den Todesdaten vom Jahre 625/1228 in den beiden späten Artikeln „Labla" (4/346, 23 – 347, 1: *māta . . . 625*) und „Yābisa" (4/1001, 3–4: *māta . . . 625*) dürfte es sich um Nachträge in seiner Kladde handeln, die, wie der schlechte Anschluß zeigt, von dem späteren Abschreiber einfach mit in den Text genommen wurden.

<sup>27</sup> Für die Genauigkeit und Zuverlässigkeit von Yāqūt's Todesdatum ist uns Qiftī selbst Gewähr (S. 365f.); Ibn Ḥallikān 5/189 hat es auch, er fügt nur noch hinzu, daß es ein Sonntag war. Wüstenfeld ist bei der Umrechnung nach dem christlichen Kalender ein Fehler unterlaufen (Wü 1864/493); er schreibt 20. August statt 12. August; die Sekundärliteratur hat auch dieses Versehen getreulich übernommen.

Marburger Handschrift von der Hand und – sicher auch – aus dem Nachlaß Yāqūt's in Aleppo blieb, ob sie mit Ibn al-Atīr nach Mossul gelangte, ob sie die bagdader Erben mitnahmen oder ob sie vielleicht doch, entsprechend der letztwilligen Verfügung Yāqūt's, in der bagdader Stiftungsbibliothek Aufnahme fand – wer weiß es zu sagen<sup>28</sup>?

<sup>28</sup> Den 'Izzaddin Ibn al-Atīr kannte Yāqūt vermutlich schon von Mossul her; dort ist er früh ansässig geworden und über siebzigjährig 630/1233 gestorben, s. GAL<sup>2</sup> 1/422f. S 1/587 f.; Kahhāla 7/228 und 13/407; Zirikli 5/153. Ibn Hallikān traf ihn Ende 626/1229 in Aleppo, also bald nach Yāqūt's Tod (Wafayāt 3/34, vgl. Anm. 3 Absatz 2). Im Jahre darauf hat er sich in Damaskus aufgehalten und ist dann 628 nach einem Zwischenaufenthalt in Aleppo wieder nach Mossul zurückgekehrt (Wafayāt 3/34). Während Qiftī dem alten Herrn schwere Vorwürfe macht, daß er sich an Yāqūt's letzten Willen nur wenig gehalten und sich damit „Schande in dieser Welt und Strafe im Jenseits“ aufgeladen habe (S. 366), kann sich Ibn Hallikān gar nicht genug tun, die edlen Eigenschaften des Mannes, an den er sich in Aleppo eng angeschlossen hatte, zu loben (3/34). Ich glaube indessen, wir können der Aussage Qiftī's vertrauen, um so mehr als er auch sonst nicht zu denen gehört, die an ihren Zeitgenossen kein gutes Haar lassen (s. Oriens 8/1955/350). Andererseits ist ja Ibn Hallikān nicht gerade zimperlich beim Ausschlichten des Inbāh gewesen, wie es uns die Yāqūt-Biographie zeigt (s. Anm. 3 Absatz 2 und Anm. 25). Er scheint also Vorstellungen gegenüber, die es nicht allzu genau mit fremden Gut nahmen, aufgeschlossen gewesen zu sein und keine moralischen Bedenken, wie sie dem Qiftī gekommen sind, gehabt zu haben. Dennoch: es sind ganze Teile von Yāqūt's Nachlaß nach Bagdad gelangt. Dafür haben, wie uns Qiftī wissen läßt (S. 366), die Nachkommen von Yāqūt's einstigem Herrn 'Askar gesorgt (vgl. Anm. 8). Einer der Söhne 'Askar's, Kamāladdin Abū l-Hasan 'Alī ibn Abī 'Alī 'Askar ibn Abī Nasr ibn Ibrāhīm, bei dessen Geburt angeblich Yāqūt freigelassen wurde (vgl. Anm. 8), hatte es sogar sehr weit gebracht: er war der dritte (?) Direktor der neuen Madrasa al-Mustansiriya, wohl von 641/1243 bis 644/1246, und später, vom Jahre 650/1252 an, Generalinspekteur ('*ārid*) des Heeres; er wurde nach der Besetzung von Bagdad durch die Mongolen 656/1258 zusammen mit vielen anderen hochgestellten Persönlichkeiten umgebracht (s. Nāgī Ma'rūf, Ta'rih 'ulamā' al-Mustansiriya 32f.). Unter seiner Leitung wurde Yāqūt's Irsād – wohl in der Mustansiriya – gelesen (ebd. 32). Andererseits war der von Qiftī (S. 366) genannte Direktor des Waqf az-Zaidī in Bagdad, wohin nach Yāqūt's Testament der Nachlaß kommen sollte, 'Afifaddin Abū Muhammad (Abū l-Fadl) 'Abdal'azīz ibn Dulaf ibn Abī Tālib zugleich der Bibliothekar der Mustansiriya und Scheich des Ribāt al-Harīm at-Tāhiri; darüber hinaus war er ein bekannter Kopist und Koranleser; er starb über achtzigjährig 637/1239 (s. Ibn Fuwatī 134f.; Ġāyat an-nihāya 1/393; Mir'āt az-zamān 8/352; Nāgī Ma'rūf, Ta'rih 'ulamā' al-Mustansiriya 276ff.). Der Waqf az-Zaidī war eine fromme Stiftung des bagdader Abū l-Hasan 'Alī ibn Ahmad ibn Muhammad az-Zaidī (529/1135–575/1179), eines Traditionariers, der zweimal eintausend Dinare vom Hofe nicht für sich, sondern für den Ankauf eines Grundstückes, den Bau einer Moschee und für die Anschaffung von Büchern verwandte; die Bibliothek stand in seiner Moschee der Allgemeinheit zur Verfügung (s. Mir'āt az-zamān 8/356; Mu'gam 1/209;

Schließlich läßt sich mit dem Vermerk von der Hand des Ibn al-Muwaffaq am Ende unserer Marburger Handschrift noch ein gewisses Dunkel, wenn auch nur mittelbar, erhellen. Es fällt auf, daß die spanischen Artikel im Yāqūt'schen Geographischen Wörterbuch überraschend substantiell sind; nicht selten beziehen sie sich auf die Gegenwart oder enthalten genaue Angaben über die Entfernungen einzelner Orte zueinander<sup>29</sup>, obwohl bekanntlich Yāqūt dorthin selbst nie gekommen ist. Ich möchte annehmen, daß wir hierfür unter anderem den Autor unserer Handschrift, Ibn al-Muwaffaq, verantwortlich machen dürfen, zumal Yāqūt an anderer Stelle hervorhebt, daß er von ihm in Aleppo in jeder Weise außerordentlich viel profitiert habe<sup>30</sup>.

So sehen wir, daß sich mit einer Handschriftenbeschreibung, wenn sie nur genügend Ansätze für Assoziationen enthält, allerlei anfangen läßt. Unser Specimen ist keine Ausnahme, das möchte ich ausdrücklich hervorheben. Der weitaus größere Teil unseres Materials ist ergiebig, mögen auch die Akzente unterschiedlich gesetzt sein. Aber wie die Scherbe in der Hand des Archäologen zu einem Topfe, ja zum Repräsentanten eines ganzen Stiles werden kann, so sind auch unsere Handschriften, ganz gleich ob alt oder jung, ob Autograph oder Abschrift, ob Unicum oder Nicht-Unicum, als unmittelbare Zeugen einer höchst lebendigen und geistigen Vergangenheit, Bausteine, bald größere, bald kleinere, die nur richtig verwandt, Lücken in unserer Kenntnis von vergangenen Jahrhunderten einer benachbarten Hochkultur schließen helfen.

4/1018; vgl. Kaḥḥāla 7/27; M. Ġawād und A. Sūsa, Dalil ḥāritat Baġdād, Index s. n. Masġid aš-Šarīf az-Zaidī; Nāġi Ma'rūf 276). – Eine Handschrift von Yāqūt's Iršād, die u. a. Margoiouth seiner Edition zu Grunde legte, stammt aus dem Jahre 679/1280; sie wurde in Bagdad geschrieben von einem gewissen Lū'ī' ibn 'Abdallāh, einem Freigelassenen des verstorbenen Šarafaddīn Abū l-Faḍl Muḥammad ibn Mūsā ibn Ġa'far . . . at-Ṭawūs, einem 'Aliden, der wohl durch die Mongolen ums Leben gekommen war (s. Iršād 6/523 und 5/Preface; Ibn Fuwaṭi 329, 2; zum Vater des Muḥammad ibn Mūsā s. Kaḥḥāla 13/37).

<sup>29</sup> Z. B. in dem Artikel „Qurṭuba“ 4/59, 19 oder „Balansiya“ 1/730f.

<sup>30</sup> Iršād 6/152: *fa-fuztu min liqā'ihī bil-ummiya wa-qaḍabtu min fawā'idihī kulla faḍilatīn šahīyatīn*; vgl. auch in diesem Zusammenhange meine kritischen Bemerkungen zu F. P. Bargebuhr's The Alhambra Palace of the Eleventh Century, in: Jahrbuch für Ästhetik 6/1961/209–216. Yāqūt beruft sich allerdings noch auf andere Gewährsleute aus Spanien, wie z. B. auf Muḥliṣ ibn Ibrāhīm ar-Ru'ainī al-Ġarnāṭī al-Andalusī, der nach seinem eigenen Zeugnis 622/1225 in Aleppo starb, s. Artikel „Ruṣāfat Qurṭuba“ 2/787 (vgl. Inbāh 2/333, 1ff.); vgl. auch Anm. 20.

## TEXTANHANG

Ibn Hallikān hat, wie bereits Anm. 3 Absatz 2 bemerkt, Qiftī's Yāqūt-Biographie, welche Qiftī im letzten Teil seines Inbāh bietet (Hs. Topkapu Saray, Ahmet III 3064, S. 362–380), ohne Quellenangabe in seine Wafayāt 5/178ff. übernommen, allerdings nicht immer wörtlich, sondern bald hier bald da ein wenig modifiziert, dabei öfter kürzend als ergänzend. Interessant ist es zu beobachten, daß er zumeist dann den Wortlaut des Textes abgeändert hat, wenn er ihm nicht recht den Regeln der 'Arabīya zu entsprechen schien. Dieses sein Vorgehen wiederum bestätigt uns genau das, was wir S. 108 zur Frage der sprachlichen Überarbeitung von Yāqūt's Geographischem Wörterbuch gesagt haben. Solche Überarbeitungen von eigenen oder fremden Texten waren eben damals in der gelehrten Welt allgemein üblich, und wenn dies auch Ibn Hallikān tat, so dann als Kind seiner Zunft und Zeit. Wir können ihm nicht einmal einen Vorwurf daraus machen; denn auch bei uns heute gibt es Dinge in der Wissenschaft, welche in ähnlicher Weise sakrosankt sind, welche aber vielleicht schon morgen als nicht mehr „schulgemäß“ oder allgemeiner als nicht mehr „zeitgemäß“ beiseite geschoben und gar noch obendrein belächelt werden. Außerdem: wir haben leicht urteilen, weil unsere modernen wissenschaftlichen Methoden frei von weltanschaulichen Bindungen sind, bzw. sein sollten; denn je nach Breiten- und Längengrad, je nach Jahrzehnt und Zeitgeist müssen auch hier z. T. ganz erhebliche Abstriche gemacht werden. Das Problem liegt indessen, wie so oft, nicht im Verurteilen, sondern im Erkennen; letzteres gibt allerdings der Arabistik zu schaffen. Viele moderne Herausgeber klassisch-arabischer Literatur nämlich, anstatt den Text gewissenhaft nach der Überlieferung herzustellen, greifen überall dort ein, wo sie mit der Überlieferung nicht zurechtkommen. Das kann aus verschiedenen Motiven geschehen, die sich oft nicht einmal gegeneinander abgrenzen lassen, ja deren Grenzen fließend sind. So wird der Eingriff häufig aus falscher Pietät gegenüber den sogenannten Regeln der klassischen Grammatik vorgenommen, aber auch ebenso häufig aus reiner Bequemlichkeit. Ist es doch sehr viel einfacher, Formen oder ganze Wörter einzusetzen, die von der Schule her als „klassisch“ verbürgt sind, als selbstkritisch – und der eigenen Eitelkeit einen Fußtritt versetzend – Wörterbücher und andere Hilfsmittel zu befragen. Mit anderen Worten: man konstruiert – nicht selten – nach alter Schreiberlingstradition, über den Daumen peilend, eine lectio faciliior, um möglichst rasch einer nicht gewußten lectio difficilior aus dem Wege zu gehen. Die Konsequenzen werden bei der gewaltig steigenden Flut von Textausgaben, bedingt durch das vergoldete Grau der Ökonomie, für die Arabistik allmählich unübersehbar. Auf welche Texte wird man sich in Zukunft überhaupt noch verlassen können? Solange Teile der Überlieferung wenigstens konsequent als *tahrif* unter dem Strich erscheinen, mag es noch angehen, doch wird es schlimm, wenn dieses nur sporadisch oder gar nicht geschieht, usw. – Es folgt nunmehr der Text nach Qiftī bis zu Beginn des Yāqūt-Briefes. Auf die sehr kostspielige Vokalisierung konnte dank der nun schon fast sprichwörtlich gewordenen Hilfe von Herrn Dr. W. Voigt verzichtet werden: er ermöglichte die vollständige Wiedergabe der Yāqūt-Biographie in Facsimile. In den Noten ist nur auf besonders Bemerkenswertes aufmerksam gemacht; anderenfalls wäre es notwendig geworden, Ibn Hallikān's Rezension unserem Text gegenüberzustellen.

## ياقوت بن عبدالله الحموي

- مولى الرومي نسباً، كان رحمه الله وعفا عنه روميّ الجنس. أُسر  
 صغيراً، وابتاعه ببغداد رجل تاجر يُعرف بعسكر الحموي، وجعله 3  
 في الكتاب لينتفع به في ضبط تجارته، وكان عسكر هذا لا يُحسن  
 الخط ولا يعلم شيئاً غير التجارة، وقد سكن بغداد وقطنها وتزوج بها  
 أحد بني رئيس من الرؤساء وولد أولاداً، هم موجودون الآن ببغداد. 6  
 ولما كبر ياقوت هذا قرأ شيئاً يسيراً من النحو واللغة، وشغله مولاه  
 بالأسفار في متاجره، فكان يتكرّر إلى كيش والشام. ثم جرت  
 بينهما نبوة اقتضتها الحال، فعتقه وأبعده عنه، فاشتغل بالنسخ بالأجرة، 9

1–2 *Yāqūt . . . al-gins*: diese recht locker aneinandergereihten, einführenden Worte Qiftī's werden von Ibn Hallikān 5/178 prägnanter gefaßt und ergänzt: *Abū 'Abdallāh Yāqūt ibn 'Abdallāh ar-Rūmī al-gins al-Hamawī al-mawlā* – so ist zu lesen statt *al-mawlā* – *al-Bagdādī ad-dār al-mulaqqab bi-Sihābiddīn*. – 2 *usira*: Ibn Hallikān schiebt hiernach verdeutlichend ein: *min bilādihī*; vgl. Anm. 4. – 3 *bi-'Askar*: Ibn Hallikān ergänzt den Namen: *ibn Abī Nasr [ibn] Ibrāhīm*, vielleicht nach der Glosse am Rande von S. 363 unserer Qiftī-Handschrift (vgl. Anm. 8): *hāsiya: huwa 'Askar ibn Abī Nasr ibn Ibrāhīm al-Hamawī at-tāgīr tu-wuffiya yaum al-ahad sābi' Ġumādā al-ūlā sanat sitt wa-sittimi'a wa-dufina min al-gad al-gānīb al-garbī 'inda Mashad 'Aun wa-Mu'in*. – 6 *ahad*: hier in der Bedeutung von „jemand“, generis communis wie im Deutschen, s. Sure 33/32; L'A s. v. 'hd; Fleischer, Kl. Schr. 1/688; Reckendorf, Synt. Verh. S. 427; ferner Yāqūt, Mu'gam 4/534, 1 und 614, 2 (hierzu unzutreffend Wüstenfeld 5/61). Ibn Hallikān verkürzt die Passage zu: *wa-tazawwāga bihā* und macht aus dem folgenden *walada aulādan* bezeichnenderweise: *wa-aulada 'iddat aulād*, indem er also den IV. Stamm von *walada* bevorzugt, vgl. 9 und 50. – 6 *hum . . . bi-Bagdād*: diese vier Wörter streicht natürlich Ibn Hallikān; denn er weiß ja nicht, ob auch noch zu seiner Zeit 'Askar's Kinder „jetzt in Bagdad leben“; vgl. Anm. 28. – 8 *yatakarraru*: dieser in der Schriftsprache ungewöhnliche – und von mir auch sonst nicht belegbare – V. Stamm zu *karra* wird von Ibn Hallikān durch das geläufige Synonym *yataraddadu* ersetzt; zum II. Stamm s. Dozy s. v., vgl. Anm. 7. – 9 *fa-'ataqahū*: die klassische Sprache zieht zweifellos den IV. Stamm vor; aus diesem Grunde frisiert Ibn Hallikān den Text ein wenig um: *tumma ġarat bainahū wa-baina mawlāhu nabwa auġabat 'itqahū fa-ab'adahū 'anhū* und fügt noch hinzu – ohne Angabe eines Gewährsmannes –: *wa-dālīka fī sanat sitt wa-tis'in wa-hamsimi'a*. Der I. Stamm ist nicht nur im Mittel-arabischen gebräuchlich (Dozy s. v.), sondern auch im Hadīṭ belegt (Nihāya s. v.), vgl. 6 und 50.

