

M. King

VERZEICHNIS DER ORIENTALISCHEN HANDSCHRIFTEN
IN DEUTSCHLAND · SUPPLEMENTBAND 19

VERZEICHNIS DER ORIENTALISCHEN HANDSCHRIFTEN
IN DEUTSCHLAND

IM EINVERNEHMEN MIT DER
DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN

SUPPLEMENTBAND 19

FOLIA RARA

WOLFGANG VOIGT

LXV.

DIEM NATALEM CELEBRANTI DEDICATA



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

1976

FOLIA RARA

WOLFGANG VOIGT

LXV.

DIEM NATALEM CELEBRANTI

AB AMICIS ET CATALOGORUM

CODICUM ORIENTALIUM CONSCRIBENDORUM

COLLEGIS DEDICATA

H. FRANKE · W. HEISSIG · W. TREUE

REDIGERUNT



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

1976

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland / im Einvernehmen mit d. Dt. Morgenländ. Ges. hrsg. von Wolfgang Voigt. –

Wiesbaden: Steiner.

NE: Voigt, Wolfgang [Hrsg.]

Suppl.-Bd. 19. → Folia rara

Folia rara: Wolfgang Voigt LXV. diom natalem celebranti ab amicis et catalogorum codicum orientalium conscribendorum collegis dedicata / H. Franke . . . redigerunt.

(Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland; Suppl.-Bd. 19)

ISBN 3-515-02166-3

NE: Franke, Herbert [Hrsg.]; Voigt, Wolfgang: Festschrift

Handwritten stamp

86 534 ^e . OLS

Suppl.

19

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung ist es auch nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus nachzudrucken oder auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikroskopie usw.) zu vervielfältigen. © 1976 by Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden · Satz und Druck: Rheingold-Druckerei, Mainz · Einband: Adolf Hiort, Wiesbaden

Printed in Germany



WOLFGANG VOIGT

Wolfgang Voigt wurde am 17. Juli 1911 in Berlin-Friedenau geboren. Von 1931 bis 1935 studierte er an der Universität Berlin Orientalistik, und zwar die Fächer Indologie (bei Heinrich Lüders und Bernhard Breloer) und Iranistik (bei Hans Heinrich Schaeder), sowie Theologie (bei Alfred Bertholet, Adolf Deißmann, Leonhardt Fendt, Hans Lietzmann, Erich Seeberg und Ernst Sellin), – von 1935 bis 1936 an der Universität Marburg an der Lahn Orientalistik (Indologie und Tibetologie) bei Johannes Nobel und Religionswissenschaft bei Friedrich Heiler, sowie Theologie (vor allem bei Rudolf Bultmann und Hans von Soden). Am 7. November 1936 wurde er an der Universität Marburg mit der Arbeit: „Die Wertung des Tieres in der zarathuſtrischen Religion“ (gedruckt: München 1937) zum Doktor der Philosophie promoviert. Im Jahre 1937 legte er vor dem Konsistorium der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg das Erste theologische Examen ab.

Am 1. Oktober 1938 trat Wolfgang Voigt als Bibliotheksreferendar in die Universitätsbibliothek Berlin ein und ging am 1. Oktober 1939 in der gleichen Funktion an die Preußische Staatsbibliothek über. Nach Kriegsdienst, Verwundung und Internierung (1940 bis 1946) war Wolfgang Voigt maßgeblich am Wiederaufbau der Bibliothek (zunächst in Marburg) beteiligt. Bei der Bergung der Bibliotheksbestände aus Bergwerken hat er nicht nur selbst mit Hand angelegt, sondern durch sein Verhandlungsgeschick entscheidende Zugeständnisse der damaligen Besatzungsmacht erreichen können. Außerdem hat er sich von Anfang an intensiv um Verbindungen und Kontakte zu den entsprechenden nationalen und internationalen Institutionen bemüht, um den wissenschaftlichen, kulturellen und menschlichen Zusammenhalt, auch im Bereich der Orientalistik, zu wahren und auszubauen.

Die Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz verdankt Wolfgang Voigt den Wiederaufbau ihrer Orientalischen Abteilung (heute: Orientabteilung), die aus budgetären Gründen Jahre hindurch ein „Ein-Mann-Betrieb“ sein mußte. Als Leiter dieser Abteilung ist es Wolfgang Voigt gelungen, ihr einen zentralen Platz in der internationalen orientalistischen Forschungsarbeit zu sichern.

Der Bezugspunkt des wissenschaftlichen Wirkens von Wolfgang Voigt liegt ohne Zweifel in dem Aufbau, der Organisation und der Leitung der „Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland“ seit dem Jahre 1957. Dieses ebenso umfassende wie schwierige Forschungsprojekt konnte nur des-

halb so erfolgreich sein, weil es in Wolfgang Voigt einen *Spiritus rector* gefunden hatte, der weit über sein eigenes Fachgebiet, die Indologie, hinaus auch die Probleme der anderen orientalistischen Disziplinen zu erkennen verstand und zudem über eine außerordentliche Begabung für Organisation und Anbahnung von wissenschaftlichen Kontakten verfügt. Es ist der bedingungslosen Hingabe Wolfgang Voigts an dieses Forschungsunternehmen zu verdanken, daß dadurch mehr als 70 000 orientalische Handschriften aus Asien, Afrika und Europa beschrieben wurden und werden, die in deutschen Bibliotheken, Museen, Akademien, Archiven und Privatsammlungen ruhen und bisher noch nicht durch gedruckte Kataloge erfaßt sind. Die Erschließung dieser Kulturdokumente bedeutet eine geistes- und kulturgeschichtliche Grundlagenforschung ersten Ranges und weitesten Umfangs, da hier die Voraussetzungen für weitere Studien in den verschiedenen orientalistischen Disziplinen (aber auch auf Gebieten wie Geographie, Geschichte, Medizin, Naturwissenschaften und Technik) geschaffen werden, die unsere Kenntnis vom Geistesleben der alten und jungen Kulturvölker Asiens und Afrikas ganz wesentlich zu erweitern vermögen. Der geistige Bogen des von Wolfgang Voigt geführten Unternehmens der „Katalogisierung“ macht auch die geographische Weite und geschichtliche Tiefe der Orientalistik sichtbar: Er spannt sich von Nord- und Ostafrika bis Japan und von der Gegenwart bis ins dritte Jahrtausend vor Christus.

Als Herausgeber des „Verzeichnisses der orientalischen Handschriften in Deutschland“ (im Franz Steiner Verlag, Wiesbaden), des konkreten, faßbaren Ergebnisses der „Katalogisierung“, konnte Wolfgang Voigt von 1961 bis heute über 60 Bände herausbringen, – ein Resultat, das einen Vergleich mit den Anstrengungen in anderen Wissenschaftsbereichen sicher nicht zu scheuen braucht.

Von den beiden geistigen Säulen: Orientabteilung der Staatsbibliothek und „Katalogisierung“ bzw. „Verzeichnis“ ausgehend, hat Wolfgang Voigt zur orientalistischen Forschung aber auch in manch anderer Hinsicht entscheidend beigetragen: Er ist der Leiter des Nepal Research Center (Thyssen-Haus) und des Nepal-German Manuscript Preservation Project, das Ronald E. Emmerick als „one of the most important scientific projects ever undertaken in the field of Indian studies“ [BSOAS 37 (1974) 629] bezeichnete. 1962 wurde Wolfgang Voigt zum Ersten Geschäftsführer der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft gewählt und versieht dieses mitunter nicht leichte Amt bis heute mit Gewissenhaftigkeit und Tatkraft. Seit 1964 ist er der Erste Vorsitzende des Vorstands der Helmuth von Glasenapp-Stiftung, die sich die Förderung der Indienforschung (und hier wieder besonders des wissenschaftlichen Nachwuchses) zur Aufgabe gemacht hat. Außerdem ist Wolfgang Voigt seit vielen Jahren aktiv in einer Reihe von wissenschaftlichen Gremien (und hier ist vor allen

anderen die Deutsche Forschungsgemeinschaft zu nennen) tätig, die sich den Anliegen und der Förderung der orientalistischen Forschung widmen.

In Anerkennung seiner hervorragenden wissenschaftlichen Verdienste um die Forschung auf dem Gebiet der orientalistischen Wissenschaften hat der Fachbereich Orientalistik der Universität Hamburg am 5. Februar 1975, Wolfgang Voigt den Rang und die Würde eines Doktors der Philosophie ehrenhalber verliehen.

Die Folia Rara sollen Dank und Anerkennung der Freunde und der Mitarbeiter am Katalogisierungswerk zum gebührenden Ausdruck bringen.

INHALTSVERZEICHNIS

Wolfgang Voigt	V
Bibliographie Wolfgang Voigt	IX
WOLFGANG TREUE	
Die Deutsche Forschungsgemeinschaft und die Orientalischen Handschriften	1
ERNST BARTELT und ERNST HAMMERSCHMIDT	
Die Technik des Äthiopischen Handschrifteneinbandes	6
HEINZ BECHERT	
Eine illuminierte Handschrift des Vessantarajātaka	11
ERNST DAMMANN	
Zur Definition einer afrikanischen Handschrift	16
BARBARA FLEMMING	
Aus den Nachtgesprächen Sultan Ġauris	22
HERBERT FRANKE	
Ein mongolisches Freibrief-Fragment aus den Turfanfunden (TM 92) . . .	29
W. FUCHS	
Einige seltene Sinica	34
MARTIN GIMM	
Johann Gottlob Immanuel Breitkopfs Versuch von 1789, Chinesische Zeichen mit beweglichen Typen zu drucken	39
WALTHER HEISSIG	
Eine Anrufung des „Weissen Alten“	51
KLAUS LUDWIG JANERT	
Mathurā, ein altes indisches Kulturzentrum im Spiegel seiner Inschriften	61
BERNHARD KÖLVER	
A Ritual map from Nepal	68
LEO PRIJS	
Abraham Ibn Esra, mittelalterlicher Vorläufer der modernen Pentateuch-Exegese	81
HEIMO RAU	
Bemerkungen zum Pūjāri Matha des Dattātreyatempels zu Bhaktapur anlässlich seiner Sanierung	86
DIETER SCHUH	
Eine kollektive tibetische Schuldurkunde	93

RUDOLF SELLHEIM	
Die Autobiographie des Ibn ad-Daiba'	111
HANNA SOHRWEIDE	
Autoren- und Schreibersorgen im Istanbul des 18. Jahrhunderts	120
HANS STRIEDL	
Hebräische Lobgedichte des Andreas Masius auf die Aqua Virgo im Nymphaeum der Villa Giulia in Rom	126
EWALD WAGNER	
Ein Autograph des Moghulkaisers Aurangzib	134
ERNST WALDSCHMIDT	
„Teufeleien“ in Turfan-Sanskrittexten	140
KLAUS WENK	
Tamrā Māu – Tamrā Sunak, „Eine Abhandlung über Katzen und Hunde“	148
MICHAEL WITZEL	
Zur Geschichte der Rājopādhyāyas von Bhaktapur	159
KARL-TH. ZAUZICH	
Demotische Fragmente zum Ahikar-Roman	180

BIBLIOGRAPHIE WOLFGANG VOIGT

Zusammengestellt von DIETER GEORGE

A. SELBSTÄNDIGE VERÖFFENTLICHUNGEN

1937

Die Wertung des Tieres in der zarathustrischen Religion. – München 1937.
(Christentum und Fremdreigionen. 5.) Zugl. Marburg, Phil. Diss. v. 7. Nov. 1936.

B. TÄTIGKEIT ALS HERAUSGEBER

1950

Orient-Literatur in Deutschland und Österreich 1945–1950. – Marburg 1950.

1960

Sigelverzeichnis für die Bibliotheken der Bundesrepublik Deutschland und West-Berlins. Im Auftrag der Westdeutschen Bibliothek <ehem. Preussische Staatsbibliothek> bearbeitet von Wolfgang Voigt. – Wiesbaden 1960.

seit 1961

VERZEICHNIS DER ORIENTALISCHEN HANDSCHRIFTEN IN DEUTSCHLAND

Im Einvernehmen mit der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
herausgegeben von Wolfgang Voigt. Wiesbaden.

a) Katalogbände

- I. *Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten.* Beschrieben von Walther Heissig. Unter Mitarbeit von Klaus Sagaster. 1961.
- II. *Indische Handschriften.*
 - Teil 1. Hrsg. von Walther Schubring. Beschrieben von Klaus Ludwig Janert. 1962.
 - Teil 2. Beschrieben von Klaus Ludwig Janert u. Narayanan Narasimhan Poti. 1970.
 - Teil 3. Compiled by E. R. Sreekrishna Sarma. 1967.
 - Teil 4. Beschrieben von Klaus Ludwig Janert u. Narayanan Narasimhan Poti. 1975.
- III. *Georgische Handschriften.* Beschrieben von Julius Assfalg. 1963.
- IV. *Armenische Handschriften.* Beschrieben von Julius Assfalg u. Joseph Mollitor. 1962.

- V. *Syrische Handschriften*. Syrische, karšunische, christlich-palästinische, neusyrische u. mandäische Handschriften. Beschrieben von Julius Assfalg. 1963.
- VI. *Hebräische Handschriften*.
Teil 2. Hrsg. von Hans Striedl. Unter Mitarbeit von Lothar Tetzner beschrieben von Ernst Róth. 1965.
- VII. *Na-khi manuscripts*.
Teil 1. Ed. by Klaus Ludwig Janert. Comp. by Joseph Francis Rock. 1965.
Teil 2. Ed. by Klaus Ludwig Janert. Comp. by Joseph Francis Rock. 1965.
Teil 3. Beschrieben von Klaus Ludwig Janert. 1975.
- VIII. *Saray-Alben*. Diez'sche Klebebände aus den Berliner Sammlungen. Beschreibung u. stilkritische Anmerkungen von M. S. İpşirođlu. 1964.
- IX. *Thai-Handschriften*.
Teil 1. Beschrieben von Klaus Wenk. 1963.
Teil 2. Beschrieben von Klaus Wenk. 1968.
- X. *Sanskrihandschriften aus den Turfanjunden*.
Teil 1. Unter Mitarbeit von Walter Clawiter u. Lore Holzmann hrsg. u. mit einer Einleitung versehen von Ernst Waldschmidt. 1965.
Teil 2. Faksimile-Wiedergabe einer Auswahl von Vinaya- und Sūtrahandschriften nebst einer Bearbeitung davon noch nicht publizierter Stücke. Im Verein mit Walter Clawiter u. Lore Sander-Holzmann zusammengestellt von Ernst Waldschmidt. 1968.
Teil 3. Die Katalognummern 802–1014. Unter Mitarbeit von Walter Clawiter u. Lore Sander-Holzmann hrsg. von Ernst Waldschmidt. 1971.
- XI. *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*.
Teil 1–4. Beschrieben von Manfred Taube. 1966.
Teil 5. Beschrieben von Dieter Schuh. 1973.
Teil 6. Beschrieben von Dieter Schuh. 1976.
- XII. *Chinesische und mandjurische Handschriften und seltene Drucke*.
Teil 1. Nebst einer Standortliste der sonstigen Mandjurica. Beschrieben von Walter Fuchs. 1966.
- XIII. *Türkische Handschriften*.
Teil 1. Beschrieben von Barbara Flemming. 1968.
Teil 2. Beschrieben von Manfred Götz. 1968.
Teil 3. Türkische Handschriften und einige in den Handschriften enthaltene persische und arabische Werke. Beschrieben von Hanna Sohrweide. 1974.
- XIV. *Persische Handschriften*.
Teil 1. Hrsg. von Wilhelm Eilers. Beschrieben von Wilhelm Heinz. 1968.
- XV. *Illuminierte äthiopische Handschriften*. Beschrieben von Ernst Hammer-schmidt u. Otto Arnold Jäger. 1968.
- XVI. *Illuminierte islamische Handschriften*. Beschrieben von Ivan Stehoukine, Barbara Flemming, Paul Luft, Hanna Sohrweide. 1971.

- XIX. *Ägyptische Handschriften*.
Hrsg. von Erich Lüdeckens.
Teil 1. Beschrieben von Ursula Kaplony-Heckel. 1971.
Teil 2. Beschrieben von Karl-Theodor Zauzich. 1971.
- XX. *Äthiopische Handschriften vom Tānāsee*.
Teil 1. Reisebericht und Beschreibung der Handschriften in dem Kloster des Heiligen Gabriel auf der Insel Kebrān. Von Ernst Hammerschmidt. 1973.
- XXI. *Koptische Handschriften*.
1. Die Handschriftenfragmente der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. Beschrieben von Oswald Hugh Ewart KHS-Burmester.
Teil 1. Catalogue of Coptic manuscript fragments from the monastery of Abba Piṣoi in Scetis, now in the collection of the Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. Mit einem Vorwort von Hellmut Braun. 1975.
- XXII. *Singhalesische Handschriften*.
Teil 1. Unter Mitarbeit von Maria Bidoli beschrieben von Heinz Bechert. 1969.
- XXV. *Urdu-Handschriften*. Beschrieben von Mujahid Husain Zaidi. 1973.
- XXVIII. *Batak-Handschriften*. Beschrieben von Liberty Manik. 1973.
- XXIX. *Südsumatranische Handschriften*. Beschrieben von Petrus Voorhoeve. 1971.
- XXX. *Kurdische Handschriften*. Beschrieben von Kamal Fuad. 1970.
- XXXI. *Javanese and Balinese manuscripts and some codices written in related idioms spoken in Java and Bali*. Beschrieben von Theodore Gautier Thomas Pigeaud. 1975.
- XXXII. *Laotische Handschriften*. Descriptive catalogue by Klaus Wenk. 1975.

b) Supplementbände

1. *An annotated bibliography of the catalogues of Indian manuscripts*.
By Klaus Ludwig
Teil 1. Janert. 1965.
2. *The life and culture of the Na-khi tribe of the China-Tibet borderland*. By Joseph Francis Rock. – *Untersuchung des Papiers acht verschiedener alter Na-khi Handschriften auf Rohstoff u. Herstellungsweise*. Von Marianne Harders Steinhäuser u. Georg Jayme. 1963.
3. *Thailändische Miniaturmalereien*. Nach einer Handschrift der Indischen Kunstabteilung der Staatlichen Museen Berlin. Von Klaus Wenk. 1965.
4. *Bilder hundert deutscher Indologen*. Von Wilhelm Rau. 1965.
5. *Mongolische Ortsnamen*.
Teil 1. Aus mongolischen Manuskript-Karten zusammengestellt von Magadürin Haltod, mit einer Einleitung von Walther Heissig. 1966.

6. *Mongolische volksreligiöse und folkloristische Texte aus europäischen Bibliotheken*. Mit einer Einleitung u. Glossar hrsg. von Walther Heissig. 1966.
7. *Schriften und Bilder*. Drei orientalistische Untersuchungen von Klaus Ludwig Janert, Rudolf Sellheim, Hans Striedl. 1967.
8. *Paläographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung*. Von Lore Sander. 1968.
9. *Kauṣītaki-Brāhmaṇa*.
Teil 1. Text. Hrsg. von E. R. Sreekrishna Sarma. 1968.
10. *Abstände und Schlußvokalverzeichnungen in Aśoka-Inschriften*.
Mit Editionen u. Faksimiles. Von Klaus Ludwig Janert. 1972.
11. *Die chinesische Anthologie Wen-hsüan in mandjurischer Teilübersetzung einer Leningrader und einer Kölner Handschrift*. Hrsg. von Martin Gimm. 1968.
12. *Textkritische und philologische Untersuchungen zur Rājatarāṅginī des Kalhaṇa*. Hrsg. von Bernhard Kölver. 1971.
13. *Mongoleireise zur späten Goethezeit*. Berichte und Bilder des J. Rehmann u. A. Thesleff von der russischen Gesandtschaftsreise 1805/06. Hrsg. u. mit einer Einleitung von Walther Heissig. 1971.
14. *Die Chronologie der syrischen Handschriften*. Von P. Ludger Bernhard. 1971.
15. *Fahreddin Ya'qub b. Mehmed, Fahri. – Fahris Husrev u. Širin*. Eine türkische Dichtung von 1367. Hrsg. von Barbara Flemming. 1974.
16. *Untersuchungen zur Geschichte der tibetischen Kalenderrechnung*. Von Dieter Schuh. 1973.
17. *Abraham ibn Esra's Kommentar zur Genesis Kapitel 1*. Einleitung, Edition u. Superkommentar von Leo Prijs. 1973.
18. *Die Vita des Abuna Tādēwos von Dabra Māryām im Tānāsee*. Text, Übersetzung u. Kommentar von Veronika Six. 1975.

1966

Forschungen und Fortschritte der Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland. Marburger Kolloquium 1965. – Wiesbaden 1966. (Forschungsberichte. Deutsche Forschungsgemeinschaft. 10.)

1969

Vorträge. XVII. Deutscher Orientalistentag. Vom 21.–27. Juli 1968 in Würzburg. Teil 1.2. – Wiesbaden 1969. (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplementa I.)

1970

Sigelverzeichnis für die Bibliotheken der Bundesrepublik Deutschland und West-Berlins. Nachtrag 1970. – Berlin 1970. [als Manuskript gedruckt]

1974

Vorträge. XVIII. Deutscher Orientalistentag. Vom 1.–5. Oktober 1972 in Lübeck. – Wiesbaden 1974. (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement II.)

C. UNSELBSTÄNDIGE VERÖFFENTLICHUNGEN

1957

Katalogisierung orientalischer Handschriften in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 107. [Erster Hinweis auf die geplante Katalogisierung der orientalischen Handschriften.]

1958

Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland in: Jahresbericht. Westdeutsche Bibliothek <ehem. Preuss. Staatsbibliothek> 1957/58. – Marburg 1958.

1967

Orientalische Abteilung in: Preussischer Kulturbesitz. Ausstellung in der Städtischen Kunsthalle Düsseldorf. – Berlin 1967.

1969

Die Orientabteilung der Staatsbibliothek in: Jahrbuch Preussischer Kulturbesitz. Bd. 6. 1968. – Berlin 1969.

1971

Union list of Oriental manuscripts in the public and private collections of West and East Germany in: Papers on Oriental library collections. Papers submitted to the Library Panel held at the 27th International Congress of Orientalists at Ann Arbor, Michigan, USA, 17 August 1967. – Zug 1971. (Bibliotheca Asiatica. 8.)

1973

Die Orientabteilung in: Mitteilungen. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz. Jg. 5. 1973.

Nachdruck des letztgenannten Aufsatzes unter dem Titel: *Die Orientabteilung der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz* in: Mitteilungen des Dokumentationsdienstes Asien. Jg. 3, Heft 4.

WOLFGANG TREUE (BAD GODESBERG):

DIE DEUTSCHE FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT UND DIE ORIENTALISCHEN HANDSCHRIFTEN

Die Versuchung, das Thema mit einem weitausholenden wissenschaftsgeschichtlichen Rückblick einzuleiten, ist groß. Er müßte bis in jene Abschnitte der frühesten Neuzeit zurückreichen, in denen zunächst christliche Missionare, später auch wagemutige Kaufleute Kenntnisse von fernen Ländern nach Europa brachten – unter zumeist recht abenteuerlichen Umständen. Ihre Nachrichten waren genau so wenig systematisch gewonnen, wie die Zeugnisse fremder Kulturen, die sie begleiteten: Kuriositäten, welche bestaunt, bewundert oder belächelt und zumeist recht bald wieder vergessen wurden. Es genügte vollauf, gelegentlich von den Völkern zu hören, die – hinten, weit in der Türkei – aufeinanderschlügen. Nur sehr selten entschloß sich ein einzelner Gelehrter, eine Reise mit einem ganz bestimmten wissenschaftlichen Ziel in den Orient zu unternehmen. Die Gefahren waren groß und gering blieben die Handschriftenbestände, die so in die eine oder andere Bibliothek gelangten und kaum je angerührt wurden.

Der Übergang von der prickelnden Freude am geheimnisvollen Exotischen zur nüchternen systematischen Forschung, von der Raritätensammlung zur planmäßigen Einbringung wissenschaftlichen Materials wurde erst im 19. Jahrhundert vollzogen, mit bescheidenen Kräften und auf schmaler Grundlage.

„Dieses weite Feld der Philologie, welches die Sprachen und die Literatur einer Menge zum Teil ganz von einander verschiedenen Völker umfaßt, ist in der neuesten Zeit mit großem Eifer bearbeitet worden. Nicht nur ist die Zahl der orientalischen Sprachen, welche man studiert, gegenwärtig ungleich größer als sonst, sondern man erlernt jetzt auch jede einzelne dieser Sprachen viel gründlicher als früher. Ehemals besaßen selbst berühmte Orientalisten häufig nur sehr oberflächliche Kenntnisse der Sprachen, in welchen sie glänzten; ein geringer Grad von Gelehrsamkeit reichte damals hin, einen Mann unter die ersten dieses Faches zu stellen, und unverhältnismäßig groß war der Unterschied zwischen dem Vielen, was ein Kenner der klassischen Philologie leisten mußte, und dem Wenigen, was der Orientalist in seiner Sprache zu wissen braucht; manche Orientalisten konnten weder richtig arabisch deklinieren noch konjugieren. Heutigen Tages ist die grammatische Kenntnis mancher orientalischen Sprachen weit vorgerückt, orientalische Autoren aber sind verhältnismäßig immer nur noch wenig durch den Druck bekannt gemacht, und ebenso wenig vollständig ist die Literargeschichte der einzelnen orientalischen Völker

erforscht und dargestellt." (So im Brockhaus, 7. Aufl. von 1827). In der Tat nahm die Zahl der nach Deutschland gebrachten Handschriften damals schnell zu. Mittelpunkt für die Sammlungen waren im besonderen die Staatsbibliotheken in Preußen und Bayern, aber sehr erhebliche Bestände und wertvolle Spezialsammlungen fanden ihren Platz auch in anderen, gelegentlich sonst kaum beachteten Bibliotheken in Deutschland.

Die Ergebnisse der orientalistischen Forschung sind im 19. Jahrhundert über den Kreis der Orientalisten hinaus kaum zur Kenntnis genommen worden, oder doch nur soweit, als sie einer romantisierenden Orientvorstellung entsprachen, die in der breiten Öffentlichkeit bestand und der Betrachtung des Orients unter den nüchternen Fragestellungen der Wirtschafts- und Sozialgeschichte, der Ökonomie, der Naturwissenschaften usw. eher hinderlich war. Zwar gehört es zu den unbestrittenen Verdiensten der deutschen Orientalistik jener Zeit bis weit in das 20. Jahrhundert hinein, daß zahlreiche Angehörige der Länder des Orients an deutschen Universitäten studierten und die strengen Maßstäbe übernahmen, die hier für die Philologien und die Literaturgeschichte entwickelt worden waren, aber die Spannungen blieben ungelöst, die sich zwischen einer ganz überwiegend historisch-philologischen Tradition und dem zunehmenden Interesse an Gegenwartsfragen, bedingt durch die politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung der orientalischen Länder, ergeben mußten. Diese Spannungen mußten sich umso stärker auswirken, als ja bei orientalischen Völkern ein ungestörtes Verhältnis zur eigenen Geschichte besteht, die nicht als „bewältigt“, als „erledigt“ empfunden wird sondern als ein integraler Teil des Weges, der über die Gegenwart in die Zukunft führt. Das gilt nicht nur für den kulturellen oder religiösen Bereich sondern, mit diesem auf das engste verknüpft, auch für den des täglichen Lebens, des Rechts, der Familie usw.

Als nach der Katastrophe der nationalsozialistischen Herrschaft der Wiederaufbau der Forschung in Deutschland beginnen konnte, gelang es verhältnismäßig schnell, die Beziehungen zur orientalistischen Forschung im Ausland wieder herzustellen. Sehr bedeutsam dafür waren nun die vielfachen kollegialen und freundschaftlichen Verbindungen, die zwischen deutschen Orientalisten und ihren Fachkollegen im Ausland, insbesondere in den orientalischen Ländern bestanden. Sie trugen dazu bei, die Isolierung aufzuheben und die Gemeinsamkeit in der Bewältigung der großen Aufgabe des Faches wieder herzustellen. Im Vordergrund mußte dabei das Ziel stehen, die Enge der Denkweise zu überwinden, von der aus man in der Vergangenheit „die eigene kleine Welt für die Mitte des großen Ganzen“ genommen hatte. Die angestrebte Spezialisierung der großen Fächer durch Schaffung von Lehrstühlen für Geschichte, Literatur, Recht, Wirtschaft, Politik usw. der einzelnen Länder (oder Regionen) ist weitgehend ausgeblieben. Sie ist eine der entscheidenden Voraussetzungen für die Vorbereitung vergleichender Untersuchungen weiträumiger Kulturen, großer Abläufe und übergreifender Traditionen mit wirklich adäquaten Kategorien und Begriffen.

Erfolgreich war dagegen die Initiative zur systematischen Erschließung der

Bestände an orientalischen Handschriften in deutschen Bibliotheken. Dabei konnte das Ziel nicht eine bloße Registrierung sein. Es kam vielmehr darauf an, diese kostbaren Sammlungen in einer geistes- und kulturgeschichtlichen Grundlagenforschung weitesten Umfangs nutzbar zu machen für weitere differenzierte Untersuchungen nicht nur der verschiedensten orientalistischen Disziplinen sondern auch – um nur wenige Beispiele zu nennen – der Ethnomedizin, der Rechtsgeschichte und des vergleichenden Rechts, der Religionswissenschaften, der Kunstgeschichte u.a.m.

Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat ihre Hilfe bereits 1957 in der Planungsphase zur Verfügung gestellt und mit dem Herausgeber sorgfältig die besonderen Bedingungen geklärt, die für ein derartiges Katalogisierungsunternehmen gelten mußten. Daß den Beteiligten damals über die vorhandene Menge der Handschriften Zahlen gemeldet worden waren, die sich im Verlauf der Arbeiten als ganz unzutreffend erwiesen, wird man niemandem zum Vorwurf machen können. Statt der 14000 Handschriften, die man aufgrund der verfügbaren Unterlagen in den deutschen Bibliotheken, Akademien, Archiven, Museen und Privatsammlungen zu erwarten hatte, fand man in Wahrheit mehr als 70000! In zahllosen Fällen waren in alten Zeiten mehrere ganz verschiedene Handschriften zu einem Konvolut zusammengebunden worden, ohne daß man dem in der Bezeichnung des Konvoluts Rechnung getragen hatte (in vielen Fällen konnten freilich auch Fragmente derselben Handschrift in verschiedenen Bibliotheken ermittelt und inhaltlich mit einander verbunden werden). Wenn man in den Berichten Dr. Wolfgang Voigts, der damals die Aufgabe übernommen hatte – von der man trotz der zugrundegelegten viel niedrigeren Zahlen doch wußte, daß sie auf jeden Fall langwierig und kompliziert sein würde – liest, daß seit 1958 über 80 Gelehrte aus allen Erdteilen mitgearbeitet haben, dann ist das nur eine Andeutung dessen, was an organisatorischer Leistung geschehen mußte und wieviel Kunst der Menschenbehandlung erforderlich war, um diese 80 Gelehrten an das Werk zu bringen und bei ihm zu halten. Sie befanden sich in den USA und in der Türkei, in Frankreich und in den Niederlanden. Sie kamen aus dem Vorderen Orient, aus der Mongolei, aus Tibet, Indien und aus Südasien um in der Bundesrepublik unter der Anleitung des Herausgebers und gemeinsam mit deutschen Fachkollegen mitzuarbeiten. Diesen Beitrag zur internationalen Zusammenarbeit wie auch zur Ausbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses hat übrigens die Deutsche Forschungsgemeinschaft stets als einen sehr gewichtigen zusätzlichen Gewinn betrachtet. Welche Last an Arbeit und Verantwortung aber auf dem Herausgeber – der ja „nebenbei“ auch der Leiter der Orientalischen Abteilung der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin ist – lag und weiterhin auf ihm liegt, werden nur wenige ahnen.