وحصّل بالمطالعة فوائد اقتضاها فهمه على عسر كان في فهمه ومكابرة  
كانت في خلقه. ثم إن سيّده بعد مدة مديدة ألوى عليه، وسفّره إلى كيش،  
12 ولما عاد كان سيّده قد مات. فحصل شيئاً مما كان في يده وأعطى  
أولاد مولاه وزوجته شيئاً راضاهم عليه، وجعل مما حصل له رأس  
مال كان يسافر به إلى الشام. وربّما جعل بعض تجارته كتباً، وكان  
15 ذلك سبب اجتماعي به.

فإنه قصدني بالكتب إلى حلب لما شاع غرامي بها بين المتّجرين  
فيها، فكان اجتماعي به في شهر سنة تسع وستّائة. أحضره لي أبو علي  
18 (٣٦٤) القليلوي بحلب، ورأيت ما جلبه من الكتب على قلّتها، فلم  
يكن فيها ما أرغب إليه سوى كتابين، ابتمتها منه وتأمّلته في منظره  
ومخبره، فتوسّمت فيه أموراً لم يخلّ حدسي فيها، وعلمت أنه لا يصلح  
21 للعشرة. وسافر عن حلب وعاد إليها دفعة أخرى في شهر سنة إحدى  
عشرة وستّائة، وأحضر معه كتباً، ذكر أنها وديعة لغيره، كان في  
بعضها الجيّد.

24 وتوجّه إلى دمشق، وكان شديد الانحراف عن علي بن أبي طالب  
عليه السلام يرتكب في أمره ما لا يرتكبه أحد من منصبي الفرق،

10 *wa-ḥaṣṣala*: der Schreiber setzt Tašdid nicht konsequent, zumeist läßt er es dort weg, wo es nützlich wäre. – 14–23 *wa-kāna . . . al-ḡaiyid*: dieser so lebendig erzählte und persönlich gehaltene Abschnitt wird von Ibn Ḥallikān eliminiert; ebenso 43 ff. und 55 ff. – 17 Abū ‘Alī al-Qailawī: zu diesem Qāḍī vgl. Iršād 5/492; 6/41, 361. – 19 *kitābain*: Qiftī war auch sonst als bibliophil bekannt, s. Ibn Fuwaṭī 237f.; Iršād 5/492; Oriens 8/1955/349. – 21–22 *iḥdā ‘ašra*: Hs. *ṭalāt ‘ašr*, zur Konjektur s. Anm. 10; der Schreiber läßt die Feminin-Endung des Zehners bei den Zahlen von 11–19 stets weg, s. auch 33 und 82–83 (vgl. Wüstenfeld, Mu‘ḡam 5/60f.). – 24 *wa-tawaḡḡaha ilā Dimašq*: d. h. von Kairo aus, wo er sich inzwischen aufgehalten hatte, s. Anm. 11.

حتى كأنه قد طالع شيئاً من مذهب الخوارج، فاشتبك في رأسه  
 منه ما لم يزل. ولما دخل دمشق قعد في بعض أسواقها يناظر 27  
 بعض من يتعصب لعلي بن أبي طالب عليه السلام، وجرى بينهما كلاماً  
 أدّى إلى ذكره علياً بما لم يسغ جارياً على عادته في ذلك، فثار الناس  
 عليه ثورة، كادوا أن يقتلوه لما سمعوه منه، وقدر الله له السلامة. فخرج عن 30  
 دمشق منهزماً بعد طلب واليها المعتمد الموصل، وجاء إلى حلب  
 «خائفاً يترقب»، وخرج عن حلب في العشر الأول أو الثاني من  
 جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة وستائة. ووصل إلى الموصل متخيفاً 33  
 من قوله، وتوجه إلى إربل، وسلك منها إلى بلاد خراسان، وتحمى  
 دخول (٣٦٥) بغداد لأن المناظر له كان بغدادياً، وخشي أن ينقل  
 قوله فيطيح دمه. 36

وأقام بخراسان يتجر في بلادها، واستوطن مرو مدة، وسلك  
 إلى خوارزم في جيحون، وصادفه وهو في خوارزم خروج التتر، وخرج  
 عنها إلى نسا، فانهزم بنفسه كبعثه يوم الحشر من رمسه، وقاسى 39  
 من القلة والتعب وتشعث الحال ما كان يكلّ عن وصفه. ووصل إلى

28 *kalāman*: Ibn Ḥallikān 5/178 verbessert in *kalām*; der Akkusativ dürfte sich zur Not vertreten lassen, etwa im Sinne von: *wa-ḡarā l-qawlu bainahumā kalāman* „und das Gespräch zwischen ihnen beiden entwickelte sich zu einem Disput“ also analog zu: *fa-ṣāra (qawluhū) maṭalan* oder *fa-ḡarat(hu l-'Arabu) maṭalan* u. ä., vgl. meine Sprichwörtersammlungen S. 46 und 53; Nöldeke, Zur Grammatik S. 38; aber auch 8-9 (!). – 30 *kādū* mit folgendem *an!* – 32 *ḥā'i-ḡan yataragqabu*: Sure 28/18. – 32 *au*: mit Ibn Ḥallikān gegen Hs. *wa*. – 36 *fa-yatīha damuhū*: s. Dozy s. v. *ṭyḥ* und *ṭwḥ*; Ibn Ḥallikān 5/178 neutralisiert diese offenbar wenig klassische Phrase zu: *fa-yuḡtala*. – 37-39 *wa-salaka . . . Nasā*: zur Konjektur s. Anm. 17; die Hs. hat: *wa-ḡaraḡa 'anhā ilā Nasā wa-salaka ilā Ḥwārizm fi ḡaiḡūn wa-ṣādafahū wa-huwa fi Ḥwārizm ḡurūḡu t-Tatar*, daraus macht Ibn Ḥallikān 5/179: *wa-ḡaraḡa 'anhā ilā Nasā wa-madā ilā Ḥwārizm wa-ṣādafahū wa-huwa bi-Ḥwārizm ḡurūḡu t-Tatar*, und fügt außerdem noch hinzu: *wa-dālīka fi sanat sitt 'ašra wa-sittimī'a*.

الموصل وقد تقطعت به الأسباب، وأعوزه ذنّي المآكل ونخشن الثياب،  
42 وتلومّ بالموصل مدة.

ثم رحل إلى سنجار ومن سنجار إلى حلب، ولما وصل دخل عليّ  
في حالة يسوء منظرها، ووصف من أمره وأموراً لا يسرّ مخبرها، وقال:  
45 «قد ألقيت عصاي ببابك ونخيمّ أمني بجانب جنابك!» فقلت في  
جوابه: «أقاسمك العيش!» وسألت الله أن يرزقني الثبات علي خلقه

لا الطيش، فإن أخلاقه خلقة ومخاريقه منخرقة، ولا أقع من دينه من  
48 حيث القاذورات، وإنّما من حيث تصرفه الموجب له التفرّق والشتات.

فأقام مشاركاً المعلوم باذلاً له كتب العلوم، فلفّق منها مجموعات لم  
يكملها، ونسخ وباع في عدّة سنين، أقامها عندي محمول الكلفة  
51 بحكمة اقتضاها حاله. وسافر ببضاعة من الخام إلى مصر، فأرجمته  
ربحاً قريباً، وعاد بمعمول مصر، فأرجم فيه. وأقام بالخان ظاهر حلب،  
فرض ومات به في العشرين (٣٦٦) من شهر رمضان سنة ستّ وعشرين  
54 وستّائة رحمه الله.

وقبل موته أوصى بأوراقه ومجموعاته إلى العزّ بن الأثير الموصلّي، وكان

41 *wa-qal taqatta'at bihi l-asbāb*: Anspielung auf Sure 2/166: *wa-taqatta'at bi-himi l-asbāb*. – 42 *wa-talaruwama*: s. Dozy s. v.; Ibn Ḥallikān 5/179 ersetzt dieses Wort durch sein klassisches Synonym: *wa-aqāma*. – 43–52 *daḥala 'alariya . . . fihī*: auch dieser persönliche Abschnitt wird von Ibn Ḥallikān eliminiert, wie 14 ff. und 55 ff. – 50 *yukmilhā*: der Schreiber vokalisiert eindeutig *yakmlhā*; sollte damals auch von dieser Wurzel der I. Stamm mit transitiver Bedeutung gebräuchlich gewesen sein? Vgl. 6 und 9. – 51 *igtaḍāhā ḥāluḥū*: s. Dozy s. v. *qāy* u. oben 9. – 52–54 *wa-aqāma . . . Allāh*: Ibn Ḥallikān 5/179 gestaltet wieder etwas um: *wa-aqāma bi-zāhīrikā fi l-ḥān ilā an māta fi t-ta'riḥ al-āti dīkrahū in šā' Allāh*, nämlich 5/189: *wa-tuwuffiya yaum al-aḥad al-'iṣrīn min šahr ramadān sanat sitt wa-'iṣrīn wa-sittīmi'a fi l-ḥān bi-zāhīr madīnat Ḥalab hasbamā qaddamā dīkrahū fi auwālī t-tarjama*. – 55–79 *wa-qabla . . . al-wakil*: zu den Personen s. Anm. 28; Ibn Ḥallikān 5/179f. ersetzt diesen aufschlußreichen Abschnitt (vgl. 14ff. und 43ff.) durch eine kurze Passage aus (Ibn) al-Musta'fi's

- مقيماً بحلب، وعهد إليه أن يسيرها إلى وقف الزيدي ببغداد ويسلمها  
 إلى الناظر فيه الشيخ عبدالعزيز بن دلف. واحتاط نواب الأيتام على  
 57 ماله إلى أن حضر ولد سيده من بغداد بكتاب حكيمٍ وتسلم ما خلفه.  
 وأما ابن الأثير فإنه تصرّف في الكتيّبات التي له والأوراق المجمعّة  
 التي بخطه تصرّفًا غير مرضيٍّ، ولم يوصلها بعد أن حصل بالموصل  
 60 إلى الجهة المعينة برسمها، بل فرّقها على جماعة أراد انتفاعه بهم وبها  
 عندهم. ولم ينفعه الله بشيء من ذلك، ولم يتملّ منها بأمل ولا مال،  
 وقطع الله أجله بعد أن قطع من الانتفاع بتفرقتها أمله، فاكتسب  
 63 خزي الدنيا وعذاب الآخرة. وبلغني أن خبرها وصل إلى بغداد،  
 وأهم طالبوه من هناك بتسييرها إلى محلّ وقفها، فسير بعضها «وأعرض  
 عن بعض»، فنعوذ بالله من سوء القضاء والقدر.  
 66 وقد كان عند مقامه بالموصل عائداً من بلاد العجم كتب إليّ  
 رسالة يذكر فيها حاله ويصف ضمنها اختلاله، ووجدتها عندي بخطّه،  
 فألحقها تلو هذه الوجهة لينسخها من يروم نقل هذا الكتاب.  
 69 وإنّا حلّني على ذكره في هذا المصنّف (٣٦٧) لأنّه لفقّ مما  
 استعار منّي كتابين، أحدهما في الردّ على ابن جنّي عند كلامه في الهمزة  
 والألف من كتاب سرّ الصناعة، فلم يأت فيه بشيء. وصنّف كتاباً  
 72 في أوزان الأسماء والأفعال الحاضرة لكلام العرب، فخلط الغث

*Ta'riḥ Irbīl* (s. Anm. 3 Abschnitt 2) und eine Bibliographie. – 65–66 *wa-a'raḍa 'an ba'q*: Sure 66/3. – 72 *Sirr as-ṣanā'a*: von dem *Sirr ṣanā'at al-i'rāb* des Ibn Ğinnī (gest. 392/1002; GAL<sup>2</sup> 1/131 S 1/191f.; Kaḥḥāla 6/251; Ziriklī 4/364) erschien 1954 bei Ḥalabi in Kairo der 1. Band, hrsg. von Muṣṭafā as-Saqā u. a.; es standen u. a. zwei gute Handschriften aus der Zeit des Yāqūt zur Verfügung (s. Rescher in: MFO 5/520); zum Bāb al-Ḥamza s. dort S. 78–134.

بالسمن وقرن الفروع بالأصول غير فارق في التبيين لقلّة أنسته  
 75 بالعربيّة وأصولها. وعاتبته فيها، فما رجع، وعرفته مواضع الخطاء  
 ومقاصده، فما ارعوى ولا سمع. وإذا عزيت بعده إليه كانت عاراً  
 عليه - تغمّداً الله وإيّاه برحمته وستره ووَسع على كلّ منّا عفوهُ! إذا  
 78 حصل بمضيق قبره، إنك جواد كريم وموجود عظيم، وحسبنا الله  
 ونعم الوكيل.

وهذه الرسالة التي كتبها: «بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله ربّ  
 81 العالمين، وصلوته على نبيّه وآله أجمعين، كان المملوك ياقوت بن عبد  
 الله الحموي الأكرمي قد كتب هذه الرسالة من الموصل في سنة سبع  
 عشرة وستّائة، حين وصوله من خوارزم طريد التتر، أبادهم الله،  
 84 إلى حضرة مالك رقه مولانا ولي النعم الصاحب الكبير العالم العامل  
 المؤيّد المظفّر العادل العزيز جمال الدين القاضي الأكرم أبي الحسن  
 علي بن يوسف بن إبراهيم بن عبدالواحد الشيباني ثم التيمي تيم بن  
 87 شيبان بن ثعلبة بن (٣٦٨) عكابة، أسبغ الله ظلّه . . . . .

Ms. or. oct. 3377  
 acc. n. 1930. 37

الزمان وفيه الحيزان غير اللين منه شرط لا بد منها في العالب وما ينبغي ان يعتبر ايضا  
 ان يكون له اسم الواقع عليه فعل النجيب فاعلا في الاصل لا نه لا يكون الا فيما كان عزيره والفعل  
 لا يكون عزيره اذ لاحظ له في النجاة فاجري ان يكون عزيره له والاضاف فعل النجيب منقول  
 من الثلاثي بالهمزة ولا يصح النقل في فعل المفعول لان العرض جعل غير ك فاعلا في فعل  
 من شاذ ذلك الفعل ان يوجد منه فكل فعل منقول بالهمزة فالفعل فيه فاعل المعنى  
 ولا نقول ان الضرب زيد تريد ما اكثر ضرب غيره له فان قلت فلم لا يحل ان يعرض للضرب  
 ويعتاد قيل هذا المون على معنى انه يحتمل الضرب والجمال الضرب غير الضرب وهو فاعل  
 في جمال الضرب كالتفسر الضرب واذ لم يكن اعلاله لم يصح النجيب منه قال رحمه الله  
 ان يعرض لاجل هذه الاوصاف سوى المضي والاولم فاردت النجيب بصيغة ما فعله  
 ان فعله فانها من قول صح ان من من مثله وانصب مصدر الفعل فاقول به الياء متعاقبا  
 في الفاعل مع ان قال الله يقول مني انشي شئ من هذه الشروط الستة الا الوقوع  
 والاسمرا فانها لا بد من اعيان وتحققه في كل صيغة نجيب بها اذا لم يقع لا يتصور  
 النجيب منه اصلا فاعيد الي فعل وجدت فيه هذه الشروط وانصب مصدر الفعل الذي  
 انشي فيه شئ من تلك الشروط مثال ذلك انالوار ذنا النجيب من عرج زيد او يباينه او من  
 فعل باعني نحو عرج فندا فدا انشي فيه شئ من الشروط الستة فينبغي ان شي او فعل شدد  
 ويصح وكثير ونحوها فتقول ما شدد عرج زيد وما افصح عماد وما اكثر باينه فقد  
 اشفت المعنى الذي فيه وقع النجيب فاعله وكذلك تقول ما احسن حرجه فتاتي بمعلمه

للفعول  
 من شاذ ذلك الفعل ان يوجد منه فكل فعل منقول بالهمزة فالفعل فيه فاعل المعنى  
 ولا نقول ان الضرب زيد تريد ما اكثر ضرب غيره له فان قلت فلم لا يحل ان يعرض للضرب  
 ويعتاد قيل هذا المون على معنى انه يحتمل الضرب والجمال الضرب غير الضرب وهو فاعل  
 في جمال الضرب كالتفسر الضرب واذ لم يكن اعلاله لم يصح النجيب منه قال رحمه الله  
 ان يعرض لاجل هذه الاوصاف سوى المضي والاولم فاردت النجيب بصيغة ما فعله  
 ان فعله فانها من قول صح ان من من مثله وانصب مصدر الفعل فاقول به الياء متعاقبا

Ibn al-Muwaffaq's al-Mabāhit al-kamiliya, Berlin Ms. or. oct. 3377: Bl. 1a Anfang des Textes (s. S. 88)



174a  
 اسم الله الرحمن الرحيم وهذا ما يسأل عنه من غوامض مسائل هذا الكتاب  
 استخراج الشيخ الامام علم الدين له القسم صاحب الشرح ايده الله واطال بقائه ايضا  
 الموضوع الاول قوله في حذو الصلوات ما لو وضع ما الذي لا يحد منه عنه فان بعضهم  
 انه لا حاجة اليه اصلا بل هو محل الجوازات داله الكلام عقلي لا وحيي  
 واما يحتاج الي هذا القيد في حذو الكلمة اذ معرفة المفردات متوقفة على الاوضاع  
 والاصطلاحات اما المركبات فلا ٢ قوله في حذو الفعل ويتعرض للزمان وجود  
 ذلك المعنى مع قوله في تعريف المنعول بانه ما تقدمه الفعل من الحدث والزمان فقد حمل  
 دلاله الفعل هنا على الزمان انما تضمنت وهذا جعلها بالتعريف فهل هما معنى واحدا  
 يتناولن ومحل من الاكثر ام والاستدعاء فرق فانه قال والتزيمه للحدث من مكان واستدعاء  
 من محل وباعتق وصاحب ٣ قوله او موصدا له او ايلا للماضي ما الفرقان بينهما  
 ٤ قوله على طريقة فعل او فاعل ما حجاز الكناية بها عن امثلة الفعل مع اختلاف  
 اوزانها وعن الاسماء المتصلة بالفعل على تقدير اصنافها ٥ قوله الفعل يدل على  
 المصدر بنفسه وعلى الزمان بصيغته بل الحروف المصدر وجود دون الصيغة حتى  
 يجعل الكل مفسدا داله على شيء ٦ قوله والبناء مثل الاعراب في اللفظ مع قوله  
 ان الاعراب تغييرا واخر الكلام مثلا فاضاد جعل الاعراب بمعنى الاول ثم جعل له  
 حظا في اللفظ ثانيا ٧ جعله دخول لام الابتداء على الفعل المتضارع من جهة  
 الشبه بينه وبين الاسم مع ان هذه اللام تدخله لا يوجب حصول المشابهة وكيف يجعل

عندئذ لا يكون له في الحقيقة وجود في ذاته بل هو موجود في غيره  
 وهو لا ينفصل عنه في ذاته بل هو موجود في غيره  
 فيقال هذا ومن باب التصريف ٣٤ قوله اذا وقع الية او اتوا او  
 فنقول بعد الايراد اريدت همزة الى ان قال وقد لسان كانت على الطرف ولم تكن في  
 المفرد متحركة او في بيته للحركة ان ان وقعت فيه كذلك مجمل او متحركة  
 ان ان وقعت فيه اسم فاعل وان ان قبل الف الجمع واو اوياء فلا اثر للحركة في المفرد  
 والوجه ان دون الطرف فلا اثر للالف هذا الفصل مجدّد في الشيخ بينا لفظه هل  
 هو مستقيم ام فيه خلل فان مستقيما ما اوله وان كان به خلل يصلح

هذا الاخر ما يشغل من خواص الخواص في الملهم العالم  
 وصلى الله عليه وآله الطاهر صلواته على كتابه عبد الله الفقير  
 اليه ابو محمد عبد الله الجوزي النعماني من رتب الله وعفا عنه  
 في سنة رجب سنة ٤٤٠ وتمامه في سنة ٤٤١ حذاب الملهم



Berlin Ms. or. oct. 3377:  
Bl. 183b Igāza des Ibn al-Muwaffaq für Yāqūt (s. S. 104 f.)

٤٦٢

ابو بشر المنزلي الاثري الفاضل الشاعر اللغوي كان  
 عازفا للغناء لقي ما الكوفيين والبصريين وخلق الذمير  
 ولقي بن التليق وله لجان مبنية وايضا لحن الخزان وقاسم  
 ذكته فيها ساقط نهايت اليها هنت اذا وقعت في  
 يدي عشيتم الله تعالى وكان شاعرا بيزن بالشعر وله من  
 الكتيب . كتاب التقيمه . كتاب معاني الشعر  
 كتاب العزيم

**يوزباد الطائي**

يقال للكلايين عتري قد ريف ان ايام الهدي حين  
 ساقنا لسان الجاهل فاقا بر بعد اذان بعين منه ومات بها اوله  
 شعر كثير وعلق الناس عنه اشيا كثيرة من الغد  
 شولهد العزيمه ونواديه كثير ما صنف في نواديه  
**مؤيد بن المزرع ابوبكر كان**  
 يسكن البصرة في نجبه الزبير ولقي الجاهل والباشي  
 وعبد الرحمن بن ابي الاسمعي ودافع بن سامة واخذ عن عمرو  
 ابن جندب الجعفي ودخل ميسر ودوي عنه اشيا امالي له  
 ونسب لطيفه من اهل الشام ودويهما الكثير واستنوطهما  
 اليان مات رجه الله له

**ياقوت بن عبد الله الجموي**

في نسخة اخرى  
 كان شاعرا بيزن  
 في نسخة اخرى  
 كان شاعرا بيزن  
 في نسخة اخرى  
 كان شاعرا بيزن

Qifti's Inbāh ar-ruwāh, İstanbul Topkapu Saray, Ahmet III 3064: S. 362 Anfang der Yāqūt-Biographie

مؤيد الزوي سببا كان دجمه الله وعفله زوي  
 الجنس استر صغيرا وابشعه بغداد دجل تاجر يعزف  
 بعشكر للموي وجعله في الكتاب لينتفع به في صبط  
 تجايزه وكان عسكرا هذا لا يحسن الخط ولا يجار شيا  
 غير الخازنه وقد سكن بغداد وقطعها وتزوج بها  
 لجلبي زبيس بن الرواس ولد له اولادهم مؤيد بن ابي  
 يعقوب ولما كان يرا فاقوت هذا فتر اشيا سببا  
 الخو واللغ وشغله مؤلاه بالاسنان في متاجرهم فكان  
 يتكدر الى كيش والشام ثم جرت بينهما ايموه اوتمت  
 الحال فعتقه وابتعد عنه فاشتغل بالنسخ بالاجرة وحل  
 المطالع فوايد اقتضاه اقمه على عشركان في نهمه  
 ومكازه كانت في خلقه ه ثم ان سيده بعدده  
 مديده الوي عليه وبغزه الى كيش ولما عاد كان سيده  
 قد مات فحصل شيا سببا كان في يده ولما اولاد سببا  
 وزوجه شيا اصابه عليه وجعل سببا له زات  
 مال كان يستافز به الى الشام وزر سببا جعل بعض جوانه  
 كنيا وكان ذلك سببا لجماعي به فانه تصدق بالكت  
 الى حلب لما اشاع عند ايها من المخزن فيها فكان  
 لجماعي به في شهر سنة تسع وثمان مائه الحضره الى او سببا

حاسه  
 مؤيد بن الزوي بن ابي  
 الهموي الناجر سوي يوم الابد  
 سابع جمادى الاولى سنة ست  
 وستين ودر من العبد الجاني  
 الذي عند شهاده عوزا معين

Qifti's Inbāh ar-ruwāh, Istanbul Topkapu Saray, Ahmet III 3064: S. 363 mit der Yāqūt-Biographie

٤٦٤

القلوب بحلب ورايت ملة ليه من اللب على انها لم يكن  
 فيها ما اذغى اليه شوي كتباين اتبعها منه وانا اتبع  
 منظره ومخبره فتوسمت فيه امة الرجل جدتي فيها  
 وباشا امة لا يصلح للعشرة وسافرت من حلب وعماك ايتها  
 دفة الحزبي في شهر رجب سنة اربع عشرة وستماية واخترت  
 معه كتابا كراها وديعة لغيرة كان في بعضهما  
 الحيد ونجى الى دمشق وكان شديدا لا يزال  
 ابن ابي طالب عليه السلام يتركب في امرة ما لا يتحسبه  
 احد من مشركي الفتره حتى كان قد طالع شيئا من  
 ما يعيبه الخوان فاشتبك في رايته فانه ما لم يزل ردا ادا  
 دمشق فعد في بعض اشواقها ما يتبعه من عتبات  
 ابن ابي طالب عليه السلام وحزبي بينهما امة اتي  
 يدكره عليا بما ارضعته ارضه فملكته في ذلك وقت  
 الناس ما في شوره كادوا ان يقتلوه لما سمعوه منه  
 وقد رآه الله له السلام فخرج عن دمشق فزوا اعد طاب  
 وليها المعتمد المولى وبالي حلب فاما يتروك وحزبي  
 حلب في العترة لا يزال من حماد بن ابي العترة سنة ثمان  
 عشر وستماية ووصا الى اموال متخيف من قوله ومحمد  
 الى اربل وسلك منها الى بلاد كركمان وحماد بن ابي

بعد ذلك لأن لنا نظره كان غلباً يا وخبثي ان تقول قوله في  
 كرمه واقام حذر اسان يحذر في بلادها واشتوطن مزمومه  
 عنها الى نساء وسلكا الى خوار زم في ججون وسادفه وهو في  
 خوار زم حوزج التتر فانه زم يقمته بعينه ومالحش  
 من ميسه وقامى في التله والتعب ولشعشع الجال ما كان  
 يكمل عن وصفه ووصل الى المعيل وقال انت طوعت المساب  
 ولعوذه كفي الماكيل وحسن الشباب وتلزم بالموصول منه  
 شر وحيل الى سنجار ومن سنجار الى حباب ولما وصل دخل على  
 يخاله يسو منظرهما ووصف من امره وامور لا يستر  
 خبرها وقال قد الفت عصاي بيابك وحيم اميل  
 بجانب حنالك فقلت في جوابه اقايتما العيش وقات الله  
 ان يرزقني الثبات على ما فيه لا الطيش في الخلاقه  
 وحارتيه مخزقه ولا اقع من دينه من جيشا الفناد وقات  
 وانما من حيث ندره الموجب له التقرق والشنات فانت  
 مشاركا المعلوم باذله ككتب العلوم فلقومها مجموعات  
 لم يكملها ونسخ وباع في عده سنين اقامه عندي محمول  
 الكلفه حكامه اقتضاها حاله وسافرت بعد من الحار  
 الى مسندنا حته نحافن يرا وعناد بمعقول بصرا  
 فيه واقام بلجان ظاهرا طب فيرض ومات به في العشرين

٤٦٦

من شهر رمضان سنة ست وعشرين ستماية رحمة الله وقيل  
 موته اوصي باوزلقه ومجتموعته الى العزيز المولى وكان  
 مقبلا على وعيد اليه ان يتيها الى قبة الزيدي ببغداد  
 فاستلمها الى الناظر فيه الشيخ عبدالعزير بن دلف واختط  
 نواب الامتار علي بن ابي اسحق ولد شيبه من بغداد  
 بكتاب حكيم وبتساور ولطائف . وكان لا يشره انه شرف  
 في الكتيبات الخلة والاوراق المجمعه التي جمعها شرفا  
 عن من ضيقه ثم يوصلها بعد ان حصل الموصل الى الجبهه  
 المعينه برسمها لئلا يفرها على جماعه ان اذات فكله هم  
 وهم عند محمد . ولم ينفعه الله بشي من ذلك ولم يبق بها ايام  
 ولا مال وقطع الله لجهه بعد ان قطع من الاستماع تنزقها  
 امله فاكثرت خزي الدنيا وعدا لاجره . وبلغني  
 ان خبرها وصل الى بغداد والهم طاب الله من هناك  
 بتشييرها الى الجبل ونفها فستير بعضها واعرض من بعض  
 فتعوى بالله من شوال القضاء والقدر . وقد كان عنده تمامه  
 بالموصل عما يد من ابد الحمد كتب الي رساله يذكر  
 فيها حاله ويصف ضمنها الخلاله ووجاهه عدي  
 حظه والحقها بالوجهه الوجهه ليستخها من يزود ونقل  
 هذا الكتاب وانما حملي علي في كثره في هذا المصنف

لانه لقومنا الشغاف ومي كتابين لهما ما في الردي علي حني  
 عند كلامه في المهنه والالف من كتاب سنه الصلعه فلم  
 يات فيه بشي . وصنف كتابا في اوزان الاسماء والافعال  
 الماسره لكلام العرب فحاط الغت بالسمين وقد  
 الفروع بالانمول غير فان في التين لقله السنه بالعربيه  
 واصوما وعائنه ه ما نما زجع وعرفه مواضع الخ  
 ومقامه في ان عموي ولا سمع وان اعزيت بعده  
 كانت عان اعليه نعمه الله وايه بن حمده وشي  
 ومنع علي كل ما نفوه اذ حصل عيشه بمره انا عواد كثر  
 وموجي عظيم وحنينا الله ونعم الوكيل . وهذا  
 الرساله التي كتبتها . لبش الله الرحمن الرحيم  
 والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه واله اجمعين  
 كان الماول يا قوت بن عبد الله الجموي الاكثري  
 قد كتب هذه الرساله من الوصل في سنه سبع عشر  
 . ستمائة حين وصوله من حواند من طريد الترابادهم مانه  
 الى حننه ماله زقه مولانا الي النعم المتاجبا الكبير  
 العام العالم المريد المظفر العادل العزير جمال الدين  
 القاسمي الاكثري ابو الحسن علي بن يوسف بن زهير بن  
 عبد الوهاب الشيباني ثم التيمي ثم بن شيان بن غلبه بن

٤٦٨  
 عكابه استبغ الله طله واعلا يد ربح الشياده محله  
 وهو يمينه ويترصا حبيب العولم شرجا لاجوال  
 خزاسان ولجواله واما الى دمازه بعدنا فان قد وماله والحمد  
 عن عذرها على ذاب الشرف اعطانا وهيبا وفردا  
 من قصودها عن طولم ونحبا الى ان وقف عليها لجماعه من  
 متحلي سناعه النظر والشرف فوجدت مستان عيون  
 الى كتبها منها فتن علي قبلها وما يشهد ان محاسن مالك  
 الرزق جللتها وفي اعلى ربح الاختسان لطلتها فسبحه ذلك على  
 عذرها على مالك الرزق والاراعلوهما في تصفحها والصغ عن  
 زلها فليس كل من درسها صيرفيا ولا كل من اتى  
 درك حومها ربا وهما هي هذه بسم الله الرحمن الرحيم  
 اذ امر الله على العالم واهل بيته والاشلاء وبنه ما سوت عنهم  
 وجباهم ونحهم واعطاهم من شئ طل مولانا الملك الرزق  
 ولي النعم الوزير الصاحب الكبير العالم العادل النويدي  
 المظفر المنصور جمال الدنيا الذي بعث الاسلام والمسلمين  
 سيد العالم ملك الفسلا ناصرا لامة قاصح البدعة ملح الملوك  
 والسلاطين محيي الملة في العالمين مولانا الوزير الاعظم  
 والقاضي الاجل الاكبر لعز الله انصاره وصاعفه حده  
 واوقنتاره ونص الوثيه واعلامه ولخزي بلجر الانداف

٤٦٨

فِي الْأَفَاقِ قَالِمَهُ وَأَطَالَ بَقَاةً وَذَرَعَ إِلَى عَالِيْنَ عَلَيْهِ فِي نَعْمَةٍ لَا  
 يَبْلُغُ حَيْدُهُمَا وَلَا يَحْتَمِي عَشْرَهُمَا وَلَا عَيْدُهُمَا وَلَا يَنْتَهِي الْبَيْتُ  
 مَدِيدُهُمَا وَلَا يَفُكُ حَيْدُهُمَا وَلَا يَحْدِيدُهُمَا وَلَا سَعْلُ وَادِيهَا وَلَا وَرْدِيهَا  
 وَأَادَامِدُ وَوَلْتَهُ لِلدُّنْيَا وَالدِّينِ مِنْ مَرَّشَعَتِهِ وَهَيْزُ مَرَّكَتِهِ وَنَيْزُ  
 مَنَارِهِ وَيَحْسِنُ حَسَنَاتِهِ أَثَارَهُ وَيَفُتُّ نُوَيْدَهُ وَأَرْهَابَهُ  
 وَيَنْزِي نَوَارَهُ وَيَضَعُ عَفَاوَانَهُ وَاسْتَبْعَ ظِلَّهُ لِلْعَاوِمِ وَأَهْلِيهَا  
 وَالْآدَابِ وَيَنْجِلِيهَا وَالْفَضَائِلِ وَجَامِلِيهَا وَيَشْتَدُّ مَشِيدُ  
 نَسْلِهِ بِنِيَامِهِ وَيَرْصَعُ سَامِعَ حَيْدِهِ بِحَاوَاهِ وَيَرْفُضُ  
 بِيَانِهِ عِلَالَهُ زَمَانَهُ وَيَعْتَظِرُ بِعَلْوِيَّتِهِ الشَّرِيفِ بَيْنَ  
 الْبَيْتِ شَاهِهِ وَيُمْكِنُ فِي عَالِي دَرَجِ الْأَشْجِقَاتِ مَكَانَهُ  
 وَمَكَاتَهُ وَذَرَعَ بِنَادِ الْأَمْرِ تَدَّةً لِلْعُقُلِ وَالْإِسْلَامِيَّةِ  
 وَالْقَوْلِ عِدَالِدِيَّتِهِ وَيَسْتَوْسِقُ قَوْلَ عِدَاهَا وَيَعِدُّ مَسْأَلَهَا  
 وَيَهَيِّزُ مَعَانِدَهَا وَيَعْمَدُ حَسَنَ الْإِلَهِ مَعَانِدَهَا وَيَبْعَثُ  
 بِحَيْلِ الْقَسْدِ مَقَاصِلَهَا حَتَّى تَعُوذَ حَسَنُ تَرْبِيَّتِهِ عَدُوَّ  
 يَحْتَمِيهِ الزَّمَانُ وَوَسْتَهُ يَقْتَدِي بِهَا مِنْ طَبِيعِ عَمَلِ الْعَدْلِ  
 وَالْإِحْسَانِ وَيَكُونُ لَهُ اجْتِمَاعُ مَا دَانَ الْكُلُوبَانُ وَوَكْرُ  
 الْحَبِيدَانِ مَا اشْتَدَّتْ مِنَ الشَّرْقِ شَمْسُهُ وَأَزَلَّتْ  
 إِلَى مَنَاجِيهِ حَصْنَتُهُ الْبَاهِرَةُ نَفْسُهُ وَتَعَدُّ فَا الْمَهْوَلُ بِنَيْبِ  
 إِلَى الْمُقْتَدِرِ الْعَالِيِّ الْكُوْبِيِّ وَالْمَجْلِيِّ الْإِكْرَامِ الْعَالِيِّ