Nach sprachlichen und regionalen Gesichtspunkten gegliedert sollen etwa 70 Katalogbände in rascher Folge erscheinen, und in der Tat sind bisher 42 Bände seit 1961 vorgelegt worden. Jedem einzelnen sind besonders interessanten Stücken entnommenes Schriftgut und Bildmaterial auf ein- oder mehrfarbigen Faksimile-Tafeln beigegeben. Besondere Pflege gilt den zu jedem Band gehören-

den Registern. In Erweiterung der eigentlichen Manuskriptkataloge wurde eine Supplementreihe geschaffen, die in Einzelbänden erläuterndes und ergänzendes Material zur Wissenschaftsgeschichte einzelner Sektionen oder zu besonders wertvollen Einzeltexten bringt oder im Sonderfall wohl auch einmal die Edition einzelner Handschriften. Auch diese Reihe ist inzwischen auf 19 Bände angewachsen.

Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat dem Herausgeber, der den Mut gehabt hat, ein Vorhaben zu beginnen, das in seiner Aufgabe und in seiner schlechthin unschätzbaren Aussagekraft den ganzen Raum vom Atlantik bis zum Stillen Ozean, von Nordasien bis zur Südsee, vom dritten vorchristlichen Jahrtausend bis in die Gegenwart, vom Neolitikum bis in das Industriezeitalter umfaßt, durch ihren Präsidenten den Dank der Deutschen Wissenschaft ausgesprochen. Die Universität Hamburg hat ihm 1975 die Würde eines Ehrendoktors verliehen. Und der 28. Internationale Orientalistenkongreß, der im Januar 1971 in Canberra stattfand, hat die Katalogisierung der orientalischen Handschriften in deutschen Bibliotheken als ein Beispiel der Achtung und der Pflege unersetzlichen Kulturgutes eindringlich der weltweiten Nachahmung empfohlen.

Dem Verfasser dieses Beitrages zur Festschrift sei es erlaubt, nicht nur der Bewunderung für das Geleistete Ausdruck zu geben sondern auch dem Dank für eine gute, für eine freundschaftliche Zusammenarbeit, die ihm – bei aller Unterschiedlichkeit des Beitrages – stets das Gefühl der Zugehörigkeit und das Bewußtsein der Gemeinsamkeit des Zieles gegeben hat.

Daß die Deutsche Forschungsgemeinschaft neben der Katalogisierung – und wiederum in Zusammenarbeit mit deren Leiter – noch umfangreiche Arbeiten zur Verfilmung wertvoller und großer Handschriftenbestände in verschiedenen orientalischen Ländern durchführt (und von anderen Ländern um die Initiative zu weiteren Projekten dieser Art gebeten worden ist) sei hier nur am Rande erwähnt.

Man mag fragen, ob der finanzielle Einsatz in einem angemessenen Verhältnis zum Ertrag steht – und die Gegenfrage kann nur sein, welcher Einsatz zu hoch wäre im Verhältnis zu dem Gewinn: mit einer Welt vertraut zu werden, die bis fast zur Gegenwart nur mit dem Schauder vor dem Fremdartigen betrachtet worden ist und inzwischen ihr Gewicht im politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben hat erkennen lassen.

Wenn es die Aufgabe der Menschheit ist, die Welt menschlich zu machen, und wenn die Wissenschaft ihren Beitrag dazu leisten soll – und welchen dringenderen Auftrag könnte sie haben? – dann darf die Orientalistik nicht fehlen. Sie hat es in jedem Augenblick mit dem Menschen, mit der ganzen Variationsbreite menschlichen Lebens zu tun und sie muß dazu beitragen können, daß die Motive und die Inhalte dieser Lebensäußerungen in Beziehung gesetzt werden können zu den zumeist ganz anders gearteten, die uns von der abendländischen Welt bekannt und vertraut sind.

„Es gibt – um hier ein Wort von Walther Heissig über den ‚Nutzen

nutzloser Forschung' zu zitieren – eine wissenschaftliche Effizienz, die nicht nach ihrer wirtschaftlichen Produktivität meßbar ist, sondern nach ihrem Beitrag zu der großen humanistischen Aufgabe, an der Selbsterkenntnis und Selbstdarstellung anderer Völker mitzuwirken, das heißt, das gegenseitige Verstehen zu fördern. Aktualität hat dabei nicht nur die Erforschung der Gegenwart. Fremde Kulturen können nicht ohne Kenntnis der Vergangenheit erschlossen werden. Es gibt keine modernen Entwicklungen, deren Anstoß sich nicht im vergangenen Geschehen finden läßt, deren Triebkräfte nicht aus Denkvorgängen zu erklären sind, die uns nur historische Quellen und die Literatur der Völker erschließen."

ERNST BARTELT (BERLIN) UND ERNST HAMMERSCHMIDT (HAMBURG):

DIE TECHNIK DES ÄTHIOPISCHEN HANDSCHRIFTENEINBANDES

Mit 7 Abbildungen

Stellen die Auswertung (in Form einer Edition oder sonstigen Bearbeitung) von orientalischen Handschriften gleichsam die *letzte Stufe* und deren eingehende wissenschaftliche Beschreibung die *mittlere Stufe* der Arbeit an diesen Handschriften dar, so ist in nicht wenigen Fällen die technische Restaurierungsarbeit als *Grund- und Ausgangsstufe* anzusehen, – werden gewisse Handschriften doch erst dadurch in einen Zustand gebracht, der die Voraussetzung für jede weitere wissenschaftliche Bearbeitung ist¹. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Restaurierung ein integrierender Bestandteil der Arbeit an orientalischen Handschriften, und dieser, unserem hochverdienten Jubilar gewidmete Festband kann als der richtige Ort erscheinen, an dem über die Bedeutung dieser Grundstufe an Hand eines Beispiels berichtet wird, zumal über die Technik des äthiopischen Handschrifteneinbandes bisher kaum im Detail gehandelt wurde.

Allgemein ist zunächst festzuhalten, daß die Restaurierungswerkstatt der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz (Berlin) von dem Grundsatz ausgeht, daß Handschriften unter Wahrung der kulturhistorischen Substanz so wiederherzustellen sind, daß das Original durch Zusätze oder nachgebildete Teile nicht verfälscht wird, konkret gesagt: daß die Restaurierungsarbeit als solche erkennbar sein muß. Andernfalls bestünde die Gefahr, daß der Bibliothekar oder Bearbeiter einer Handschrift infolge einer nicht mehr erkennbaren Restaurierung falsche Schlüsse hinsichtlich der Datierung oder des Ursprungsortes dieser Handschrift ziehen könnte. Bei seiner Arbeit muß der Restaurator ein weiteres wichtiges Prinzip beachten: Da heutzutage zahlreiche Chemikalien und synthetische Klebstoffe zur Verfügung stehen, muß der Restaurator der Versuchung widerstehen, auf solche Produkte zurückzugreifen. Einerseits besteht die Gefahr, daß die mit derartigen Mitteln verbundenen Stellen sich bei einer späteren Restaurierung nicht mehr voneinander lösen lassen, andererseits hat die Erfahrung gezeigt, daß sich manche Chemikalien nicht mit dem Restaurierungsmaterial verbinden, sondern in vielen Fällen zersetzend wirken².

¹ Um keinerlei Mißverständnisse aufkommen zu lassen, sei gleich hinzugefügt, daß es sich bei diesen drei Stufen keineswegs um eine „hierarchische Ordnung“ handelt: Jede von ihnen stellt einen in sich geschlossenen Wertbereich dar. Die Dreizahl entspricht im Grunde dem zeitlichen Ablauf der Geschehnisse.

² So hat z.B. ein wohlmeinender Bearbeiter einer umfangreichen **Sammlung**

Neben den eigentlichen Fachkenntnissen muß der Restaurator daher auch handwerkliches Geschick, Erfindungsgeist und Ausdauer besitzen, will er die bei jeder Handschrift neu auftauchenden Probleme meistern (in dem Moment der „terra incognita“ liegt allerdings auch der Reiz seiner Aufgabe). Ganz wichtig ist schließlich, daß über jeden Restaurierungsvorgang an einer Handschrift ein genaues Protokoll angefertigt wird, das über die Methode und die in diesem Fall verwandten Materialien berichtet: *Erstens* wird daraus ersichtlich, was an einer Handschrift restauriert wurde und damit der Gefahr einer Fehleinschätzung hinsichtlich ihrer Datierung oder Herkunft vorgebeugt; *zweitens* sind derartige Aufzeichnungen eine wertvolle Erkenntnisquelle für nachfolgende jüngere Mitarbeiter.

Die Handschrift, um die es hier geht: Hs. or. 3542 der Staatsbibliothek Berlin, hat ein eigenartiges Geschick: Es handelt sich um eine äthiopische Pergamenthandschrift von 57 Blättern mit 101 Miniaturen, deren Inhalt eine amharische Version der äthiopischen Überlieferung von der Begegnung der Königin von Saba mit Salomo von Jerusalem ist³. Sie stammte aus Privatbesitz und wurde bei der ersten Versteigerung der Firma Rittershofer (Berlin) nach der Währungsreform im Auktionskatalog angeboten. Von drei Interessenten bei dieser Auktion: der Firma Rosen, Herrn Hans Krenz und Herrn Ernst Zahn (Buchhandlung und Antiquariat Bruno Hessling, 1000 Berlin 30, Rankestr. 31–32), war H. Krenz erfolgreich: Nach „einem kleinen Kampf“⁴ ging die Handschrift an ihn. Da H. Krenz offensichtlich mit Otto Arnold Jäger befreundet war, stellte er ihm diese von ihm erworbene Handschrift für eine Beschreibung der „Illuminierten äthiopischen Handschriften“ zur Verfügung. Als Ernst Hammerschmidt 1967 die vorläufige Beschreibung der Handschrift durch O. A. Jäger überprüfen sollte, wurde sie von der „Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland“ für diesen Zweck noch einmal erbeten. Leider stellte sich nun heraus, daß H. Krenz die Handschrift nicht finden konnte⁵, so daß nichts anderes übrigblieb, als bei der Beschreibung dieser Handschrift (Nr. 35 des Bandes) eine, Herausgeber wie E. Hammerschmidt zwar gleichermaßen peinliche, sachlich jedoch unumgängliche Anmerkung zu machen: „Da es dem Besitzer nicht gelang, die Handschrift – obwohl sie noch in seinem Besitz ist – in seiner Sammlung wiederzufinden, konnte E. Hammerschmidt die Daten der ihm vorliegenden, vorläufigen Beschreibung nicht überprüfen. Die Angaben zu

koptischer Handschriftenfragmente, die sich jetzt in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg befindet, die einzelnen Fragmente säuberlich mit dünnem, durchsichtigen Papier (unbekannter chemischer Zusammensetzung) auf weiße Kartonblätter aufgeklebt. Der Bibliothekar steht nun vor der bange Frage, wann die ersten Schäden sichtbar werden und welches Ausmaß sie dann haben könnten.

³ Die Handschrift wird derzeit im Seminar für Afrikanische Sprachen und Kulturen der Universität Hamburg für eine Edition bearbeitet.

⁴ Briefliche Mitteilung von E. Zahn an E. Hammerschmidt vom 30. Jänner 1973.

⁵ Dieser Sachverhalt wird durch das in Anmerkung 4 genannte Schreiben bestätigt. Wegen des privaten Charakters dieser Mitteilungen können nähere Umstände hier aber nicht erwähnt werden.

dieser Handschrift können daher nur mit starken Vorbehalten gemacht werden"⁶.

Dies war die Situation für einige Jahre nach dem Erscheinen von VOHD XV, – bis unser Jubilar, Dr. Dr. h.c. Wolfgang Voigt, an einem Sonntag des Monats März 1972 im Schaufenster der Buchhandlung Bruno Hessling (vgl. oben) eine äthiopische Handschrift entdeckte und daraufhin E. Hammerschmidt unverzüglich bat, diese Handschrift für einen eventuellen Ankauf durch die Orientabteilung der Staatsbibliothek Berlin zu prüfen: Groß war die Überraschung, als E. Hammerschmidt feststellen mußte, daß es sich um die seinerzeit nicht auffindbare Handschrift handle! E. Zahn hatte sie nach dem Tod von H. Krenz aus dessen Nachlaß erworben. Sie wurde von der Orientabteilung sofort (zu einem sehr annehmbaren Preis) angekauft und ihrer Handschriftensammlung als Hs. or. 3542 inkorporiert⁷.

Da die Handschrift – wie in ihrer Beschreibung zutreffend angegeben – „ohne Einband“⁸ war, stellte sich die Aufgabe, ihre in sechs Teilen gehefteten Blätter (im Format von 40,0:30,0 cm) zu deren Schutz in der traditionellen äthiopischen Technik zu binden. Der Restaurator der Staatsbibliothek Berlin, Ernst Bartelt, nahm sich dieser Aufgabe an, so daß die Handschrift heute mit einem Einband zur Verfügung steht, der bis ins letzte Detail der äthiopischen Art und Weise entspricht (Abb. 1).

Eine genaue Untersuchung anderer äthiopischer Handschriften in der Orientabteilung durch E. Bartelt ergab, daß die äthiopische Einbandtechnik zunächst wohl kompliziert erscheint, im Grunde aber (wie sich bei Probeversuchen erwies) doch verblüffend einfach und gut durchdacht ist:

Im Unterschied zu abendländischen Heftungsarten (Heften auf echte Bündel), bei denen je nach Größe der Handschrift auf drei, vier, fünf oder mehr (d. h. eine gerade oder ungerade Zahl) Bündel geheftet werden kann, ist bei der äthiopischen Heftungsart nur eine gerade Zahl von Bündeln, also zwei, vier, sechs oder mehr (je nach Größe der Handschrift) möglich (vgl. Abb. 2). Bei dieser Art benötigt man zwei Fäden (bei äthiopischen Handschriften werden dünn gewirnte Sehnen verwendet). Nach der Bundeinteilung durch Anzeichnung einer geraden Zahl von Bündeln in zueinander gleichen Abständen werden je zwei zusammengehörende Bundstellen mit einer Ahle von innen nach außen vorgestoßen (für die folgende Beschreibung vgl. Abb. 3 und 4; die hier in eckige Klammern gesetzten Zahlen bezeichnen die einzelnen Stadien auf diesen beiden Abbildungen). Von der ersten Bundstelle [1] aus wird die Nadel mit dem Faden I (Bewegungsrichtung mit:  bezeichnet) von außen nach innen gestochen, dann von rechts nach links zur zweiten Bundstelle [2] geführt und dort wieder

⁶ E. HAMMERSCHMIDT – O. A. JÄGER, *Illuminierte äthiopische Handschriften = VOHD XV* (Wiesbaden 1968) 164, Anmerkung.

⁷ Eine erste Überprüfung der Handschrift zeigte, daß die oben erwähnten „starken Vorbehalte“ für die vorläufige Beschreibung leider berechtigt waren.

⁸ VOHD XV 164.

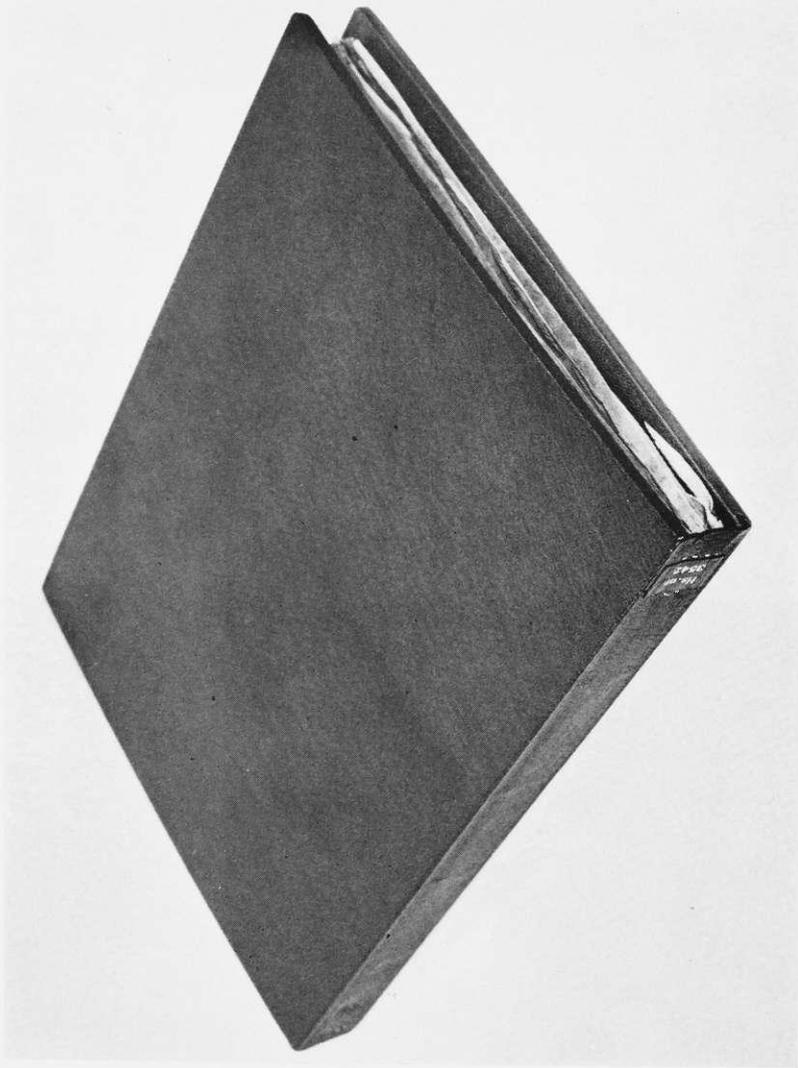


Abb. 1

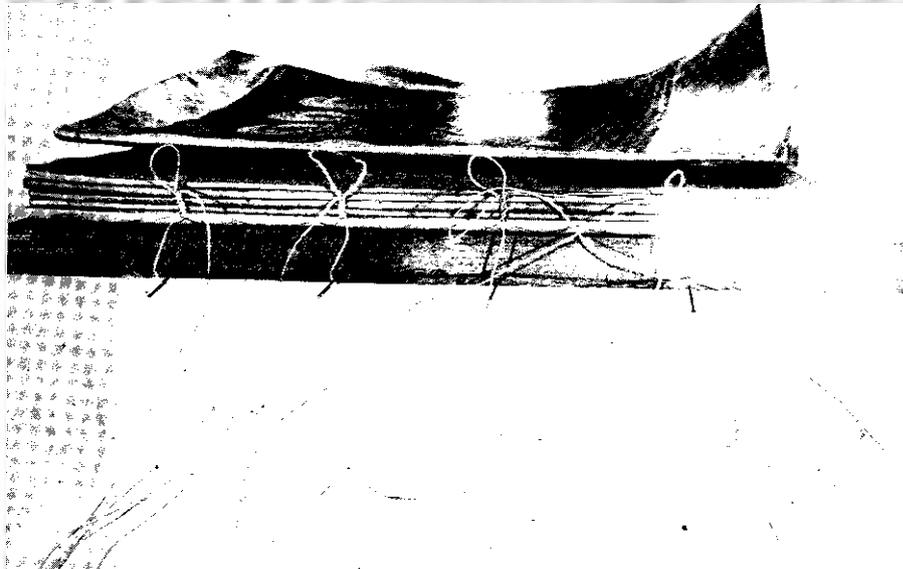


Abb. 2

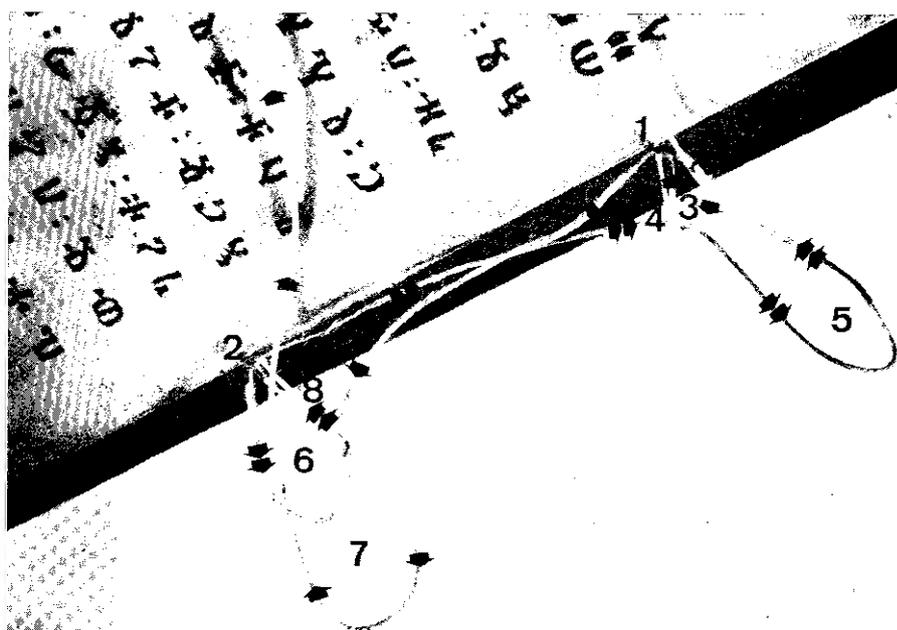


Abb. 3

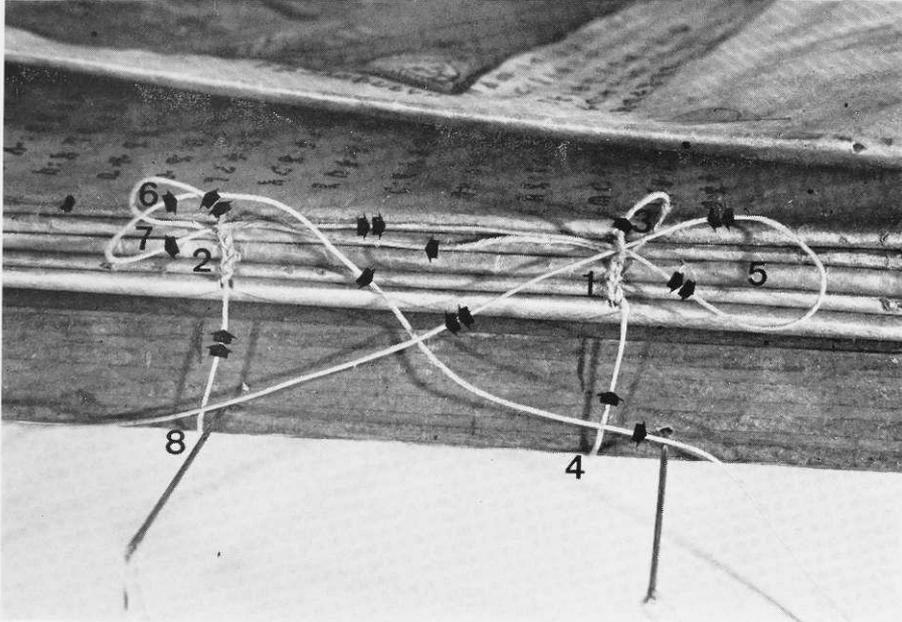


Abb. 4

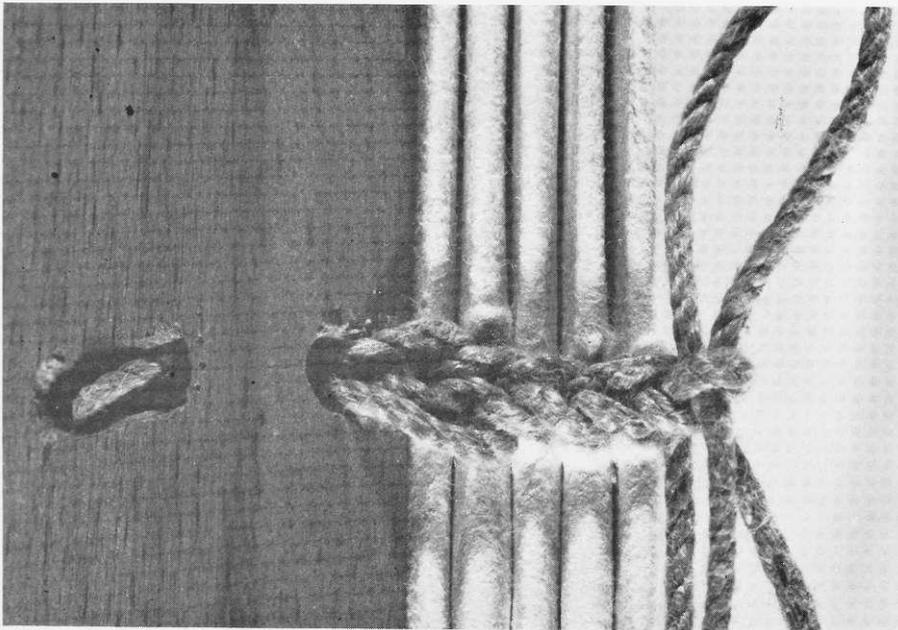


Abb. 5

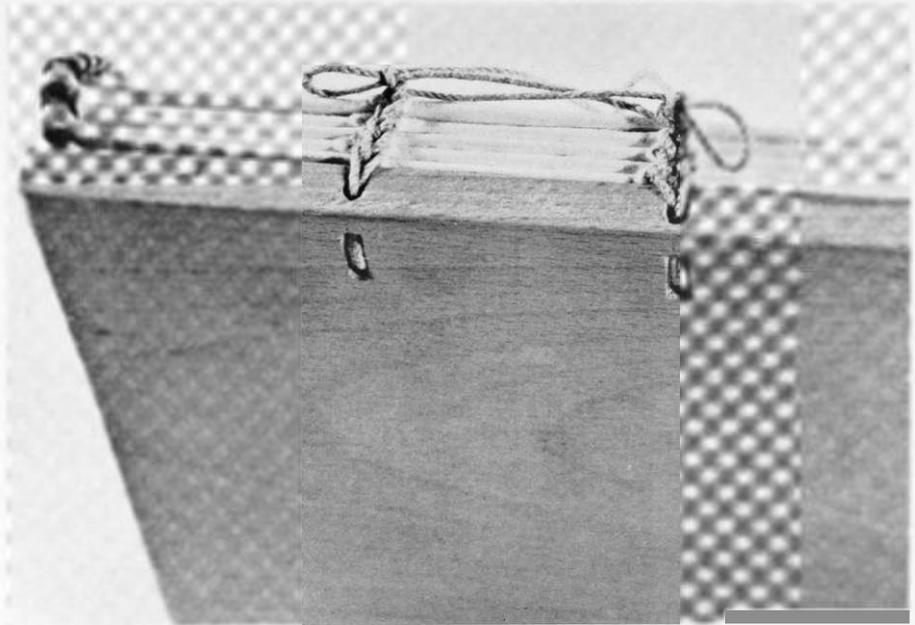


Abb. 6

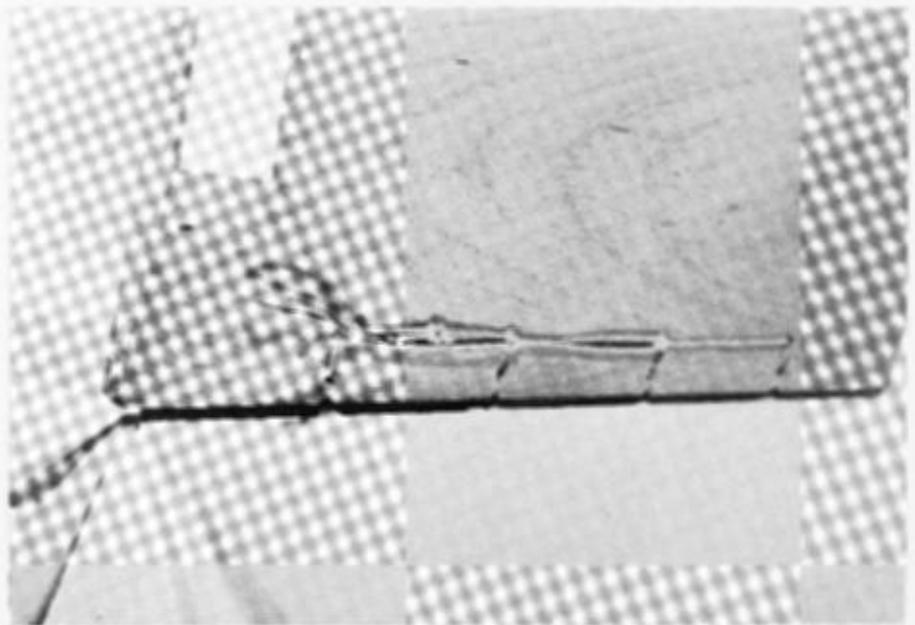


Abb. 7

nach außen gestochen. Entsprechend wird dann umgekehrt von der zweiten Bundstelle [2] die Nadel mit dem Faden II (Bewegungsrichtung mit: ) bezeichnet) geführt, jetzt aber von links nach rechts zur ersten Bundstelle [1]. Am Ende des Fadens I  wird die erste Schlaufe [3] gebildet; das Fadenende wird unter dem Brett, das als Heftungsunterlage dient, angeheftet [4]. Durch die erste Schlaufe am ersten Bund wird dann Faden II  geführt, um eine zweite Schlaufe [5] zu bilden. Die erste Schlaufe [3] am ersten Bund [1], deren zweites Fadenende aus dem zweiten Bundloch [2] ragt, wird von dort festgezogen, um die erste Schlaufe [3] zu schließen. Die zweite Schlaufe [5] am ersten Bund [1] bleibt für die nächste zu heftende Lage stehen. Am zweiten Bund [2] wird die Heftung in umgekehrter Reihenfolge vollzogen (erste Schlaufe des zweiten Bundes = [6]; zweite Schlaufe des zweiten Bundes = [7]). Es ist zu beachten, daß der Faden zu beiden Seiten hin fest gespannt sein muß, wobei das Ende von Faden II  ebenfalls an der Unterlage befestigt wird [8]. Das Resultat dieser Verschlaufung ist eine gleichmäßige Raupenbildung an jeder Bundstelle (Abb. 5).

In die Holzdeckel, die aus etwa sechs Millimeter starker, gebleichter Rotbuche (*Fagus*) bestehen, wird an jeder Bundstelle, einen Zentimeter hinter der Rückenkante, ein Loch von etwa sechs Millimeter Durchmesser gebohrt. Einen Zentimeter dahinter wird je ein weiteres Loch gebohrt, so daß sich die beiden Löcher im Abstand von ein bzw. zwei Zentimetern von der Rückenkante befinden. Beide Löcher werden durch eine Rille miteinander verbunden, in die die Fäden eingelassen werden. Nun wird noch ein Loch von der Holzdeckelrückenkante aus gebohrt, durch das die Fäden zweimal hindurchgeführt und dann an der Vorderseite in der ersten Heftlagenmitte verknotet werden (vgl. Abb. 6). Die hinteren Heftfäden werden auf dem Holzdeckel verknüpft (vgl. Abb. 7).

Eingeledert wurde mit sumachgegerbtem, englischroten Oasenziegenleder. Dabei wurden nur die Buchrückenkanten der Holzdeckel und die Einschläge innen mit Perlleim und Kleister geklebt. Bei manchen äthiopischen Einbänden sind die Einschläge nicht geklebt, sondern durch zickzackweise gespannte, dünne Sehnen zusammengehalten.

Das Kapital der äthiopischen Handschriften besteht aus zwei, etwa acht bis zehn Millimeter breiten Lederstreifen, die mit sogenannten Eckschnitten ineinander verflochten sind. Das Kapital wird Lage um Lage mit einem Faden geheftet, der so geführt wird, daß man das Rückenleder nach außen durchsticht, wobei der Buchrücken, das Kapital und die einzelnen Lagen miteinander verbunden werden. Dadurch entsteht am oberen und unteren Buchrücken ein Heftmuster.

Die äthiopische Bindetechnik ermöglicht ein leichtes und gutes Aufschlagen der Handschrift; die einzelnen Pergamentblätter liegen plan. Da diese Technik

zudem einen sehr haltbaren Einband ergibt, sind alle Anforderungen, die an eine gut gebundene Handschrift gestellt werden müssen, erfüllt.