اذ امر الله سبحانه مشرقه النور مبلغه الشول . واضحت  
 الغدق باديد الجول . ما هو مكتف بالارحيت المروي عن  
 بيانه . مشتغل ما يحتمل من منا الارض لسائرهم لا يبالغ  
 وبنائه . قد احتسبنا وصف بعلمه التكميل به بينه . وراث  
 من امتي لتكسين . وهو شريح ما يعقده من التلاوة . ويحذر  
 به من التعبد للحضرة الشريفه والاعتناء به . ما كلفه تلك  
 الامعية عن اطلاق المشتبه بالحق من الخجته الطوية . لان  
 دلائل غلو الملوك في دين ولايه في الافاق . فاجده . وطلعه  
 نكته لظلم الوداد باسمه التزم على صغابته الهلالية .  
 واثامه بشرايع الفضل الذي يلقى الافاق حتى امسح به ايدي  
 المكازير بينين . وتلاوته لاجاد في الجبال القديسه  
 المشائيد بالمشاهده ليه بينين . ودعت اهل الافاق  
 الى المسالاه في الايمان باسمه فسله الذي تلقاه بالسير  
 مخوف . وصدقته بمله شؤده الذي تغرد بالوحي  
 لنظم شازده ومنه مستنده بيت الحنين الوفاء . حتى  
 لقد اصبح للفنيل لغبه لم يفتر من حجبها على من استطاع اليها  
 السبيل . ويقتصر بقصد ما على ذوي القدره ذوق  
 المعترف وان السبيل . فان لصلهم خطا يشتماه  
 ويصيب يستعده به ويعتده . بالمعظم الشرف المحزون

• مجينه • للعلماء اثنا الفسائل من قطيبه • وللفقهاء الله قبيح  
 المعادن من نواب الدهر وعرض جوفه • وفرضوا من مناسك  
 للمهجم الشمس السلام والتجويل • والكفا الششط  
 الاشتلال والتشيل • وقد شهدنا الله تعالى السلوان في  
 سقره ومجنته • وشتره وعلمه • وحزبه ومخبره  
 شعانه تغلظ من محاسن الفملا • بحاول العلماء • بقا  
 حفرته • والفضائل المستفاده من فساته • انحاء  
 بللك من الامام • وتمت زوايا بيده في اثناء الكلام  
 اذا انا اشرفنا وزبي من يد علي طمع شرف شعري  
 بمنون بلان انشروا اوله منو اعلى اسلامه من الله من  
 عليك لم انصا بكر للايمان ان شمر صادقين • لاحد منا الله  
 معاش اولياده مواد فضايله المتتاليه • ولا خلايا كانه  
 عبيده من اياته التو اليه • المنور زب الارض من المبحه  
 والسموات العليده • والجان الله شجره • والرياح المسخره  
 اشتمع بدلي • واشتمع دعاي • وبلغنا في معاليها  
 نومله ونزججه محمد النبي وحججه ودوده • وقد كان  
 الملول لما انا في ذلك الحباب الشريف • واقبل عن مقرر  
 العبد اللباب • والفصل المنيف • اذا استعجاب الدهر  
 الكالج • واشتند ان ظف الزم من العشو والباجر • اعتر

شعر

الحزك بركه • والاعترا بدعيه الاكتساب • المقام  
 على الاقتراب ذل واقام • جلوس الميت في الحافل تكنت  
 وقت وتوف الشله لم يمتري يقيني ان الموت خير من القتر  
 فودعت من امري والتلبياه • تسنت عن الايمان فطلب البسر  
 وياك للبين قلنا الصبري الموت خير من حياه علي عسر  
 نال سعالا او موت بسله يقا • هم انفس الودع مما نبري  
 نامت طي غازي لامل الى الغزبه • وزكيت زكيت التمنوات  
 مع كل سجه • قاطع الاعوان والاختاد • حتى بلغ السداؤ  
 كاد • فامر بحيله دمه من الحزون • ولا زكاه زمانه

شعد

الفتون

ان الالب والام لو نسلت عن عينا فنبها لو نشت الحنزا  
 نكاته لحق الدهر قداه او في جاته شجي • بدافعه  
 نيل المايه • حتى اشابهه الي بقه المنه •  
 ستنق بارون او نيب ر الحزري شجر • فرب عزبه باي  
 يوم يحزوي ويوما العقيق ويوما العانف ويوما الخلد ساء  
 وتارة يلحج جدارون شغب الحزون مجينا فسنز حواء  
 وه يهات مع جرفه الاكب • بلوغ وطرا وادراك ارب  
 ومع عبوت من الحنط • انشام الدهر الفط • وكذازل مع  
 الزمان في قنيد عتاب • حتى رصبت العنيه بالاياب

Qifti's Inbāh ar-ruwāh, Istanbul Topkapı Sarayı, Ahmet III 3064: S. 372 mit Yāqūt's Brief an Qifti

٤٧٤  
 والملك مع ذلك يدفع الأيام ويخففها ويعالج العيشه رخيها  
 متلفعا بالقتلعم والعناف • ميثم لآب النزالمة والكفان  
 غير راض بذلك السمل • لكن مكره لحوك لا يطل •  
 متسليا بلخوان قدا تفتخ لايتمهم • وامن بوايقهم  
 عاشرهم باللطاف • ورضي منهم بالكفان • لا يترهم  
 يرحي ولا شرهم يتقي •  
 ان كان لا بد من اهل من وطن فحت امن من الذي يما مني  
 قد زمر نفسيه عن ان يستعمل طرنا طرنا • وان يركب  
 طرنا طرنا • وان لطف بين طرنا طرنا • اذ ان استبد  
 زندا • وان اذ او شجلا •  
 والادبي الزمان فالبا الي هجت فلا ان • ولا ان •  
 ولست يتا لم اعشت بها اسان الجنان • رجل الاين  
 وكان المقام مر والشجان • المعتز وعندهم  
 نفس السلطان • فوجدنا من كتب العلوم والاداب  
 وحيا ينها ولي الانهار والالاب • ما شغل عن الاهل  
 والوطن • والهنه عن كل خل صني وسكن • فكلف  
 منها بضاله المشوده • وبغية نفعه المتقوده • فاقبل  
 عليها اقبال المهم الحزين • وقالها عتار لا يترع عنها  
 معه محيص • فجعل يترع في جلايتها • وبيت ممتح بحسن



شَقَقْنَا كَذَبِينَ دُونَ التَّقْيِيلِ هَوْنًا الشُّبُهَةِ عَلَى الْخَيْرِ  
 بِاتِّلَاقِ الْجَمْعِ وَقَدْ شَابَهُ رَشَاشٌ مِنَ الْقَطْرِ وَيُنْبِكُ  
 هَذَا كَيْهْرَ نَاطِقِهِ وَيُرَاحُ إِلَيْهِ نَاطِقُهُ كَأَنَّهُ صَوِّحٌ مَعْبُودٌ  
 تَصْتَقُّهُ أَوْ دُونَ بَابِ مِزَابٍ يَنْزِقُ وَيَنْجَلُ ذَلِكَ  
 الْجَوَانِ خَالَ تَعْوَدُ الْمُعْشُوقُ إِذَا عَسَرَ خَافَ عَاشِقٌ فَإِنَّهَا  
 مِنْ نَزْوِهِ تَابِي وَكُوزٌ وَابُوشُ وَجَسْمُهُ أَغْرَبُهُ فَإِنَّمَا  
 كَانَتْ أَمْوَالُ الْجَنَّةِ بِلَايِنٍ فِيهَا مَا تَشْتَهِي الْأَنْفُسُ  
 وَتَسْتَلِدُ الْعَيْنُ وَقَدْ اشْتَمَلَتْ عَلَيْهَا الْمَكَارِمُ وَإِنْ حَجَّتْ  
 فِي أَرْجَائِكُمْ بِالْحَيْرَاتِ الْفَائِدَةِ لِلْعَالَمِ فَكَيْفَ كَانَ بِيهَا  
 حَيْرَاتُهَا حَيْرَةٌ وَمِنْ أَمَامِ تَوَجُّتْ جِبَاهُ الْإِنْسَانِ  
 سَعِيرَةٌ إِذَا نَزَلَ عَلَيْهِمْ مَوْجٌ عَلَى تَجَارَاتِ الْمَدَى مَدْحُورَةٌ  
 وَفَضْلُ الْيَوْمِ فِي حِجَابِ الدُّنْيَا وَالَّذِينَ يَسْتَوِيدُونَ وَالْحَائِرِينَ  
 حَجَلُوبِيَّةً وَيَأْبَى تَبِينِ عِلْمٍ وَيَقْوِمُ رَأْيِ الْأَوْمَانِ شَدِيدِ  
 مَطَاعَةٍ وَالَّذِينَ يَعْزِزُهُ فَضْلُ الْأَمَةِ نَدْمٌ مَغْرَبِ  
 وَاللَّهُمَّ مَتَّعْنَاهُ وَمَا شَاءَ مِنْ عَزْمٍ مَخْلَقٍ بِالْإِخْلَاقِ  
 الْأَوْحَانِ فِيهِمْ وَلَا عَفْوَاقٍ فِي طَيْلِ عَفْوَاقِ الْأَخْيَارِ  
 مِنْ مَعَانِيهِمْ أَلْفًا لَمْ يَجَالِ وَشَيْبَانِهِمْ أَبْطَابِ  
 وَمَشَائِجِهِمْ أَيْدَالِ شَوْلِهِمْ دِنَانِهِمْ بَاهِرَةٍ وَدَلَالِ  
 كَجِدِهِمْ ظَاهِرَةٍ وَمِنْ الْعَجَبِ الْعَجَابِ أَنْ تَلْمَأَنَهُمُ الْمَالُ

٢٧٦

هان عليه نزل ملك الممالك . وقال انفسه الموالك  
 والافانك في الموالك . وحفل النبال الوالك . بطوق الخواكي  
 غير كبح قلته ذكرا لابل تجاله . كموتر كواكب  
 جلت وعيون ومقار ككثير . يعصمك اوافيها  
 واجهين . اكتمل بعد لم يوقن فماتوا الخدين  
 تشووا الايلا المبران عن قبا المجرمين . بل السلام وسلامهم  
 شاكين . والامير والفاخر سليمان . والملك الشهاب  
 للشران . وزعمهم الى كذبات الشيطان الايمان .  
 ومشي ان تخدموا شيئا ومخير لكم بصحتي ان شئتم  
 شيئا وهو شدة الكفر والله اشرف العباد  
 فحاش لال تلك الذبان اهل الالف والاحاد . وتحكم  
 في تلك الانشاز اولى الزنج والعباد . واصبحت تلك القصور  
 كالهنوز من الشقوق . ولست تلك الاوطان . وماوي  
 الصاير والعبان . تجاوبني واجيبها البوم . وماج  
 في ارجعها الزنج الشوم . يشتمون فيها الاينس . ويزين  
 لملها ابلينس  
 كان لو كان فيها اوانس كالدنيا واولا ملك في سنانهم اشده  
 فمن حاتم في حورهم واولها . ومن احفان صداهم ومن تعد  
 تدعيهم سدران فانصروا لها بزة تدعي الحشا . اكره بعد

Qifti's Inbāh ar-ruwāh, İstanbul Topkapu Saray, Ahmet III 3064: S. 376 mit Yāqūt's Brief an Qifti

٤٧٧

وَأَنَا اللَّهُ وَإِنَّا اللَّهُ زَلَّجُونَ مِنْ حَادِثِهِ تَقْصِيمَ الظُّهُرِ  
 وَكَلْبِهِ العِمْرَةَ وَتَقْتِي العَصْدَ وَتَوْهِي الجِلْدَ وَتَمْلَقُ  
 الكَمَدَ وَتُنْسِي الولِيدَ وَتَحْمِلُ الجِلْدَ وَتُنْسِي  
 القَلْبَ وَتُدْمِلُ اللَّبَّ وَتَحْمِلُ تَقْتِي المَوَالِ عَلَى عَقَبَتِهَا  
 تَأْكُتَاهُ وَمِنْ اللَّوْبِ الحَيْثُ يَسْتَقِرُّ بِهِ لِتَنْقِشَ بِالْأَمْرِ  
 أَيْسَاءَ بِقَلْبِ وَلَجٍ وَوَدِيعِ سَأَكِبٍ وَوَلَّتْ عَارِبٍ  
 وَحِلْمِ غَايِبٍ وَتَوْصَلُ وَمَا كَادَ حَتَّى اسْتَقَرَّ بِالمَوْصِلِ  
 بَعْدَ مَقَاتِلِهَا لِحَطَّانٍ وَبَيْتِهَا وَوَامِطِهَا وَتَحْمِلُ  
 المَازِينَ وَأَشْرَافَ عَيْرِهَا عَلَى المَوَازِ وَالتَّيَازِ كَمَا  
 لَأَمْرٍ مِنْ نِيْفٍ مَسْأَلُوهَ وَعَسَاكِرِ مَعَالِوهَ  
 وَنَظْمِهَا لَوْلَهَ وَجَمَازِ مَسْكُوهَ وَطَلُولَهَ وَكَانَ  
 شِعَارَهَ كَمَا عَلِمْنَا أَهَ أَوْ قَطْعَ سَنَسِيَاهَ لِقَمَلِهَا  
 سَفِينَاهَا لَمَسَاهَ وَالحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْدَدَنَا عَلَى الجِلْدِ  
 وَأَوْلَانَا عَمَّا يَفِيؤُنَا الحِطْرَ وَالمُجْدَ وَجَبْمَلَهَ المَازِينَ  
 فَشَجَهَ فِي الأَجْبَلِ عَدْرَانِ يَتَّأَلُ سَلْمَ المَازِينَ وَوَلَّ  
 وَلَمَسُوا عَلَيْهِ أَهْلَ الوُدَادِ صَفِيَهَ المَعْبُودِ وَالمَعُونِ  
 الغَالِغَالِ مَا لَيْسَ هَا لِكَمَا وَدَى الكَمَاتِ وَأَوْبِيدِهَا  
 وَخَلْفَ خَلْفِهَا جَلْدُهَا وَشَمْدَهَ مَعِيشَتَهَ كَمَا  
 تَمَارِي دَهْرِيهَا وَمَا بَدَا لِي عِنْدَ إِحْدَاثِ الزَّمَانِ هَوْنُ

هَان عَلَيْهِ تَرَكَ تِلْكَ الْمَمَالِكَ . وَوَالِ الْمَنْفِيهِ الْمَوَالِكَ  
 وَالْأَفَاتِ فِي الْمَوَالِكِ . وَجَفَلَ الْجَفَالَ الْوَالِ . وَطَقُوا إِذَا زَلَّيَ  
 عَن يَرْشِي ظَنَّهُ زَجَّ الْكَبْلُ تَجَالُ . كَمَا تَرَكَوْا زَيْنُ  
 جَلَّتْ رَعْبُونَ وَمَنَامِ كَيْتُمْ رَعْبِيكَ تَأَوُّدِيهَا  
 تَأَكْبِرِينَ . أَكْتَمَجَلَّ رَعْبًا لَمْ يُوْزِعْهَا تَوَمَّا الْخَبْرِينَ  
 تَشْرِيفًا لِأَيْلِكَ الْإِسْتِرَازِ عَن تَمَامِ الْجَمْرِيِّينَ . بَلْ تَسْلَامُ نَمِيحَتُمْ  
 تَأَكْبِرِينَ . رَبِّ الْكُفْرَةِ وَالنَّافِثَةِ مَوْلِيَيْنِ . وَتَلْقَمُ الشَّهْدَا  
 لِلْإِسْتِرَازِ . وَرَعْبُهُمْ إِلَى كَيْدِ جَانِ الْمُسْطَبِيْنِ الْإِحْيَا . وَ  
 وَعَسَى أَنْ تَكْفُرُوا شَيْئًا وَمَخَبَرُكُمْ يَعْصِي أَنْ تَحْبُوا  
 شَيْئًا وَهُوَ شَرُّكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ . وَاشْرُؤُوا الْعَمَلُونَ  
 فَمَا تَرَ حَلَالَ تِلْكَ النَّبَاتِ لَمَلِ الْإِفْرِ وَاللَّحَادِ . وَتَحْكَمُ  
 فِي تَمَامِ الْإِنشَارِ أَوْ إِلَى الرِّبْعِ وَالْعَسَادِ . وَاصْبَحَتْ تِلْكَ الْقَمُونُ  
 كَالنَّجْوِيْنَ مِنَ الشُّطُوبِ . وَأَمْسَتْ تِلْكَ الْأَوْطَانِ . وَمَا دِي  
 الْعَسَاءِ وَالْعَتْرَانِ . مَخَابِرُ فِي تَوَاحُشِهَا الْبُؤْمُورُ . وَتَسَاجِ  
 فِي أَرْجَائِهَا الرِّبْعُ الشُّمُورُ . يَسْتَشْرِفُونَ فِيهَا الْإِنْسَ . وَرَبْرَبِ  
 لَمَعَانِهَا الْبَلِيْسُ كَمَا  
 كَانَ لَوْ يَكُنْ فِيهَا أَوْ تَشْرِكُ الدُّمَاءُ وَأَقْوَالُ الْمَلِكِ فِي تَسَالُفِهَا أَسْدُ  
 فَرِحْتُمْ فِي جُودِهَا وَرَبْرَبِهَا . وَمَنْ لِحَفْ أَنْ عَدَّ حَمْرُ وَمَنْ تَعَدَّ  
 تَدَلِّيهِمْ صَرَفَ الزَّمَانِ فَاصْبَحُوا الْمَاعِبَةَ تَدَلِّي الْمَشَاءِ . كَيْفَ بَعْدُ

Qifti's Inbāh ar-ruwāh, Istanbul Topkapu Saray, Ahmet III 3064: S. 376 mit Yāqūt's Brief an Qifti

٤٧٧

وَأَنَا اللَّهُ وَإِنَّا اللَّهُ زَلَّجُونَ مِنْ جَانِبِهِ تَقْصِيرَ الظُّهُرِ  
 وَكَلْبَةَ الْعُمُرِ وَتَقْتُّ فِي الْعَضُدِ وَتُوهِي الْجِلْدَ وَتَمْلُفُ  
 الْكُمَامَ وَتَشِيَّ الْوَلِيدَ وَتَحْبِلُ الْجَلِيدَ وَتَشْوِي  
 الْقَلْبَ وَتُدْمِلُ اللَّبَّ وَتُجَيِّدُ تَقْهَرُ الْمَاوِلَ عَلَى عَقْبِهِ  
 تَأْكُتَاهُ وَمِنْ الْأَوْبَةِ الْحَيْثُ لَيْسَتْ تَقْرِينُهُ لِلتَّقْسِيرِ بِالْأَمْرِ  
 إِنْسَانًا بِقَلْبٍ وَجِبِّ وَوَدْمِجٍ سَكَابِ وَوَلَبِّ عَابِ  
 وَحَلْمِ غَايِبِ وَتَوَسَّلِ وَمَا ظَاذِحِي اسْتَقْرَبَا الْمَوْصِلَ  
 بَعْدَ مَقَاتِلِهِ لِحَطَّانٍ وَابْتِلَاةٍ وَامْطَبَّانٍ وَبِحَيْفِ  
 الْمَاوِرَاتِ وَأَشْرَافِ عَيْرِ مَرَمِ عَلَى الْبَوَارِ وَالنَّازِ كَمَا  
 لِأَنَّهُ مَرَمِ مَرَمِ مَسْلُوهٍ وَعَسَاكِرِ مَقْلُوهٍ  
 وَنَظْمِ مَرَمِ وَجَمَانِ مَسْكُوبِهِ وَطَلُوهٍ وَكَانَ  
 شِعَارُهُ كَمَا عَلَانِيَتَاهُ أَوْ قَطْعَ سَنَسِيكِيهِ لِقَالِ الْبَيْتَانِ  
 سَنَسَانَاهُ لِنَسَاةٍ فَلِحَمْدِ اللَّهِ الَّذِي أَنْدَدَنَا إِلَى الْبَيْتِ  
 وَأَوْلَانَا عَمَّا بَيْنَنَا وَالْحَمْدُ وَجَمَلُهُ الْأَمْرَانِ  
 فَتُجِّهَ فِي الْأَجَلِ لِحَدَّانِ يَسْأَلُ سَلْمَ الْمَاوِرِ وَرَمَلِ  
 وَلَمَسْقُوعِ عَلَيْهِ أَهْلُ الْوَدَادِ صَفْقَةَ الْمَعْبُودِ وَالْمَعْقُوفِ  
 الْفَالِقِ الْفَالِقِ هَا لِلْيَاوِدِيِّ الْكُفَّانِ وَبِزَيْدِ  
 وَخَلْفَانِهِ جَلْدِ خَيْرِ تَرْتِةٍ مَسْمُومَةٍ مَعْبُودَةٍ  
 تَسَارِي دَهْرِيَّةً مَرَمِ دَائِي لِعَدْوِ الْجَدِّ وَالزَّمَانِ مَرَمِ

٥٧٨

وبانت يترني الخطيب كما عنداه وتبأ ربه الصبر كيف يكون  
 وبعد فليس للملوك ما يسلي بها طره ويعليه قلبه وناظره  
 إلا التعليل وانحج العليل اذا هو بالحضرة الشريفه مثل  
 فاشارة ودمر وقل العيش فدعه فبقى بقا لك ما استل عن السلف  
 فانت المجدد والوري جسد وانت ذر فلا يا سعي على الصدف  
 والماوك الآن بالموصل مقيم يعالج ليجزبه من هذا  
 الامز المقعد المقيم يرحى وقته ويمارس حرقته ويحتمه  
 تكاد تقول له باللسان القويم بالله انك لبي صلا لك القديم  
 يذيق نفسه في تحبب الغراض هي اعجز الله اعراض  
 من صحف يكتبها واوراق يبتسجها تصد فيها طوبك  
 واستماعة بها قليل ثم الرحيل وقد عزم بعدلنا  
 همته وابلوع بعض قطر فترؤيته ان يستمد التوفيق  
 ويركب ستن الطريق عساه يبلغ امنته من المشوك  
 بالحضرة ولخاف بصره من جلالها ولو ينظره ويبقى  
 عصا الترحال بفنائها العنبر ويقيم تحت ظل كنفها  
 الى ان يصادفه الاجل المريح وينظر نفسه في سلك  
 مما اليكها الحمدتها كما انتمى الهيا في عينتها ان  
 بليت السعادة بصعبه وسبح له الدهر بعد الحقب  
 بزوجه فقد ضعفت قواه عن ذكر الاماك وعجز

٤٧٥

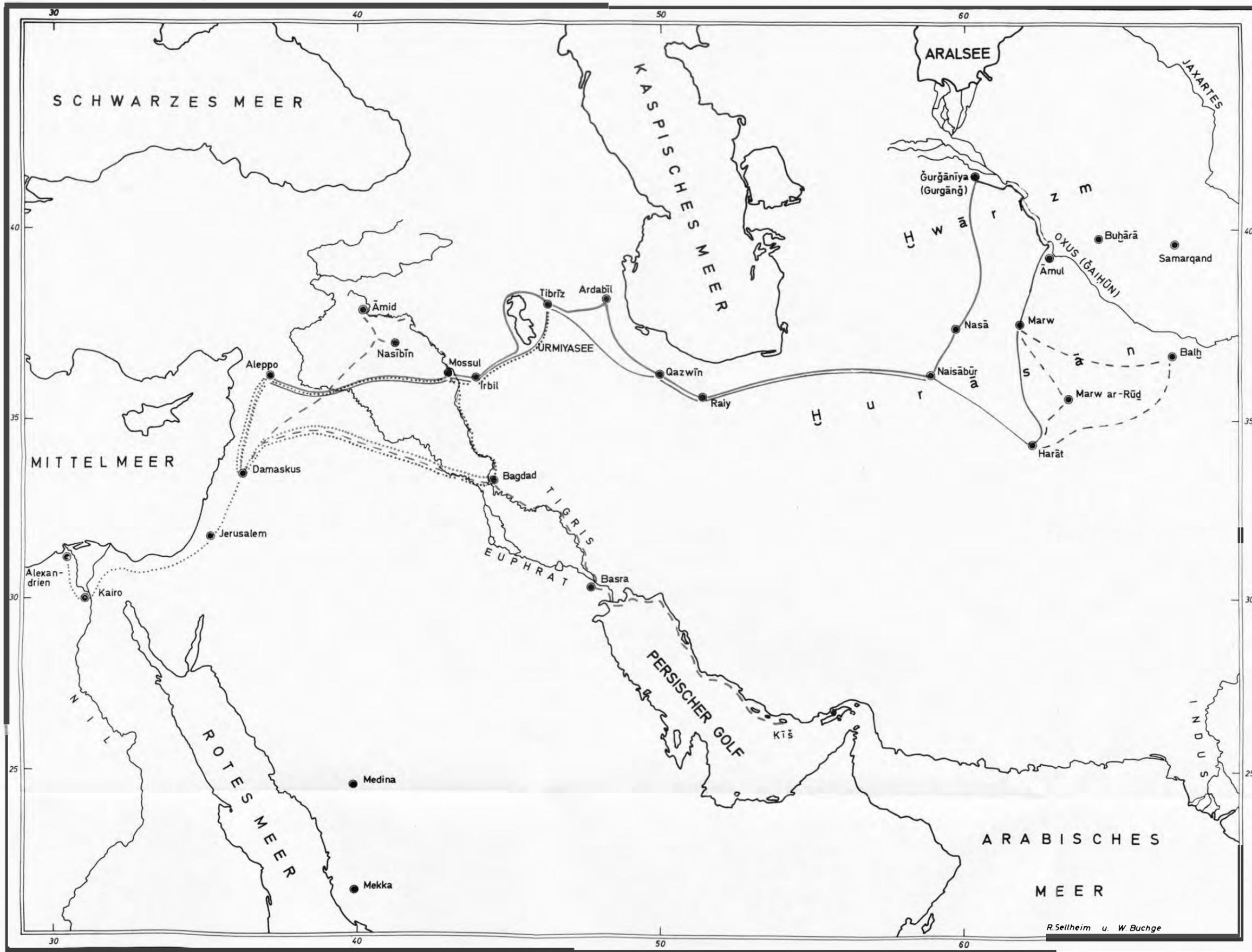
وَمَعَارِضَ الزَّمَانِ وَالنُّزُولِ إِذْ مَنَّا السَّيْطَةَ لِحَمِيهِ  
 وَحَمِيَّ الْحَدِّ بِذَانِ شُرَّانِهِ • وَتَرَكَ الْمَشِيبَ بَعْدَانِهِ •  
 وَصَعَفَتْ مِنْهُ أَوْدَانُهُ • وَانْقَضَ بِأَنَا الشَّيْبَ عَلَى عُرَابِ شِبَاهِ  
 نَسَمَتِهِ • وَرَاكِبُهُ مَا تَحْلُمُ عَلَى الْخَهْلِ فَوَقَمَهُ • وَبَدَلَتْ  
 مَجَاسِنَهُ عِنْدَ حِمَاةِ مَسَاوِيَا وَحَصَمَهُ • وَاسْتَعَانَ بِرَأْسِ  
 حَيْلِهِ الشَّبَابَ الْقَشِيبَ • خَالِقَ الْكَبِيرِ وَالْمَشِيبَ •  
 وَشَبَابَ بَارِئِي وَانْقَسَمِي قَبْلَ أَنْ أَقْتَمِي مِنْهُ أَرْزَبِ  
 مَا أَنْجِي بَعْدَهُ إِلَّا الْفَنَاءَ مَسِيحَ الشَّيْبِ عَلَى مَطْلَعِ  
 وَقَدْ نَدِمَ الْمَلُوكُ أَمْرَ الشَّبَابِ هَذِهِ الْآيَاتُ • وَمَا أَلَا  
 عَنَّا التَّأَكُّبُ عِنْدَ فِي الزَّمَانِ •  
 شَمَّرْتُ مِنْ سِنِّكَ دَهْرِي وَاسْتَحْتَمْتُ مَعَارِضَهُ عِنْدِي •  
 إِذَا ذَكَرْتَهَا النَّفْسُ حَسْبَ سَابِغَةٍ • وَجَلَّتْ شُورَى الْعَيْنِ بِالْعَبْرَةِ •  
 إِلَى أَنْ تَرَى دَهْرِي حَيْثُ نَمَانِي وَأَيُّوعِي بِهَذَا كَانَتْ مَسْتَهْرَةً •  
 تَلْفِيفٌ وَلَمَّا سَقَى مِنْ كَامَرِ مَشْرَبِي سَوِيَّ حُرِّي • فِي قَعْرِهِ كَيْدًا •  
 وَكَلَّ أُنَا وَمَنْفُوهُ فِي بَتْدَائِهِ • وَفِي الْقَعْرِ مِنْ جِلْحَمَاءِ وَنَدَا •  
 الْمَلُوكُ - يَتَقَرَّبُ إِلَيْهِ لَا يَتَقَرَّبُ إِلَيْهِ الَّذِي مَنَّا لَا  
 النَّظَرَ إِلَيْهِ بَعِيضَ الزَّمَانِ • وَرَأَى مَوْلَا نَا السَّاجِدَ كَتَمَهُ •  
 الْوَرِيَّ مَسَارِي • وَمَعَارِبَ • وَمِنَّا لِإِحْطَاءِ بَعَادَةِ مَجَارِبِ  
 مِنْهُ مَزِيدَ مَنَابِ وَمَنَابِ • وَالسَّلَامَ وَمَا لِي اللَّهُ عَلَى سِنْدِ

٤٨٠

بِحَمْدِ اللَّهِ الْكَبِيرِ الْأَنَامِ وَشَرَفِ رُكْبَتِهِ الْكَرِيمِ  
**أَبُو الْأَزْهَرِ الْخَازِرِيُّ اللَّغَوِيُّ زَحَلُ طُوبَى**  
 النَّفْسِ فِي هَذَا الشَّانِ صَنَّفَ فِي اللَّغَةِ كِتَابًا سَمَّاهُ بِالْحَمَلِ  
 مَعْنَاهُ أَنَّهُ قَسَدٌ بِحَيْلٍ وَالْفَقْلُ الْخَلِيلُ وَهُوَ كِتَابٌ بِحَيْلِ  
 الْفَقْدِ جَامِعٌ لِلغَةِ رَأَيْتُ مِنْهُ الْجِدَّ الْأَوَّلَ فَتَطَرَّقَتْ كَاتِبًا  
 حَلِيلاً كَامِعًا سَمَّاهُ بِاللُّغَةِ عَلِيٌّ مَاتَ الْخَلِيلُ فَحَزَنَ  
 الْعَيْنُ حَامِسَةً فَانْتَهَى قَسَدٌ ذَكَرْنَا الْخَازِرِيَّ الْخَلِيلَ مِنْ  
 عَمْرٍاءَ مَا ذَكَرَهُ الْخَلِيلُ الْأَنْزَوِيَّةُ النَّكْبِيلُ  
 فِي بَعْضِ الْأَمَاكِينِ • وَقَدْ رَفَعَ الْأَزْهَرِيُّ فِي هَذَا الرَّجُلِ  
 وَفِي تَصْدِيقِهِ بِغَيْرِ حُجَّةٍ وَأَيُّهَا عَلَيْهِ عَلَى ذَلِكَ مَعَامَرَتُهُ  
 اللَّهُ وَمُشَارَكَتُهُ فِي الْقَمَدِ إِلَى مِثْلِ مَا صَنَفَهُ وَكَذَلِكَ  
 مَعَالِمُ الشُّبْهِ الْمَعْرُوفِ بِالْخَازِرِيِّ فِي كِتَابِهِ الَّذِي  
 سَمَّاهُ النَّعْمَلَهُ اشَارَ إِلَى أَنَّهُ كَمَالِيَةٌ مَا تَقَصَّه الْخَلِيلُ  
 وَكَانَ مَعَامَرَتُهُ أَيْضًا وَمُشَارَكَتُهُ فِي تَصْنِيفِ مَا قَصَدَ  
 إِلَى بَشَلِهِ وَسَمَّاهُ بِتَدْوِيلِ الطُّوبَى وَالْبَعْدُ مِنَ التَّمْلِيزِ  
 عَلَى الْأَعْيَانِ الْغَائِبَةِ هـ

**أَبُو بَكْرٍ الْقَازِي الرَّازِي اللَّغَوِيُّ**  
 اللَّغَوِيُّ أَمَامٌ عَلَّمَهُ بِالرِّيِّ مِنْ تَتْرَابِهَا أَيْتَالَ  
 لَهَا قَازٍ زَجَلٌ إِلَى الْعِزِّاقِ فِي زَمَانِ أَحْمَدَ بْنِ حَبِيٍّ فَغَلَبَ

خَازِرِيُّ قَرِيبٌ مِنْ بَنِي سَبَأٍ  
 الْعَرَبِيُّ يَقُولُ الْخَازِرِيُّ بِالْكَافِ  
 وَالْعَرَبِيُّ بِجَعْلِ الْكَافِ جِيمًا



### YĀQŪT'S REISEN

- Bagdad - Kīš - Bagdad, 4 Reisen zwischen ca 586/1190 und 606/1209
- Bagdad - Āmid - Syrien - Bagdad, 593-94 / 1197-98
- Bagdad - Syrien - Tibrīz - Bagdad, 607-10 / 1210-13
- Bagdad - Aleppo, 611/1214
- Aleppo - Ägypten - Damaskus, bzw Aleppo, 1. Reise 611-12/1214-15, bzw. 613/1216
- Aleppo - Hurāsān, 613-14 / 1216-17
- - - Exkursion in Hurāsān, 616/1219
- Marw - Hwārizm, 616/1219
- Flucht aus Hwārizm nach Mossul, bzw Aleppo, 617/1220, bzw. 618/1221
- ..... Aleppo - Ägypten - Aleppo, 2. Reise 624/1227



R. Sellheim u. W. Buchge



DIE MINIATUREN IN EINER HANDSCHRIFT  
DES JÜDISCH-PERSISCHEN ARDAŠĪRBUCHES VON ŠĀHĪN

(Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Tübinger Depot, Ms. or. qu. 1680)

HANS STRIEDL (München)

Mit 2 Abbildungen

Das Ardašīrbuch nimmt unter den Werken Maulānā Šāhīns zweifellos einen besonderen Platz ein. Während das Genesisbuch und das Mosesbuch dieses ersten und bedeutendsten jüdisch-persischen Dichters des 14. Jahrhunderts rein biblische Stoffe in poetischer Ausmalung vorführen und das Ezrabuch als Fortsetzung des Ardašīrbuches betont jüdische Geschichte in phantastischer Ausweitung erzählt, stellt das Ardašīrbuch eine Art persisches Königsepos dar, in das die dafür besonders geeignete biblische Esthererzählung kunstvoll hineinverwoben ist. Die dichterische Phantasie Šāhīns, seine Vertrautheit mit der klassischen persischen Erzählkunst und seine Beherrschung der persischen Metrik kommen in diesem Epos besonders glücklich zum Ausdruck.