Die Arbeit an Hs. or. 3542 der Staatsbibliothek Berlin hat also ein zweifaches Ergebnis gezeitigt: *Einmal* konnte die Handschrift den für ihren Schutz notwendigen Einband erhalten; *zum andern* ließen die dafür erforderlichen Untersuchungen an anderen äthiopischen Handschriften die Technik des äthiopischen Handschrifteneinbandes in allen Einzelheiten erkennen, so daß es möglich war, durch den hier gebotenen Blick in die Werkstatt des Restaurators diese Technik für die orientalische Handschriftenkunde festzuhalten.

HEINZ BECHERT (GÖTTINGEN):

EINE ILLUMINIERTE HANDSCHRIFT
DES VESSANTARAJĀTAKA

Mit 1 Abbildung

Unter den bisher beschriebenen singhalesischen Handschriften befinden sich zahlreiche mit geometrischen Figuren und auch mit sonstigen Darstellungen versehene *Mantra*- und *Yantra*-Bücher auf Palmblättern. Auch einzelne medizinische und astrologische Handschriften enthalten bildliche Darstellungen. Jedoch war noch keine singhalesische Palmblatthandschrift bekannt geworden, in der ein Handlungsablauf durch Abbildungen illustriert wird. Die folgenden Zeilen befassen sich nun mit einer solchen Handschrift. Sie gehört der Staatsbibliothek der Stiftung Preußischer Kulturbesitz und trägt die Signatur Hs. or. 2398. Da sie im ersten Band des Katalogs singhalesischer Handschriften in Deutschland noch nicht beschrieben ist, wird sie hier zum ersten Mal vorgestellt.

Die Handschrift besteht aus 75 Palmblättern in einem ungewöhnlich schmalen Format (3,5x47,5 cm) zwischen zwei Ebenholzdeckeln; die Blätter sind in der bei singhalesischen Handschriften üblichen Weise auf der Vorderseite links mit den Buchstaben *ka*, *kā* usw. bis *ne* gezählt. Die Verse des Textes sind in meist 5 bis 6 Spalten nebeneinander geschrieben; die jeweils gleichen Schlußsilben eines Verses sind, vom Rest der Zeile etwas abgehoben, genau untereinander geschrieben.

Die Handschrift ist durch den Vermerk „*mē pota liyā nima kalē varṣa 1866 jūli davasa 26 gurudina-dī-ya*“ auf Donnerstag, den 26. Juli 1866 datiert. Über Schreiber und Ort ihrer Abfassung ist ihr nichts zu entnehmen. Die bildlichen Darstellungen, auf die ich noch näher eingehen werde, lassen jedoch den Schluß zu, daß die Handschrift im Hochland Ceylons, d.h. im Gebiet des alten Königreichs von Kandy, geschrieben wurde.

Der Text der Handschrift stellt eine poetische Bearbeitung des *Vessantarajātaka* in singhalesischer Sprache dar. Der Inhalt des *Vessantarajātaka*, dessen *Pāli*-Version das letzte Stück der großen *Jātaka*-Sammlung bildet, kann als einer der beliebtesten Erzählstoffe in der gesamten buddhistischen Welt, ganz besonders aber auch im Bereich des *Theravāda*-Buddhismus gelten. Es gibt davon Bearbeitungen in fast allen Sprachen der buddhistischen Länder, so z. B. eine berühmte mittelalterliche birmanische poetische Bearbeitung.

Die singhalesische Literatur ist dementsprechend ebenfalls reich an Bearbeitungen dieses Stoffes. Das *Vessantarajātaka* ist selbstverständlich Teil der

singhalesischen Gesamtübersetzung des *Jātaka*-Buches, die den Titel *Pansiya-panasjātakapota* („Buch der 550 Jātakas“) trägt und ins 14. Jahrhundert datiert wird (vgl. C. E. GODAKUMBURA, *Sinhalese Literature*, Colombo 1955, S. 99 ff.); es ist auch im *Jātakaḡāthā-sannaya*, der singhalesischen Wort-für-Wort-Übersetzung der Verse des *Jātaka*-Buches (vgl. GODAKUMBURA, a.a.O., S. 40) enthalten und im alten singhalesischen Glossar zum *Jātaka*-Buch (*Jātaka-aṭuvā-gāṭapadaya*) berücksichtigt. Es hat sogar ein uns nicht mehr erhaltenes tamilisches Glossar zum *Jātaka*-Buch gegeben, das noch der im 15. Jahrhundert lebende Toṭagamuvē Śrī Rāhula in seinem grammatischen Werk *Pañcikāpradīpaya* (in Siri Rahal Pabaṇḍa, ed. Rā. Tennakōn, Colombo 1957, S. 330 und 331) als „*Demalaḡātakagāṭapadaya*“ zitiert.

Die älteste singhalesische Separatübersetzung des *Vessantarajātaka* ist das *Vesaturu-dā-sannaya*, das D. E. HETTIARATCHI in einer kritischen Ausgabe mit einer für die singhalesische Literaturgeschichte sehr wichtigen Einleitung publiziert hat (*Vesaturu-dā-sannē*, Colombo 1950). Dieses *Sannaya* ist etwa ins 12. Jahrhundert zu datieren. (Über die Merkmale eines *Sannaya* vgl. Verf., „Singhalesische Handschriften“, Teil I, Wiesbaden 1969, S. IX). Eine ausführliche Prosa-Version des *Vessantarajātaka* findet sich in zwei berühmten Werken der klassischen singhalesischen Literatur, nämlich im *Butsarana* von Vidyācakravartin (ed. Vāliṇṇiyē Sorata, 4. Aufl., Vāllampīṭiya 1953, S. 291–336) und gleichlautend im *Dahamsaraṇa* (ed. Kiriāllē Nāṇavimala, Colombo 1955, S. 335–382) desselben Autors, der um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert lebte. Kürzere Prosa-Versionen sind in zahlreichen anderen klassischen singhalesischen Werken enthalten (z. B. *Pūjāvaliya* von Buddhaputra, ed. Bentara Śraddhāṭiṣya, Pānadurā 1930, S. 93–99). Auch gilt eine weitere separat überlieferte singhalesische Version des *Vessantarajātaka* als ziemlich alt, möglicherweise sogar älter als das *Pansiya-panasjātakapota* (unter dem Titel „*Vessantarajātakakathāvastuva*“ wiederholt publiziert, zuerst 1891; vgl. DON MARTINO DE ZILVA WICKREMASINGHE, *A Catalogue of the Sinhalese Printed Books in the Library of the British Museum*, London 1901, Sp. 99; auch veröffentlicht von J. D. Pranāṇḍu, Colombo 1929).

Die poetischen singhalesischen Bearbeitungen des *Vessantarajātaka* haben bisher wenig Beachtung gefunden; GODAKUMBURA (a.a.O., S. 173) erwähnt nur, daß es verschiedene Rezensionen des *Vessantarajātakakāvya* gebe und eines der Manuskripte, die WICKREMASINGHE (*Catalogue of the Sinhalese Manuscripts in the British Museum*, London 1900, Nr. 99–100 A) beschrieben hat, ins 18. Jahrhundert zu datieren sei. Eine größere Anzahl von Manuskripten findet sich in der NEVILL-Sammlung; ihre Beschreibung ist enthalten in „*Sinhala Verse (Kavi)*“ collected by HUGH NEVILL, ed. P. E. P. Deraniyagala, 3 Teile, Colombo 1954, Nr. 41, 110, 468 unter dem Titel „*Vessantarajātakakavi*“. Ein Vergleich der Materialien läßt erkennen, daß es mehrere kürzere Gedichte unter dem Titel *Vessantarajātakakavi* oder *Vessantarajātakakāvya*, die zwischen 80 und 150 Verse umfassen, sowie ein davon verschiedenes längeres Werk dieses Namens gibt. Daneben existieren noch einige andere poetische Bearbeitungen des *Ves-*

santarajātaka, z.B. das von GODAKUMBURA (a.a.O., S. 277) genannte und wiederholt gedruckte (*Vessantarāsāhālla saha Dīpaṅkara sinduva*, veröff. von N. J. KURĒ, 3. Aufl., Colombo 1944; 4. Aufl., 1959) *Vessantarāhālla*, ein *Vessantaramaṅgalya* (Sinhala Kavi, Nr. 25), ein ganz kurzes *Vessantarāsinduva*, also eine *Vessantara*-Ballade (Sinhala Kavi, Nr. 676 und 681), abgesehen natürlich von modernen Werken wie dem *Vessantarajātakanāṭyaya* von JŌN DA SILVĀ (Colombo, o.J.), also einer dramatischen Bearbeitung des Stoffes. Auch einzelne Episoden des *Jātaka* sind in *Kavi*-Form bearbeitet worden (z.B. Vesatururaju daruvan dan dīma von Kaṁburupitīyē Samarasiṁha, hg. von N. E. Kurē, 5. Aufl., Colombo 1965.)

Unsere Handschrift enthält das längere *Vessantarajātakakāvya*, und zwar in 691 Versen. Die Druckausgaben weichen stark von der Handschrift, und teilweise auch voneinander ab. Freilich ist heute eine Version in 975 Versen weit verbreitet; sie ist wiederholt nachgedruckt worden. Mir sind davon folgende Ausgaben, die untereinander nur kleinere Abweichungen orthographischer Art zeigen, zugänglich: *Vessantarajātakakāvya*, veröffentlicht von N. J. KURĒ, 2. Aufl., Colombo (Mahābodhi yantrālaya) 1953; *Purāṇa Vessantarajātakakāvya*, veröffentlicht von Ratnākara pot veḷaṇḍa śālāva, Colombo 1963; *Vessantarajātakakāvya*, hg. von N. E. Kurē, Colombo (Vijaya yantrālaya) 1968 und *Purāṇa Vessantarajātakakāvya*, veröffentlicht von D. B. JAYAKOḌI, Colombo o.J. Diese vier Drucke sind übrigens mit Abbildungen versehen. Von dieser „Vulgata“ weicht die von SIRISĒNA MĀIṬIPĒ und R. VIJAYATILAKA (Colombo 1947) edierte Version in 707 Versen ganz erheblich ab. Auch die von NEVILL beschriebenen Manuskripte des längeren *Vessantarajātakakāvya* zeigen wesentliche Textunterschiede; die fünf vollständigen Handschriften haben 735, 641, 628, 600 und 590 Verse (Sinhala Verse, a.a.O., Nr. 41). Auch die von WICKREMASIṄGHE besprochenen Handschriften (Catalogue of the Sinhalese Manuscripts, a.a.O., Nr. 99–100 A), deren älteste ins Jahr 1742 datiert ist (Nr. 99), bieten voneinander abweichende Textversionen.

Ein Vergleich der verschiedenen Versionen ergibt ein für textkritische Studien über ein literarisches Werk doch recht ungewöhnliches Bild. Man findet in allen Versionen einen Grundbestand identischer Verse, die gleichsam ein Überlieferungsgerippe ergeben, zwischen die aber zahlreiche den anderen Versionen fehlende Verse eingeschoben sind. Ich gebe hier als Beispiel eine Konkordanz der ersten Verse der Handschrift der Staatsbibliothek mit den Ausgaben von N. J. KURĒ (1953) und von MĀIṬIPĒ und VIJAYATILAKA (1947), wobei ich alle Verse der Handschrift, aber sonst nur die in wenigstens zwei der drei Versionen vorkommenden Verse berücksichtige:

Hs.	Druck Kurē	Druck Māiṭipē
1	2	—
—	3	3
2	8	—
3	7	—

Hs.	Druck Kurā	Druck Mātipē
4	9	5
5	—	—
6	—	—
7	11	6
8	—	—
9	12	7
10	13	—
—	14	8
11	1	1
12	16	10
13	17	11
14	15	15
15	19	12

Der Befund läßt erkennen, daß es sich bei dem Werk um eine zunächst mündlich überlieferte Dichtung handelt, die in verschiedenen Versionen unabhängig voneinander niedergeschrieben wurde. Es liegt kein Werk der singhalesischen Kunstdichtung, sondern eine jener Volksdichtungen vor, wie sie von singhalesischen Barden heute noch vorgetragen werden. Der Versuch, die ursprüngliche Version zu rekonstruieren, dürfte ebenso wenig zum Erfolg führen wie der Versuch, dem Werk, das durch Jahrhunderte in ständig wechselnder Weise überliefert und dem Zeitgeschmack angepaßt wurde, ein bestimmtes Datum zuzuweisen.

Zum Schluß noch ein paar Bemerkungen zu den bildlichen Darstellungen der Handschrift. Es sind insgesamt 87, davon drei ganzseitige. Die Darstellungen sind größtenteils durch kurze Beischriften erklärt. Zwei der Darstellungen sind koloriert; ganz offenbar hat ein Besitzer nachträglich mit der Kolorierung begonnen, sein Unternehmen aber bald aufgegeben.

Das *Vessantarajātaka* zählt zu den beliebtesten Gegenständen der singhalesischen darstellenden Kunst (vgl. ANANDA K. COOMARASWAMY, *Mediaeval Sinhalese Art*, 2. Aufl., New York 1956, p. 41f.). Die Darstellungen in unserer Handschrift, von denen die Abbildung der Vorderseite der letzten fünf Blätter einen Eindruck geben soll, stehen in der Tradition der Malerei der späteren Kandy-Periode. Man sieht auf Bl. *nr* links, wie die Leiche des Brahmanen *Jūjaka* von den Leichenträgern zum Verbrennungsplatz gebracht wird; der Prozession geht ein Lampenträger voraus. Auf der rechten Seite ist die Leichenverbrennung dargestellt. Auf dem nächsten Blatt sieht man *Vessantara* mit *Madri* auf dem Berge *Vaṅgagiri*. Der Rest der Bilder ist leicht anhand des aus dem *Pāli*-Text bekannten Verlaufes der Handlung zu identifizieren. Ich werde bei einer beabsichtigten Publikation, an deren Vorbereitung Ven. URAPOLA HEMALOKA THERA als Mitarbeiter der Katalogisierung der orientalischen Handschriften mitgewirkt hat, auf weitere Einzelheiten eingehen.

Der Betrachter könnte aufgrund gewisser Ähnlichkeiten Zusammenhänge

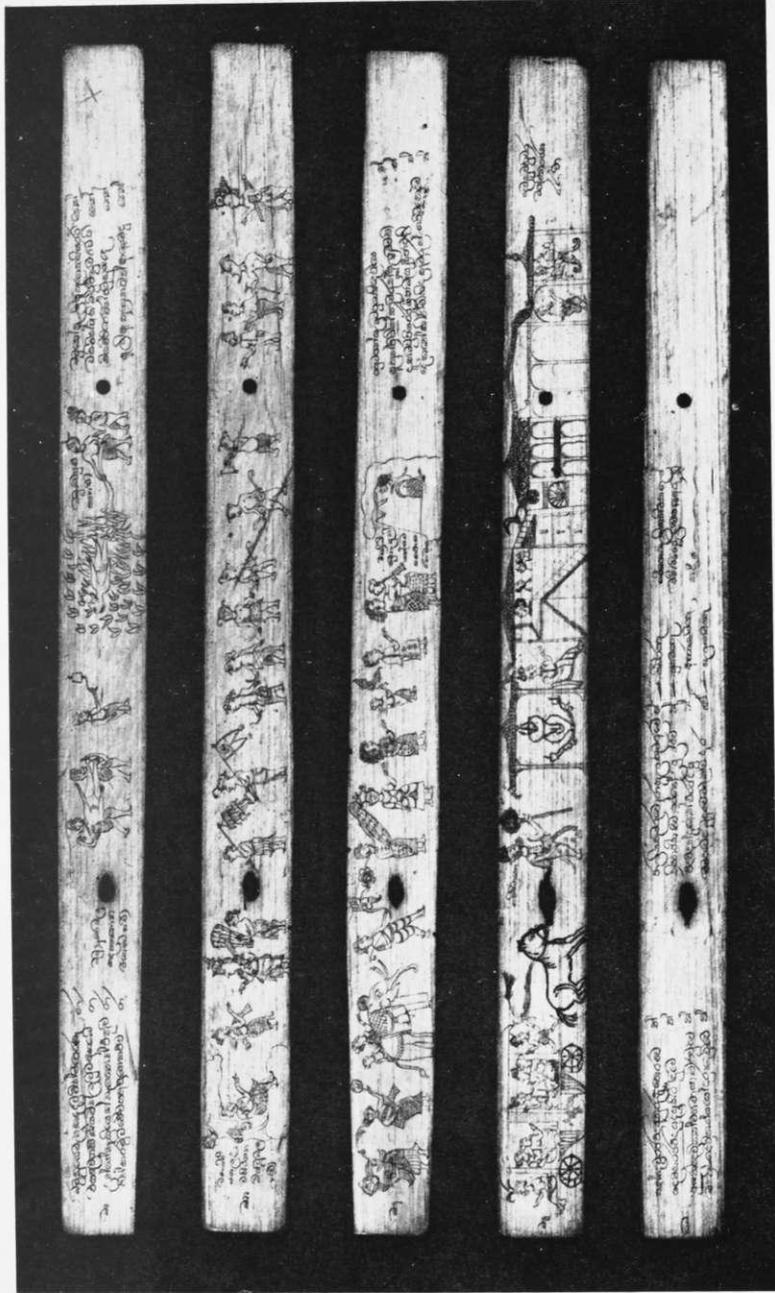


Abb. 1

mit den illuminierten Handschriften aus Orissa vermuten. Eine solche Vermutung wäre jedoch falsch. Die Ähnlichkeiten beruhen auf der Gleichheit des Materials, d. h. beim Einritzen bildlicher Darstellungen in Palmblätter ergeben sich wie selbstverständlich bestimmte Eigenheiten der Zeichnung. Die Darstellungen der hier vorgestellten Handschrift beruhen einzig und allein auf der Tradition der singhalesischen Kunst. Der Künstler, der sie geschaffen hat, hat diese Kunsttradition auf eine Palmblatthandschrift übertragen und damit die einzige bisher bekannte illuminierte singhalesische Palmblatthandschrift geschaffen. Es ist sicher kein Zufall, daß auch die einzige mir bekanntgewordene ältere singhalesische Papierhandschrift, die einen literarischen Text mit Illuminationen enthält, das *Vessantarajātakakāvya* zum Gegenstand hat (WICKREMASINGHE, Catalogue of Sinhalese Manuscripts, a.a.O., Nr. 100 A); im Gegensatz zu unserer Handschrift enthält sie jedoch nicht den gesamten Text, sondern einzelne Szenen aus dem *Vessantarajātaka* mit beigeschriebenen Einzelversen aus dem *Kāvya*. Es liegt also eine Sammlung von Darstellungen vor, die den Wandmalereien der Kandy-Periode viel näher steht als unserer Handschrift. Sie ist daher mit den gelegentlich vorkommenden Malbüchern in Zusammenhang zu bringen. Auf Palmblättern kennt man – abgesehen von den erwähnten einzelnen Zeichnungen in *Mantra*-Büchern und in wissenschaftlichen Werken – sonst nur bildliche Darstellungen von Göttern, die aus mehreren zusammengenähten Blättern zusammengefügt sind (z. B. die Handschrift 63.63:1 des Museums für Völkerkunde in Hamburg); es handelt sich dabei meist um größere Yantras, die für bestimmte Rituale benützt werden. Auch sie sind daher mit unserer Handschrift, die einstweilen ein Unikum bleibt, nicht vergleichbar.

ERNST DAMMANN (PINNEBERG):

ZUR DEFINITION EINER AFRIKANISCHEN HANDSCHRIFT

Für ausgestorbene Sprachen ist die Frage leicht zu beantworten, was im Rahmen des Katalogisierungsunternehmens als Handschrift zu definieren ist. Es ist alles, was in irgendeiner Form auf Baumrinde, Papyrus, Leder oder einem entsprechenden Stoff geschrieben wurde, einen sinnvollen Text enthält, als Unterlage, Beleg oder Mitteilung diente und vielfach auch anderen Personen als dem Schreiber zugänglich war. Dazu gehören nicht nur die Handschriften klassischer Werke des Altertums, sondern auch Briefe wie die des Cicero oder des Plinius. Man könnte dazu auch Papyri rechnen, die uns u. a. ein Bild von den Lebensverhältnissen Ägyptens in der hellenistischen Zeit vermitteln. Fachleute sind für das kleinste Fragment dankbar, auch wenn es nur eine belanglose Mitteilung enthält. Ausgeschlossen sind Tontafeln oder Inschriften in Holz oder Stein.

Wie steht es nun in dieser Beziehung in Afrika? Bei dieser Frage bleiben die Gebiete, in denen sich schon in früherer Zeit eine Schriftkultur entwickelt hat, also Ägypten, Nubien und Äthiopien, außer Betracht. Ebenso werden die muslimischen Gebiete im Norden und Westen nicht berücksichtigt, in denen der Islam teilweise schon seit Jahrhunderten heimisch ist und eine hohe Kultur schuf. In deren Gefolge gibt es in diesen Ländern an manchen Stellen zahlreiche arabische Handschriften.

Die folgenden Ausführungen werden sich daher im wesentlichen auf Schwarzafrika beschränken. Hier gab es keine autochthone Schrift. Infolgedessen fehlen für die alte Zeit Handschriften. Erst die Übernahme fremder Alphabete ermöglichte es, Sprachen dieser Gebiete literarisch zu machen. Mit dem Vordringen des Islam gewann die arabische Schrift an Ausbreitung. Obwohl sie für viele afrikanische Sprachen, in denen, wie in den Bantusprachen, die unterschiedliche Bezeichnung der Vokale von großer Wichtigkeit ist, nicht geeignet war, begann man, einige Sprachen Afrikas mit arabischen Buchstaben zu schreiben. Hier sind vor allen Dingen Suaheli im Osten, Hausa, Ful und Bornu im Sudan zu nennen. Naturgemäß werden Handschriften in diesen Sprachen bei der Katalogisierung berücksichtigt.

Die arabische Schrift ist aber nicht die einzige, welche afrikanische Sprachen literarisch gemacht hat. Nach einigen früheren Versuchen setzte im 19. Jahrhundert an vielen Stellen Afrikas eine rege Tätigkeit christlicher Missionen ein. Da das Christentum eine Buchreligion ist, war man, zunächst vor allem in der evangelischen Mission, bestrebt, den Afrikanern die christliche Religionsurkunde, die Bibel, in deren Muttersprache zugänglich zu machen. Als man diese zur

Schriftsprache erhob, bediente man sich weithin des lateinischen Alphabets. Den Missionen folgten in manchen afrikanischen Territorien die Kolonialregierungen, durch die, besonders in anglophonen Gebieten, einzelne Sprachen von der Regierung begünstigt und gepflegt wurden.

Gegenüber der arabischen und der lateinischen Schrift spielen die anderen Alphabete in Afrika eine untergeordnete Rolle. Eigene Schriften wurden nur an wenigen Stellen erfunden¹. Handschriftliches Material in ihnen liegt vor allem über das Vai in Liberia aus dem Nachlaß von A. KLINGENHEBEN (1886–1967) vor.

Welches ist nun das Kriterium, das eine schriftliche, nicht veröffentlichte Darlegung in einer afrikanischen Sprache als Handschrift bezeichnet? Für das Suaheli sind seit etwa 125 Jahren Handschriften bekannt, die zum größeren Teil Dichtungen aus dem muslimischen Kulturkreis der ostafrikanischen Küste enthalten². Es wurde aber auch eifrig privat und amtlich in dem mit arabischen Buchstaben geschriebenen Suaheli korrespondiert, wovon u. a. die publizierten Sammlungen von C. G. BÜTTNER³ und G. NEUHAUS zeugen⁴. Soweit die Originale dieser Briefe noch in Deutschland vorhanden sind, wurden sie bei der Katalogisierung berücksichtigt. Dasselbe gilt für andere Briefe, die in derselben Art noch im Anfang des 20. Jahrhunderts geschrieben wurden. Sie bilden in Sprache, Schrift und Inhalt wertvolle Kulturdokumente für eine bestimmte Periode der ostafrikanischen Geschichte.

In den letzten Jahrzehnten hat die Kommunikation in Ostafrika einen großen Aufschwung genommen. Seitdem Suaheli in Tanzania und später auch in Kenya zur Nationalsprache geworden ist und überall staatliche Förderung erhält, nimmt die Korrespondenz von Jahr zu Jahr zu. Viele Briefe werden in Akten oder privat abgelegt. Sind diese nun Handschriften im Sinne unseres Arbeitsvorhabens? Man denke auch an die wahrscheinlich große Anzahl von Briefen in afrikanischen Sprachen, die bei der Deutschen Welle in Köln als Echo auf die afrikanischen Sendungen eingehen. In sprachlicher Beziehung dürften die meisten Briefe dieser Art wenig Neues bringen. Anders ist aber die Lage in anderen Bantusprachen. Sprachforscher haben es früher sehr begrüßt, wenn Briefe in afrikanischen Sprachen veröffentlicht wurden. Hier mag an einige Briefe aus dem Herero⁵, Safwa⁶, Yaunde⁷ oder Pokomo⁸ erinnert werden. Es dürften in

¹ Näheres bei H. JENSEN, *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart*, 2. Aufl. Berlin 1958 S. 203 ff.

² Über die in der Universität in Dar es Salaam vorhandenen Suahelihandschriften vgl. J. W. T. ALLEN, *The Swahili and Arabic Manuscripts and Tapes in the Library of the University College Dar-es-Salaam*, Leiden 1970.

³ BÜTTNER, C. G., *Suaheli-Schriftstücke in arabischer Schrift*, Stuttgart und Berlin 1892.

⁴ NEUHAUS, G., *Suaheli-Manuskripte in photo-lithographirten (sic!) Originalen*, Berlin 1896.

⁵ IRLE, J. SEN., *Herero-Texte*, *Zeitschrift für Kolonialsprachen* VIII, 1917/18, S. 36–40.

⁶ KOOTZ-KRETSCHMER, E., *Safwa-Texte in kleinen Erzählungen und Liedern*, *Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen* XXIV, 1933/34, S. 166–201, 245–81.

Deutschland noch viele Briefe in afrikanischen Sprachen aus den letzten Jahrzehnten vorhanden sein. Vor allem waren es Missionare, die mit Mitarbeitern oder Gemeindegliedern in der Stammsprache korrespondierten. Da von manchen Staaten die Pflege der Stammsprache aus nationalen Gründen oft nicht geschätzt oder gar gehemmt wird, liegt hier u. U. Material von hohem sprachlichen Wert vor. Sprachen dieser Art sind z. B. Digo, Zaramo oder Nyiha.

Außer Briefen gibt es Aufzeichnungen anderer Art, bei denen sich die Frage erhebt, ob diese im technischen Sinne des Wortes als Handschriften zu werten sind. Bisweilen wurden in den Schulen Aufsätze in afrikanischen Sprachen geschrieben. Diese sind oft ein Zeichen dafür, wieweit die Schüler in der Lage waren, sich in ihrer Muttersprache auszudrücken. Sofern sie von ihren Lehrern aufgefordert wurden, aus ihrer Umwelt, z. B. über Sitten und Gebräuche, oder aus der Volksdichtung etwas niederzuschreiben, erhielt man Material, das auch inhaltlich wertvoll sein kann. Manche Afrikaner haben besondere Ereignisse ihres Lebens festgehalten. Noch immer sind Reiseberichte, wie sie bereits vor Jahrzehnten von BÜTTNER⁹ und C. VELTEN¹⁰ in Suaheli oder von H. J. MELZIAN¹¹ in Duala veröffentlicht wurden, eine beliebte Lektüre. Ich selbst besitze die in Suaheli gemachten Aufzeichnungen von einem der ersten ostafrikanischen Pastoren, Yakobo Lumwe, früher als Yakobo Ng'ombe bekannt, über eine Reise, die er 1930 von Tanga nach Bukoba machte¹². Hier kommt es nicht so sehr auf die Sprache an, die ja hinlänglich bekannt ist, sondern auf die Art der Darstellung. Diese mag nicht nur Theologen, sondern auch Psychologen und Soziologen interessieren. Wahrscheinlich gibt es aus der älteren Zeit auch Predigtmanuskripte, die für die Erforschung einer afrikanischen Homiletik wichtig sind. Schließlich sei auf Erstfassungen aus der afrikanischen Literatur hingewiesen. In zunehmendem Maße finden wir afrikanische Dichter und Schriftsteller, die in ihrer Muttersprache publizieren. Es ist anzunehmen, daß die ersten Entwürfe und auch die Erstfassung ihrer Arbeiten handschriftlich erfolgten. So berichtet z. B. L. HARRIES, daß ihm der Dichter Ahmad Nassir bin Juma Bhalo in Mombasa ein Schreibheft zeigte, in das er seine Gedichte geschrieben hatte¹³.

⁷ HEEPE, M., Jaunde-Texte, Hamburg 1919, passim.

⁸ Ein Brief des Mpokomo Chadoro an seine Freunde, Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen II, 1896, S. 85–87. Der Briefschreiber berichtet über seine Reise von Aden nach Neukirchen am Niederrhein.

⁹ Vgl. Das Leben des Amur bin Nasur ilOmeiri bei C. G. BÜTTNER, Anthologie aus der Suaheli-Litteratur, Berlin 1894, I, S. 147–75, II, S. 159–90.

¹⁰ VELTEN, C., Safari za Wasuaheli, Göttingen 1901.

¹¹ MELZIAN, H. J., Dualatexte mit Tonbezeichnung, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich-Wilhelms Universität zu Berlin, XXXI, 3. Abt., S. 97–104.

¹² Teile daraus sind in deutscher Übersetzung veröffentlicht worden von C. RONICKE, Afrika ruft, Bethel o. J., S. 158ff.

¹³ HARRIES, L., Poems from Kenya, The University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee, and London 1966, S. XVII.

Sodann sei auf Erstfassungen aus der Übersetzungsliteratur hingewiesen. Bereits im 19. Jahrhundert war die Bibel in das Nama, die einzige noch lebende Hottentottensprache, übersetzt worden. Wesentlichen, wenn nicht gar ausschließlichen Anteil hatte daran Missionar J. G. KRÖNLEIN. Zunächst konnten aber nur das Neue Testament und die Psalmen gedruckt werden. Die übrigen Bücher des Alten Testaments lagen etwa 75 Jahre als Handschrift, bis endlich im Jahre 1966 nach Durcharbeitung von Missionar F. PÖNNIGHAUS die Vollbibel in dieser Sprache erscheinen konnte. Es wäre interessant, das Manuskript Krönleins mit der jetzigen Fassung zu vergleichen. Wer sich mit der Erforschung der Übersetzung der Bibel in das Suaheli befaßt, sei auf eine diesbezügliche Handschrift hingewiesen, die niemals gedruckt wurde und sich im Archiv der Berliner Missionsgesellschaft befindet. Sie umfaßt m.W. das Neue Testament und ist von dem Missionssuperintendenten M. KLAMROTH übersetzt worden. Der Anlaß dazu war, daß die im Gebiet des Zanzibar-Suaheli gebrauchte Übersetzung des anglikanischen Bischofs E. STEERE sprachlich zu stark von dem muslimisch beeinflussten Arabisch durchsetzt war. Der 1. Weltkrieg (1914–18) verhinderte den Druck von Klamroths Übersetzung. Als später K. ROEHL beauftragt wurde, die Arbeit fortzuführen, schuf er etwas Eigenes. Es wäre eine lohnende Aufgabe, das Manuskript Klamroths mit den Übersetzungen Roehls zu vergleichen (Neues Testament 1930, Vollbibel mit revidiertem Neuen Testament 1937, 2. Auflage 1939).

Es gibt auch in anderen Sprachen Afrikas Übersetzungen einzelner Bücher oder des ganzen Neuen Testaments, die nur handschriftlich, neuerdings in Maschinenschrift vorliegen. Hier sei an die Arbeit von Samuel Ali Hussein erinnert, der Nubier war und fast das ganze Neue Testament in den nilnubischen Dialekt des Kunuzi übersetzt hat¹⁴. Von dieser Arbeit sind nur die vier Evangelien im Druck erschienen. Wahrscheinlich werden die übrigen Bücher des Neuen Testaments nicht mehr gedruckt werden. Umso wichtiger ist es für die Nubisten, die nicht veröffentlichten Teile der Übersetzung kennen zu lernen. Aus ihr könnte auch die Sprachforschung Nutzen ziehen.

Ein weiteres Beispiel für eine abgeschlossene, aber noch nicht veröffentlichte Übersetzung bietet das Zaramo. Nachdem vorher biblische Geschichten von H. KRELLE und das Matthäusevangelium von dem Zaramo-Lehrer SIMSON SAMATTA in diese Sprache übersetzt worden waren, hat E. TSCHÉUSCHNER, der zwischen den Weltkriegen in Uzaramo als Missionar arbeitete, vor einigen Jahren das ganze Neue Testament übersetzt. Leider wurden davon bisher nur die Evangelien des Matthäus und des Johannes gedruckt. In den ungedruckten Büchern steckt sicherlich für Sprachforscher und Theologen interessantes Material.

Welche Bedeutung in Schwarzafrika Aufzeichnungen von schlichten Menschen, die keine große Schulbildung genossen haben, besitzen können, mag an dem Beispiel des SIMSON SAMATTA gezeigt werden. Das oben erwähnte Manuskript des von ihm aus dem Suaheli übersetzten Matthäusevangeliums

¹⁴ Vgl. über ihn SAMUEL ALI HUSSEIN, Aus meinem Leben, Wiesbaden 1920.

befand sich im Besitz des vor einigen Jahren verstorbenen Zaramo-Pastors YOSIA MKUMBALO. Ob es noch existiert, ist unwahrscheinlich, zumal ihm bereits 1962 die letzten Seiten fehlten. Die später gedruckte Übersetzung wurde erheblich umgearbeitet, so daß aus ihr die ursprüngliche Fassung nicht mehr ersichtlich ist¹⁵. SIMSON SAMATTA hat außerdem ein 102 Seiten umfassendes, mit lateinischen Druckbuchstaben geschriebenes Manuskript über die Geschichte Uzaramos auf Suaheli verfaßt, das noch nicht bearbeitet ist und sich in meinem Besitz befindet¹⁶. Ein noch umfangreicheres Manuskript über Jugendlehren auf Zaramo ist ebenfalls vorhanden. Schließlich gibt es einige Arbeiten von ihm, die irgendwann in Ostafrika auf einer Schreibmaschine abgeschrieben wurden. Sie sind in Suaheli geschrieben und behandeln außer Darstellungen aus der Geschichte der Landschaft Uzaramo Darlegungen über Sitten und Gebräuche wie z. B. Erziehung eines Mädchens oder Trauerbräuche¹⁷. Es ist erstaunlich, wieviel dieser einfache Dorfschullehrer, dessen Leben in die ersten Jahrzehnte der Missionierung und der Kolonisierung fällt, an wertvollem Schrifttum verfaßt hat. Ohne Zweifel gibt es auch in anderen Gegenden Afrikas Männer, die, vielleicht nicht in demselben Umfang, Dinge aufgezeichnet haben, welche für die Forschung wichtig sind und Unika darstellen.

Der Wert solcher und ähnlicher literarischer Dokumente liegt nicht nur darin, daß er unsere Kenntnisse über Realien vermehrt. Da sie bisweilen in Sprachen erfolgten, die niemals standardisiert worden sind, oder bei standardisierten Sprachen bereits vor der Standardisierung entstanden, sind sie Zeugnisse für die jeweils frühest zugänglichen Sprachformen und daher von sprachwissenschaftlichem Interesse.

Es ergibt sich also, daß sich seit Einführung des arabischen oder des lateinischen Alphabets in vielen Teilen Schwarzafrikas beträchtliches Material angesammelt hat. Auch in Deutschland befindet sich nicht wenig in Archiven oder in Privatbesitz. Formal gesehen könnten diese „Handschriften“ in das Katalogisierungsvorhaben eingeschlossen und dadurch interessierten Kreisen bekannt gemacht werden. In der Praxis ist dies unmöglich, da zunächst eine Bestandsaufnahme gemacht werden müßte, die angesichts der vielen privaten Besitzer aufwendig, langwierig und wahrscheinlich nur begrenzt erfolgreich wäre. Außerdem würde der vorgesehene Umfang der Publikation über Gebühr erweitert werden.

Es erhebt sich also die Frage nach der Definition einer afrikanischen Handschrift im Sinne unseres Gesamtwerks. Eine glasklare, logisch unanfechtbare Kennzeichnung kann m. E. für Schwarzafrika nicht gegeben werden. Man kann nur einen Rahmen aufstellen und hoffen, dadurch zu einem praktikablen und wissenschaftlich förderlichen Ergebnis zu kommen. In diesem Rahmen würden

¹⁵ Von ihr ist lediglich eine Abschrift vorhanden, die meine Frau 1962 in Maneromango anfertigte.

¹⁶ Der Titel lautet *Masimulizi Makuu ya Uzaramo*.

¹⁷ Ich bin Schwester Anna v. Waldow, die zwischen den Weltkriegen lange in Uzaramo tätig war, für die Überlassung dieser Darstellungen dankbar.

vornehmlich die älteren Literatursprachen Platz finden. In ihnen hat sich, wie Suaheli oder Hausa zeigen, eine zwar von außen beeinflusste aber doch eigengeprägte Schreibkultur entwickelt. Hier werden auch die Briefe aus der Frühzeit berücksichtigt. Dagegen können die Sprachen, die erst im 19. oder 20. Jahrhundert durch die Missions- oder Kolonisationstätigkeit Schriftsprachen geworden sind, nicht in Betracht gezogen werden. Wo ohne unmittelbare Beeinflussung von außerhalb ein eigenes Alphabet entwickelt wurde wie bei den Vai, sollten vorhandene Handschriften einbezogen werden. Im übrigen muß ein Ermessensspielraum gewährt werden¹⁸.

Diese notwendige Beschränkung bedeutet keine Minderbewertung des z.Z. noch unübersichtlichen und wachsenden Materials in und aus Schwarzafrika. Sicherlich braucht nicht jeder Brief oder jede Notiz katalogisiert zu werden. Hier gilt es zu werten und zu sichten. Trotzdem wird genug übrigbleiben, das um der Kenntnis der Vergangenheit willen erhalten werden muß. Hier liegt eine Aufgabe, welche die Unesco oder eine größere Afrika-Organisation in Angriff nehmen sollte.

¹⁸ Nach Abschluß dieses Manuskriptes habe ich im August und September 1975 auf Wunsch des Institutes für die Erforschung des Suaheli an der Universität Dar es Salaam die dort befindlichen in Anm. 2 erwähnten über 800 Handschriften durchgesehen. Dabei stellte sich heraus, daß der Begriff „Handschrift“ dort sehr weit gefaßt worden ist. Neben vielen Handschriften klassischer Suahelidichtungen finden wir zufällig gesammelte Mitteilungen oder Briefe, die bisweilen nur einige Zeilen umfassen. Andererseits sind dort der gesamte Nachlaß des 1962 verstorbenen Shaaban Robert, des ersten poëta laureatus der Suaheli, sowie Erstfassungen von Arbeiten des Dichters Ahmad Nassir bin Juma Bhalo archiviert.

BARBARA FLEMMING (HAMBURG):

AUS DEN NACHTGESPRÄCHEN SULTAN ĞAURĪS

Vergegenwärtigt man sich den weit gespannten Kreis fürstlicher Dichter und Förderer türkischer Literatur in den letzten Jahren des 15. und den ersten des 16. Jahrhunderts – von dem Timuriden Ğusayn Bayqara (1469–1506) in Herat, dem Özbekem Šaybānī Ğān (gest. 1510) in Samarkand über Iran, wo der Šafavide Schah Isma‘il (gest. 1524) für seine Anhänger türkisch dichtete, bis zum Osmanensultan Bāyezid II. (gest. 1512) in İstanbul – so darf darin der Auftraggeber der türkischen Schahname-Übertragung, der Mamlukensultan Qanšav II. Ğaurī (reg. 1501 bis 1516), nicht fehlen. Er hat arabisch und persisch gedichtet und auch türkische Gedichte gesammelt und selbst verfaßt, deren früher bekannte geringe Zahl¹ sich durch die Wiederauffindung der für ihn hergestellten türkischen Sammelhandschrift Ms. or. oct. 3744 in der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz² auf achtzig erhöht hat³. Wenn diese Zahl auch nicht den Anforderungen genügt, die man an einen Diwan im vollen Sinne stellt (die Handschrift ist übrigens unvollständig) – jedenfalls war Ğaurī unter den gekrönten Förderern türkischer Literatur seiner Zeit eine originelle Gestalt.

Sicher war er einer der sprachkundigsten Fürsten; einmal zählte er einem Vertrauten auf, welche Sprachen er beherrsche: erstens das Arabische, zweitens die persische Sprache, *lisān al-‘ağamī*, drittens die türkische Sprache, *lisān at-turkī*, viertens das Kurdische, *al-kurdi*, fünftens das Armenische, *al-armanī*, sechstens das Tscherkessische, *al-ğarkasī*, siebtens Abchazisch, . . . und Ossetisch (Asi)⁴. In der Laylat al-qadr, der Nacht der Herabsendung des Korans, d. J. 910/der Nacht vom 3. zum 4. März 1505, bemerkte der Sultan: es sei ihm unauslöschlich im Gedächtnis, wie zu der Zeit, als er heranwuchs, im Tscherkessenland (*bilād Ğarkas*) in der Laylat al-qadr „das Wasser nicht floß und die Luft sich nicht bewegte“⁵. Als Musikliebhaber beschäftigte Ğaurī sich auch mit

¹ JÁNOS ECKMANN, Die kiptschakische Literatur. In *Philologiae Turcicae Fundamenta* II (1964), S. 300: „nur fünf“.

² MANFRED GÖTZ, *Türkische Handschriften* 2, Wiesbaden 1958, S. 207 Nr. 304. Die einzige Miniatur der Hs. ist beschrieben in IVAN STCHOUKINE u. andere, *Illuminierte islamische Handschriften*, Wiesbaden 1971, S. 281 Nr. 111.

³ Vgl. auch mein Šerif, Sultan Ğavri und die „Perser“, in *Der Islam* 45 (1969), S. 91.

⁴ Nafā'is, S. 257. Zu dieser Quelle s. unten Anm. 17. Die Hs. ist paginiert.

⁵ Nafā'is, S. 15.

Musiktheorie und als Poet mit theoretischen Schriften über die Prosodie, 'arūz; einschlägige Werke ließ er in seine türkische Sammelhandschrift aufnehmen⁶.

Für seine türkische Dichtung bediente er sich derjenigen türkischen Literatursprache, die sich seit etwa dem Ende des 14. Jhs. im Mamlukenstaat durchgesetzt hatte, des Altanatolisch-Türkischen oder Altosmanischen, das zusammen mit literarischen und anderen kulturellen Einflüssen aus dem türkischen Kleinasien das früher ebenfalls gebrauchte kiptschakische Türkisch verdrängt hatte.

Auch seine literarischen Vorbilder fand Ğaurī überwiegend im Osmanischen Reich; die Diwan-Dichtungen, die er in seine Sammlung aufnahm, zeigen ihn, vielleicht mit einer geringen Verzögerung, auf der Höhe der Zeit. Er stellte für sich eine kleine Anthologie der Gedichte 'Adnīs, des hingerichteten Maḥmūd Paša der Fātiḥ-Zeit, zusammen⁷ und wählte aus dem Diwan des noch berühmteren Aḥmed Paša (gest. 1497) fünfzig größere und kleinere Dichtungen aus⁸. Auch setzte er einzelne Gasele osmanischer Dichter als Vorlagen für eigene Parallelgedichte (*nazīre*) in seinen eigenen „Diwan“ ein; eines davon, das bei Ğaurī Varianten gegenüber den osmanischen Handschriften aufweist, stammt von dem Anatolier Niẓāmī⁹. Er hat auch ein Gasel des osmanischen Prinzen Ğem (geb. 1459, gest. 1495) aufgenommen, der sich nach seiner Empörung gegen seinen Bruder von September 1481 bis zum Frühjahr 1482 im Mamlukenstaat aufhielt, bevor er zu seiner langen Irrfahrt ins Frankenland aufbrach. Es ist denkbar, daß Ğaurī den osmanischen Prätendenten, dessen Tochter um 1496 den Sohn von Sultan Qaytbay heiratete, und der seine Mutter in Ägypten zurückließ, selbst kennengelernt hat. Das von ihm ausgewählte Gasel Ğems weist recht erhebliche Varianten – mehr türkische Wörter – gegenüber der undatierten Handschrift auf, die der Faksimile-Ausgabe des Diwans von Ğem zugrundeliegt¹⁰.

Schon Ğauris früherer Herr, Sultan Qaytbay (1468–1496), und dessen Minister, der hochgebildete Großdawādār Yašbek min Maḥdī, Ğauris Freund, dürften mit osmanischer Hoffliteratur vertraut gewesen sein. Man hielt aber an den Mamlukenhöfen auch beharrlich an einem volksnahen „Derwischstil“ fest,

⁶ AḤMEDĪ, *Risāle fī l-'arūz*, Bl. 144b–147a; eine weitere *Risāle-i 'arūz* Bl. 147a–153a. Von der *Risāle fī l-'arūz* des Qādi 'Abdullāh (Munṣī), von der es eine zweite Abschrift in Dublin, Chester Beatty Turk. MS. 473, gibt, bereitet TOURKHAN GANDJEĪ, London, eine Edition vor.

Die *Risāle* zur Verteidigung der Musik steht Bl. 181b–189b.

⁷ Teil 6 der Handschrift Ms. or. oct. 3744.

⁸ Teil 2 derselben Handschrift. Außerdem stehen zwei Dichtungen von ihm in Ğauris „Diwan“.

⁹ Ediert von FAHİR İZ, *Eski Türk Edebiyatında Nazım I*, S. 183 nach İstanbuler Hss.; dort 8, bei Ğaurī nur 6 beyt. Zum Dichter vgl. HALÜK İPEKTEN, *Karamanlı Nizāmī*, in *Türkiyat Mecmuası XIII* (1958), S. 63–78.

¹⁰ Bl. 65b: *ol fitne-i qiyāmet bir serv-qāmet anḡaq* – İSMAIL HİKMET ERTAYLAN, *Sultan Cem*, İstanbul 1951.

so daß ihre türkische Literatur nicht die Preziosität und Exklusivität hat, die man mit einem „Hofstil“¹¹ verbindet.

Aber auch für literarische Entwicklungen im iranischen Bereich waren die späteren Mamluken aufgeschlossen, besonders, wenn diese ihrer Vorliebe für Šūfi-Dichtung entgegenkamen. Eine besondere Neigung zu „Persern“ fiel den Zeitgenossen an Sultan Ğaurī auf¹², um den sich allerlei Türken scharten, die aus Iran stammten, wo neuerdings die Zwölferschia Staatsreligion war. Aus Tabriz stammte Ibrāhīm Gulšanī (gest. 940/1534), der in Kairo lebende Gründer der Gulšanīya, eines Zweiges des Ḥalvetīye-Derwischordens. Ihn, der vor den Šafaviden aus Tabriz hatte fliehen müssen, und seine Derwische förderte Sultan Ğaurī besonders. Er wies Gulšanī die Mu’ayyad-Moschee als Sitz zu; kein Wunder, daß dessen Biograph mit Achtung des Sultans gedenkt, übrigens auch dessen dreisprachigen Diwan erwähnt¹³.

Aus Azerbaidshan wie Gulšanī stammt auch das Gasel eines gewissen Hasanogh in Ğaurīs Sammlung, wenn es zutrifft, daß es sich hier um ein zweites (allerdings sprachlich „osmanisiertes“) türkisches Gedicht von ‘Izzaddīn Asfarā’inī, Pūr-i Hasan, dem „ersten türkischen azerbaidshanischen Dichter“, handelt¹⁴, das somit hundert Jahre später als das erste bekannte, ebenfalls bei den Mamluken überlieferte, Gasel aufgezeichnet worden wäre.

Hier sollen zwei Vertraute Sultan Ğaurīs zu Wort kommen, die beide offensichtlich aus dem turkophonen iranischen Raum stammten. Der eine ist Ḥusayn b. Muḥammad al-Ḥusaynī, den Ğaurī mit *yā Šarīf* anredete, und den er am 7. Rabī I 911/8. August 1505 zum Scheich der Šūfis an seiner eigenen Madrasa ernannte¹⁵. Der andere ist Ḥusayn b. Ḥasan b. Muḥammad al-Ḥusaynī mit dem Dichternamen Šerīf, der für Ğaurī im Kuppelbau des erwähnten Yašbek min Mahdī und später in der Mu’ayyadiya-Moschee eine türkische Übersetzung des Schahname schrieb. Angesichts der letzteren Arbeitsstätte habe ich vorgeschlagen, ihn mit dem „Perser“ Ḥusayn Šarīf zu identifizieren, der seit 1503 bzw. 1508 Scheich der Mu’ayyad-Moschee war¹⁶.

Der erstgenannte dieser beiden Scherifen, die möglicherweise verwandt waren (Onkel und Nefte?), Ḥusayn b. Muḥammad, fertigte auf arabisch Aufzeichnungen von den Sitzungen an, die Sultan Ğaurī zwischen dem 25. Februar und dem 28. Dezember 1505 meist dienstags-, donnerstags- und samstagsabends in der Duhayša, einer Halle der Zitadelle von Kairo, oder in einem anderen Saal veranstaltete¹⁷. Nach dem rituellen Gebet, das jeweils ein namentlich aufge-

¹¹ Von dem ULRICH HAARMANN, Altun Ḥān und Čingiz Ḥān bei den ägyptischen Mamluken, in *Der Islam* 51 (1974), S. 4, spricht: „höfische Kunst“ und „türkische Gelehrtentichtung“.

¹² Šerīf (s. o. Anm. 3), S. 82.

¹³ M. SOBERNHEIM/L. KAFESOĞLU, Art. Kansu in *IA* VI, S. 164.

¹⁴ Von mir am 28. 9. 1972 beim I. Türk Dili Bilimsel Kurultayı u. d. T. Hasan oğlunun bilinmiyen bir gazeli vorgetragen; in *Bilimsel Bildiriler* 1972, Ankara 1975, S. 331–341.

¹⁵ Nafā’is, S. 115.

¹⁶ Šerīf, S. 87.

¹⁷ Ḥusayn b. Muḥammad al-Ḥusaynī: *Nafā’is mağālis as-sultāniya fi ḥaqā’iq*

fürher Imam leitete, teilte der Sultan die Themen mit, über die er zu sprechen wünschte; meist in Frageform, wozu er sich dann selbst oder einer der Anwesenden in Form einer Antwort äußerte¹⁸. Religiöse Gegenstände, wie die Auslegung von Koranstellen oder eine Beurteilung des Korankommentars von az-Zamahšari, mögen überwiegen, dienen aber häufig als Ausgangspunkt für mehr historische und literarische Fragen. Ob bei der Sintflut die gesamte Erde mit Wasser bedeckt gewesen sei? Welcher Mensch zuerst arabisch gesprochen habe? (Adam). Ob der Prophet persisch gesprochen habe? (in der Antwort wird zwischen den Bedeutungen von *‘aġam* differenziert). Ob die Liebe, die Zulayhā zu Yūsuf empfand, „uneigentlich“-irdisch oder „eigentlich“-göttlich (*maġāzi* oder *ħaqīqi*) gewesen sei? (der Sultan urteilte, zuerst sei sie *maġāzi* gewesen, dann aber angesichts der Reinheit Yūsufs *ħaqīqi* geworden¹⁹. Manches juristische Fragen und Antworten erinnert an eine Quiz-Veranstaltung. Auch werden regelrechte Rätsel (*luġaz*) aufgegeben.

Mit seinem „Protokollführer“ Husayn b. Muḥammad besprach Sultan Ğauri offenbar gern philologische Fragen. Einmal berichtete Husayn ihm: „Heutzutage sprechen die Könige von Fārs in Kriegszeiten türkisch, in Ausübung ihrer Befehlsgewalt *fahlawī* (Dialekt, Volkssprache) und in Proklamationen und Versammlungen *fārsī*“²⁰. Als der Sultan einmal beim Essen fragte, wie das Wort *al-falūdaġ* auf persisch heiße, gab die Antwort (*palūda*) Anlaß zu einer Anekdote über al-Asma‘i und den Chalifen Hārūn ar-Rašid²¹, was überhaupt den Stil dieser *maġālis* kennzeichnet.

Ğauri kam bei diesen Anlässen auch hin und wieder auf die Timuriden zu sprechen – auch von deren Höfen waren ja manche Würdenträger nach Ägypten verschlagen worden²². In seiner Gedichtsammlung erscheint kein tschagataisches Gedicht, aber Husayn b. Muḥammad teilte ihm einmal, vielleicht aus der Erinnerung, folgenden Vers mit, der von Husayn Bayqara stammt²³:

*vah nū ḫāleddür ki män her ničü körgüzsäm niyüz
ey büt-i bad-mihr sändän zāhır olmaz ğayr-i nāz*

asrār al-qur‘āniya. Handschrift İstanbul, Topkapı Sarayı, III. Ahmet 2680. F. E. KARATAY, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloġu III. İstanbul 1966, S. 207 Nr. 5285. Ich danke dem Topkapı Sarayı Müzesi für die Überlassung des Mikrofilms, den Dr. Petra Kappert so freundlich war, mir mitzubringen. Eine Kopie des seltenen Druckes, ed. ‘Abdalwahhāb ‘Azzām, Kairo 1941, erhielt ich kurz vor Drucklegung durch die Freundlichkeit von Herrn Prof. P. M. Holt, London.

¹⁸ Kurz charakterisiert von M. AWAD, Sultan al-Ġhawri. His place in literature and learning (three books written under his patronage). In: Actes du XXe Congrès International des Orientalistes, Bruxelles 1938, Löwen 1940, S. 321 f.

¹⁹ Nafā‘is, S. 77–78.

²⁰ Nafā‘is, S. 258–259.

²¹ Nafā‘is, S. 253–254.

²² Einer war Husayn b. Pīr Hāġġi Abū Bakr, ein Schirazer Türke, der am Timuridenhof in Herat das Schatzkanzleramt bekleidet hatte und später in Ägypten die Gunst Yašbeks erlangte: as-Saḫāwī, ad-Ḍau‘ al-lāmi‘, III, S. 139.

²³ Nafā‘is, S. 258. Vgl. Ismail Hikmet Ertaylan, Türk Edebiyatı Örnekleri V. Divan-i Sultan Hüseyin Mirza Bayqara „Hüseyini“. İstanbul 1946, S. 213.

Als im Mai 1505 die Pest in Kairo wütete und der Sultan seinen dreizehnjährigen Sohn verlor, bat er Ḥusayn b. Muḥammad um ein Chronogramm-Gedicht. Es lautet:

*söylemeñ kim oğlı öldi ḥazret-i Sultān-i Mıṣr
bir mu'min ölmedi fi kull-i arḍ il-'āmira
mālīk oldı küll-i dünyā bi l-'adālet atası
gıtdı oğlı tā ki dutsun mülk-i dār il-āhira
'aql menden şordı ta'riḥ-i vefātın söyledim
yētīşür ta'riḥuhu a'lā l-quşür al-fāhira*

yētīşür „erreicht“ hat den Zahlenwert 910; der Sohn starb am 6. Dū'l-qa'da 910/10. Mai 1505.

In der Nacht des 16. Ğum. 1 911/vom 14. auf den 15. Oktober 1505 unterbrach der Sultan die Sitzung, als die Nachricht von der tödlichen Erkrankung des großen Polyhistor *Ġalāl ad-dīn as-Suyūṭī* kam, und ließ dreimal die erste Sure des Korans rezitieren²⁴.

Als man sich in der Nacht des 5. Rabī' I 911/vom 5. auf den 6. August 1505 zu einem Rätselabend zusammenfand, wurde gleichzeitig, wie der Autor vermerkt, feierlich der Damm des Nils durchstoßen, der in jenem Jahr die ungewöhnliche Höhe von 20 Ellen (*dirā'*) und zehn „Fingern“ (*aşābi'*) erreichte²⁵. Kurz darauf verzeichnet Ḥusayn die Ankunft eines früher rebellischen, nun reumütigen Emirs (Sibay) in Kairo. Außer den regelmäßig erscheinenden Teilnehmern kamen gelegentlich auch Gäste zu den Sitzungen. Unter diesen befanden sich am 23. Ğum. 1 911/22. Oktober 1505 die Scheiche *Timurtaş* und *Şāhīn*²⁶, berühmte Stellvertreter (*halīfe*) des aus Aydın stammenden bedeutenden *Ḥalvetiye*-Scheichs 'Ömer Rūšenī, der unter *Uzun Ḥasan* in *Tabrīz* wirkte (er starb dort 892/1487). Die Scheiche *Timurtaş* und *Şāhīn* hatten in Ägypten als Wegbereiter des oben genannten *Ibrāhīm Gulşanī* gewirkt, der seinerseits einst Jünger und Nachfolger von 'Ömer Rūšenī gewesen war. Daß Sultan *Ġaurī* die beiden Scheiche zu einer seiner Nachtsitzungen einlud, zeigt seine Verbundenheit mit dem Kreis um *Ibrāhīm Gulşanī*.

Um den Sultan zu ehren, setzte Ḥusayn b. Muḥammad an den Schluß seiner „Sitzungsprotokolle“ ein türkisch-arabisches *mulamma'*-Gedicht *Ġaurī*s²⁷.

Der andere Scherif, Ḥusayn b. Ḥasan, zeigt sich mit diesen Sitzungen des Sultans vertraut, die er in seiner gereimten Einleitung zu seiner türkischen

²⁴ *Nafā'is*, S. 187. *Ibn Iyās* gibt ein abweichendes Datum.

²⁵ *Nafā'is*, S. 111. Vgl. *WILLIAM POPPER*, *The Cairo Nilometer. Studies in Ibn Taghrī Birdī's Chronicle of Egypt I*. Berkeley u. Los Angeles 1951, S. 203 (nach *Ibn Iyās*).

²⁶ *Nafā'is*, S. 194.

²⁷ Auf dieses Gedicht hatte 1940 bereits *M. AWAD* hingewiesen. Es ist inzwischen auch aus zwei *Istanbul*er Handschriften bekannt; *J. ECKMANN*, *Kiptschakische Literatur* (wie Anm. 1), S. 300, gibt den Anfang; *A. ZAJĄCZKOWSKI*, *Poezje stroficzne muvaşşah mameluckiego sultana Qānşūh (Qansav) Ġavrī*, in *Rocznik Orientalistyczny XXVII/2* (1964), S. 78–79.

Schahname-Version bewundert; „in seinem (des Sultans) Kreis werden alle Annalen, Historien und Geschichten noch einmal gelesen; dauernd blickt er in Korankommentare – Welch ein Sultan, der sich mit solchen Dingen befaßt!“²⁸ Als sein Sultan einmal krank gewesen war, tat Šerif sich mit dem Hofmusiker Nāširaddīn Muḥammad b. Qıǧıq zusammen (gest. 1514)²⁹ und schrieb das folgende respektvoll-scherzhaft Strophengedicht auf den Kehrreim „dem Sultan steht Gesundheit zu“³⁰:

- | | |
|---|---|
| 1 <i>hoş oldı hoş Sultānumuz</i>
<i>Sultāna şıhhat yaraşur</i>
<i>yolına qurbān ğānumuz</i>
<i>Sultāna şıhhat yaraşur</i> | 8 <i>yérde peri gökde melek</i>
<i>Haqqdan éder dūn gün dilek</i>
<i>sultānumuz Ğavri gerek</i>
<i>Sultāna şıhhat yaraşur</i> |
| 2 <i>hoş olmadı bir niçe gün</i>
<i>bağrumuza vurdı döğün</i>
<i>hoşdur biḥamdillāh bugün</i>
<i>Sultāna şıhhat yaraşur</i> | 9 <i>sensiz bu ‘ālem hastedür</i>
<i>işler qamusu bestedür</i>
<i>dilde du‘ā peyvestedür</i>
<i>Sultāna şıhhat yaraşur</i> |
| 3 <i>‘adlūndan ördek qazıla</i>
<i>uçuq qonarlar bāzıla</i>
<i>derler bülend āvāzıla</i>
<i>Sultāna şıhhat yaraşur</i> | 10 <i>tendür ğihān sen āna ğān</i>
<i>ğānsuz ğüppe degmez ğihān</i>
<i>budur bize vird-i zebān</i>
<i>Sultāna şıhhat yaraşur</i> |
| 4 <i>sensin bugün bu Mışra hān</i>
<i>sensiz gerekmez hānümān</i>
<i>éy šāh-i sultān-ı ğihān</i>
<i>Sultāna şıhhat yaraşur</i> | 11 <i>zevq eyle sen sağ u esen</i>
<i>quluñ Qıǧıq oğlıyla ben</i>
<i>şıhhat dilerüz tañrıdan</i>
<i>Sultāna şıhhat yaraşur</i> |
| 5 <i>sensiz ğiger olur kebāb</i>
<i>sensiz gözüüm yaşı şarāb</i>
<i>sensiz bu milk olur harāb</i>
<i>Sultāna şıhhat yaraşur</i> | 12 <i>türkānedür sözüñ Šerif</i>
<i>sözüñe kim olur harif</i>
<i>her dem degil kim yā lañif</i>
<i>Sultāna şıhhat yaraşur</i> |
| 6 <i>sen çekmegil derd ü elem</i>
<i>qo ben senüñ derdüñ derem</i>
<i>her lahze göñülden dèrem</i>
<i>Sultāna şıhhat yaraşur</i> | 13 <i>devrān bizüm devrānumuz</i>
<i>Sultān Ğavri ğānumuz</i>
<i>sağ olsun sultānumuz</i>
<i>Sultāna şıhhat yaraşur</i> |
| 7 <i>Mışr elinüñ sen hānısın</i>
<i>‘āşuqlaruñ burhānısın</i>
<i>‘arıflerüñ sultānısın</i>
<i>Sultāna şıhhat yaraşur</i> | |

„I Gut geht es unserem Sultan wieder; dem Sultan steht Gesundheit zu (steht Gesundheit wohl an, paßt zu ihm); unsere Seelen wollen wir ihm aufopfern; dem

²⁸ A. ZAJĄCZKOWSKI, Turecka wersja Šāhnāme z Egiptu Mameluckiego, Warszawa 1965, S. 263.

²⁹ Šerif, S. 82 f.

³⁰ Bl. 85b–87a der Handschrift Ms. or. oct. 3744 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz.

Sultan steht Gesundheit zu. 2 Wie manche Tage fühlte er sich nicht gut; unserer Brust brannte das ein Mal ein; Gott sei gelobt, heute geht es ihm wieder gut . . . 3. Angesichts deiner Gerechtigkeit fliegen Ente und Gans zusammen mit dem Falken und setzen sich zusammen nieder; mit lauter Stimme verkünden sie: dem Sultan steht Gesundheit zu. 4. Du bist heute Chan über Ägypten; ohne dich sind Heim und Familie entbehrlich; du Schah, Sultan der Welt . . . 5 Ohne dich wird die Leber (vom Gram) geröstet; ohne dich die Träne meines Auges zu Wein; ohne dich kommt dieser Staat zuschanden . . . 6 Erdulde du nicht Kummer und Gram; laß, ich will deinen Kummer sammeln; jeden Augenblick spreche ich von Herzen: . . . 7 Du bist der Chan von Ägypten; bist der Beweis der Liebenden, der Sultan der Wissenden . . . 8 Auf Erden die Peri, im Himmel die Engel – sie wünschen sich Tag und Nacht von Gott: unser Sultan soll Ğaurī sein . . . 9 Ohne dich ist diese Welt krank, sind alle Dinge gebunden; auf der Zunge ist unablässig das Gebet . . . 10 Der Körper ist die Welt, du bist ihr Seele; ohne Seele ist die Welt keinen Rock wert; dies ist unsere dauernde Litanei: dem Sultan steht Gesundheit zu. 11 Vergnüge du dich gesund und munter; dein Knecht Qıǧıq oǧlı und ich, wir wünschen von Gott Gesundheit . . . 12 Nach Türkenart dichtest du, Šerif; wer kennt sich gut mit deiner Dichtung aus? Sprich immerzu: du Gütiger (Gott): dem Sultan gebührt Gesundheit. 13 Diese Zeit ist unsere Zeit; Sultan Ğaurī ist unsere Seele; gesund soll er sein, unser Sultan: dem Sultan steht Gesundheit zu“.