Inhaltlich gliedert sich das Epos in drei ungleich große, im Grunde genommen unabhängige Teile, die aber sehr geschickt miteinander verbunden sind. Der erste Teil hält sich ziemlich eng an die Schlußabschnitte der von Rostam und Isfandijār handelnden Erzählung des Šāhnāme. Auf Wunsch des sterbenden Isfandijār wird Ardašīr (Bahman) von Rostam in Zābulistān zum Ritter erzogen und dann zu seinem Großvater Guštāsp nach Iran zurückgesandt, wo er freudig empfangen wird und sich mit der Jagd vergnügt. Es folgt die Schilderung vom Tode Guštāsp und Regierungsantritt Ardašīrs, von der hinterlistigen Tötung Rostams durch Šāgād, vom Kriegszug Ardašīrs nach Zābulistān, der Gefangensetzung des greisen Zāl und dessen Freilassung auf Bitten Bešötans.

Damit verläßt Šāhīn die Erzählung des Šāhnāme und fügt nun die Esthergeschichte ein, wobei er nach alter jüdischer Überlieferung Ardašīr mit Aḥašwērōš, dem König des Estherbuches, gleichsetzt. Das persische Kolorit des Estherbuches gibt Šāhīn Möglichkeiten zu breiter Ausschmückung mit Szenen aus dem persischen Hofleben und der Aggādā, so in der Vorgeschichte von Waštī, die dem König einen Sohn namens Šērō gebiert, in der Erwählung Esthers aus den schönsten Töchtern des Landes zur Königin, der Einführung Mordekais und Hāmāns am Hof, der Zuspitzung des Konfliktes zwischen beiden, der Niederlage Hāmāns und der Judenfeinde und der Konstituierung des Pürimfestes.

Im dritten Teil schildert Šāhīn zunächst das nunmehr ungetrübte Zu-

sammenleben Ardaširs mit Esther. Das Glück der beiden wird besiegelt durch die Geburt eines Sohnes, der den Namen Kūruš erhält.

Dann aber löst sich Šāhīn vollends von dem Estherstoff und läßt seiner Phantasie freien Lauf zu einer märchenhaften Erzählung, in der Šērō, der Sohn Waštīs, die Hauptrolle spielt. Auf einer Jagd verirrt sich dieser im Wald und gelangt nach verschiedenen Abenteuern mit Löwen, Wölfen und einem Drachen bei der Verfolgung einer weißen Gazelle zu einem Wasserbassin, in dem die Gazelle verschwindet. Ermüdet sinkt Šērō neben dem Bassin nieder und wird im Schlaf von der Feenprinzessin Mahzād nach China entführt. Diener geleiten ihn zu einem herrlichen Schloß und Mahzād, die Tochter des Königs der Ğinnen, gibt sich als die von ihm verfolgte Gazelle zu erkennen. Sie vermählen sich, und nach einem Jahr wird ihnen ein Sohn Mahjār geboren.

Durch Sterndeuter erfährt Ardašir den Aufenthaltsort seines Sohnes. Bei einer Jagd am Alwand, wohin auch Šērō mit seiner Gemahlin durch Zauberkraft gelangt, trifft Ardašir seinen Sohn wieder und es wird fröhlich gefeiert. Danach kehren Šērō und Mahzād in ihr Schloß zurück und verleben glückliche Tage mit Jagen und Spiel. Auf einer dieser Jagden aber, die Šērō wieder bis zum Alwand führt, fällt er bei dem Versuch, seinen Falken mit einer geschlagenen Gans zu retten, in ein großes Gewässer und ertrinkt. Mahzād läßt Šērō aus dem Wasser bergen und in einem neuerbauten Mausoleum in ihrem Garten Murād beisetzen. Ardašir befiehlt, Erde herbeizuschaffen, um das Gewässer, in dem Šērō den Tod fand, einzuebnen; inzwischen aber war das Gewässer bereits verschwunden und zu einem Dickicht geworden.

Es folgen dann noch Abschnitte über Ardaširs weitere Regierung und seinen Tod im Leibe eines Drachen, der sich selbst an einem Felsgestein zu Tode rennt. Mahzād und Kūruš betrauern den König mit dem ganzen Land; dann kehrt Mahzād nach China zurück und lebt dort in Herrlichkeit und Freuden mit ihrem Sohn Mahjār.

Hier endet das Ardaširbuch. Seine Fortsetzung bildet das Ezrabuch, das den Faden der Erzählung mit der Thronbesteigung des Kūruš wieder aufnimmt.

Als Wilhelm Bacher (1850–1913), der bedeutendste und fruchtbarste Forscher auf dem Gebiet der jüdisch-persischen Literatur, in den Jahren 1907 und 1908 seine grundlegende Abhandlung über Šāhīn und 'Imrānī schrieb<sup>1</sup>, stand ihm für das Ardaširbuch, abgesehen von einem Einzelblatt, das dem Cod. Adler 398 beigegeben ist, nur der Sammelband 396<sup>2</sup> aus der wertvollen Kollektion Eikān N. Adlers (1861–1946), die 1923 vom Jewish Theological Seminary of America in New York erworben wurde, zur Verfügung. Inzwischen sind weitere Handschriften bekannt geworden. Eine

<sup>1</sup> Zwei jüdisch-persische Dichter, ŠAHIN und IMRANI, Straßburg 1907–1908 (Jahresberichte der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1906/07 und 1908/09).

<sup>2</sup> Nr. 392 nach der ersten Katalogisierung.

davon befindet sich seit 1915 ebenfalls am Jewish Theological Seminary (Acc. Nr. 40 919); sie enthält das Ardašīr- und Ezrabuch und ist mit 33 Miniaturen ausgestattet. Zwei andere sind im Rahmen des großangelegten Unternehmens der „Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland“ ans Licht gekommen. Sie gehören beide zur Stiftung Preussischer Kulturbesitz und werden an der Staatsbibliothek in Marburg und dem Depot der Staatsbibliothek in Tübingen verwahrt. Die Marburger Handschrift (Ms. or. oct. 3174), geschrieben '630 (= 1870) von Refā'el b. Qāzaq, enthält auf 236 Bl. (10,5:17,8 cm) in neuerem hebräischem Quadratduktus mit Vokalisation nur die ersten beiden Teile des Ardašīrbuches, insgesamt 63 Kapitel. Die umfangreichere Tübinger Handschrift (Ms. or. qu. 1680)<sup>3</sup> bringt auf 203 Bl. (15,5:21,5 cm) in hebräisch-persischer Mašqet-schrift aus der 1. Hälfte<sup>4</sup> oder Mitte des 17. Jhs nicht nur das Ardašīrbuch (fol. 1r–179v) und ein Bruchstück des Ezrabuches (fol. 180r–195r, Vers 10), sondern auch noch ein Fragment der zum Genesisbuch gehörigen Josephsgeschichte (fol. 195r–202v) und ist mit 24 Miniaturen geschmückt. Die Blätter des Codex sind leider vielfach in falscher Reihenfolge gebunden.

Obwohl keine der genannten Handschriften textlich vollständig und, abgesehen von der neueren Marburger Handschrift, in keiner ein Schreibervermerk zu finden ist, bieten sie dem Forscher heute eine sehr viel breitere Basis zur Textvergleiche, Textergänzung und Fixierung, als dies noch zu Bachers Zeit der Fall war.

Tatsächlich hat die jüdisch-persische Literatur im allgemeinen und das Ardašīrbuch im besonderen in der jüngsten Zeit wieder stärkere Beachtung gefunden. Dabei sind vor allem Walter J. Fischel mit seiner Abhandlung „Israel in Iran“ in dem von dem Präsidenten des Jewish Theological Seminary of America, Louis Finkelstein, herausgegebenen Sammelwerk „The Jews“, Vol. 2, New York 1955, S. 817–858, die einen grundlegenden Überblick über unsere derzeitige Kenntnis der jüdisch-persischen Literatur vermittelt, und Ḥabīb Lewī zu erwähnen, der in Vol. 3 seiner *Ta'riḫ-i Jahūd-i Irān*, Tehrān 1960, S. 110–114 auch ein eigenes Kapitel über Maulānā Šāhīn bringt; ferner die wichtige Bibliographie von Abraham Yaari, *Sifrē Jebūdē Buhārā*, die in *Kiryat Sēfer* 18, 1941/42, S. 282–297, 378–393, und 19, 1942/43, S. 35–55, 116–139 erschienen ist. Mit einer ausführlichen Untersuchung über Leben und Werk Šāhīns, der Textzeugen zum Ardašīrepos und einer sprachlichen Textanalyse mit Edition und deutscher Übersetzung der ersten 22 Kapitel sowie einer Inhaltsangabe des Restes befaßt sich unter Zugrundelegung der Tübinger Handschrift und unter Heranziehung der Marburger und New Yorker Codices eine zur Zeit im Druck befindliche

<sup>3</sup> Kurzbeschreibung in: JÖRG KRAEMER, *Persische Miniaturen und ihr Umkreis*. (Ausstellungskatalog), Tübingen 1956, Nr. 67.

<sup>4</sup> Vgl. dazu etwa Nr. 213 bei SOLOMON A. BIRNBAUM, *The Hebrew Scripts*, Part 2 (The Plates), (London 1954–57) und die masch.-schriftl. vorläufige List of the Facsimiles.

Tübinger Dissertation mit dem Titel „Šāhīn-e Šīrāzīs Ardašīrbuch“ von Dorothea Blieske<sup>5</sup>.

Eine vollständige Ausgabe des Ardašīrbuches existiert nicht; es gibt nur Teilausgaben. Šim'ōn Ḥākām (Simon Chacham), 1843–1910, der verdienstvolle Übersetzer und Verbreiter jüdisch-persischer Literaturwerke um die Jahrhundertwende, hat bereits im Jahre 1910 in der Zuckermann Press in Jerusalem die ersten beiden Teile des Ardašīrbuches nach einer bucharischen Handschrift veröffentlicht: *Sēfer Šarḥ Šāhīn 'al megillat Estēr* (102 Bl.). Diese Ausgabe ist sehr selten; sie ließ sich an keiner deutschen Bibliothek nachweisen; ein Exemplar befindet sich an der Jewish National and University Library in Jerusalem<sup>6</sup>. Neueren Datums ist eine Edition der ersten 16 Kapitel des Ardašīrbuches unter dem Titel „Dostoni Ardašer wa Ester“ in tadschikischer Sprache, die von M. Rahimi und N. Mulloqandov in der Zeitschrift „Šarq-i surḥ“, Stalinabād (Dušanba) 1958 besorgt wurde<sup>7</sup>. Eine transkribierte Edition der Einleitung und des ersten Kapitels dieser Ausgabe hat Jes. P. Asmussen unter dem Titel „Judaeo-Persica I. Šāhīn-i Šīrāzīs Ardašīr-Nāmā“ in den *Acta Orientalia*, Vol. 28, H. 3–4, Kopenhagen 1965, veröffentlicht. Ferner wurde schon darauf hingewiesen, daß auch die demnächst erscheinende Dissertation von Blieske den Text der ersten 22 Kapitel des Ardašīrbuches in persischer Umschrift und deutscher Übersetzung bringen wird.

Während so auf dem Gebiet der jüdisch-persischen Literatur wieder eine stärkere Aktivität der Forschung zu beobachten ist, wurde der Illuminationskunst in jüdisch-persischen Handschriften bisher noch nicht die Aufmerksamkeit zugewendet, die sie verdient<sup>8</sup>. Diese Illustrationskunst erweist sich, wie schon Fischel in einem eigenen Abschnitt „Judeo-Persian Miniatures“ seiner oben zitierten Abhandlung (S. 832–834) festgestellt hat, in vieler Hinsicht als so typisch persisch, daß sich die Frage erhebt, ob sie überhaupt von jüdischen Künstlern stammt und nicht vielmehr in Zusammenarbeit des jüdischen Schreibers mit persischen Künstlern entstand. Man wird einer Lösung dieses Problems nur durch genaue Analyse aller bisher bekannten jüdisch-persischen Miniaturhandschriften im Vergleich mit rein persischen nahekommen können. Der persische Stil dieser Illu-

<sup>5</sup> Frl. Blieske schulde ich für die Ermöglichung der Einsichtnahme in das Druckmanuskript und für zahlreiche Hinweise und Anregungen großen Dank.

<sup>6</sup> Lt. brieflicher Mitteilung von Mrs. Kaethe Lewi vom Bibliographic Center der Jewish National and University Library in Jerusalem, der ich für erschöpfende Auskunft zu danken habe.

<sup>7</sup> Nr. 3, S. 86–106, und Nr. 4, S. 105–128; diese beiden wichtigen Hefte sind vergriffen und anscheinend an keiner deutschen Bibliothek vorhanden; auch an der Bayerischen Staatsbibliothek, die die Zeitschrift nachbeschafft hat, fehlen die beiden Nummern.

<sup>8</sup> Dem Vernehmen nach arbeitet Frl. Sura Katz unter Leitung von Dr. Ernst Grube, Kurator der Islamischen Abteilung des Metropolitan Museum, über Miniaturen in jüdisch-persischen Handschriften.

strationskunst muß sich bei den Juden Persiens jedenfalls großer Beliebtheit erfreut haben, die mit ihrer Bewunderung für die persische Dicht- und Fabulierkunst, wie sie in ihren Übersetzungen der persischen Klassiker und ihren eigenen schöpferischen Leistungen in enger Anlehnung an diese Vorbilder beredten Ausdruck findet, auch ihre Verbundenheit mit der bildlichen Ausschmückung der persischen Künstler bekundeten. Unter den Eigenschöpfungen der Juden aber bot gerade das Ardašīrbuch Šāhīns mit seinem persischen Kolorit einen idealen Stoff für diese Verbindung von Erzähl- und Bildkunst.

Die Tübinger Handschrift Ms. or. qu. 1680 ist dafür ein gutes Beispiel. Ihre 24 Miniaturen verteilen sich auf die verschiedenen Abschnitte der Dichtung wie folgt:

Teil 1: 2 Miniaturen

1. Šāh Ardašīr geht auf die Jagd und erlegt im Dickicht einen Löwen (fol. 5)
2. Šāh Bahman (= Ardašīr) besteigt den kajānidischen Thron (fol. 11)

Teil 2: 5 Miniaturen

3. Bešōtan versammelt die Töchter aus allen Teilen des Reiches vor Šāh Bahman (fol. 29); vgl. hier Abb. 1.
4. Hausbau Hāmāns des Verfluchten in Susa (fol. 54)
5. Engel, die sich an einem Baum zu schaffen machen (fol. 82)
6. Die Juden töten die Leute Hāmāns des Verfluchten (fol. 88)
7. Zehn Söhne Hāmāns an einem Galgen (fol. 93)

Teil 3: 16 Miniaturen

8. Šāh Bahman versammelt weise Männer zur Unterrichtung des jungen Kūrūš (fol. 98)
9. Šāh Ardašīr mit seinen Söhnen auf der Jagd, bei der sich Šērō verirrt (fol. 99)
10. Šērō erschlägt zwei Löwen im Walde (fol. 102)
11. Šērō kämpft mit Wölfen, die ein Drache mit seinem Feueratem verschlingt (fol. 103); vgl. hier Abb. 2
12. Šērō schläft am Rande des Wasserbeckens, neben ihm kniet die Fee Mahzād, die ihn nach China entführt (fol. 107)
13. Šērō im goldenen Schloß erblickt wunderbare Dinge (fol. 109)
14. Šērō und Mahzād vergnügen sich im Garten (fol. 113)
15. Šērō und Mahzād wieder im Schloß ergötzen sich (fol. 165)
16. Mahzād gebiert dem Šērō einen Sohn Mahjār (fol. 167)
17. Šāh Bahman befragt die Sternkundigen nach dem Schicksal Šērōs (fol. 147)
18. Šāh Ardašīr bei einer Siesta nach der Jagd gründet eine neue Stadt (fol. 149)
19. Šērō und Mahzād bewirten Šāh Bahman mit seinen Fürsten und Großen (fol. 146)

22. Šāh Bahman erlegt zwei Löwen auf der Jagd (fol. 123)  
 21. Šērō und Mahzād wieder in ihrem Schloß (fol. 126)  
 22. Šāh Bahman an dem großen Gewässer, in dem Šērō ertrank (fol. 171)  
 23. Šāh Ardašīr tötet den Drachen, in dessen Bauch er selbst umkommt (fol. 173)

Ezrabuch: 1 Miniatur

24. Kūruš besteigt den Thron Ardašīrs.

Die Übersicht zeigt, daß der weitaus größte Teil der Miniaturen auf die nicht-biblischen Abschnitte der Erzählung fällt, in denen auch vom Inhalt her die engsten Anklänge an persische Erzählmotive gegeben sind, z. B. Jagdszenen Bild 1. 9. 10. 11. 18. 20 und 23; Hofszene Bild 8. 17. 19. 24 denen aus der Esthergeschichte noch Bild 2 zuzugesellen ist; Liebesszenen Bild 14. 15. 21, usw. Es fehlen dagegen Kriegsszenen, die ja auch im gesamten Ardašīrepos nur eine geringe Rolle spielen.

Im einzelnen weisen die Miniaturen nach Technik, Komposition, figürlicher Darstellung, Landschaftsdekor und Farbe unverkennbare Züge persischer Vorbilder auf.

Sie haben fast durchweg schmales Hochformat und sind von Rahmen umschlossen. Eine bemerkenswerte Ausnahme stellt Abb. 7 dar; ihr Querformat ist bedingt durch die dem Künstler gestellte Aufgabe, zehn Figuren an einem Galgen nebeneinander zu reihen. Hier wird ein jüdisches Motiv wirksam, wie aus der Megillā hervorgeht, die als Begründung dafür, weshalb der Querbalken des Buchstabens Wāw im Namen des 10. Hāmānsohnes Wajzātā galgenartig langgezogen werden soll, angibt, daß die zehn Söhne Hāmāns an einem einzigen Galgen aufgehängt wurden.

Wo der Textrahmen für die bildliche Darstellung zu schmal ist, wird er unbedenklich erweitert; häufig wird er auch gesprengt, indem einzelne Bildelemente stark über den Rahmen hinausragen, z. B. Hāmān mit Begleiter vor dem im Bau befindlichen Haus (Bild 4), Diener in einer Hofszene (Bild 8), Strauch in Mahzāds Garten (Bild 14). Für den Beschauer wird die Szene dadurch aufgeschlossener und offener. In anderen Fällen der Rahmenüberschreitung z. B. Bild 1 (Schweif und Hinterbeine des angaloppierenden Pferdes), Bild 4 (Vorderbeine einer fliehenden Gazelle), Bild 20 (linkes Hinterbein und Schweif eines angreifenden Löwen), Bild 23 (linkes Bein des dem König im Drachenkampf beistehenden Begleiters) wird der Eindruck von der Wucht des Angreifens oder Fliehens verstärkt und es kommt eine ganz besondere Lebendigkeit in die sonst wenig dynamischen Bilder.

Abgesehen von Bild 5 und 21 steht jeweils eine Beschriftung über, in Bild 22 unter der Darstellung, die deren Inhalt bezeichnet. Dieser unmittelbare Bezug der Beschriftungen zu den Bildern und die Einfügung der Darstellungen in die Textseite dürfen als Beweis für die gleiche Entstehungszeit von Text und Bild angesehen werden. Da die Darstellung zudem auf den Textzusammenhang Rücksicht nimmt, liegt die Vermutung nahe, daß der

Künstler den in hebräischer Schrift geschriebenen Text auch lesen konnte. Allerdings stimmt die Darstellung nicht immer genau mit der im Text gegebenen Schilderung überein, so z. B. in Bild 1, wo der König den Löwen anreitet, während er nach der Erzählung zu Fuß kämpft, weil sein Pferd ihm aus Angst den Gehorsam verweigert und zurückbleibt; in Bild 11 geht Šērō mit dem Schwert auf die Wölfe los, nach der Erzählung flüchtet er jedoch auf einen hohen Baum, bis ein Drache die Wölfe tötet; Bild 19 zeigt Šērō und Mahzād beim Gastmahl für den König, in der Erzählung heißt es dagegen, daß Mahzād nicht aus ihren Gemächern hervorkam, usw. Bisweilen scheinen solche Abweichungen von dem Unvermögen des Künstlers her-zurühren, die textliche Schilderung in ihrer phantasievollen Ausschmückung im Bilde festzuhalten, so etwa die blumenübersäte Wiese mit dem von vier großen Platanen umgebenen Wasserbecken, bei dem Šērō einschläft; das herrliche Silberschloß der Feenkönigin mit Wänden aus Gold und Edelstein und einem goldenen Wasserbecken mit zauberhaften Pfauen und silbernen Gänsen, kurz all den Wunderdingen, die Šērō mit Staunen wahrnimmt; den herrlichen Garten Murād, in dem Zierbäume aus Gold und Obstbäume mit Früchten aus Edelsteinen und Perlen wachsen; von diesem Phantasieereichtum vermag der Künstler nur einen unbeholfenen und dürftigen Eindruck in seinen Bildern (12–14) zu vermitteln.

Ein Blick auf die Darstellungen in ihrer Gesamtkomposition zeigt zu-meist die traditionellen persischen Züge: stufenweise Übereinanderstellung der einzelnen Szenerien und weitgehenden Verzicht auf die Mittel der optischen Verkürzung. Der Künstler gibt die Gegenstände in geradliniger Aufsicht oder in Seitenansicht wieder. So steht der Backsteinbau des IIāmān (Bild 4) mit Vorderseite als rechteckiges Gebilde vor dem Beschauer und zeigt links Treppentor und Fenster, während er rechts den Blick in zwei übereinanderliegende Innenräume freigibt, in denen Maurer an der Arbeit sind. Ein ähnliches Bild vermittelt die Darstellung des Feenpalastes (Bild 15): links Eingang mit kunstvoll gearbeitetem Tor und Fenster, rechts zwei übereinanderliegende Ränne; im Obergemach, durch ein niedriges Ziergitter nach außen abgeschlossen, sitzen auf braungeblütem, gelbem Teppich vor einer rötlichen, mit Blumen- und Pflanzenmustern gezierten Zimmerwand Šērō und Mahzād, im unteren Raum auf rotgemustertem, blaugrauem Teppich Musikant und Musikantin. Eine andere Darstellung des Feenpalastes (Bild 13) zeigt rechts in Frontalansicht Treppentür und Fenster, links einen Innenraum, in dem Šērō sitzt. Hier wird besonders deutlich, wie die horizontale Ebene in die Bildfläche geklappt ist, so daß sie mit Bassin, Fliesenmuster und Teppichstreifen in einer perspektivischen Aufsicht erscheint, während die darauf befindlichen Gegenstände (Flaschen, Becher und Fruchtschale) sowie das Getier im Bassin in Seitenansicht und in voller Höhe zu sehen sind; das gleiche ist auch bei Szenerien im Freien zu beobachten, z. B. in Bild 12 (Teich mit langstieligem Gefäß und Fruchtschale) und 18 (Teich und Decke, auf der Ardašīr sitzt).

Immerhin aber sind Versuche zu perspektivischer Darstellung nicht zu

übersehen, so etwa bei der Wiedergabe des Thronpostaments in Bild 11 oder z. B. an einer besonders interessanten Figur in Bild 7, das auch sonst aus dem Rahmen der übrigen Bilder herausfällt: Einer der zehn am Galgen hängenden Hämānssöhne ist mit dem Rücken, trotzdem aber auch mit den Füßen zum Bcschauer gezeichnet. Die Füße sind jedoch unnatürlich nach außen gedreht; man muß deshalb annehmen, daß der Künstler versucht hat, sie in der richtigen Stellung nach rückwärts und damit in perspektivischer Verkürzung wiederzugeben. Der Versuch ist ihm aber nicht gelungen. Sonst aber versteht es der Künstler zwar Körperteile und Kopf seiner Figuren nach verschiedenen Seiten zu drehen und zu wenden, die Bewegung geht aber fast immer nach vorn oder nach der Seite; dadurch entsteht z. B. bei den mit Pfeilen bewaffneten und berittenen Juden im Vordergrund des Bildes 7 der Eindruck, als ob sie an ihren Opfern am Galgen vorbeischießen würden. Mit dem Unvermögen perspektivischer Verkürzung hängt auch zusammen, daß die dargestellten Figuren größtmäßig immer gleich gezeichnet sind, ohne Rücksicht darauf, ob sie nach den uns geläufigen Vorstellungen im „Vorder- oder Hintergrund“ stehen oder sitzen. Sie erscheinen dadurch oft unverhältnismäßig groß, vor allem in Innenräumen, so daß sie bisweilen in ihrer Länge den ganzen Raum ausfüllen. Eine bemerkenswerte Ausnahme von diesem Schema gleicher Proportionen zeigt jedoch Bild 4; hier steht vor dem Bau eine Figur in exotischer Gewandung, wohl der Bauherr Hāmān selbst, der in seiner Körpergröße weit über die anderen Figuren hinausragt.

Trotz der unperspektivischen Darstellungsweise erwecken die Bilder gewisse Tiefenillusionen, und zwar durch Mittel, wie wir sie ebenfalls aus persischen Miniaturen kennen, nämlich durch dunklere oder andersfarbige Begrenzungslinien der einzelnen Partien der Landschaft, durch die typischen Überschneidungen und durch Überlappungen der Figuren, durch spärliche über die Höhenzüge hin gezeichnete Grasbüschel, durch die Darstellung von Pflanzendickicht, das z. B. in den Löwenszenen (Bild 1, 10, 20) den Körper des anspringenden oder aufgescheuchten Jagdwilds teilweise verdeckt, durch die seitlichen Einwölbungen der Räume, durch die Nebeneinanderstellung von Außen- und Innenarchitektur usw.

Der kompositionelle Aufbau der Innenraumszenen weist in allen Fällen große Ähnlichkeit auf. Den Boden bedeckt ein mit Wolkenbändern und Blumengebunden verzierter Teppich (Bild 2. 3. 8. 16. 17. 19. 24); in den Innenräumen des Feenpalastes kommen auch andere Formen zur Geltung: Fliesen und geometrisch gemusterter Teppich (Bild 13), eine Art Medaillon- und ein mit regelmäßig verteiltem Blumendekor versehener Teppich in Bild 15. Die Rückwände der Räume schmücken Tapeten mit Pflanzen-, Vogel- und Hasenmustern, wie sie vor allem aus persischen Miniaturen des 17. Jahrhunderts vertraut sind: Bogenförmig nach der Mitte sich neigende (Bild 11. 13. 15 oben. 19) oder fächerförmig verzweigte (Bild 3. 24) Blattelemente, Blattstengelarabesken (Bild 17), lang- und kurzstielige Blumen- und Gräsermuster (Bild 8. 16. 21).

Als Zubehör auf dem Boden oder in Händen der amtierenden Personen findet sich monochrome, strichornamentierte Tonware: lange, dünnhalsige Flaschen, Becher, Schüsseln, Obstschalen (Bild 2. 3. 13. 14. 16. 18. 19. 22. 24); in der Wochenbetszene (Bild 16) auch ein Räuchergefäß; andere Requisiten sind Stock (Bild 4), Meßlatte (Bild 18), Musikinstrumente, und zwar nur Flöte und Tamburin (Bild 2. 13. 15. 21. 24), aufgeschlagene und geschlossene Bücher mit einfach verzierten orientalischen Einbänden in der Unterweisungsszene (Bild 8) und bei der Befragung der Sterndeuter (Bild 17), von denen einer ein Astrolab in der Rechten hält; eine der neben ihm am Boden liegenden astrologischen Handschriften ist aufgeschlagen und zeigt lesbaren arabischen Text.

In den Palastscenen (Thronbesteigung Bild 2 und 24, Versammlungsszenen Bild 3. 8. 17) sitzt der König mit untergeschlagenen Beinen auf einem einfachen oder auch mit ungelinker Intarsienmalerei verzierten Thronisch in der Mitte oder seitlich; neben oder hinter ihm steht ein Diener bzw. eine Dienerin mit Fruchtschale oder Weinflasche, zu Seiten des Königs sitzen Würdenträger und in der Reihe darunter weitere Hofbeamte, Diener und Musikanten. In der Bewirtungsszene (Bild 19), die nicht im königlichen Palast spielt, sitzt der König auf dem Boden, ähnlich wie Mahzād und Šērō im Feenschloß (Bild 21).

Die Anordnung der Personen ist meist antithetisch. Eine kompositionstechnische Tendenz zeigt sich bisweilen auch in der Wahl der Gewandfarben: so entsteht z. B. durch das Goldgelb der königlichen Gewandung in Bild 2 mit dem der Kleidung der äußeren Figuren links und rechts in der unteren Reihe ein kompositionelles Dreieck, ebenso in Bild 3 und 24, und in umgekehrter Form in Bild 17 und 18.

Obwohl der Künstler diese Innenraumszenen in mannigfacher Hinsicht variiert durch Wechsel der Personenzahl, Stellung und Farben, durch Hinzufügung von Requisiten sowie Unterschiede in Kleiderformen und Kopfbedeckungen, wird doch gerade in diesen Bildern mit ihrem verwandten Aufbau ein Grundzug deutlich, der mit wenigen Ausnahmen die ganze Bildfolge kennzeichnet, nämlich die häufige, gleichsam nach einer Schablone gefertigte Wiederholung eines Schemas; man könnte von einer Kunst der Nachahmung ohne eigenen künstlerischen Einfallsreichtum sprechen.

Der König trägt in den Hofscenen die gold- und juwelengeschmückte Federkrone auf dem Haupt (Bild 2. 3. 8. 17. 19. 22. 24), ein langärmeliges, an den Vorderarmen eng zulaufendes Gewand, das von links nach rechts geschlagen (Bild 8. 17. 24) oder in der Mitte geknöpft (Bild 3. 19. 22) ist, und einen in der Mitte geknoteten, meist goldbraunen Stoffgürtel um die Taille. Das Gewand von goldgelber (Bild 2. 3. 19. 24) oder rotbrauner (Bild 8. 17) Farbe ist in der Regel mit andersfarbigen Mustern verziert: Ringen und Tupfen (Bild 2), stilisierten Drachen oder Löwen (Bild 8. 18. 22. 24) oder Vögeln (Bild 17). Physiognomie, Gestik und sitzende Haltung sind in all diesen Szenen nahezu gleich und ohne individuellen Charakter. Die Federkrone trägt der König auch bei der Siesta im Freien (Bild 18), in der

knienden Haltung vor dem im Gewässer ertrunkenen Šērō (Bild 22) und einmal auch bei der Jagd (Bild 1), während er sonst bei Jagdszenen mit einem weiten Turban (Bild 20) oder einer silbergrauen Woll- oder Fellhaube, die mit einer über Stirn und Scheitel gezogenen braunen Tuchbinde versehen ist, auftritt (Bild 9. 23). Er jagt zu Pferd (Bild 1 und 9) oder zu Fuß (Bild 20 und 23), angetan mit dem üblichen langen Übergewand, dessen untere Hälfte bei der Jagd zu Fuß nach hinten geschürzt ist, so daß das bis zu den Knien reichende Untergewand sowie Hosen und Stiefel sichtbar werden. In Bild 9 hält er in der erhobenen und behandschuhten Rechten den Jagdfalken. Seine Waffen sind Pfeil und Bogen (Bild 1 und 20), wobei der Köcher, in dem die Pfeile mit der Spitze nach unten stecken, rechts, der Bogenköcher links am Gürtel hängen, beim Drachenkampf dagegen ein langer, leicht gekrümmter Säbel mit langem Kreuzgriff. Die Pose des mit dem Pfeil schießenden oder mit dem Schwert zuschlagenden Königs entspricht gleichfalls persischen Vorbildern.