Beide Scherifen, der eine auf arabisch mit einigen türkischen Kostproben, der andere auf türkisch, lassen den kulturellen und sozialen Hintergrund hervortreten, vor dem Literatur, hier speziell türkische Literatur, in den letzten Jahrzehnten der Mamlukenzeit produziert und gewürdigt wurde. Bei dem arabisch schreibenden Chronisten jener Tage, Ibn Iyās, hat sich fast nichts hiervon niedergeschlagen; er berichtet aus einer anderen, dem Hof nicht so nahen Position und behandelt einen langen Zeitraum, während die hier zitierten *Maǧālis*³¹ nicht einmal ein Jahr umfassen und Šerifs Verse Gelegenheitsdichtung sind.

³¹ Zu untersuchen sind auch die Aufzeichnungen u. d. T. al-Kaukab ad-durrī fi mašā'il al-Ğaurī, deren erster Teil ebenfalls von M. AWAD in dem hier zitierten Aufsatz, S. 322, beschrieben wurde; KARATAY, Arapça Yazmalar III S. 169 Nr. 5184. Wie in den literarischen Versammlungen am Hof von Herat auch Kritik zur Sprache kam, zeigt IRMGARD ENGELKE: 'Alī Šir Navā'i als Kritiker der Verse des Sultans Ḥusain Bāiḡarā. In UAJb 42 (1970), S. 91–113.

HERBERT FRANKE (MÜNCHEN):

EIN MONGOLISCHES FREIBRIEF-FRAGMENT
AUS DEN TURFANFUNDEN (TM 92)

Mit 1 Abbildung

In der mittlerweile auf über 60 Bände angewachsenen monumentalen Reihe Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, die auf immer mit dem Namen ihres Herausgebers WOLFGANG VOIGT verbunden bleiben wird, erschien 1961 als erster Band die Beschreibung der mongolischen Handschriften, Blockdrucke und Landkarten durch WALTHER HEISSIG. Als Nr. 549 (S. 293) ist dort ein Fragment eines mongolischen Freibriefes (als Stiftungs-urkunde bezeichnet) aus den Turfanfunden beschrieben (TM 92), ein mit der Feder geschriebenes Manuskript im Format 12,2 x 17,5 cm, dessen Anfang leider nicht mehr erhalten ist. Ein Faksimile des Schreibens findet sich bei ERICH HAENISCH, *Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung II* (Akademie-Verlag Berlin 1959) auf S. 31 unter der Nummer B 5. Eine Umschrift des Dokuments hat LOUIS LIGETI unter dem Titel „Exemption d'impôt accordée à un temple bouddhique“ in seinem Werk *Monumenta Linguae Mongolicae Collecta II Monuments Préclassiques I* (Budapest 1972) auf S. 218–219 gegeben und auch die Art des Dokuments genauer bestimmt: „C'est un document d'exemption accordée à un temple bouddhique sans doute ouïgour.“ Solche Steuerbefreiungs-urkunden in mongolischer Sprache sind vornehmlich in Quadratschrift erhalten. Eine vollständige Übersicht (insgesamt 12 Steuererlaß-Edikte) gibt LIGETI in *Mon. Ling. Mong. Coll. III, Monuments en écriture 'Phags-pa. Pièces de Chancellerie en Transcription Chinoise* (Budapest 1972)¹. Von diesen 12 Texten sind 11 als Steininschriften bzw. Abreibungen von solchen überliefert, einer

¹ Zu der Inschrift aus der Präfektur T'ai-yüan, deren Text LIGETI auf S. 34–37 auf Grund meiner Arbeit „Eine unveröffentlichte 'Phags-pa-Inschrift aus T'ai-yüan“, *Collectanea Mongolica* (Festschrift Dr. B. Rintchen, Wiesbaden 1966, S. 49–57) wiedergibt ist eine Berichtigung vonnöten. Ich hatte die Inschrift als „unveröffentlicht“ bezeichnet, da ich damals noch keine Kenntnis davon hatte, daß sie bereits von japanischer Seite bearbeitet worden ist und zwar durch OZAWA SHIGEO in *Tōkyō Gaikokugo Daigaku Ronshū* 9 (1962) S. 9–33. OZAWAs Studie beruht auf einer anderen Abreibung als der in der Tōhoku Universität (Sendai), die meiner Arbeit zugrundelag. Ferner wird mitgeteilt, daß die Inschrift erst 1942 entdeckt worden ist und zwar durch Michibata Ryōshū, Professor an der Otani-Universität. OZAWA datiert den kaiserlichen Erlaß auf 1265, nimmt jedoch an, daß der Inschriftstein erst um 1330 errichtet worden ist. In seinem Aufsatz ist der 'Phags-pa-Text in Faksimile wiedergegeben, jedoch nicht der chinesische Paralleltext.

dagegen auf Papier, nämlich das von GIUSEPPE TUCCI aufgefundene Edikt von 1350, zugunsten des Klosters Ža-lu in Tibet, welches von PAUL PELLLOT bearbeitet und übersetzt worden ist (G. TUCCI, *Tibetan Painted Scrolls II* (Rom 1949) S. 705, 938). Es ist das bis jetzt einzige 'Phags-pa-Dokument, das in Handschrift vorliegt. Als weiterer handschriftlich und zwar in uigurisch-mongolischer Schrift überlieferter Freibrief tritt zu den bisher aus Nordchina und Tibet bekannt gewordenen Texten unser Fragment aus dem Čagatai-Reich. Es ist mir nicht gelungen, alle Stellen in befriedigender Weise zu deuten; auch weicht meine Lesung, die nur als erster Versuch zu gelten hat, an einigen Stellen von der LIGETIS (im folgenden stets als L abgekürzt) ab. Schließlich möchte ich der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz dafür danken, daß sie mir von dem Dokument eine gute Photographie hat herstellen lassen.

Text

- Z. 1 *kemen tüsibei ner[esiye]n bičigdegsed sas-in aıruči bayısi-*
 2 *nar an-e cay . . . (tur?) bayısi dekin ey-e ügegü üiles-i*
 3 *buu ködelgütügei bas-a uluı tngri-lig tümen (?) dib süme-*
 4 *dür saıuıju süm-e-dür qariatan yayu keıi anu medejü*
 5 *ıaıar usun bay borluı-i kökerülgejü künju tosun bolıaqu jul-a*
 6 *sıtaıju i . . . [. . .]ju*
 7 *bıda bürün aq-a-nar degüner-ün amune buyan*
 8 *iregür ögün atııai kübü auı-a*
 9 *buu kürgetügei alba jasay ulay-a sügüsü*
 10 *qısmad salıı örın (?) qayaly-a buu ögtügei kemen nisatu*
 11 *bičig ögeü moyai jıl junu qıus sar-a-yın qoyar*
 12 *q[aučın]-a Ulqun-a büküi-dür bičibei*

Übersetzung

... so sagend ist es angeordnet worden. Die namentlich aufgeschriebenen Mönche, Ratgeber für die Religion, und die zu dieser Zeit zu den Mönchen Gehörigen sollen nicht zu unfriedlichen Taten aufreizen. Ferner sollen (sie) sich im Tempel *Uluı Tngri-lig Tümen Dib* (?) aufhalten und was auch immer vom Tempel abhängig ist verwalten und die Ländereien, Garten und Weinberg gedeihen lassen (?), Sesamöl herstellen und Lampen anzünden Sie sollen zugunsten von Uns, allen älteren und jüngeren Brüdern, Gebete um Tugendverdienst darbringen. Sie sollen nicht Gewalt und Kraft anwenden. Sie sollen nicht geben Tribut (*alba*), Sonderabgabe (*jasay*), Spanndienste (*ulay-a*), Verpflegungsdienste (*sügüsü*), Quotenabgabe (*qısmad*), Naturalabgabe (*salıı*), *örın* (?) - Steuer und Torsteuer (*qayaly-a*). Ein (dies) besagendes Schreiben mit Handzeichen (oder: Stempel) gaben wir. Geschrieben am zweiten (Tage) der späteren (Monatshälfte) des letzten Sommermonats im Schlangenjahren, als Wir Uns in *Ulqun* befanden.

Z. 1 *kemen tūsibeī*. Im vorangehenden, verlorenen Text muß der erste Teil der Anordnungen des Herrschers, der das Dokument ausstellte, enthalten gewesen sein. Da im erhaltenen Teil des Dokuments Steuerbefreiung gewährt wird, kann vermutet werden, daß wie auch andere mongolische Turfandokumente dieses von einem Čagatai-Khan ausgefertigt worden ist.

ner[esiyen] L: *nerē* (?). Die Ergänzung zu *neresiyen* scheint sicher; nach dem noch gerade lesbaren *-r-* ist eine Lücke im Papier, und der Raum reicht aus, um die fehlenden Buchstaben einzuordnen. *neresiye-* „namentlich aufzählen, benennen“ kommt auch vor im Turfan-Dokument TM 93, einem Besitzbestätigungsbrief von 1352 (Z. 12 *neresiyen bičigdeged daruγas noγad*“ die mit Namen aufgeschriebenen Statthalter und Beamten“). In unserem Dokument müssen demnach auch die Namen der Adressaten, buddhistischer Mönche, zu Anfang gestanden haben.

sas-in aiγučī baysi. L: *si-ke . . . tesi*. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß das bei L als *tesi* gelesene Wort *baysi* „Mönch“ ist. Ein *t-* im Wortanfang wird von dem Schreiber des Dokuments anders geschrieben; auch sind deutlich in beiden Vorkommen des Worts mehr „Zacken“ zu erkennen als für *tesi* nötig wäre. *sas-in* ist mongolisch-ugurisch, „Religion, religiöse Disziplin“ (skr. *śāsana*), *šazin*, *šajin*, *aiγučī* ist uigurisch „Ratgeber, Sprecher, Minister“; der ganze Ausdruck ist von LIGETI aufgrund der Umschreibung in chinesischen Texten der Yüan-Zeit ausführlich behandelt worden in dem hervorragenden Aufsatz „Sur quelques transcriptions sino-ouigoures des Yuan“, Ural-Alt. Jahrbücher 33,3–4 (1961) S. 240–244. Die Bedeutung von uig. *šazin aiγučī* wird von LIGETI zutreffend angegeben als „ministre (plus modestement: intendant) des affaires bouddhiques (en matière religieuse), ou, un peu librement, mais conformément à la terminologie religieuse, maître de la religion“ (S. 243). Ich selbst hatte 1956 diesen Ausdruck nach der chinesischen Umschrift in gleichem Sinne wie LIGETI gedeutet (Beiträge zur Kulturgeschichte Chinas unter der Mongolenherrschaft, Wiesbaden 1956, S. 90 Anm. 1). Unser Dokument bietet also den ersten nicht-chinesischen Beleg für diesen Titel, der auch sachlich bestens in den Zusammenhang paßt.

Z. 2 *dekin*: Man könnte daran denken, *tegin* „Fürst, Prinz“ zu lesen, doch scheint mir eher, daß es sich um einen Plural auf *-n* zu *deki* „zugehörig“ handelt. Freilich würde man dann eher **taqi* erwarten, jedoch dürfte *tegin* deshalb ausscheiden, weil ein „Mönch-Fürst“ nach den Religionsbeamten aufgeführt wäre, was aus protokol-larischen Gründen unwahrscheinlich ist.

Z. 3 *uluy tngri-ig tümen* (?) *dib süme*. Dies muß der Name des Tempels sein, für den der Freibrief ausgestellt wurde. *uluy* ist uig. „groß“, *tngri-ig* ist belegt als uig. Wort für „Tempel“ (Drevnetjurkski slovar' Sp. 544b, W. BANG – A. v. GABAIN, Türk. Turfantexte IV (1930) S. 447: „Götzentempel“). In unserem Text muß freilich *tngri-ig* „buddhistischer Tempel“ bedeuten. Das von mir *dib* gelesene Wort liest L als *teg*. Ich kann weder *dib* noch *teg* zureichend erklären. Ob ein uig. *tip* „sagend“ zugrundeliegt, oder tü. *tip* „Grundlage“ (im Sinne von *tip süme* „Stammtempel“)? Zu *tip* „Grundlage“ vgl. G. DOEBFER, Tü. und mo. El. im Neupers. II Nr. 995. Meine Lesung *tümen* (L: *tört* (?)) – dies wäre uig. „vier“) ist höchst fraglich. Immerhin ist durch den nebengesetzten Punkt der letzte Buchstabe als ein *-n* kenntlich gemacht, und dort, wo sich der rechte Haken des *m* befinden müßte, ist eine Lücke im Papier. Oder soll man *toin* „Geistlicher“ lesen? Falls die Lesung LIGETIS *tört* „vier“ zu Recht bestehen sollte, könnte man vielleicht auch versucht sein, *dib* als uigurische Adaption von sanskr. *deva* „Gott“ oder *dvīpa* „Kontinent, Welt“ aufzufassen. Wie dem auch sei, der Name des durch den Freibrief begünstigten Tempels bleibt einstweilen unsicher. Fest steht nur, daß wegen des Fundorts es sich um einen Tempel in der Region von Qočo gehandelt haben muß.

Z. 4 *sayuγu*, von *sayu-* „wohnen, sich aufhalten“. L: *siryuγu. qariatan* „zugehörig, untertan“ (pl.). L: *sanggadača*. Es ist aber sicher *qariatan* zu lesen, vgl. den

parallelen Ausdruck *süme-dür qariatan* in dem von PELLIOU behandelten quadratschriftlichen Freibrief für den tibetischen Tempel *Ža-lu* (s. o.).

medejü, von *mede-* „verwalten, beaufsichtigen“. L: *tataju*, was an dieser Stelle keinen Sinn ergibt.

Z. 5 *kökerülgejü*. L: *kögeyülgejü*. Gegen diese Lesung spricht namentlich, daß der Schreiber unseres Dokuments das *-g-* weiter nach rechts ausrundet als in dem Wort geschehen. Ich fasse das Wort als Kausativ auf *-lge-* des Verbums *kökere-* oder vielmehr *kökerü-* (so auch neben *kökere-* bei KOVALEVSKI S. 2628b) „grün werden“ (von Pflanzen), also „grün werden lassen“ (Äcker oder Gärten bebauen).

Z. 7–8 *bida bürin* . . . bis *atuyai*: Diese Stelle ist von F. W. CLEAVES in Harvard Journal of Asiatic Studies 25 (1965) S. 62 Anm. 57 wie folgt übersetzt worden „As for us, for the sake of (lit., ‚before‘) the elder brothers and the younger brothers, let one give good wishes“.

Z. 9–10 *alba* bis *qayaly-a* ist eine Aufzählung von acht Abgabenarten in den einzelnen Teilen des mongolischen Weltreichs; vgl. die eingehende Studie von HERBERT F. SCHURMANN „Mongolian Tributary Practices of the Thirteenth Century“, Harvard Journ. of As. Studies 19 (1956) S. 304–389.

alba, sonst *alban*. Nach SCHURMANN S. 357–359 die ständige regularisierte Tributabgabe, entsprechend dem türkischen, in vielen uigurischen Dokumenten aus Turfan belegtem *qalan*.

jasay. Dies wäre lautlich die mongolische Form, türkisch *yasay*. Tü. *yasay* entspricht dem mong. *qubčiri*, Sonderabgabe, die sowohl Naturalabgabe wie in Geld zu zahlende Kopfsteuer sein konnte (SCHURMANN ib.).

ulay-a „Spanndienst, Kurierdienst“. Zu Wort und Sache vgl. jetzt auch G. DOERFER, Tü. u. mong. El. im Neupers. II, Nr. 521.

sügüsü „Proviant, Pflicht Proviant zu stellen“ (auch Futter für Reittiere). Vgl. hierzu auch DOERFER, op. cit. I, Nr. 239. Ich halte es übrigens für wahrscheinlich, daß das türkische Äquivalent für mong. *sigüsü* im Sinne einer Abgabepflicht das Wort *tayar* war. Es kommt in dem Edikt des Ilasqoja von 1369 (TM 79) vor in einer Aufzählung von Abgaben. Zu *tayar* als Abgabe vgl. insbesondere DOERFER, op. cit. II Nr. 905, vor allem S. 514–515 und die dort zitierte Literatur.

qismad ist eigentlich der bei einer pauschal erhobenen Abgabe auf den einzelnen Steuerpflichtigen entfallende Anteil. Zu dem ursprünglich arabischen Wort und der Sache vgl. SCHURMANN op. cit. S. 311 und 356.

salıy. Das Wort ist türkisch; zugrunde liegt die Wurzel *sal-* „auflegen, auferlegen“, vgl. auch SCHURMANN op. cit. Nach N. POPPE, Mongol'ski slovar' Muk. al-Adab S. 203a war *salıq* das čayataische Äquivalent für mong. *jasay*, doch zeigt unser Text, daß es sich um zwei verschiedene Arten von Abgaben handeln muß. Auch im erwähnten Edikt des Ilasqoja von 1369 erscheinen beide Worte.

örin. L: *ünin*. Die Lesung des Wortes ist nicht recht sicher. L.s Lesung könnte gedeutet werden als eine irreguläre Form (mit *-i-* und zusätzlichem finalelem *-n*) von mong. *üne* „Preis“. Zwar wären damit zwei Unregelmäßigkeiten angenommen, aber immerhin ergäbe die Verbindung des Wortes mit *üne* „Preis“ eine gewisse Beziehung zur fiskalischen Sphäre, denn es könnte sich vielleicht um eine Art Umsatzsteuer oder Handelssteuer handeln. Diese heißt gewöhnlich *tamya* „Stempelsteuer“. Nur eine einzige Unregelmäßigkeit würde es bedeuten, läse man mit L *ünin* und sähe darin eine Nebenform zu *ünen* „Recht, Richtigkeit“. Aber das gäbe keinen passenden Sinn. Mein Vorschlag, *örin* zu lesen, ist dadurch veranlaßt, daß es ein mongolisches Wort *öri* gibt, das „Schuld“ bedeutet (vgl. auch das derivative Verb *örile-* „Schulden machen“, KOVALEVSKI 580a–b, 581a). Auch mittelmongolisch ist *öri* „Schuld, Obligation“ belegt (POPPE, Mong. slov. Muk. 278b). Freilich wäre hier das finale *-n* bisher nicht belegt. KOVALEVSKI gibt a. a. O. als weitere Bedeutung von *öri* an „accroissement, augmentation“, also „Zuwachs“. Eine „Zuwachssteuer“, etwa

auf Zuwachs von Vieh (Herden), scheint nicht unmöglich. Was für eine Abgabe mit dem Wort gemeint ist, muß also einstweilen offen bleiben.

qayaly-a „Tor“ ist als Wort klar, der Sache nach aber nicht. Entweder war es eine Steuer, die an Stadttoren erhoben wurde, oder aber „Tor“ ist hier gebraucht wie im chinesischen das Wort *hu* 戶, was ja sowohl „Tür- bzw. Fensteröffnung“ bedeutet als auch „Haushalt“ im fiskalischen Sinn. Sollte letzteres zutreffen, wäre *qayaly-a* eine pro Haushalt erhobene Steuerart. Interessant ist, daß im Edikt des Ilasqoja eine als *amasar* bezeichnete Steuer erscheint. *amasar* ist mong. und heißt „Öffnung, Durchlaß“. Vermutlich bezeichnen beide Worte die gleiche Steuerart.

moyai jil „Schlangenjahr“. Diese Angabe trägt leider nichts zur genauen Datierung des Freibriefs bei. Es könnte sein 1305, 1317, 1329, 1341, 1353, 1365, kaum jedoch später.

Ulqun: Name der Örtlichkeit, wo der Herrscher das Schreiben ausgefertigt hat. Liest *Olqun*, was natürlich genau so gut möglich ist. Sicher scheint mir zu sein, daß es sich um eine Örtlichkeit im Gebirge handeln muß, da das Dokument im Sommer ausgestellt ist und die Čagatai-Khane die heiße Jahreszeit im Gebirge zu verbringen pflegten. Es gibt mehrere Flüsse namens Ulqun. So heißt z. B. ein südlicher Zufluß des Aral-Sees („Ulqun“ der Atlanten), doch liegt das in der Ebene und dürfte wohl auch zu entfernt vom Tarimbecken gelegen sein. Ein anderer Fluß mit dem Namensbestandteil „Ulqun“ findet sich im Altai-Gebirge südwestlich von Kobdo, was schon eher als Sommerfrische in Betracht käme. Die Lokalisierung muß jedoch einstweilen offenbleiben.

Das Dokument trägt zwei Stempel, einen runden rechts oben und einen quadratischen rechts unten. Beide weisen das Abzeichen der Čagatai-Khane auf (vgl. dazu jetzt auch den ausgezeichneten Artikel von DAVID M. FARQUHAR „The Official Seals and Ciphers of the Yüan Period“ in *Monumenta Serica* 25 (1966) S. 362–393, insb. S. 389). Auf den ersten Blick scheint der runde Stempel eine Inschrift in 'Phags-pa-Schrift zu enthalten, doch war mir eine Lesung nicht möglich und es ist bei näherem Zusehen auch durchaus nicht sicher, ob wir überhaupt hier 'Phags-pa-Schrift vor uns haben. Mit einiger Phantasie könnte man nämlich in den Schriftzeichen des runden Stempels auch stilisierte einzelne Buchstaben des uigurisch-mongolischen Alphabets sehen. Dann könnte man von links oben entgegen dem Uhrzeigersinn vielleicht darin die Buchstaben *u-y-r-l-g* erkennen, also „Befehl des“ (vermutlich Khans). In der Tat enthält ein Stempel auf einem mongolischen Turfandokument (TM 93, HAENISCH op. cit. S. 32) in 'Phags-pa-Schrift das Wort *ya-rl-g*, d. h. die türkische Form mit *y*-anstelle des im Mongolischen entsprechenden *ǰ*-. Es handelt sich um den am weitesten rechts stehenden Stempel. Übrigens enthält unser Dokument TM 92 im unteren quadratischen Stempel rechts unten einwandfrei das chinesische Zeichen *wang* 王 „König, Khan“. Etwas ähnliches könnte auch auf der unleserlichen rechten Seite des runden Stempels auf TM 92 gestanden haben. Aber einstweilen bleiben dies Vermutungen. Eine eingehende Untersuchung der auf den mongolischen und uigurischen Dokumenten aus Turfan vorkommenden Stempel bleibt nach wie vor ein Desiderat.

W. FUCHS (KÖLN):

EINIGE SELTENE SINICA

Mit den sinologischen Raritäten anderer großer Bibliotheken des Westens können sich die deutschen Bestände nicht messen, und unser Katalog „Chinesische und Mandjurische Handschriften und seltene Drucke“, Wiesbaden 1966, zeichnet sich weder durch deren Anzahl noch Qualität aus. Gewiß wäre heute noch einiges nachzutragen, sei es, daß zwischen 1959 und 1964 das Material nicht in vollem Umfang erschlossen war oder daß die Schloß- und Klosterbibliotheken und -Archive überhaupt unberücksichtigt geblieben waren. Auch wäre es sicher begrüßt worden, die spärlichen Seltenheiten aus sinologischen Privatsammlungen mit einzubeziehen. Den Beginn zu einem Nachtrag mögen die folgenden Titelaufnahmen bilden (aus m. Slg.):

1. *Ch'in-ting Nan-hsün sheng-tien* 欽定南巡盛典 ca. 1787

Fragment einer Palasthandschrift von etwa 250 Blättern; 9 Reihen mit überwiegend 18 Zeichen, 28,9 cm : 19,7 cm (21 cm : 16,3 cm), Rand- und Reihenlinien sowie die Interpunktionskreise in Rot. Unter dem Randtitel finden sich die Kapitelüberschriften *pao-shang*, Belobigungen und Belohnungen, mit Teilen aus Kap. 111–114, 118–121, und *tsou-i*, Throneingaben, mit solchen aus Kap. 173–176, 182, 190. Als spätestes Datum erscheint der 9. VIII. 45. Jahr, 1780.

Es handelt sich um eine vorläufige Auswahl des Aktenmaterials, das zwischen 1784 und 1791 für die sechste und letzte Reise Kienlung's nach Mittelchina (1784) zusammengestellt wurde. Die endgültige, nie gedruckte Fassung von 1791 wird im *Tien-mu*¹ II, *tien-tse*, 1b – hier ohne *Ch'in-ting* – und in der *Ch'ing Kung-shih hsü-pien* 86, 1a zu nur 100 Kap. erwähnt. Da unser Fragment mindestens 190 Kapitel zählt und noch Aktenstücke von der ersten Reise i. J. 1751 mit aufführt, hat man im Laufe der Bearbeitung das Material etwa auf die Hälfte reduziert; war doch für die ersten vier Reisen (1751, 1757, 1762 und 1765) schon 1771 eine gleichartige Kompilation als *Nan-hsün sheng-tien* mit ebenfalls 100 Kap. veröffentlicht worden. Übrigens hat man das kaiserliche Vorwort daraus unter Fortlassung des Datums (*hsin-mao meng-ch'un yüeh*, erster Frühlingsmonat 1771) wiederum der Fassung von 1791 beigegeben (abgedruckt in *Ch'ing Kung-shih hsü-pien* 86, 1a–2b). Diese enthält keine Illustrationen, auch ist der Hauptredaktor nicht genannt. Dagegen war die

¹ *Ku-kung tien-pen shu-k'u hsien-ts'un-mu* 故宮殿本書庫現存目, Peking 1933.

Aktensammlung für die fünfte Reise von 1780, durch *Sa-tsai* 薩載 1784 eingereicht, mit Illustrationen versehen; auch dieses *Nan-hsün sheng-tien* in 100 Kap. blieb ungedruckt (*Tien-mu*, l. c.).

Unser Fragment bildet keinen durchlaufenden Text. Ich entdeckte erst nachträglich in Deutschland, daß eine alte chinesische Ausgabe des bekannten Illustrationswerkes *T'ang-shih hua-p'u* 唐詩畫譜, 1959 in Kyoto erworben, in häufig unregelmäßiger Folge mit Blättern dieser Palasthandschrift durchschossen war. Die Sammlung illustrierter T'ang-Gedichte stellt mit ihren acht Teilen von ca. 1620/1621 selbst wieder eine Rarität dar. Es fehlen allerdings die Fächer- und Blumenbilder gänzlich und auch sonst größere Partien; zudem ist das Exemplar wohl erst im 18. Jh. von zumeist stark abgenutzten Platten abgezogen. Das Werk ist in Japan unter dem Sammeltitle *Hasshū gafu* 八種畫譜 bekannt und wurde dort Kanbun 12, 1672, und in etwas minderer Qualität Hōei 7, 1710, nachgedruckt². Beide Ausgaben finden sich, z.T. nicht ganz vollständig, auch in der Sammlung von ALFRED HOFFMANN (Bochum).

2. *Sheng-chu lin-yung li-ch'eng kung-chi* 聖主臨雍禮成恭記 Ehrfurchtsvolle Aufzeichnungen nach Beendigung des Rituals im [*Pi*]-*yung* unter Teilnahme des Kaisers 1738.

Handschrift in Albumform, 28,3 cm : 17,7 cm, 6 Reihen mit bis zu 16 Zeichen auf Goldgrundpapier, 13 Bl. mit gelbem Seidenrand. Die beiden Vorsatzblätter zeigen einen Drachen in Wolken, das hinterste Blatt nur Wolken; am Anfang und Schluß das Siegel *Ch'ien-lung yü-lan chih pao*, zur Besichtigung durch den Ch'ien-lung-Kaiser [bestimmt].

Das Titelschild auf dem ausgebleichenen Brokatdeckel trägt den Zusatz: Von dem Untertan *Chao Tien-tsui* 趙殿最 ehrfurchtsvoll eingereicht.

Chao Tien-tsui, 1668–1744³, *chin-shih* von 1703, hatte sich um das Schleusenwesen im Kaiserkanal Verdienste erworben und wurde gegen Ende des Jahres 1738 Präsident des Ministeriums für Öffentliche Arbeiten. Kurz darauf mußte er wegen Unregelmäßigkeiten das Amt aufgeben (1739) und kehrte in seine Heimat Hang-chou zurück. Schon 1734 mit der ehrenvollen Aufgabe eines Expositors bei der Klassikerexegese (*ching-yen* 經筵) unter Vorsitz des Kaisers betraut, nahm er diese abermals i. J. 1738 wahr. Nach den Vorträgen, die in der Halle *Pi-yung-tien* 辟雍殿 im *Kuo-tzu-chien* 國子監, der Studienanstalt der Prinzen, stattfanden, ließ er dem Kaiser unser Album überreichen, in dem er in barocker Sprache die seit der Sung-Zeit bestehende Institution preist.

² Zum Werk sehe man den Kaiserl. Katalog, ch. 114, *Ting Fu-pao* 丁福保 *Ssu-pu tsung-lu i-shu pien* 四部總錄藝術編, 1957, *pu-i*, *hsia-ts'e*, fol. 182, und *Nakada Katsunosuke* 仲田勝之助, *Ehon no kenkyū* 繪本の研究, 1950, p. 34–35.

³ Biographien im *Kuo-ch'ao Ch'i-hsien lei-cheng* 68, 3a–14a; für weitere sehe man den 33-Index, p. 68a.

Die zwei Themen der Vorlesung verzeichnen die *Ch'ien-lung shih-lu* 64, 3b-4a. (II, 1062): What Heaven has conferred is called The NATURE 天命之謂性 (aus Chung-yung; Legge, 383) und Examining into antiquity [we find that] the Emperor Yao 若曰稽古帝堯 (Legge, *Shoo King*, 15). Eine Abbildung der Zeremonie im *Wen-hua-tien* 文華殿 bietet nach einer chinesischen Vorlage das *Tōdo meishō zue* 唐土名勝圖會 von 1806, 1, 29b-30a; eine Beschreibung gibt DE GROOT, *Universismus*, 1918, 264-267.

3. *Hesei toktobuha Daicing gurun-i uheri kooli-i baita hacin bithe sunja tanggū sunjaci debtelin. dorolon-i jurgan hargasanjire albabure jafanjirengge* [欽定大清會典事例卷五百零五禮部朝貢].

Kap. 505 des *Ta Ch'ing hui-tien*, Ministerium der Riten, Audienzen und Tributdarbringungen (Titel auf dem Außenschild).

Palastmanuskript in gelbem Seideneinband, rein mandjurisch, 1 Heft, 38,1 cm : 22,5 cm, 25 fol., 9 Reihen mit zinnoberroter Umrahmung. Untertitel auf fol. 1a *hargasanjire dorolon*, Audienzritual.

Das Heft enthält Edikte von 1724 bis 1869. Ungedruckt gebliebene Version der Bearbeitung von 1899.

4. *Mo-ho pan-jo po-lo-mi-t'o Hsin-ching*, 摩訶般若波羅蜜多心經. *Hu-tuktu bilig baramid-un youl jirüken kemeküi sudur, Jalafungga sure-i cargi dalin de akūnaha niyaman sere nomun, 'P'ags-pa ses-rab-kyi p'a-rol-tu p'yin-pa'i snin-po zes-bya ba'i mdo.* 1724

Viersprachiger Palastdruck, 1 oblonges Faltpuch in gelbem Seideneinband, 13 cm : 31 cm, mit Titeln auf Deckelschildchen, ohne Paginierung (50 fol. Text, 1 $\frac{1}{2}$ fol. Abb.), Querspiegel 25,9 cm. Kaiserliches Vorwort vom 8. XII. *Yung-cheng* 1, 3. Januar 1724; ein weiteres ist undatiert, muß aber 1723 niedergeschrieben sein. Diese Ausgabe konnte noch nicht in anderen Sammlungen wiedergefunden werden. Näheres siehe bei W. FUCHS, Die mandjurischen Druckausgaben des *Hsin-ching* (Hridayasūtra), mit Reproduktion der vier- und der fünfsprachigen Ausgabe. *Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes*, Bd. XXXIX, 3, Wiesbaden 1970.

5. *K'o ku T'an shan-jen erh-yu wai-chi* 刻古潭山人二酉外紀 1641
Randtitel *Pu-ch'iu-jen* 不求人.

4 Hefte, 20,8 cm : 12,3 cm, mit Kap. 6-18. Umrahmte Druckangabe auf der letzten Seite von Kap. 18: Im Frühling des 14. Jahres *ch'ung-chen* (1641) geschnitten bei *Wu Ch'u-hsü* 吳初煦.

Den Titel konnte ich nicht identifizieren und somit auch nicht den Verfasser⁴. Nach dem Schriftstellernamen „Eremit aus dem alten T'an“ stammte dieser aus

⁴ Niida Noboru 仁井田隆 bespricht in seinem *Chūgoku hōseishi kenkyū* 中國法制史研究, 1962, p. 816 kurz unser Werk nach einer unvollständigen Ausgabe (Kap. 4-8, 10-24), sagt aber auch nichts über den Autor aus. Sein Exemplar trägt ab Kap. 19 den Titel *Hsin-k'o T'ien-ju Chang hsien-sheng ching-hsüan shih-ch'ü Wan-*

Ch'ang-sha 長沙, der Hauptstadt von Hunan, wo mehrere ähnliche Werke erschienen waren.

Volkstümliche Handbücher des Wissens wie dieses bildeten, ähnlich unseren alten Bauernkalendern, oft die einzige Belehrungsquelle für die Bevölkerung⁵; sie trugen häufig den [Unter-]Titel *Pu-ch'iu-jen*, Man braucht keinen anderen zu bitten. Unsere Kapitel reichen von der Geomantik, Medizin und Wahrsagekunst (6–8) über Astrologie, Physiognomik, Rechtswesen, Arithmetik, Zither und andere Spiele, Schreib- und Malkunst (9–13) bis zu Heirats- und Trauerzeremonien, Briefentwürfen, Witzgeschichten, Hausrezepten und Blumenzucht (14–18).

6. *Hsin-k'o Pa-ch'i kuan-chüeh* 新刻八旗官爵 1738

Neugedruckte Beamtenränge der Acht Banner, 1 Heft, 26,1 cm : 18,9 cm (22 cm : 16,6 cm), 92 fol., 15 Reihen. Außenseite des Umschlages mit Titel und in Handschrift zugefügter russischer Transliteration, darüber die Verlagsangabe *Yung-chin-t'ang* 榮錦堂; daneben ein Zettel mit Kennzeichnung des Werkes, von alter Hand in Russisch verfaßt, mit beigelegter zeitgenössischer Übersetzung:

„No. 3. Liste des noms de tous les officiers militaires, de la Milice de Manjour, consistante en 8. drapeaux, avec le Supplement de l'Etat, c'est à dire, à combien se monte la paye annuelle de chaque officier et soldat, tant en argent qu'en grain. Imprimée la troisième année du règne du Kan presentement regnant, nommé Kicen-Luna L'année (1738:).“ Nach der russischen Zuschrift zu schließen, war das Heft damals von Peking nach St. Petersburg gebracht worden, wo sich heute noch ein weiteres Exemplar befindet⁶. Erwerb 1955 in einem Wiener Antiquariat.

pao ch'üan-shu 新刻天如張先生精選石渠萬寶全書. *Chang P'u* 溥, mit Mannesnamen *T'ien-ju*, 1602–1641, stammte aus *Ts'ang-chou* 倉州 in Kiangsu und war ein damals bekannter Literat; seine Biographie findet sich u. a. im *Ming-shih* 288, Ende. Mit dem *Ku T'an shan-jen* scheint er nicht identisch zu sein.

⁵ Man sehe darüber die Arbeit von Sakai Tadao 酒井忠夫, Handbücher zum täglichen Gebrauch und die Volksbildung zur Ming-Zeit, *Mindai no nichiyō ruisho to shomin kyōiku*, in *Kinsei kyōikushi kenkyū*, ed. Hayashi Tomoharu 林友春, Tokyo 1958, p. 25–154. Andere ähnliche Titel sind bei W. FUCHS, *Chinesische und Mandjurische Handschriften und seltene Drucke*, Wiesbaden 1966, p. 78–86, aufgeführt.

⁶ S. Katalog fonda kitajskich ksilografov Instituta Vostokovedenja AN, SSSR, Bd. 1, Moskau 1973, p. 217, No. 613.

In der Bibliothèque Nationale zu Paris findet sich unser Werk nicht; wohl aber besitzt sie drei ähnliche Ranglisten für die chinesischen Miliztruppen: für 1739 das *Hsin-k'o Jung-cheng ch'üan-shu* 新刻戎政全書, Sign. chinois 2344; für 1777 das *Ta Ch'ing Chung-shu pei-lan* 大清中樞備覽, chinois 2346, und ein *Chung-shu pei-lan* ohne Jahresangabe, chinois 2345; nach freundlicher Mitteilung von Fräulein M.-R. SÉGUY. Das Werk von 1777 hatte P. Amiot in einem Brief vom 28. Sept. 1777 ausgewertet und nach Paris geschickt. Die Angaben über die chinesischen Miliztrup-

Beschriftung des Titelblattes, oben quer: Im 3. Jahr Ch'ien-lung wiederum geschnitten (*ch'ung-chien* 重鑄). Rechts: *Pa-ch'i kuan-chüeh*, Beamtenränge der Acht Banner, *Jakân gûsai hafan jergi*. Links: Geschnitten und herausgegeben von *Yung-chin-t'ang* in der [Straße] *Liu-li-ch'ang* in der Hauptstadt, *Jing hecen Lio li cang ni Jung kin tang ci foloho yabubuha*. (Hiervon abgesehen ist das Heft rein chinesisches). Darüber: Huldvolle Verleihungen von Ehrentiteln, Beamtenfunktionen nebst Rangangaben, Gehälter in Silber und Reis, Anzahl der Bannergarnisonssoldaten.

In der Vorbemerkung des Verlegers *Li Chen* 李珍 (fol. 1) heißt es, er gäbe hier erstmals eine Übersicht über die Ränge der Banner. Obwohl undatiert, dürfte er dies, da unsere Ausgabe als neu geschnitten, *ch'ung-chien*, bezeichnet wird, kaum früher als 1736 niedergeschrieben haben. Fol. 2 bis 8 enthalten eine Übersicht über die einzelnen Kontingente mit ihren Offiziersstellen in der Mandjuren und in China. Die Gesamtstärke der Bannertruppen läßt sich hier nach allerdings nicht berechnen⁷, da die Höhe für einige Garnisonen wie Ch'engt'u, Kaifeng, Ningshia und Ningguta sowie für die Kompaniechefs (*tsoling*) überhaupt fehlen und da auch die Anzahl der Prinzen- und Fürstenpalais mit ihren Wachen in Peking nicht gegeben ist. Hinter der Aufstellung nach Rangklassen und Gehältern werden etwa 4300 Offiziere namentlich mit ihrer Truppenzugehörigkeit aufgeführt (fol. 12–92), und zwar rund 2770 Mandjuren, 980 Chinesen und 550 Mongolen. Besonders die ersten beiden sind in den einzelnen Truppenteilen nicht immer getrennt, und zudem tragen manche Mandjuren sicher chinesische Namen.

Corrigenda zum Katalog (s. eingangs):

S. 10 unten	lies Sun Chih-pao	statt Sun-chih-pao
S. 12 Mitte	lies 690	statt 890
S. 38 unten	lies 23 1924	statt 22 1923
S. 43 oben	lies Kuo Shih-la 拉 [Gützlaff]	statt Kuo Shih
S. 57 unten	lies 19. Jh.	statt 17.
S. 75 oben	lies zuroku	statt toroku
S. 75 unten	lies Mao-sung	statt Mao
S. 112 unten	lies Monumenta Serica	statt Manuskript
S. 115 oben	lies Nr. 218	statt die folgende Nr.
S. 131 unten	lies Anfang 1655	statt 1654
S. 140, No. 73	lies unenggi jurgan	statt tacihiyan-i heßen
S. 149 oben	lies Shun-chih	statt Shun-chieh
S. 149 unten	lies Tung-p'o	statt Tung-po
S. 153c, 6. Zeile v. o.	Lies 64	statt 63

pen sind in den Mémoires concernant les Chinois VI, 1780, p. 286–288 veröffentlicht und, leicht abgeändert, von Grosier, Description générale de la Chine, Paris 1785, p. 278, übernommen.

⁷ Für die Zeit bis 1690, bzw. 1720/1735, sehe man Ch. Y. Fang in HJAS 13, 1950, 192–205.

MARTIN GIMM (KÖLN):

JOHANN GOTTLÖB IMMANUEL BREITKOPFS VERSUCH
VON 1789, CHINESISCHE ZEICHEN MIT BEWEGLICHEN TYPEN
ZU DRUCKEN
Mit 3 Abbildungen

Als sich der bekannte Leipziger Drucker und Verleger JOHANN GOTTLÖB IMMANUEL BREITKOPF (1719–1794) in den letzten Dezennien des 18. Jh.s mit den Möglichkeiten der chinesischen Typographie beschäftigte, entsprangen diese Bemühungen wohl weder primär der Geisteshaltung reiner Sinophilie, die ihren Kulminationspunkt bis zur Mitte des 18. Jh.s¹ erreicht hatte, noch missionarischem Eifer der Evangeliumsverbreitung in Ostasien – vermutlich die beiden Haupttriebkkräfte chinesischer Drucktätigkeit durch Europäer –, sondern der Erfindungsgabe und Experimentierlust des überragenden Geistes dieses gebildetsten und belesensten Druckers seines Jahrhunderts. Im Gegensatz zu der nach 1800 einsetzenden Periode, in der neue technische Verfahren an Einfluß gewinnen und letztlich auch in China in Gestalt des modernen Buchdrucks ihren Siegeszug antreten, handelt es sich in dieser Zeit im Grunde noch um Übernahmen chinesischer Hochdrucktechniken, nämlich 1. des alten Plattendrucks (*Xylographie*, chines. *tiao-k'o tieh-pan* 雕刻凸版), bei dem je eine ganze Seite auf einer einzigen Holz- (in Europa öfter auch Kupfer-)Platte Platz findet, und 2. des neueren Druckverfahrens mit beweglichen Typen (*Typographie*, chines. *huo-tzu tieh-pan* 活字凸版)², bei dem jedes Einzelzeichen (*chu-tzu* 鑄字) mittels einer Matrix (*t'ung-mo* 銅模) separat in Metall gegossen (oder – meist in der Frühzeit – in Holz geschnitten) und später eingepaßt werden muß³. Die 2. Gruppe läßt sich hier weiter unterteilen in:

¹ Über die Vielfalt der Einwirkungen Chinas auf Europa in dieser Zeit s. den immer noch lesenswerten Aufsatz von FRIEDRICH ANDREAE, *China und das achtzehnte Jahrhundert*, in: Grundrisse und Bausteine zur Staats- und Geschichtslehre zusammengetragen zu Ehren G. Schmollers, hgg. von K. Breysig u. a., Berlin (1908), 121–200.

² Über die Entwicklung des Druckes mit beweglichen Typen in China selbst informiert neben dem Standardwerk von THOMAS FR. CARTER, *The invention of printing in China and its spread westward*, New York (1955), kurz A. W. HUMMEL, *Movable type printing in China, a brief survey*, in: The Library of Congress Quarterly Journal of Current Acquisitions, vol. 1, no. 2 (1944), Reprint Bd. III, 1235–1241.

³ Über die technischen Vor- und Nachteile der verschiedenen Druckverfahren und die wirtschaftlichen Aspekte aus der Sicht der Zeit s. in TYPOGRAPHUS SINICUS [d. i. W. H. MEDHURST], *Estimate of the proportionate expense of xylography, lithography, and typography, as applied to Chinese printing . . .*, in: Chinese Repository, III (1834), 246/52. Eine recht treffende Charakterisierung der beiden Druckver-

2a. Druck mit beweglichen Typen, bei dem jede Type ein vollständiges chinesisches Zeichen darstellt (*Makrotype*), und 2b. Druck mit beweglichen Typen, bei dem jede Type nur ein Element (z. B. Radikal) eines Zeichens repräsentiert (*Mikrotype*; engl. *divisible types*; der chines. Ausdruck dürfte lauten: *p'in-tieh p'ai-tzu* 拼叠排字). BREITKOPFS Versuch nun betrifft die Art 2b. Den Vorteilen dieses Typs (man benötigt z. B. weitaus weniger Einzelemente als bei 2a., dafür aber wesentlich mehr Vervielfältigungen, zudem in jeweils verschiedenen Formaten und Lagen) steht ein fundamentaler Nachteil gegenüber: Nach diesem Verfahren gelingen meist nur sehr schlechte Einpassungen. Die chinesischen Zeichen erscheinen unnatürlich, verfälscht, schwer erkennbar. Verfahren nach der Technik 2b. waren daher stets die Ausnahme und genossen meist nur kurzzeitig eine gewisse Anhängerschaft. Die so gedruckten Zeichen entsprachen meist nicht dem chinesischen Ideal kalligraphischer Ebenmäßigkeit, das letztlich für die weite Verbreitung des Plattendrucks (Technik 1.) bestimmend war. Aus diesem Grunde war auch BREITKOPFS Versuch letztlich zum Scheitern verurteilt.

BREITKOPFS Bemühungen schließen an eine etwa zweihundertjährige Tradition von Druckversuchen durch Europäer an, deren Material noch längst nicht überschaubar vorliegt und deren Geschichte noch zu schreiben bleibt. Bei den folgenden, völlig unzureichenden Bemerkungen ist in den meisten Fällen noch kaum etwas über die Herkunft der Typen, über Verfahren oder Drucker bekannt. Der früheste Gebrauch chinesischer Zeichen in Europa⁵ ist bereits in Missionsberichten und geographischen Werken von 1555⁶ und 1570 fig.⁷ sowie in der epochemachenden Gesamtdarstellung Chinas des spanischen Augustiners JUAN GONZÁLEZ DE MENDOZA⁸ (1545–1618) von 1585 nachzuweisen. Es

fahren von 1789, dem Erscheinungsjahr von BREITKOPFS *Exemplum*, gibt der Abbé GROSIER (1732–1832) in *Allgemeine Beschreibung des Chinesischen Reichs nach seinem gegenwärtigen Zustande*, aus dem Französ. [der Originalausgabe von 1785] übersetzt von G. L. S[CHNEITLER], Band 2, Frankfurt (1789), 361/3.

⁵ Diese Angaben (nach gegenwärtig nicht feststellbarer Quelle) verdanke ich der Freundlichkeit von Frau Dr. EVA S. KRAFT, Berlin (Brief vom 24. 3. 1975).

⁶ *Cartas que los padres y hermanos de la compañía de Iesus, que andan en los Reynos de Iapon escriuieron a los de la misma Compañia . . .*, Alcalá (1575); darin: *Carta del padre Balthasar Gago de Iapō . . .* vom Sept. 1555, p. 72; 6 chines. Zeichen (sowie 6 Kana-Versionen) nach hs. Vorlage geschnitten.

⁷ *Theatrum orbis terrarum* von ABRAHAM ORTELIUS [Oertel] (1527–1598), seit 1570; zur Verfügung stand mir nur die lat. Ausgabe, editio ultima, Antwerpen (1603). Die Einleitung zur dortigen Chinakarte (p. 109) enthält 3 mißglückte, kaum mehr erkennbare Nachschnitte nach hs. Vorlage der Zeichen 府, 天, 皇.

⁸ JUAN GONZÁLEZ DE MENDOZA, *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran Reyno dela China . . .*, I. Ausgabe Rom (1585). – Über die verschiedenen Ausgaben s. H. CORDIER, *Bibliotheca sinica*, I, 8–16, und ROBERT STREIT, *Bibliotheca Missionum*, 4. Band, Freiburg (1964), 53 fig. – CORDIERS Ansicht, daß dies das früheste Buch in Europa mit chinesischen Zeichen sei, ist zu korrigieren; s. H. CORDIER, *Notes pour servir à l'histoire des études chinoises en Europe, jusqu'à l'époque de Fourmont l'aîné*, in: *Nouveaux Mélanges orientaux* (Publications de l'École des langues orientales vivantes, IIe sér., vol. XIX), 400/1.

folgen Veröffentlichungen der Jahre 1613⁹ und 1614¹⁰. Die Bemühungen des italienischen Jesuitenpaters PROSPERO INTORCETTA¹¹ (1625–1696), der bei seinem Besuch 1671 in Europa einen Chinesen zur Unterstützung der geplanten Drucklegung seiner Werke mitbrachte, schlugen fehl¹². Eine größere Serie von Holzmatern für den Druck umfangreicherer Textteile mit beweglichen Typen, die allmählich eine immer stärkere Bedeutung bekommen¹³, liegt mit der „Typographia Sinica“, den „Schrift-Zeichen“ des Berliner Propstes und Amateursinologen ANDREAS MÜLLER¹⁴ (1630–1694) vor. Wenn es auch sicherlich nicht „die ersten in Europa geschnittenen chinesischen Zeichen sind“¹⁵

⁹ *Thrésor de l'histoire des langues de cest univers, contenant les origines, beautés . . . décadences, mutations . . . et ruines des langues hébraïque, chanaanéenne . . .* par M. CLAUDE DURET, Coligny (1613); auf p. 902/3 laienhafte Nachschnitte von 4 Zeichen (皇, 帝?, 天干) nach MENDOZA, p. 914/21 Holzschnittafeln nach hs. Vorlage mit japanischen Kana-Zeichen und Kursivtexten.

¹⁰ FERNÃO MENDES PINTO, *Peregrinacam de Fernam Mendez Pinto. Em que da conta de mytyas e mytyo estranhas cousas que vio & ouuiu no reyno da China . . .*, Lisboa (1614). – Mir steht gegenwärtig nur die Neuausgabe *Fernão Mendez Pinto, Peregrinação*, hgg. von J. DE FREITAS, Aguda (1930), 7 Bände, aber ohne Tafeln, zur Verfügung.

¹¹ S. JOSEPH DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 a 1800*, Rom und Paris (1973), Nr. 414, p. 129/30.

¹² Hierzu s. den in Anm. 18 genannten Aufsatz von E. KRAFT. – Die chinesischen Zeichen in seinem Werk *Sapientia Sinica . . .*, das 1662 in Kiên châm (d. i. Chiench'ang, Prov. Kiangsi) erschien, waren nicht von Europäern gedruckt worden. (S. CORDIER, *Bibl. sin.*, II, 1386).

¹³ Der Druck mit beweglichen Typen wird im Laufe der Zeit immer stärker von Europäern bevorzugt; s. W. H. MEDHURST, *China, its state and prospects with special reference to the spread of the gospel*, London (1838), 533.

¹⁴ Hierzu s. G. S. BAYER, *Museum sinicum* (s. u.), 45, OTTO FRANKE, *Leibniz und China*, in: Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft, Bd. 7 (1928), 167/8, Anm. 1, DONALD F. LACH, *The Chinese studies of Andreas Müller*, in: Journal of the American Oriental Society 60 (1940), 574, Anm. 34, und 565, TILEMANN GRIMM, *China und das Chinabild von Leibniz*, in: *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 1, Wiesbaden (1969), 49, EVA KRAFT, *Die chinesische Büchersammlung des Großen Kurfürsten und seines Nachfolgers*, in: *China und Europa, Chinaverständnis und Chinamode im 17. und 18. Jh.*, Ausstellung vom 16. 9. bis 11. 11. 1973, Berlin (1973), 18, 20, 25. – Diesen Grundstock chinesischer Typen, der offenbar letztlich für MÜLLERS bereits 1674 angekündigtes, aber nie erschienenenes Wunderwerk *Clavis sinica* hergestellt worden war, erhielt i. J. 1685 die Churfürstliche Bibliothek zu Cölln an der Spree (gegründet 1659) als Geschenk, und er befindet sich dort, nämlich an der heutigen Deutschen Staatsbibliothek Berlin, Unter den Linden, noch heute. Die Anregungen dazu gingen möglicherweise von dem Jesuitenpater PHILIPPE COUPLET (1622–1693; s. DEHERGNE, Nr. 221) aus, der während eines Europaaufenthaltes (1682–1692) auch Berlin besucht hatte. Der heute in der Deutschen Staatsbibliothek befindliche Schrank mit 10 Einschüben enthält 3284 verschiedene Holztypen, darunter auch eine Reihe nicht zu MÜLLERS Sammlung gehörende; so diejenigen, die CHR. MENTZEL für sein *Sylloge Minutiarum lexici Latino-Sinico-Characteristici . . .*, Nürnberg (1685), in den Jahren 1684/5 in Berlin schneiden ließ und die er selbst als schlecht bewertete.

¹⁵ S. GUIDO AUSTER, *Die Orientalische Abteilung*, in: Deutsche Staatsbibliothek 1661–1961, Bd. 1, Leipzig (1961), 293.

entstammen sie – entgegen der Ansicht HERMANN HÜLLES¹⁶ (1870–1940) – wegen der Fehlerhaftigkeit und Unvollkommenheit ihrer Formen der Hand eines europäischen Schnitzers, nach den Ermittlungen von EVA KRAFT¹⁷ möglicherweise der Werkstatt des Berliner Kupferstechers GOTTFRIED BARTSCH, „Entstanden sein muß diese Sammlung um 1674 anlässlich seiner ‚Propositio‘“.^[17a] Diese Zeichentypen haben den bewußten erhabenen Rand, aber MÜLLER hat auch andere Zeichen drucken lassen, die etwas kleiner, zweitens ohne diesen Rand herauskamen. (Z.B. in den ‚De Invento Sinico Epistolae nonnullae Amoena . . .‘ oder in ‚Oratio Orationis‘ 1680 etc.)“ (EVA KRAFT). Etwa aus dieser Zeit müssen auch drei Arten chinesischer Typen stammen, die die Vatikanische Bibliothek besitzt und von denen wir durch einen Briefwechsel CHRISTIAN MENTZELS (1622–1701), Leibarzt von Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg in Berlin, mit EMMANUEL SCHELSTRATE (1649–1692) von 1685 wissen.¹⁸ Etwa gleichzeitig liegen MENTZELS eigene Bemühungen um chinesische Typen, die er in Berlin herstellen ließ¹⁹. Im Gegensatz hierzu griffen andere Autoren, wie der spanische Dominikaner FRANCISCO VARO (1627–1687) in seiner *Arte de la lengua Mandarinana . . .*²⁰, Canton 1703, insbesondere bei längeren Textpassagen wieder auf den Druck mit Kupfer- oder Holzblöcken zurück. Dieses alte Verfahren nach handschriftlicher Vorlage wird z.B. auch bei GOTTLIEB SIEGFRIED BAYER²¹ (1694–1738) aus Königsberg in seinem Handbuch der chinesischen Sprache *Museum sinicum in quo sinicae linguae et litteraturae ratio explicatur*, 2 Bände, St. Petersburg (1730), angewendet. Eine neue Periode mit dem Schnitt ästhetisch wesentlich ansprechenderer Typen aus Holz wird in

¹⁶ G. AUSTER, 316, Anm. 72.

¹⁷ S. Brief vom 24. 3. 1975.

^{17a} Hierzu s. G. S. BAYER, *Museum sinicum*, Bd. 1 (1730), 182/7.

¹⁸ Hierzu s. eine kürzlich erschienene Arbeit von E. KRAFT, *Christian Mentzels chinesische Geschenke für Kaiser Leopold I.*, Schloß Charlottenburg, Berlin, Preußen – Festschrift für Margarete Kühn, München (1975), 196. Für die Einsichtnahme in die Korrekturfahnen und sonstige Informationen bin ich der Verfasserin zu großem Dank verpflichtet. – Über die Bedeutung MENTZELS für die Berliner Sinologie s. WALTER ARTELT, *Christian Mentzel* (Illustr. Monographien zur Gesch. d. Medizin, 1), Leipzig (1940), WALTER FUCHS, *Chinesische und mandjurische Handschriften und seltene Drucke* (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Bd. XII, 1), Wiesbaden (1966), Nr. 6, 105, 176, ROLF WIENAU, *Christian Mentzel und die Academia Naturae Curiosum*, Diss. med., Mainz (1970).

¹⁹ S. den Brief von EVA KRAFT vom 24. 3. 75, worin auf eine in Vorbereitung befindliche Arbeit von ROLF WIENAU (für Acta Leopoldina, Leipzig) hingewiesen ist, und den zu Beginn von Anm. 18 genannten Aufsatz. Zu MENTZELS *Chronologia oder Zeit-Register aller Chinesischen Kayser*, Berlin (1696), s. FRIEDRICH HIRTH, *Western appliances in the Chinese printing industry*, Journal of the China Branch of the Royal As. Society, 20 (1886), 165.

²⁰ S. F. HIRTH, 165, STREIT, *Bibl. Miss.*, Bd. V, 853.

²¹ S. DE GUIGNES (zit. in ANM. 22), 86, F. HIRTH, 165, W. FUCHS, Nr. 184, 239, FRANZ BABINGER, *Gottlieb Siegfried Bayer (1694–1738), ein Beitrag zur Geschichte der morgenländischen Studien im 18. Jh.*, München (1915).

Frankreich um 1730 durch ETIENNE FOURMONT²² (1683–1745), Inhaber des Lehrstuhls für Arabisch am Collège Royal Paris, eingeleitet, der nach königlichem Auftrag u. a. für ein chinesisches Wörterbuch „eine ungeheure Menge chinesischer Lettern . . . (80.000) stechen“²³ ließ. Parallel hierzu läuft als Sonderentwicklung die Herstellung mandjurischer Buchstaben²⁴ für den Druck in der offiziellen Hofsprache des damaligen Reiches der Mandju-Dynastie.

BREITKOPF gebührt das Verdienst, zum ersten Mal Versuche für den Druck mit chinesischen Mikrotypen (s. o.) unternommen zu haben, mit Elementen also, aus denen die eigentlichen Zeichen zusammengesetzt werden. Die Quellensage hierzu ist dürftig, da sich unveröffentlichtes Material²⁵, u. a. wegen Kriegs-

²² Hierzu s. insbesondere JOSEPH DE GUIGNES (1721–1800), *Essai historique sur la typographie orientale et greque de l'imprimerie royale*, Paris (1787), 94 S.; davon deutsche Übersetzung: *Des Herrn von Guignes historischer Versuch über den Ursprung orientalischer Schriften, die sich in der königlichen Bibliothek zu Paris befinden . . .*, Hildburghausen (1790). Beispiele der Typen s. z. B. in FOURMONTs bekannten Werken *Linguae sinarum mandarinicae hieroglyphicae grammatica duplex . . . Sinicorum regiae bibliothecae librorum catalogus* Paris (1742), *Meditationes sinicae*, Paris (1737). DE GUIGNES Schrift *Principes de composition typographique pour diriger un compositeur dans l'usage des Caractères Orientaux de l'Imprimerie Royale*, Paris (1790), 78 S., konnte ich nicht einsehen. Insgesamt besaß die Königliche Druckerei in Paris nach 1830 „drei ziemlich vollständige Korps chinesischer Lettern, auf Holz graviert . . .“, s. „Das Ausland“, Jg. 9 (1836), 441.

²³ S. DE GUIGNES, dt. Übers., 79.

²⁴ Die Geschichte des Drucks mandjurischer (und mongolischer) Typen in Europa ist ebenfalls noch nicht überschaubar. Frühe europäische Typen nach Holzplatten finden sich lt. freundl. Mitteilung von Prof. W. FUCHS schon in GERHARD FRIEDRICH MÜLLER, *Sammlung Rußischer Geschichte*, 1. Stück, 1. Band, St. Petersburg (1732) 70–72. (Fehlerhafte Nachschnitte, z. B. *Aschani Bitki Da* statt *ashan-i bithe da* etc., von 13 mandjurischen Widergaben von Titeln und Namen der Mitglieder der chinesischen Gesandtschaft von 1732 nach Moskau). – Nach J. H. PLATH (s. u.), 1018, ließ dann LE ROUX DESHAUTERAYES (1724–1795), Arabist am Collège de France in Paris, das mandjurische Alphabet in Kupfer stechen. Mit den i. J. 1787 von L. M. LANGLÈS (geb. 1763) gestochenen mobilen Typen wurde J. J. M. AMIOTS (AMYOT, 1718–1793) *Dictionnaire tartare-mantchou-françois . . .*, 3 Bände, Paris (1789/90), gedruckt. Nachdem von diesen Typen eine Kopie für BODONI in Parma angefertigt worden war, ließ LANGLÈS noch eine kleine, verbesserte Type herstellen, die z. B. J. P. ABEL-RÉMUSAT (1788–1832) verwendete. Die bekannte Petersburger Type geht auf den Baron SCHILLING VON CANSTADT (1786–1837) zurück, der 1817 eine größere Art bei FR. GRASS und 1819 eine kleinere bei SCHELTNER in Leipzig herstellen ließ. Letztere verwendete JULIUS KLAPROTH (1783–1835) und STEPAN LIPOVCOV (1773–1841) für seine Bibelübersetzung von 1822. (Hierzu s. E. v. MENDE in *Oriens Extremus* 9, 1972, 221). Ein Sortiment davon ging 1824 an die Société Asiatique von Paris und wurde 1825 und 1828 durch KLAPROTH dort komplettiert. TAUCHNITZ in Leipzig nahm diese als Muster für eine noch kleinere Type, nach der HANS CONON VON DER GABELENTZ (1807–1874) drucken ließ. – Die meisten der vorstehenden Angaben nach JOHANN HEINRICH PLATH, *Die Völker der Mandschurey*, 2. Band, Göttingen (1831), 1018; s. a. *Journal asiatique* 4 (1824), 53/4, 118/9, 186, 313; 6 (1825), 381; 7 (1825), 190, 318/9; *Nouveau J. a.* 2 (1828), 71, 158; 4 (1829), 396.

²⁵ S. die Antwortschreiben auf meine entsprechenden Anfragen an das Archiv der Fa. VEB Breitkopf und Härtel, Musikverlag, Leipzig, vom 26. 2. 1975, an die

schäden, bisher nicht finden ließ. Es kann daher im folgenden nur das jetzt verfügbare geboten werden, innerhalb dessen zudem manche Fragen ungeklärt bleiben müssen. Eine spätere Ergänzung sei daher in Aussicht gestellt. J. G. I. BREITKOPFS²⁶ Leben und Wirken war vor allem durch drei Hauptkräfte bestimmt: 1. durch seine Hinneigung zu den Wissenschaften und der Literatur, vorgezeichnet durch eine hervorragende Erziehung (u. a. Studium der Philosophie bei GOTTSCHED), 2. durch seinen ausgeprägten kaufmännischen Sinn innerhalb der Handelsstadt Leipzig, den er bei dem Ausbau des von seinem Vater begründeten Druck- und Verlagshauses ausgezeichnet einzusetzen verstand, 3. durch seine Begabung für mathematische Berechnungen und technische Tüfteleien, die ihm wesentliche Neuerungen auf dem Gebiet des Hochdruckverfahrens bescherte. Seine überragende Bedeutung steht in Zusammenhang mit Erfindungen in der Typographie, insbesondere im Notentypendruck um 1754, „der an Exaktheit, Klarheit und Schönheit des Gesamtbildes unübertroffen ist“ (W. SCHMIEDER) und der z. B. von JOSEPH HAYDN und C. PH. E. BACH hochgeschätzt wurde, aber auch im Bilddruck, im Spielkartendruck und sogar in – letztlich mißglückten – Versuchen mit dem Landkartendruck mit Typen. Die Breitkopfsche Schriftgießerei besaß etwa 400 Schriftformen und auch Typen für mehrere exotische Schriften. „Ohne Uebertreibung ist sie jetzt für die Einzige in Europa zu halten, welche alles das zusammen besitzt, was in andern Ländern zerstückt zu finden ist. Nicht nur alle Europäische veraltete, und gegenwärtige Sprachen in mehr als einer Schriftgröße besitzt sie; sondern auch alle die Sprachen, welcher sich Afrika und Asien, zu ihren gelehrtten Arbeiten bedienen, von Griechenland bis nach China²⁷.“

Im Laufe seines Lebens brachte BREITKOPF eine Privatbibliothek²⁸ von ca. Sächsische Landesbibliothek, Dresden, vom 18. 2. 1975 und an das Staatsarchiv Leipzig vom 31. 3. 1975.