Die Prinzen, Würdenträger und sonstigen männlichen Figuren haben ähnliche Gewandformen wie der König. Es gibt aber auch Nuancen, so z. B. vorn geöffneter Übermantel (vgl. Bild 8 und 9: Würdenträger, oder Bild 17: Sterndeuter, von denen einer eine Hand in den Ärmel zurückgezogen hat, wie öfters auf Bildern des 17. Jahrhunderts) oder Überwurf (Bild 16: Šērō) oder kurze, gegürtete Überjacke mit langen Ärmeln, dazu halblange bzw. aufgekrempte Hose (Bild 4: Maurer) oder aber kurz- bzw. langärmelige Jacke (Bild 12: Šērō, Bild 18. 19. 22. 23: Diener) mit langer Hose und Stiefeln, die z. B. in Bild 12 (Šērō) sehr spitz zulaufen und mit hohen Absätzen versehen sind. Aus diesem Rahmen fällt lediglich die Gewandung des Hāmān (Bild 4), die aus einer offenen braunen Überweste über einer langärmeligen goldfarbenen Jacke und einem dunkelbraunen Rock besteht, unter dem kupferrot behoste Beine mit spitzen, langstöckeligen Schuhen hervortreten. Sehr mannigfaltig sind die Kopfbedeckungen, die in vieler Hinsicht typische Merkmale des 17. Jahrhunderts zeigen: Weite Turbanformen, barettartige Gebilde, kegelförmig zulaufende Kappen mit Fellrand oder Fellkrempe, nach hinten abfallende Mützenformen, Hüte mit aufgeschlagener breiter Tuchkrempe und Fellkegel usw., darunter bezeichnenderweise auch eine an europäische Mode erinnernde Hutform in Bild 8 (links oben). Mordekai trägt auf Bild 7 eine Krone zum Zeichen seiner hohen königlichen Auszeichnung. Sonst aber unterscheiden sich die Juden in Kleidung und Aussehen nicht von den übrigen Personen (Bild 6). Als Jagd- und Kampf Waffen sind Schwert, Pfeil und Bogen sowie Rundschild, und in einem Fall (Bild 10) auch die Stahlkeule vertreten. Der Gebrauch des Schwertes bei der Tötung der Judenfeinde (Bild 6) erinnert an die Bibelstelle Est 9,5: „Die Juden schlugen alle ihre Feinde mit dem blanken Schwert.“

Die weiblichen Figuren sind in ihrer Aufmachung nicht immer leicht von den männlichen zu unterscheiden. Sie tragen gewöhnlich lang- oder kurzärmelige, bis zu den Knöcheln reichende, vorn geschlitzte oder geschlossene Kleider mit Stoffgürtel und Untergewand, häufig auch einen kopftuch-

artigen, das Gesicht freilassenden Schleier, der vorn bis über die Brust reicht und im Rücken lang herabfällt (Bild 3. 16. 21); eine Locke des Haares hängt meist seitlich bis über den Hals oder auch über die Hälfte der Körperlänge, das übrige Haar fällt im Rücken lose herab. Das Gesicht ist oft von einer Schmuckkette umrahmt, das Haar manchmal mit einer Perlenkette geziert. Weiteren Schmuck tragen die Damen nicht, lediglich in Bild 3 ist die Linke einer Schönen beringt. Wie bei den Männern findet man auch hier die unterschiedlichsten Kopfbedeckungen vom Diadem und aufgekrempten Hut mit Fellkegel oder spitzen Hut mit Fellkrempe bis zu kappenähnlichen Gebilden. Wie Mordekai trägt auch Esther auf Bild 7 eine Krone.

Die drei Engel in Bild 5 gleichen nach Gewandung und Erscheinung, von den hochgeschwungenen, buntschillernden Flügeln abgesehen, durchaus den Menschentöchtern, wie es der Überlieferung im Talmudtraktat Megillā entspricht, wo es heißt: „Als der König in den Garten kam, traf er Dienstengel, die ihm wie Menschen erschienen, beim Fällen. Da fragte er sie: Was soll dieses Tun? Sie erwiderten: Hāmān hat es uns befohlen.“ Zwei von ihnen tragen kurze Überjacken mit enganliegenden langen Ärmeln und darunter lange, über die Füße reichende Gewänder, der dritte nur langes Oberkleid, ferner Schmuckketten um Gesicht oder im Haar, das lose über den Rücken herabfällt. Bei einem der Engel ist das Scheitelhaar durch einen Ring gezogen und hochgepflockt, die Häupter der anderen bedecken Gebilde wie umgestülpte Glockenblumen oder wie bogtāqähnliche Kappen. Diese um eine mächtige Platane gruppierten Engelsfiguren strahlen keine hoheitsvolle Würde aus, es sind Figuren ohne individuellen Charakter, die aber durch die großen Flügel, die nach rechts oder links ausschwingenden langen Gewänder und Gürtel und das herabfließende Haupthaar etwas Schwebendes und Beschwingtes erhalten.

Auch die Fee Mahzād ist, mit einer einzigen Ausnahme (Bild 19), durch Flügelschwingen gekennzeichnet; auf Bild 12 trägt sie wie die Engel eine Art Glockenblumenhut, sonst aber eine goldene, juwelengeschmückte Krone (Bild 14. 15. 19. 21). In Bild 16 wird sie im Wochenbett liegend dargestellt, angetan mit einem kapuzenähnlichen Kopftuch, aus dem nur das mit Schmuckkette umrahmte Gesicht hervorschaut; ihr in ein langärmeliges Obergewand gekleideter Körper ist mit einer verzierten Decke nahezu ganz eingehüllt, die Flügel sind angezogen; ihre Rechte hält sie über den Kopf, während die Linke neben dem eingemummten, an ihrer Seite ruhenden Kind liegt.

Mimik und Gestik all dieser menschlichen Figuren wirken schematisch und puppenhaft, auch in den klassischen persischen Bildgebärden des Staunens (Bild 13), der Liebkosung (Bild 14. 15. 16), der Belehrung oder des Hinweises (Bild 4. 8. 24) usw. Von dieser Eintönigkeit heben sich die Figuren der am Galgen hängenden Hāmānssöhne (Bild 7) mit ihren unterschiedlichen Körperwendungen und Ausdrucksgebärden ab, die eine realistisch-dynamische Note aufweisen.

Schematisch-konventionelle Züge tragen auch die zahlreichen Tierdar-

stellungen, mit denen der Künstler die Szenerie im Freien ausstattet; trotzdem ist bei ihnen ein lebhafterer, naturalistischer Eindruck spürbar, der freilich kaum auf eigene Naturbeobachtung des Künstlers zurückgeht. Die Tiere werden in den verschiedensten Situationen und Wendungen gezeigt: der Löwe, der im Dickicht beim Zerfleischen eines Rehes aufgescheucht wird (Bild 1), Löwe und Löwin in Bild 10, letztere von Pfeilen durchbohrt auf dem Rücken liegend, den Kopf nach vorn gedreht, während auf den im Ansprung befindlichen männlichen Löwen eben die stählerne Keule Šerōs niedersaust, ein weiteres Löwenpaar in Bild 20, dessen einer Partner von Pfeilen getroffen den Jäger anspringt, während der andere mit dem Rücken zum Jäger sitzt und den Kopf nach ihm wendet, ein durch den Säbelhieb des Jägers in die Knie brechender Steinbock (Bild 9), zwei Wölfe, von denen der eine den Jäger mit fletschenden Zähnen angeht, der andere in entgegengesetzter Richtung stehend ihm den Kopf zuwendet (Bild 11), Steinbock und Gazelle als erlegtes Jagdwild mit blutenden Wunden (Bild 10), ein gelblichbrauner Drache, der sich über den Berg herabkrümmt und mit seinem Feueratem die Wölfe angreift (Bild 11), der „einem Bergfelsen gleiche“ Drache, der seinen Feuerstrahl gegen Ardasir spritzt und eben von einem Schwerthieb getroffen wird (Bild 23), über die Berge flüchtendes oder auf den Höhen sichtbares Wild: Hasen, Rehe, Gazellen, Wölfe, schwarz und rotbraun gefleckte Leoparden, Steinböcke (Bild 1. 6. 12. 18. 20. 23), grauweiß gefiederte Geier mit roten Schnäbeln auf einem Felsblock (Bild 9), bunte Vögel auf Bäumen (Bild 10 und 14), Fische im Wasser (Bild 12. 13. 22), anspringender Jagdhund (Bild 1), beireitender Jagdfalke (Bild 9) und Falke mit der blutenden Gans im Wasser (Bild 22). Abweichend von diesen Tiergestalten sind die Pferde immer nur in Seitenansicht gegeben unter Verzicht auf Wendungen des Kopfes und Körpers, ob sie nun im Ansturm auf das Wild mit fliegendem, bisweilen verknotetem Schweif und im Sprung ausholenden Beinen, den Kopf auf das Angriffsziel gerichtet (Bild 1 und 9) oder im Stand gezeigt werden. Es sind meist Pferde mit rundlichem Rumpf, sehnigen, schlanken Beinen, leicht gekrümmtem, zierlichem Hals, schmalem Kopf mit spitzen, kleinen, hochgestellten Ohren und natürlichen Augen (z. B. Bild 1); doch finden sich auch Typen mit Augen in der Form eines unten abgerundeten Dreiecks (Bild 7. 12. 19. 20. 23), wie sie aus persischen Miniaturen des 17. Jahrhunderts bekannt sind, so daß man geneigt ist, Vorlagen aus verschiedenen Jahrhunderten anzunehmen. Die Körperfarben sind überwiegend nacht- und schwarzbraun (Bild 7. 9. 10. 11), oft mit großer weißer Blende an der Stirn (Bild 12. 18. 20. 23), aber auch fuchsrot (Bild 1 und 9) und weißgrau (Bild 7 und 9). Riemenzeug und roter oder goldbrauner Sattel auf farbiger, in Bild 1 von Goldrand eingesäumter Decke sind einfach und ohne besonderen Schmuck.

Die Landschaft, in der die Menschen und Tiere agieren, zeigt einen immer wiederkehrenden Charakter: braun-, oliv-, bläulichgrüne Wiesenfläche mit Sträuchern, Disteln, Blumen, häufig auch mit einem von bunten Steinen eingefassten Gewässer im Vordergrund, rötlichem oder gelblichem, mit spär-

lichen Grabüscheln bewachsenem Berg- und Hügelgelände in der Bildmitte, das bisweilen aber auch direkt ohne sonstige landschaftliche Motive vom Vordergrund aus aufsteigt, und darüber ein meist düsterer Himmel. Nirgends wird der monotone, schablonenmäßige Charakter dieser Bilder deutlicher wie hier (Bild 1. 4. 5. 6. 7. 9. 10. 11. 12. 18. 20. 23, ähnlich auch 14 und 22). Auf den Bildern 20 und 23 sind zwei verschiedenfarbige Berghöhen übereinander gezeichnet; dabei ist die Darstellung in Bild 23 mit den beiden Höhenzügen und dem Drachen durch die Schilderung des Dichters bestimmt, wonach der König vom Turm aus drei Berge erblickte und vom Wächter aufgeklärt wird, daß der mittlere und größte, von dem Rauch zum Himmel steige, kein Berg, sondern der gesuchte Drache selbst sei. Der Künstler hat den Drachen allerdings vor die Berge gesetzt, wohl um sich die Szene zu erleichtern. Die merkwürdigen Türme mit ihren Zwiebelhauben sollen anscheinend die vier letzten der 6 Wachtürme darstellen, die die verängstigten Einwohner errichtet und mit Wächtern besetzt hatten, um das Herannahen des Untiers rechtzeitig zu erfahren.

Belebt wird die Landschaft, wie schon angedeutet, durch naturgetreu gezeichnete Sträucher und Bäume, mächtige Platanen mit grau und weißlich getönter Rinde, die mit ihren Zweigen und olivgrün bis rötlich gefärbten Blättern in den Himmel ragen, auf den Höhen aufsitzende kugelförmige Pappeln mit knorrigen Stämmen, dunkle, schlanke Zypressen und Frucht bäume.

Eigentümlich ist die gelblich- bis dunkelsienabraune Färbung des Wassers, die ursprünglich aber anscheinend silbern war und mit der Zeit nachgedunkelt ist, was auch bei manchen anderen Grau-Brauntönen der Bilder vermutet werden darf. Die Wellen sind schematisch durch dunkle, spiral- und kreisförmige Strichmuster angezeigt.

Der Himmel bietet sich entweder in einer graublau bis rötlich getönten Fläche (Bild 4. 5. 9) dar oder in plumpen waagerechten oder gewellten Wolkenstreifen von dunkelgrau-bläulicher und rötlicher Färbung, die mit Streifen in hellerer Farbmischung abwechseln (Bild 1. 6. 7. 10. 11. 12. 14. 18. 20. 23).

All diesen Landschaften fehlt das dynamische Element, das die Bilder des 17. Jahrhunderts mit ihren sich hochtürmenden und zerklüfteten Felsen, den im Winde sich neigenden Bäumen und Sträuchern, den flüssigen Konturen der Wolken und den wogenden Linien des Wassers in der Regel auszeichnet.

In der Farbgebung der Bilder herrschen vor allem Rot-, Braun-, Oliv- und Grautöne vor, die sich zu mannigfachen Kombinationen verbinden: Weiß-, Blau-, Olivgrau, Grauschwarz bis Schwarz; Goldgelb, Chrom- und Dunkelchromgelb, Stroh- und Graugelb; Himbeerrot, Krapp-, Karmin-, Lilarot, Dunkel- und Lilakarminrot; Purpur, Lilapurpur; Ultramarinegrau; Gelbliches Zinnobergrün, Schwarz-, Gelb- und Braunoliv; Hell-, Ocker- und Fahlbraun, Gelb-, Orange- und Rotbraun, Siena-, Karmin-, Lila-, Graubraun (ursprünglich meist Silber) und Schwarzbraun. Es gibt keine Gold-

gründe; das Gold ist reduziert auf weniges Zubehör wie Metallteile der Krone, Köcherziselierung, Schabrackeneinfassung, Gewandteile usw. Dieses Sortiment an Farbmischungen erinnert an die Farbskala der Bilder des 17. Jahrhunderts, doch fehlt ihm die Subtilität der Harmonien; die Konturen sind derber, die Farbwahl düsterer.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Es ist ein volkstümlich-provinzieller Stil mit schablonenhafter Wiederholung vieler Szenen und ohne originale schöpferische Ausdruckskraft, der die meisten Bilder dieser Handschrift kennzeichnet. Aber trotz der Marionettenhaftigkeit ihrer Figuren, dem konventionellen Charakter ihrer Landschaften und Raumdarstellungen und der Mittelmäßigkeit ihrer künstlerischen Ausführung üben sie einen eigentümlichen, ansprechenden und naiven Zauber aus. Auf Grund des Gesamtcharakters und vieler Einzelbeobachtungen ist zu schließen, daß die Bilder um die Mitte des 17. Jahrhunderts entstanden sind, in der Periode der Epigonen der Schule von Isfahan, deren Einfluß auch in diesen Illustrationen, manchmal deutlicher (Bild 7), meist aber in erstarrten und vergrößerten Formen, noch durchschimmert. Diese zeitliche Einordnung der Bilder, mit der auch der Duktus der hebräischen Schrift konform geht, läßt sich durch einen Vergleich mit persischen Miniaturen dieser Epoche noch weiter bekräftigen.

Ivan Stehoukine führt in seinem umfassenden Werk „Les Peintures des Manuscrits de Šāh ‘Abbās I<sup>er</sup> à la fin des Šafavīs”<sup>9</sup> auch eine Handschrift der Ḥamsa des Nizāmī auf, die 1650 datiert ist und sich heute in der Bibliothèque Nationale in Paris befindet (suppl. persan 1111). Das von ihm aus dieser Handschrift veröffentlichte Illustrationsbeispiel (Taf. LI: Bahrām Gūr chez la Princesse du Pavillon rouge) weist nach Stil und nach der ganzen Konzeption unverkennbare Parallelen mit den Personen und Innenraumszenen unserer Bilder auf, wenngleich diese unbeholfener und ungekonnter sind. Ein weiteres Illustrationsbeispiel dieses Typs (Taf. LXXX a: Bahrām Gūr chez la Princesse du Pavillon jaune) ebenfalls aus einer Ḥamsahandschrift, die dem Britischen Museum angehört (Add. 6613), ist 1666 datiert und von einem Künstler namens Ṭāhib signiert; sie gleicht in ihrer künstlerischen Ausführung der Pariser Handschrift, so daß Stehoukine sicher zu Recht beide Handschriften diesem Künstler zuweist. Auf Grund der Miniaturen dieser beiden glücklicherweise datierten Handschriften, von denen die der Pariser aus dem Jahre 1650 unseren Bildern am nächsten stehen, liegt die Vermutung nahe, daß der Künstler der Tübinger Miniaturen im Umkreis der Nachfahren und Nachahmer der Schule von Isfahan anzusiedeln ist und daß er sich vor allem in seinen Residenzbildern und figürlichen Darstellungen von zeitgenössischen Pavillonszenen der Ḥamsa anregen ließ, während er in seinen Landschaften, Pferdedarstellungen etc. wohl

<sup>9</sup> Paris 1964 (Institut Français d’Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique, T. 76).

auch Vorbilder aus älterer Zeit kopierte. Die oben gegebene zeitliche Einordnung der Bilder darf damit als ziemlich gesichert angesehen werden.

Die Frage, ob die Miniaturen der Tübinger Handschrift von einem jüdischen Künstler stammen, ist nicht eindeutig zu beantworten. Es gibt Anzeichen, die dafür sprechen: Die Kenntnis jüdischer Traditionen, wie sie sich in den Bildern 5. 6 und besonders 7 manifestiert, die Heraushebung der Hauptfiguren der Esthergeschichte (Kronen als Kopfbedeckung für Mordekai und Esther, Größe und exotische Gewandung Hāmāns) und nicht zuletzt die begründete Vermutung, daß der Künstler der hebräischen Schrift kundig war. Die starke Bevorzugung nicht-biblicher Bildmotive durch den Künstler stünde der Annahme seiner jüdischen Herkunft nicht entgegen, da die Vorliebe der Juden für die persische Fabulier- und Illustrationskunst erwiesen ist. Allein diese Hinweise reichen nicht aus und lassen sich ebenso gut durch eine besonders enge Zusammenarbeit zwischen jüdischem Schreiber und persischem Künstler erklären, so daß die Frage offenbleiben muß.





Abb. 1 (fol. 29): Besotan versammelt die Töchter aus allen Teilen des Reiches vor Säh Bahman

(Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Tübinger Depot) Ms. or. qu. 1680

TAFEL XXXII (XXXVI)



Abb. 2 (fol. 103): Sero kämpft mit Wölfen; da kommt ein Drache herbei und vernichtet die Wölfe mit seinem Feueratem

(Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Tübinger Depot) Ms. or. qu. 1680