²⁶ Über sein Leben und seine Leistungen s. vor allem: HAUSIUS, Biographie (s. Anm. 33) von 1794, FRIEDR. SCHLICHTEGROLL, *Nekrolog auf das Jahr 1794*, Gotha (1796), bsd. p. 292 flg., KONRAD F. BAUER, *J. G. I. Breitkopf und seine typographische Sammlung*, Privatdruck der Fa. Genzsch und Heysc, Hamburg o. J. [1927], 25 S., M. AUDIN, *Gottlob Breitkopf et la typographie musicale*, in: Gutenberg Jahrbuch 25 (1950), 245/54, WOLFGANG SCHMIEDER, *Breitkopf*, in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart, hgg. von FR. BLUME, Band 2, Kassel (1952), 249–256, und die in Anm. 40 genannten Titel.

²⁷ J. G. I. BREITKOPF, *Ueber Buchdruckerey und Buchhandel in Leipzig*, in: Journal für Fabrik, Manufaktur und Handlung, 5. Bd. (1793); Neudruck Leipzig (1964), 20.

²⁸ S. den Versteigerungskatalog von JOH. GOTTL. STIMMEL: *Bibliothecae Ioh. Gottl. Imm. Breitkopf nuper defuncti pars prior*, Leipzig (1795). Den recht ungeordneten, zweiten Teil des Kataloges in 2 Halbbänden (a) *Bibliothecae Ioh. Gottl. Imm. Breitkopf pars posterior cui accedit appendix librorum optimaе notae . . .*, Leipzig o. J. [1799], 392 S., und (b) *Bibliothek des seligen Herrn J. G. I. Breitkopfs zweyter Theil welcher nebst einem Anhang sehr guter Bücher . . .*, Leipzig [1799], 272 S., konnte ich erst in letzter Minute einsehen. Hierzu s. a. WOLFGANG SCHMIEDER, *Joh. Gottlob Imm. Breitkopfs Privatbibliothek, Werden und Vergehen*, in: Otto Glauning zum 60. Geburtstag, Festgabe aus Wissenschaft und Bibliothek, Bd. 2, Leipzig (1938), 73–87.

20 000 Titeln zusammen, in der sich – den Fernen Osten bezüglich – auch z. B. Reiseberichte von PETER DE GOJER und JAK. KEISER von 1666 (s. Katalog, Bd. 1, Nr. 160), JAN NIENHOFF von 1669, 1675 (Bd. 2a, 149, Nr. 2371/2), O. DAPPER von 1681 und 1698 (s. Bd. 1, Nr. 2684), ARNOLD MONTANUS von 1670 (s. Bd. 1, Nr. 2714), J. SONNERAT von 1783 (s. Bd. 1, Nr. 2750/1), historische Bücher von J. DE GUIGNES von 1768 (Bd. 1, Nr. 1093) u. a. oder auf China bezogene Spezialwerke von LEIBNIZ (*Novissima Sinica* von 1699, s. Bd. 1, Nr. 1091), ATHANASTIUS KIRCHER (Bd. 1, Nr. 177 und Bd. 2a, 5, Nr. 31), CHR. MENTZEL (Bd. 1, Nr. 2157, 2162b), darunter so bedeutende Titel wie J. J. M. AMYOTS bekanntes mandjurisch-französisches Lexikon von 1789 (Bd. 1, Nr. 420) oder TH. S. BAYERS *Museum sinicum* von 1730 (Bd. 1, Nr. 576, s. a. Nr. 529) befanden. BREITKOPF besaß zudem mindestens ein chinesisches Buch, nämlich die bekannte Elementarfibel „Drei-Zeichen-Klassiker“, *San-tzu ching* 三字經²⁹. GOETHE lobte die „sehr angenehme und für mich heilsame Verbindung . . . mit dem Breitkopfschen Hause“, zu dessen Söhnen er während seines Studiums in Leipzig Kontakt pflegte. „Von einer schönen Bibliothek . . . erlaubte er [BREITKOPF] mir den Gebrauch.“³⁰

Die auf China bezogenen Interessen BREITKOPFS, wie sie sich im Sammeln und in der Lektüre einschlägiger Bücher und – wie wir in Zusammenhang mit seinen Druckversuchen voraussetzen können – in einer gewissen Beschäftigung mit der chinesischen Schrift und Sprache zeigen, fanden auch in seinen eigenen wissenschaftlichen Bemühungen ihren Niederschlag, so in seiner Geschichte der Spielkarten³¹ und vermutlich auch in seinem „Plan einer großangelegten Geschichte der Erfindung der Buchdruckerkunst“³² aus den siebziger Jahren.

Seine Versuche um den Druck der chinesischen Zeichen sind daher als eine natürliche Folge innerhalb vielgestaltiger Interessen aufzufassen. Hierüber berichtet die Biographie des Mitarbeiters KARL GOTTLIEB HAUSIUS³³ (1754–1825) bereits zwei Jahre nach seinem Tode³⁴:

²⁹ „Dort [in Leipzig] befinde sich in der Sammlung des Herrn Breitkopf Bayer's Museum Sinicum und ein kleines Ssan-dsü-kim benanntes Büchelchen, welches er [d. i. JOSEPH HAGER aus Mailand im Jahre 1799] benutzt habe.“ Nach JULIUS KLAPROTH, *Leichenstein auf dem Grabe der chinesischen Gelehrsamkeit des Herrn Joseph Hager*, o. O. o. J. [Enddatum 1811], 3; s. a. WILHELM LAUTERBACH [d. Pseudonym für J. KLAPROTH], *Dr. Wilhelm Schott's vorgebliche Übersetzung der Werke des Confucius . . .*, Leipzig und Paris (1828), 3–4.

³⁰ GOETHE, *Aus meinem Leben, Wahrheit und Dichtung*, 2. Teil, 8. Buch; s. *Goethes sämtliche Werke*, vollständig in sechs Bänden, 4. Bd., Leipzig (1873), 145; s. a. K. F. BAUER, 10/1.

³¹ J. GOTTL. IMM. BREITKOPF, *Versuch, den Ursprung der Spielkarten, die Einführung des Leinenpapiers und den Anfang der Holzschneidekunst in Europa zu erforschen*, 1. Teil, Leipzig (1784), 2. Teil, hgg. von ROCH, Leipzig (1801); 1. Teil, 21, 118/9; Tafel VII, p. 41, bringt einen Plattendruck mit chines. Zeichen nach einheimischen Vorlagen.

³² S. K. F. BAUER, 7, SCHMIEDER in MGG, 253.

³³ *Biographie Herrn Johann Gottlob Immanuel Breitkopfs. Ein Geschenk für seine Freunde*, 1794 [von KARL GOTTLIEB HAUSIUS]; Nachdruck in: *Imprimatur*, ein Jahrbuch für Bücherfreunde, Bd. 8, Weimar (1938), 9–10. In großen Stellen wört-

„Endlich entschloß er sich, noch etwas möglich zu machen, was bis dahin aller Welt unmöglich schien, nur ihm nicht; auf dessen Bewerbstellung sowohl der König von Frankreich, mich dünkt nach Fourmonts Angabe und unter dessen Aufsicht, als auch die heilige Propaganda in Rom mehrere Tonnen Goldes umsonst verschwendet hatte, und dessen Erfindung ihm einige Friedrichs'or kostete; nemlich auch chinesisches mit beweglichen Typen zu drucken; welches gewöhnlich auf Holztafeln geschnitten wird; so daß oft ein ganzes Haus nöthig ist um alle die Tafeln aufzubehalten, die nur zu einem Buche gehören. – Er schickte sogleich ein Exemplar dieses Probedruckes nach Rom an den heiligen Vater, welcher ihm durch Cardinal Borgia^[35] antwortete, und zu dieser Erfindung Glück wünschen ließ. – Kaum hatte man dieß in Paris^[35] erfahren, als man sich auch ein Exemplar für die dasige Akademie davon ausbat. – Kurz darauf lief ein Brief aus Holland^[35] ein, worin schon seine chinesischen Typen verlangt wurden, um damit eine Menge chinesischer Stellen zu drucken, welche in einem Manuscripte stunden, das gedruckt werden sollte; da er sie aber vor der Hand noch nicht weggeben wollte, bis er die weitläufigere Beschreibung davon gemacht und geliefert haben würde, die aber bey seinen vielen Geschäften unterblieben sind, so bat er sich aus, daß man ihm jene Stellen in Abschrift zu schicken möge, welche er sodann gleich zum Drucke fertig gesetzt überschicken wolle, die man aber ihm nach dem Gebrauche unauseinander genommen zurücke senden müsse; es erfolgte darauf aber keine Antwort, und die Sache unterblieb. – Es war ihm auch im Grunde nicht viel daran gelegen, weil er die äußerst mühsame Arbeit des Setzens selbst hätte verrichten müssen, indem er vor der Hand keinen Setzer darinnen Unterricht geben wollte, und es auch nie wünschte ein ganzes Buch damit jemals drucken zu müssen: die Ehre der Erfindung für Deutschland war ihm genug.“

Ganz im Sinne der Biographie und des Nekrologes scheint zu Beginn des 19. Jh.s ein positives Echo auf BREITKOPFS Erfindung vorzuherrschen. So in einer Stelle der Denkwürdigkeiten³⁶ von 1802:

„Desto nützlicher war seine jüngere Erfindung, chinesisches, welches sonst gewöhnlich auf Holztafeln geschnitten wird, mit beweglichen Typen zu drucken, die ihm vollkommen gelang.“

lich übereinstimmend ist der Nekrolog von FR. SCHLICHTEGROLL (s. Anm. 26), 292/4; die dortige einleitende Angabe „Den vorletzten Sommer vor seinem Tode [d. h. 1792] . . .“ kann nicht zutreffen, da das *Exemplum* bereits 1789 erschienen war.

³⁴ Die Grabinschrift bezeichnet BREITKOPF ausdrücklich als „Erfinder des Noten- Landcharten- wie auch des chinesischen Drucks mit beweglichen Lettern“; s. in Imprimatur (s. Anm. 33), 17.

³⁵ Diese Angaben bedürfen noch der Nachprüfung! Eine Anfrage bei der Vatikanischen Bibliothek verlief negativ.

³⁶ *Denkwürdigkeiten aus dem Leben ausgezeichneter Teutschen des achtzehnten Jahrhunderts* (Vorwort von CHRISTIAN GOTTHILF SALZMANN [1744–1811]), Schnepfenthal, (1802).

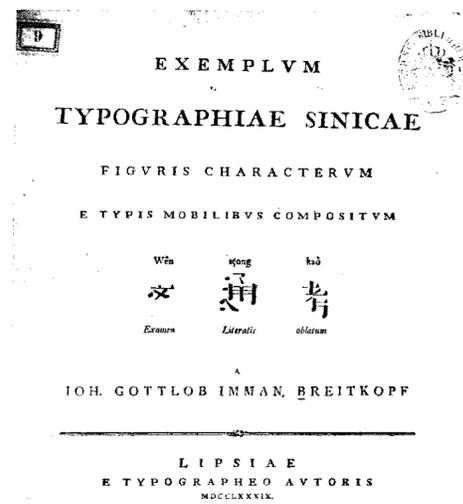


Abb. 1: Titelblatt

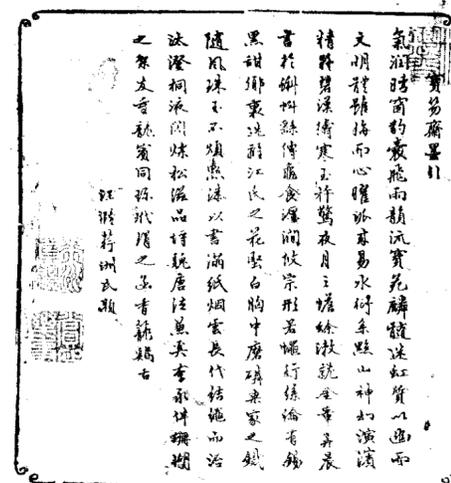


Abb. 2: Prosastück nach chinesischer Holzschnittvorlage aus *Exemplum* (s. Anm. 43)

Oder in JOHANN CHRISTIAN HÜTTNERS³⁷ (1765–1847) Anmerkung in der Übersetzung von BARROWS sehr informativem Reisebericht von 1805:

„Es ist bekannt, daß der unvergeßliche Joh. Gottl. Immanuel Breitkopf in Leipzig einen sinnreichen Versuch machte, das Chinesische mit beweglichen Typen zu drucken . . . Der verehrungswürdige Hr. D. Wendeborn^[38], welcher damahls sich noch in London aufhielt, besaß Breitkopfs Versuch, und theilte mir ihn gütigst mit, ehe ich [i. J. 1793, d. h. vier Jahre nach Br.s Publikation] mit der Gesandtschaft nach China ging. Die Chinesischen Missionärs, welche wir bey uns hatten, setzten manches an Breitkopfs Versuche aus, weil seine gedruckten Charaktere sich nicht ganz genau an die ächte Form der Chinesischen anschlossen. Bey alle dem war der Versuch ein rühmlicher Beweis des Scharfsinns, den Breitkopf in einem so hohen Grade besaß.“

Eine zu Beginn des 19. Jh.s bereits anklingende Skepsis³⁹ am Wert der Neuerung BREITKOPFS schlägt dann im Zuge einer intensiveren Beschäftigung mit der chinesischen Schrift in Europa am Ende des 19. Jh.s in eine Kritik am Nutzen der Sache überhaupt um. So bemerkt OSKAR VON HASE (1846–1921), ein späterer Eigentümer des Verlages Breitkopf & Härtel, in der Allgemeinen Deutschen Biographie⁴⁰:

„Mit der ihm eigenen Hartnäckigkeit wagte er sich in seinem Erfindungstrieb gelegentlich, wol mehr zum eigenen Ergötzen, auf ihm und der typographischen Kunst unzugängliche Gebiete. Ein Probeschnitt chinesischer Lettern im ‚Exemplum . . .‘ trug ihm zwar den Glückwunsch des Papstes

³⁷ JOHANN CHRISTIAN HÜTTNER (Übers.), *John Barrow's Esqs. vormahligen Privatsekretärs des Grafen von Macartney, jetzigen Sekretärs der Admiralität, Reise durch China von Peking nach Canton im Gefolge der Großbritannischen Gesandtschaft in den Jahren 1793 und 1794*, 1. Teil, Wien (1805), 314/5, Anm. -- Die englische Originalausgabe erschien 1804 in London. Der aus Guben stammende HÜTTNER hatte als Begleiter des Gesandtschaftssekretärs Sir GEORGE LEONARD STAUNTON (1737–1801) an der englischen Gesandtschaft unter Earl GEORGE MACARTNEY (1737–1806) von 1793/4 nach China teilgenommen.

³⁸ Gemeint ist offenbar der Prediger und Kulturhistoriker GEBHARD FRIEDR. AUGUST WENDEBORN (1742–1811), seit 1792 Mitglied der königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin. S. G. FRANK in *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 41, Leipzig (1896), 712/4.

³⁹ S. z. B. HERMANN MENDEL (1834–1876) in seinem *Musikalischen Conversations-Lexikon*, 2. Bd., Berlin (1872), 179: „Von weniger praktischem Nutzen [waren] . . . chinesische Charaktere durch bewegliche Typen herzustellen . . .“.

⁴⁰ Band 3, Leipzig (1876), 299; daraus auch Sonderdruck unter dem Titel „Breitkopf & Härtel, Buchdrucker, Buch- und Musikalienhändler in Leipzig. Aus den Papieren des Breitkopf und Härtelschen Geschäftsarchivs“, Leipzig (1875), 7. S. a. *Allgemeine Deutsche Biographie*, hgg. von der Histor. Kommission bei der Königl. Akademie der Wiss. (1895?), 11, und OSKAR VON HASE, *Breitkopf & Härtel, Gedenkschrift und Arbeitsbericht*, Vorwort von 1917, 1. Bd., 4. Auflage, Leipzig (1917), 5. Auflage, Wiesbaden (1968), 94. – Auf wen das vernichtende Urteil letztlich zurückgeht, konnte bislang nicht festgestellt werden.

[späterer Zusatz: durch Kardinal Borgia] ein, mißlang aber bei gänzlicher Unkenntniß der Sprache vollständig."

Als einzige Veröffentlichung mit Abdrucken von BREITKOPFS beweglichen Typen liegt die kurze Schrift *Exemplum Typographiae Sinicae figuris characterum e typis mobilibus compositum*⁴¹, Lipsiae: E typographeo auctoris (1789), vor. Bereits das Titelblatt (s. Abb. 1) zeigt drei Proben seiner Zusammensetzungen (*Wên t'ong k'ao* 交通考 *Examen Literatis oblatum*). Das Werkchen beginnt mit einem sehr allgemein gehaltenen lateinischen Vorwort (*Literarum cvltoribus*) von 2 Seiten, in dem er ohne jegliche Nennung seiner Informationsquellen oder der Herkunft der chinesischen Vorlagen⁴² von seinen Altersbemühungen um die beweglichen chinesischen Typen spricht; „Laetor denique mihi contigisse, ut Germaniae, Artis Typographicae Inventrici, id quod sui erat juris, novum hoc sollertiae specimen quaecumque sit, consacrem". Eine weitere Seite besteht aus der Wiedergabe eines chinesischen Prosastückes⁴³ (s. Abb. 2) unbekannter Provenienz nach kalligraphischer Vorlage. Einen recht enttäuschenden Eindruck seiner Bemühungen um zusammengesetzte, bewegliche Zeichen vermittelt (neben den 3 Zeichen auf dem Titelblatt) die Probeseite *Periculum sinicum primum* (s. Abb. 3) mit nur 12 Schriftzeichen in sog. alter Sung-Type 老宋體. Die chinesischen Ideogramme geben, fortlaufend gelesen, keinen Sinn, so daß auch hier eine Herkunft nicht festgestellt werden kann. Aus den Proben ist nicht ersichtlich, welche Konzeption und welches System den Versuchen zugrundelagen. Insbesondere ist nicht erkennbar, wie weit die Aufspaltung der einzelnen Zeichen durchgeführt wurde. Es

⁴¹ Ich verdanke der Landesbibliothek Coburg mit Schreiben vom 12. 2. 1975 die Genehmigung für eine Reproduktion zweier Seiten dieses heute recht selten gewordenen Werkes.

⁴² Hierzu sind noch nähere Untersuchungen erforderlich.

⁴³ Das für unser Thema nicht weiter interessierende Stück (s. Abb. 2) ist *Pao-hu-chai mo-yin* 寶笈齋墨引 (Einführung in die Tuschesteine des Pao-hu-Studios) betitelt. Verfasser ist der aus der Provinz Anhui (oder Hupei) stammende WANG LUNG 汪鏜 (gestorben 1742, *chin-shih* als Fünftbester von 1694), ein mit der Wasserregulierung beschäftigter hoher Beamter der Kienlung-Zeit. (Biogr. s. nach *Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series*, Nr. 9, Nachdr. Tōkyō 1960, s.v., und Suppl. 19, Nachdr. Taipei 1966, 45). Von den drei Siegelabdrucken weisen 2 auf den Autor: rechts oben *shui chien-shang* 水 [d.i. der zweimalige Radikal ‚Wasser‘ bei Wang Lung] 鑑賞, „hochgeschätztes Stück des W. L.“; links oben *Hsing-chou chen-chien* 荇洲真鑑, „echtes Stück des Hsing-chou [ein Beinamen des W. L., laut Unterschrift]; links unten ein Motto nach Hsien Ling-yün *shang-hsin lo-shih* 賞心樂事, „ein erfreuliches Ding, das das Herz beglückt“ o.ä. Das Stück, das ich in anderen Sammlungen nicht nachweisen kann, dürfte aus dem Beginn des 18. Jh.s stammen. Der Empfänger des in kunstvollem Stil voll reicher Anspielungen geschriebenen Werkes über Wesen und Wert der Tuschsteine, der sich hinter dem Studionamen *Pao-hu-chai* („Studierzimmer der kostbaren Jadetablets“) verbirgt, offenbar ein lokal bekannter Sammler, konnte bisher nicht festgestellt werden. Es bleibt auch zu ermitteln, wie die Vorlage dieses Stückes in BREITKOPFS Hand gelangte.

scheint, als ob sowohl Einzelstriche wie Strichkombinationen für die Zusammensetzung verwendet werden. Hierbei repräsentieren die Einzeltypen kleinere Elemente als solche, die sich bei einfachen Kompositivzeichen, z. B. der Gruppe *Hsing-sheng* 形聲, natürlich ergeben würden, bei Zeichen also, die etwa aus einem semantischen Determinativ (Radikal) und einem phonetischen Indikator bestehen. Die verwendeten Elemente sind kleiner als sog. monographische Strukturen⁴⁴ (z. B. Radikale), die semantisch nicht weiter zerlegbar sind. Ohne zusätzliches Material läßt sich allerdings weder etwas über die Zahl der verwendeten Elemente noch über deren für die Kombination benötigten Formvarianten und Größen aussagen. Im ganzen hat man den Eindruck, daß BREITKOPF zu einer systematischen Durchdringung des chinesischen Schriftsystems im Hinblick auf sein neues Verfahren noch nicht gelangt war (man vgl. auch die in der HAUSIUS-Biographie anklingende Resignation), und daß sein Unternehmen daher kaum über ein Versuchsstadium hinausreichte. Bei einer späteren Wiederaufnahme⁴⁵ des Zusammensetzungsverfahrens erinnerte man sich nicht mehr seiner Bemühungen.

⁴⁴ Hierzu s. die moderne Analyse der Strukturen chinesischer Zeichen von PETER KÜMMEL, *Struktur und Funktion sichtbarer Zeichen*, Quickborn (1969), 63 fig.

⁴⁵ Ästhetisch gelungenere Versuche mit der Mikrotypie für chines. Zeichen, bei denen die Elemente größer als bei den Breitkopfschen Typen genommen wurden, sind mit dem Namen des Pariser Druckers MARCELLIN LEGRAND verknüpft, der solche auf Anregung von GEORGE PAUTHIER (1823–1873) im Jahre 1834 durchführte. „Diese Zeichen [des *K'ang-hsi*-Wörterbuches] . . . hat man in zwei Klassen getheilt, die, welche sich nicht zerlegen lassen, . . . sie bilden eine Masse von 3581, ferner die, welche sich in ihre Elemente auflösen lassen. Diese Elemente bilden 4267 Patrizen, durch deren Zusammensetzung man 26 295 Charaktere herstellen kann. So werden sich also alle chinesischen Charaktere, deren man irgend bedarf, auf 9000 reducieren.“ (Aus „Das Ausland“, 9, 1839, 441). Um 1844 benutzte auch die Presbyterian Mission Press in Macao ein solches Verfahren. S. hierzu u. a. S. WELLS WILLIAMS, *Movable types for printing Chinese*, in: *Chinese Recorder*, 6 (1875), 28/9, mit Proben; FR. HIRTH, 166.



Abb. 3:
Probeseite von Breitkopfs Druckversuchen aus *Exemplum*

WALTHER HEISSIG (BONN):

EINE ANRUFUNG DES „WEISSEN ALTEN“

in der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz Berlin

Mit 1 Abbildung

Unter den aus dem Nachlaß von Bernhard Jülg stammenden, meist fragmentarischen Handschriften mongolischer Texte, deren Herkunft unbekannt ist, die wir aber als von M. A. Castren (1813–1852) in der nördlichen Mongolei gesammelt vermuten,¹ findet sich eine kurze Anrufung des „Weißen Alten“ (*čayan ebügen*), Ms. or. quart 771–5,² die sich von den bekannten anderen Formen der *Čayan ebügen*-Anrufungen³ unterscheidet. Aus diesem Grunde wird sie hier in Übersetzung vorgelegt.

In den bekannten Texten zum Kult des Weißen Alten lassen sich schamanistische und pseudo-buddhistische Einflüsse aus dem Komplex der Verehrung der Geister der Erde und der Gewässer erkennen. Die Einflüsse des Taoismus und der Vorstellung einer Gottheit des langen Lebens wären noch zu untersuchen⁴.

Die Funktionen des „*Čayan ebügen*“ sind die einer Herden- und Fruchtbarkeitsgottheit, der alle Tiere untertan sind, die Herr der Erde, der Wässer und des langen Lebens ist⁵.

Diesen Funktionen entsprechen auch die Dinge, um die der „Weiße Alte“ in der hier zu behandelnden Anrufung angefleht wird: Lebensverlängerung, Vermehrung des Viehs, Vertreibung von Dämonen und Teufeln (*ada jedker*), Schutz vor Widerwärtigkeiten, Gift, Giftschlangen, Räubern, Verleumdung, Betrug, Lüge und Feinden. Unsere 1966 getroffene Einordnung der Anrufung als ein Rauchopfergebet⁶ (*sang*) wird bestätigt durch das Auftreten des gleichen

¹ Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Bd. I) Wiesbaden 1961, Einleitung, XIV.

² Beschrieben: Handschriften, 253, Nr. 466.5; Text in Umschrift: Mongolische Volksreligiöse und folkloristische Texte, (Verz. d. oriental. Handsch. in Deutschland, Suppl. Bd. 6), Wiesbaden 1966, 129–130; Faksimilia Tafel XVI–XVII.

³ Volksreligiöse Texte, 18–22; 131–139.

⁴ H. SERRUYS, Bespr. v. Volksreligiöse Texte, Mon. Ser. XXV: 1968, 458; A. MOSTAERT, Note sur le culte du Vieillard blanc chez les Ordos, *Studia Altaica*, Wiesbaden 1957, 111.

⁵ A. MOSTAERT, Note sur le culte du Vieillard blanc chez les Ordos, *Studia Altaica*, Wiesbaden 1957, 108–117; W. HEISSIG, Die Religionen der Mongolei (in G. TUCCI/W. HEISSIG, Die Religionen Tibets und der Mongolei, Religionen der Menschheit, Bd. 20) Stuttgart 1970, 383–389.

⁶ Volksrel. Texte, 20.

Wortlautes in einem *Čayan ebügen-n takilya orosibai* („Opfer des Weißen Alten“)⁷ genannten Manuskript, in dem der Anrufung genaue Durchführungsbestimmungen für das Opfer vorangestellt sind und dieses *sang* „Rauchopfer“ genannt wird.

Die Anrufung lautet nach dem Wortlaut der Handschrift Ms. or. quart 771–5 übersetzt:

- 1 „Ach, von dem Orte [auf] der Spitze [des Ĵimislig] genannten Berges,
Ihr¹⁰, Erdherr in der Gestalt eines überaus Alten,
Mit Brüdern und dem Kreis [Eurer] Gefährten
Geruhet an diesen unerschütterlichen Ort zu kommen.
- 5 An welchem Orte der vierundzwanzig Erden, Wässer, Städte und Lager,¹¹
Ob nah oder fern, wo ihr auch wohnt,
Geruhet rasch, schnell und sogleich zu kommen.
Dir, Erdherr, Weißer Alter,
Daß du aufs Wunderbarste sichtbar wirst,¹²
- 10 Dich mit einzigartigem Sinne¹³ (verwandelst) manifestierst
Opfere ich mit den [Rauch]wolken des ganzen Opfers räuchernd¹⁴.
Mit den sechs guten Heilmitteln des Herrn der Heilmittel opfere ich¹⁵.
Mit verschiedenen Kostbarkeiten, Gold und Perlen opfere ich ein Opfer,¹⁶
Mit verschiedenen Arten Seidenstreifen¹⁷ opfere ich,
- 15 Mit verschiedenen Arten Süßigkeiten und schmackhaften Speisen opfere ich
Und nachdem du diese verschiedenartig dargebotenen¹⁸ Opfergaben

⁷ Faltbuch, 8 Seiten, Mong. 160, Bibliothek der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, Budapest.

⁸ Mong. 160: *γayiqamsiytu Ĵimisgeling neretü ayula örögelün . . .*

⁹ A. MOSTAERT, Note 111: *Ĵimis-tü* Früchte habend; POZDNEEV, Ozerki, 83–84, N. POPPE, Opisanie, 187; *Ĵimeslig*, westmong.: *zemeseleng* (VRT, 21); Mong. 160: *Ĵimisgeling*.

¹⁰ *tabar* < *ta bar*; cf. VRT, Nr. XX: *ēi bara*; Mong. 160: *ēibar*.

¹¹ In Hs. or. 735 als auch in dem westmongolischen *Čayan ebügen*-Gebet in Ms. or. oct. 422–8 (VRT, 132, 135), die einen pseudobuddhistischen chinesischen Titel Ch'u shui an-t'u dai ching führen, findet sich in den Worten des *Čayan ebügen* der Satz: *γafar usun-u ešin qota küriye-ü gorin dörben γafar usun neretü tede bügüde-lüge bi nökečüfü* „ . . . ich bin mit den Herren von Erde und Wasser, den sogenannten 24 Erden und Wässern der Städte und Lager, allen verbunden . . .“, in Mong. 160 finden sich 24 Erdherren erwähnt.

¹² Mong. 160: *γayiqamsiy takil-i iletü belüdün* – „Ein wunderbares Opfer sichtbar darbringend (wrtl. vorbereitend)“.

¹³ In Hs. or. 735 (VRT, XX) wird eingangs geschildert, daß Buddha und Ananda *γayča üjügürtü sedkil-iyer qangyan takimui*.

¹⁴ *γanggan* ~ *qangyan*.

¹⁵ Meist sprechen die Mongolen von vier oder sieben Heilmitteln.

¹⁶ Ähnlich auch Hs. or. 175.

¹⁷ Hs. or. 725 (VRT, 131) verschiedene Früchte und Seidenstreifen . . .; Mong. 160: *eriyen kib-e* – „bunte Streifen“.

¹⁸ Hs. or. 735: *ergügen*.

- Heute¹⁹ gekostet, geruhe dafür Schutz zu geben²⁰.
 Mit einem weißen Bart und Haaren, wie sehr alt geworden,
 Auf dem ganzen²¹ Körper mit einem weißen Kleide bekleidet
 20 Ihr, die ihr den schweren Stock²²
 Mit dem Haupte eines röhrenden Drachen, in der Hand haltet,
 Der ihr vor den Augen des mächtigen Meisters Buddha
 Früh schon den Schwur geleistet, Eideswächter²³.
 Der sehr Verdienstvolles vollbringt, was es auch sei,
 25 Der wie ein Vater behütet,²⁴
 Der die Namen derer, die gute Taten getan und derer die gesündigt
 Wie Erlig Khan in ein Buch schreibt;²⁵
 Der du die Früchte der Taten der Wesen dieser unerbittlichen Welt wahrlich
 kennst,²⁶
 Erdherr in der Gestalt eines weisen Alten, Dich bete ich anrufend an²⁷.
 30 Jedoch, was auch immer für Dinge du gewünscht, bot ich Dir dar, deinen
 Sinn zu ändern.
 Was du gesucht und gewünscht,
 Werde ich auf verschiedene Weise zeigen!²⁸

¹⁹ Ms. or. quart 771-5: *edüge*; Hs. or. 735: *idegen ed*; Mong. 160: *ed idege-yi abun amsayad*.

²⁰ Hs. or. 735: *ergin ergin ibege*; Mong. 160: *ergin ergin ibegeşü soyurqa*.

²¹ Hs. or. 725: *Köbče*; Mong. 160: *Köbči*; *köbči* wird oft als Reimwort in Anlautstrophen auf *Kö/Kü* mitverwendet; cf. *kürkirekü dayun-ıyan*

köngdüi tergegür bolıyıcı

köbče mongyol-un sanaıa egüşkeği.

in einer *Köke möngke tngri*-Anrufung (W. HEISSIG, Ein innermongolisches Gebet zum Ewigen Himmel, ZAS 8: 1974, 531).

²² Hs. or. 725: *göbdön tuluyçı tayay*; Mong. 160: *göbdön tuluyçı tayaya*, „Schlag- und Stütz-Stock“; *göbdö* < *göbde* „schlagen“; *tuluyçı* < *tulıyur* – „Stütze“. A. MOSTAERT, Marge, 110; Ähnlich in einer *Köke möngke tngri*-Anrufung (N. POPPE, Opisanie, 158; W. HEISSIG, ZAS 8: 1974, 530). *Kübdün* in VRT, 131, ist in *göbdön* zu verbessern.

²³ So auch Mong. 160: Dies nimmt Bezug auf das Gelöbnis, alle Lebewesen zu schützen, das der *Čayan ebügen* dem *ıafar usun-i nomoyadqan darıyulun ııdagçı* genannten *Čayan ebügen sudur* zufolge vor Buddha und Ananda ablegte. (Ms. or. oct. 422-1, 6v; VRT, 135, Anm. 22; Handschriften, 52; Rel. d. Mongolen, 385; POZDNEEV, Očerki, 85). In Hs. or. 735 jedoch: *tangıarıy-ı sakiyçı* – „Eideswächter“.

²⁴ Hs. or. 735; Mong. 160: *Ečiğe eke metü tedküğči örösiyeltü*.

²⁵ Hs. or. 735: *Üre sayın-dü eldeb nigül üiledügči-yin neres-i inu erlig metü endel ügei bičig-tür bičigü*; Mong. 160: *örösiyeltü eldeb üiledügčid-ün neres-yi erlig qayan metü bičig-tür bičigeči*.

²⁶ Hs. or. 735/Mong. 160: *qatayı kiling tü (kilinča-tu) yirtinčü . . .*; Mong. 160 schreibt hier wie andernorts mehrfach *ırtemčü* ~ *yirtinčü*.

²⁷ Mong. 160: *ıalbarııu elberen. ıalbarııad*.

²⁸ Mong. 160: *Ele alımad küseksen kereg üd-yi ıınu*

Eldebčilen sedkil-ıyer qubilıııu ergüged bi

Eriksen qamuy küsel-i

Eldebčilen egülsügei bi. ıımadur . . .

- Erbarme [Dich] liebend²⁹ wie ein Vater!³⁰
 Unumstößlichen Sinnes
- 35 Verbreite die buddhistische Religion!
 Mit tugendhaften Handlungen vertraut³¹
 Halt [uns] fern von anderen³² Taten!
 Mache das Leben lange dauern und
 Vermehre³³ Besitz und Vieh!
- 40 Vernichte³⁴ Dämonen und Teufel!
 Was auch immer für Sache geplant, vollende sie auf religiöse Weise³⁵.
 Vor dem Schrecken des Giftes,
 Vor dem Schrecken der giftigen Schlangen
 Vor Räubern und Briganten³⁶
- 45 Halte [uns] fern und weit!
 Betrügerische³⁷ Lügenreden,
 Verleumdungsworten,³⁸
 Nach Seltenem³⁹ zu gieren,
 Alles dies lass verderben,
- 50 Alle Schlechten⁴⁰
 Zurückweisend, laß dies nicht⁴¹ sein!
 Laß die bösen Feinde zu Aschenstaub werden!⁴²
 Reichlich sei von dem, was alles Wunderbares erwünscht⁴³.
 Unvergleichliche drei Kleinodien und
- 55 Ganz weißhaariger Erdherr,
 Durch die Kraft, daß Euch geopfert wurde

²⁹ VRT, 130 *narin* ist *enerin* zu lesen.

³⁰ Vollständiger in Mong. 160: *Namayi ečiye sadu-a metü tedkün örösiye eke metü eneren nigüles*. – „Schütze mich mildtätig wie Vater und Familie, Erbarme dich [meiner] liebend wie eine Mutter.“

³¹ Wörtl.: „befreundet“.

³² Mong. 160: *bujar nigül* – „obszöne Sünden“.

³³ VRT, 130 *üske* ist in *öske* zu verbessern.

³⁴ Mong. 160: *ariluya*.

³⁵ Mong. 160 nur: *Aliba sanaysan kereg-yi bütege*.

³⁶ Gegen Gift und Räuber wurden auch Amulette getragen (W. HEISSIG, Ein mong. Handbuch für die Herstellung von Schutzamuletten, Tribus 11: 1962, 79).

³⁷ Mong. 160: *qurum-a* < lit.: *qayurmay*.

³⁸ Über Beschwörungsformeln, *sibsilge* B. SODNOM, Mongolyn šiwšleg, *Studia Folclorica* VI: 1968, 53–62.

³⁹ Mong. 160 liest: *qoyisi qobor* statt Ms. or. quart: 771–5 *qoki qobor*.

⁴⁰ Mong. 160: *gamuy-a udqa-tan*.

⁴¹ *qariyul* –, *ügei bolya* – sind Teil der vielen in Banngebeten und Dhāraṇi auftretenden prohibitiven Bittformen (W. HEISSIG, Die Mongolischen Handschriftenreste aus Olon sūme, *As. Forschg.* Bd. 46).

⁴² Auch in einem Geser Khan-Rauchopfer (RINTCHEN, En marge du culte de Guesser Khan en Mongolie, *JSFou* 60, 19, 1958, 28) . . . *dayisun tüüdker-i toyosun tobrayyuluyči Geser* . . . ; Fehlt in Mong. 160.

⁴³ Mong. 160: *γayiqamsiy-tu küsel üd-i* . . .



Abb. 1

Maske des „Weißen Alten“ bei einem Cam-Tempeltanz
in einem lamaistischen Kloster des Gorlos-Gebietes, 1942.

- Mögen sich unsere guten Tugendverdienste⁴⁴ vermehren und verbreiten!
 Mögen sich gute Tugendverdienste mehren!
 Möge der Segen des Weißen Alten zuteil werden⁴⁵.
 60 Möge man des Segens des Vajradhara durch dessen Segnung erlangen!
 Guter Tugendverdienst!
 Achter, günstiger Tag des Neumonds⁴⁶.

In den Parallelhandschriften⁴⁷ wird der mit Ms. or. quart 771–5 übereinstimmende Wortlaut in einer vorangestellten Belehrung über die Durchführung des Opfers von *Čayan ebügen* selbst verkündet, der sich hier als vom Wu-t'ai-shan, dem Ort der fünf *Mañjuśrī*⁴⁸ gekommen bezeichnet. Die Beschreibung als bärtiger weißhaariger Alter mit dem drachenköpfigen Stock (*tayay*) und dem wunscherfüllenden Čintamani-Steine in den Händen, die er von sich selbst gibt, deckt sich mit den in den anderen Texten gegebenen Ikonographie des „Weißen Alten“⁴⁹. Der Weiße Alte, der sich hier als „*Burqan*“ bezeichnet, schreibt sich folgende Funktionen und Fähigkeiten zu und gibt folgende Anweisungen für das Rezitieren der Anrufung: Er unterscheidet und kennt Tugendverdienst (*buyan*) und Sünden (*kilinča*) der Menschen – „wenn er diese nicht konnte, wäre er kein Buddha“, ihn zu verehren vermehrt den Tugendverdienst. Am 2. und am 16. jeden neuen Monats ist er anzubeten,⁵⁰ wenn jemand einen Sohn erwünscht⁵¹. Falls sich der Sohn nicht einstellt, muß die Anrufung 7 mal gelesen und ein *sang* (Rauchopfer) 7 mal geopfert werden, um dieses Ziel zu erreichen.

Auf der Jagd und Feldzug (*aba ayan*) und bei fernen Karawanenreisen (*qola jiyulčün odqui*) 7 mal rezitiert und von vielen Rauchopfern begleitet, erfüllt die Anrufung das Gedachte und Erwünschte. Die Anrufung des Weißen Alten bietet Schutz an vor Feinden und Teufeln (*todqar*), vor großen Infektionen (*qaldaburi*) und Epidemien (*yamsiy ebedčün*), vor den schwarzen und weißen

⁴⁴ Ms. or. quart. 771–5 nur: *čayan*; Mong. 160 deutlicher: *čayan buyan*.

⁴⁵ Ms. 160 nur: *öljei qutuy orosiqu boltuyai*. Ende von Mong. 160.

⁴⁶ Dies ist das Datum der Niederschrift und steht in keinem Zusammenhang mit dem 2. und 16. Tag jeden Monats, an dem *čayan ebügen* zu den Menschen herabsteigt (Rel. der Mongolen, 387; MOSTAERT, Note, 112–112) und welche Tage von fast allen Texten als Tage für das Rauchopfer an ihn genannt werden.

⁴⁷ Mong. 160, Budapest; *Čayan ebügen-ü yeke yayiqamsiytu čadaltai sang sudur* (Privatbesitz Ulanbator); siehe Nr. 9 der vergleichenden Tabelle.

⁴⁸ Ähnlich beschrieben in Ms. Mong. 50, Kgl. Bibl. Kopenhagen, *Erten-ü čay-un bolor toli*, 67v–69, „Ursprung des Wu t'ai-shan“ (W. HEISSIG – C. R. BAWDEN, Catalogue of Mongol Books, Manuscripts and Xylographs, Kopenhagen 1971, 18).

⁴⁹ A. MOSTAERT, l.c., 111; W. HEISSIG, Religionen, 383–384.

⁵⁰ Siehe Anmerkung 46.

⁵¹ Mong. 160: *bi ečige eke metü erkičü köbegün ögüyü* – „Wenn ich wie Vater und Mutter geschätzt, gebe ich einen Sohn!“ Schon in den „21 Lobpreisungen der Tārā“ (*Tara-yin qorin nigen maytayal*), deren älteste mongolische Fassung als Druck des Jahres 1431 (CAJ I: 1955, 277) bekannt ist, findet sich ein ähnliches Versprechen einer Gottheit: *Köbegün küsegčün köbegün olojad* – „Wer einen Sohn wünscht, erlangt einen Sohn“ (ZAS 10: 1975).

Pocken (*gara čayan ččig*),⁵² deren *šaraqa*⁵³ und anderen ansteckenden Krankheiten, vor Seuchen und Erkrankungen der Pferde, Rinder und Schafe, vor Armut, Gift und Verlust von Besitz, vor bösen Omina, wenn der Hund auf die Jurte springt,⁵⁴ zwei Weiber streiten und sich an den Haaren reißen, die Hörner zweier Rinder sich verforkeln, Wolf und Fuchs heulen,⁵⁵ ein Vogel auf dem Ger sitzt oder in das Zelt eindringt, gegen Hundebiß⁵⁶ bei Frauen und Kindern, gegen alle Arten der 81 schlechten Omina (*mayui yiro-a*), vor fallenden Bäumen und Stürzen Schutz.

Bei Verfluchungen (*gara čayan kelen ama*)⁵⁷ ist die Dhāraṇi in eine Schale Wasser zu tun und 21 mal zu rezitieren, die Jurte 3 mal linksherum zu umwandeln und das Wasser zur Zeit des Sternenaufganges in alle vier Richtungen zu versprengen, dann wird jede Verfluchung abgewehrt.

Bei Beraubung von Vieh oder Habe ist die Anrufung siebenmal zu zitieren, das Rauchopfer (*sang*) auch siebenmal zu opfern und die Dhāraṇi einundzwanzigmal zu rezitieren. Dann ist Wasser in eine Schale zu tun und mit drei Birkenholz-Schabern (*kederge*) einundzwanzigmal umzurühren. Das Wasser ist dann in ein nach der linken (*buruγu*) Seite gerichtetes Loch zu gießen und dieses mit einem dicken schwarzen Stein, auf den die Dhāraṇi zu schreiben ist, zu verschließen, dann werden die Räuber gefaßt. Zu den hier noch erwähnten Fähigkeiten des Čayan ebügen gehört seine Herrschaft über die Orte der Drachen (*luusuu oron*) der gegenwärtigen Welt (*yirtinčü – yin oron*) und der acht Aimay (*naiman ayimay*), der 24 Erdherren, der bösen (*goortan dayisun*) Feinde und Dämonen (*simnus*), aller Teufel und Behinderungen (*ada todqar*) und der Verstorbenen, nicht erlösten Seelen (*nögčigsen*⁵⁸ *sünesü ese toniliysan*⁵⁹) und andere Übel.

Die mehrmals in Mong. 160 erwähnte Dhāraṇi lautet:

*Om namo sabu dulu duna. om
dulu dalu day-i-a suwaq-a.*

Mit geringen Abweichungen findet sich die Dhāraṇi in den mit dem Pseudochinesischen Titel Ch'u-shui an-t'u ta-ching⁶⁰ bezeichneten mongolischen und

⁵² Nicht unter diesem Namen im *Rasiyan-u žirüken* (IHan t'abs) aufgeführt (W. HEISSIG, Handschriften, 634).

⁵³ Lit.-mong.: *sirg-a*; im Paralleltext Čayan ebügen-ü yeke yayiqamsiytu čadaltai sang sudur, 2v: *yara šarya-* „Geschwüre und Wunden“.

⁵⁴ Hochspringen des Hundes gilt als Zeichen der Tollwut im *Rasiyan-u žirüken* (PLB, Nr. 137); UNKRIG, Tollwut, 9.

⁵⁵ Ähnliche Omina mit dem Heulen von Wolf und Fuchs in Čayan sikürtei busuda ülü ilaydaqy yekede qariyuluyči neretü tarni (Ms. Mong. 468, Kopenhagen, 7v–8r, Gzugdui 1729, II, Nr. LXXIV), Olon süme, Nr. 23.

⁵⁶ W. A. UNKRIG, Die Tollwut in der Heilkunde des Lamaismus nach tibetisch-mongolischen Texten, Stockholm 1954 (Sino-swedish Expedition, Publ. 38), 1–19.

⁵⁷ Ein seit dem 16. Jahrhundert in einer Übersetzung des Ayusi guosi weitverbreitetes apokryphes mongolisches Gebet ist *Qutuy-tu qara kelen aman yala-yi amurliyulun üledügči neretü yeke kölgen sudur*. (Handschriften, Nr. 400; Olon süme-Fragmente OS IV/147; Manuskriptfragmente, 38–40).

⁵⁸ lit.: *nögčigsen*.

⁵⁹ lit.: *toniliysan*.

⁶⁰ Volksreligiöse Texte, 19, zum häufigen Auftreten dieses rekonstruierten Titels.

oiratischen „*Čayan ebügen-u nom-un sudur*⁶¹ als tib.: *Om sa lu tumu tuna om tulu sed thi sva' ha'*; mong.: *Om salu tumu dun. Om tulu tulu sedi suvaqa*⁶². Dort wird Buddha (*Ilaju tegüs nögčigsen burqan*) als ihr Schöpfer genannt, der sie als Schutz gegen Krankheit und Seuche (*ebedčün taqul*), Sünde (*kilinča*), Streit (*keregür barayur*), Verhungern des Viehs und Unwetter (*jud turaqa*), für gute Hilfe (*ači*), Gläubigkeit, langes Leben und Segen lehrt⁶³.

Ein Vergleich der Anrufung Ms. or. quart. 771/5 mit acht weiteren Čayan ebügen-Gebeten aus der südlichen, westlichen und nördlichen Mongolei⁶⁴ zeigt, daß trotz sonst variierenden Inhaltes dieser Gebete, stets auch Teile der Anrufung wiedergegeben werden.

	2	3	4	5
	Mong.	Hs. or.	Ms. or. fol.	Ms. or. quart
	160	735	594-6/7	771-5
	(Budapest)	(V.R.T.XX)	(V.R.T.XXII)	(V.R.T.XIX)
1	+	—	28	
2	+	—	—	
3	+	—	—	
4	+	—	—	
5	+	—	—	
6	+	—	—	
7	+	—	—	
8	~	—	—	
9	+	—	—	
10	+	—	—	
11	+	—	—	
12	+	+	—	
13	+	—	—	
14	+	+	—	
15	+	+	—	
16	+	+	—	
17	+	~	—	
18	+	+	—	
19	+	—	28	
20	+~	+	29	
21	+	+	—	
22	+	+	—	
23	+	+	—	
24	+	+	—	

⁶¹ Volksreligiöse Texte, XX und XXI.

⁶² Bei POZDNEEV, Ocerk . . . 85-86, wo sich eine mit Volksrel. Texte, Nr. XXI. weitergehend übereinstimmende russ. Übersetzung eines *Čayan ebügen sudur* findet, lautet die Dhāraṇī: *om namo sa lu to ma toka to lo ton om tolo to lo di ya sva ha.*

⁶³ Volksrel. Texte, XXI, 133; XXI, 135.

⁶⁴ Für die Einsichtnahme in Nr. 6-9 danke ich Herrn Prof. Dr. C. R. Bawden, London.

25	+	+	—
26	+	+	—
27	+	+	—
28	+	+	—
29	+	+	—
30	+~	—	—
31	+	—	—
32	+	—	—
33	~	—	—
34	+	—	—
35	+	—	—
36	+	—	—
37	+	—	—
38	+	—	—
39	+	—	—
40	+	—	—
41	~	—	—
42	+~	—	—
43	+	—	—
44	+	—	—
45	+	—	—
46	+	—	—
47	+	—	—
48	+	—	—
49	+	—	—
50	~	—	—
51	+	—	—
52	—	—	—
53	+	—	—
54	~	—	—
55	+	—	—
56	+	—	—
57	+	—	—
58	~	—	—
59	—	—	—
60	—	—	—
61	—	—	—
62	—	—	—

	6 ᠴayan ebügen- ü sang + Staatsbibl. Ulanbator 294.2.C 13 (16927)	7 ᠴayan ebügen- ü sang orusibai Ulanbator (Privatbesitz)	8 ᠴayan burqan- u ubsang Ulanbator (Inst. f. Sprache u. Literatur Akad. d. Wiss.	9 ᠴayan ebügen-ü yeke γayiqamsiy-tu cadalbai sang sudur orosrbai. Ulanbator (Privatbesitz)
1	+	+	+	+
2	+	+	+	—
3	+	+	+	—
4	+	+	+	+
5	+	+	+	+~
6	+	+	+	+
7	+	+	+	+
8	+	+	+	—
9	+	+	+	—
10	+	+	+	—
11	—	+	+	—
12	+	+	+	—
13	+	+	+	—
14	+	—	+	—
15	+	+	+	—
16	+	+	+	—
17	+	+~	+	—
18	+	+	} +	—
19	+	+		—
20	+	+~	} +	—
21	+~	+		—
22	+	+	+	—
23	+	+	+	—
24	+~	+	+	—
25	+~	+	+	—
26	+	+	+	—
27	+	+	+	—
28	+	+	+	—
29	+	+	+	—
30	+~	+~	+	—
31	+	+	+~	—
32	+	+	+~	—
33	+	—	+	—
34	—	+	—	—
35	+	+	+	—
36	+	+	+	—
37	+	+	+	—
38	+	+	+	+
39	+	+	+	+~
40	+	+	+	+

60

WALTER HEISSIG

41	+	+	—	—
42	+	~	} —	—
43	+	+	+ }	—
44	+	+	+	—
45	+	+	—	—
46	+	+	+	—
47	+	+	+	—
48	+	+	+	~
49	+	+	+	—
50	+	+	~	—
51	+	~	+	—
52	—	~	—	—
53	+	+	+	—
54	~	+	~	—
55	~	+	+	—
56	+	+	+	—
57	+	+	+	—
58	—	+	—	—
59	—	—	—	—
60	—	—	—	—
61	—	—	—	—
62	—	—	—	—

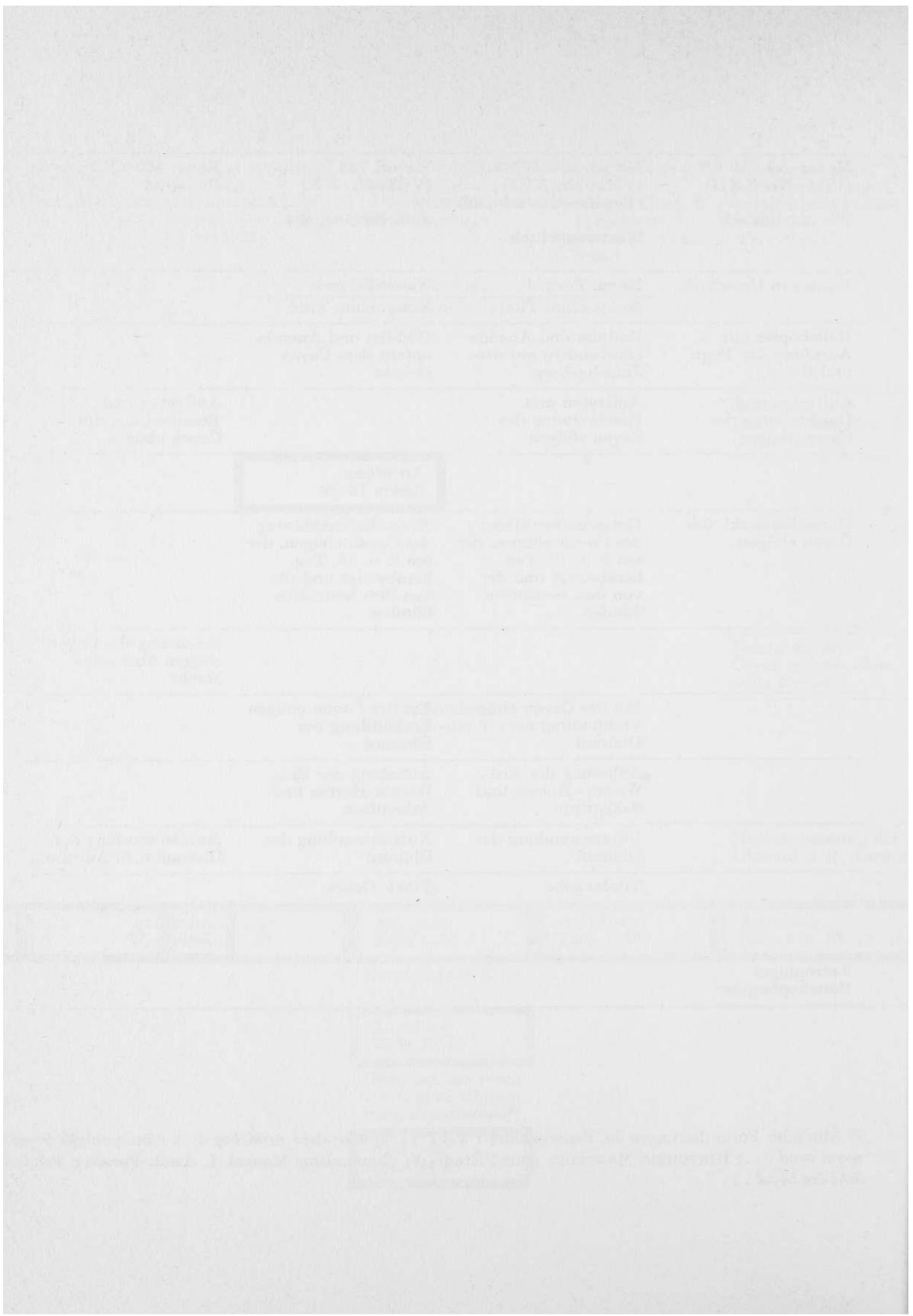
Im Kontext der bisher bekannten *Cayan ebügen-Gebete* nimmt die hier vorgelegte Anrufung Ms. or. quart 771-5 folgende Stellung ein:

41	+	+	-	-
42	+	+	-	-
43	+	+	+	-
44	+	+	+	-
45	+	+	-	-
46	+	+	+	-
47	+	+	+	-
48	+	+	+	-
49	+	+	+	-
50	+	+	+	-
51	+	+	+	-
52	-	-	-	-
53	+	+	+	-
54	+	+	+	-
55	+	+	+	-
56	+	+	+	-
57	+	+	+	-
58	-	+	-	-
59	-	-	-	-
60	-	-	-	-
61	-	-	-	-
62	-	-	-	-

Im Kontext der bisher bekannten *Čayan ebügen-Gebete* nimmt die hier vorgelegte Anrufung Ms. or. quart 771-5 folgende Stellung ein:

1	2	3	4	5	6	7	8	9
Ms. or. fol 594-6/7 (VRT, Nr. XXII) Westmongolisch	Ms. or. oct. 422-8 (VRT, Nr. XXI) (Pozdneev, Očerki, 86) Westmongolisch	Hs. or. 735 (VRT, Nr. XX) südliche Mongolei	Mong. 160 Budapest	Ms. or. quart. 771/5 (VRT, Nr. XLX) Vmtl. Nördl. Mongolei	Čayan ebügen-ü sang Staatsbibliothek Ulanbator 294.2 C 13 (16927)	Čayan ebügen-ü sang orosibai Ulanbator. (Privatbesitz)	Čayan burqan-u ubsang + Ulanbator (Inst. f. Sprache und Literatur d. Akad. d. Wiss.)	Čayan ebügen-ü yeke yayiqamsiytu čadaltai sang sudur orosibai (Privatbesitz)
Mantra in Umschrift	Namo-Formel Mong.-chin. Titel	Namo-Formel Mong.-chin. Titel				Namo-Formel qoyosun aγar . . .		
Rauchopfer mit Anrufung der Tngri und Berge	Buddha und Ananda Iustwandeln auf dem Jimislig-Berg	Buddha und Ananda opfern dem Čayan ebügen						
Auftreten und Beschreibung des Čayan ebügen	Auftreten und Beschreibung des Čayan ebügen		Auftreten und Beschreibung des Čayan ebügen					Auftreten und Beschreibung des Čayan ebügen
		Anrufung, Zeilen 12-29						
Herrschaftserkl. des Čayan ebügen	Herrschaftserklärung des Čayan ebügen, der am 2. u. 16. Tag herabsteigt und die von ihm bestrafte Sünden	Herrschaftserklärung des Čayan ebügen, der am 2. u. 16. Tag herabsteigt und die von ihm bestrafte Sünden						Belehrung des Čayan ebügen über seine Macht
			Belehrung des Čayan ebügen über seine Macht					Belehrung des Čayan ebügen über seine Macht
	Eid des Čayan ebügen Verkündung der Dhāraṇi	Eid des Čayan ebügen Verkündung der Dhāraṇi				Verkünd. d. Dhāraṇi, die 27x zu lesen		
	Anbetung der Erd-, Wasser-Herren und Sakiyulsun	Anbetung der Erd-, Wasser-Herren und Sakiyulsun				Mantra		
	Nutzanwendung der Dhāraṇi	Nutzanwendung der Dhāraṇi	Nutzanwendung der Dhāraṇi u. d. Anrufung					Nutzanwendung der Dhāraṇi u. d. Anrufung
	Titelangabe	Tibet. Gebet						
			Anrufung Zeile 2-57	Anrufung Zeile 1-62	Anrufung Zeile 1-57	Anrufung Zeile 1-30	Anrufung Zeile 1-57	Anrufung Zeile 5-6 38-40, 48.
3-strophiges Rauchopfergebet						Berufung auf Eid		
						Anrufung Zeile 33-40		
						Bitte um das Wohl von boγol u. sibegen u. Egüden-ünoqai ⁶⁵		
						Anrufung Zeile 44-57		

⁶⁵ Ähnliche Formulierungen in Feuergebeten: VRT 74, *egüden-deki arad boyol . . . bosiya-daki boyol noqai*; VRT 81, *Gerün bosiya-daki noqai arad . . .*; RINTCHEN, *Materiaux pour l'Étude du chamanisme Mongol*, I, *Asiat. Forschg.*, Bd. 3, 23, *bosuyan-daki boyol noqai egüden-deki ere boyol . . .*



KLAUS LUDWIG JANERT (KÖLN):

MATHURĀ, EIN ALTES INDISCHES KULTURZENTRUM
IM SPIEGEL SEINER INSCRIFTEN

Beim Internationalen Orientalistenkongreß in Delhi konnte ich 1964 noch voller Begeisterung Herrn Härtel zu seinen späteren Grabungen im Mathurā-Gebiet anregen, nämlich bei dem damals gerade von mir besuchten Sonkh. Sozusagen heimisch geworden war ich in Mathurā durch meine mehrjährigen Fertigstellungsarbeiten von Heinrich Lüders' großer und kostbarer Hinterlassenschaft zu einem seit Jahrzehnten in Vorbereitung befindlichen Band des Corpus Inscriptionum Indicarum, die, als *Mathurā Inscriptions* ediert, 1961 in Göttingen schließlich hatte erscheinen können. Die darin enthaltenen Materialien, Studien und Entwürfe hatte Lüders größtenteils lange zuvor, in den Vorkriegsjahren 1937/38, im Kreise seines „Kränzchens“ vorgetragen und zur Diskussion gestellt, zu dem er regelmäßig die damals jeweils in Berlin anwesenden Indologen und Iranisten zu sich nach Hause einlud. – Der folgende Beitrag sei gewidmet der Erinnerung an jenes sagenumwobene Kränzchen in der Sybelstraße 19 in Berlin-Charlottenburg und allen, die daran teilnahmen.

[Am Schluß zu: B1, B2, L, § nebst Zahl.]

Am Oberlauf der Yamunā, des bedeutendsten Nebenflusses der Gangā, ungefähr 150 Kilometer südlich von Delhi, liegt die seit jeher berühmte Stadt Mathurā. Die Orte ihrer Umgebung werden von den Einheimischen mit Lebens- und Liebesereignissen der mythisch-legendären vischnuitischen Hirten-, Helden- und Gottgestalt Kṛṣṇa nebst dessen liebster Freundin Rādhā verknüpft; ihnen vor allem gelten heute die Wallfahrten, Prozessionen und Feiern, die die Stadt oftmals im Jahr festlich beleben und immer viel fernes Volk anziehen.

Religiöses Treiben und ernste oder wilde Gläubigkeit bestimmten die Kultur der Stadt seit früher Zeit. Davon zeugen einerseits gelegentliche Mathurā-Erwähnungen in der alten indischen Literatur oder in relativ jüngeren Versionen vorliegende epische Texte vischnuitischer Prägung wie Harivaṃśa oder Bhāgavatapurāṇa usw. und andererseits Dokumente, die zu einem bestimmten Teil den Einfluß von landfremden Eindringlingen erkennen lassen oder von Ausländern verfaßt sind und von geschichtlicher Wirklichkeit durchdrungen. Letztere freilich wissen nur wenig vom heute blühenden Kṛṣṇa-Kult zu berichten.

Als derartige Dokumente liegen uns vor: die Inschriften (wozu sogleich), Reiseberichte der chinesischen Buddhisten Fa-hsien aus dem vierten, Yüantsang aus dem siebenten, von Europäern aus dem siebzehnten Jahrhundert, sowie Kriegsschilderungen von Mohammedanern und Engländern. – Was in Mathurā indischer Gewerbeleiß und Wohlstand weit über tausend Jahre schuf,

verfallen ließ, sammelte, neu gestaltete und auftürmte, das zertrümmerte im Anfang des elften Jahrhunderts der schreckliche Glaubensfanatismus der Mohammedaner in zwanzigtägiger Plünderung: einer der Triumphe des Sultan Mahmud von Ghazni bei seiner neunten Indieninvasion.

Krieg, Raub, Zerstörung und religiöse Unterdrückung beherrschten von nun an mit nur zu kurzen Unterbrechungen das Feld, bis 1803 Mathurā unter britische Herrschaft fiel und Ruhe und Glaubensfreiheit in der bekannten Art und Weise garantiert waren. Daran vermochten auch die zeitweisen Wirren des ‚Großen Aufstandes‘ von 1857 wenig zu ändern. Denn ein Handelsplatz wie Mathurā konnte stets floriieren, wenn der Nordsüdhandel flüssig, das heißt, unbehindert von engen politischen oder engstirnigen geistigen Grenzen auf der großen Durchgangsstraße pulsieren konnte: Sie war – wie inschriftlich bezeugt – von alters her die Schlagader der Stadt.

Ein glücklicher Zufall hat uns so ein Inschrifttäfelchen im Ostdialekt von Māgadha aus etwa dem dritten Jahrhundert vor Christus beschert, das zugleich mit der paläographisch ältest datierbaren Erwähnung des Stadtnamens von den Büffeln der Fernlaster berichtet, die sich auf der Wagenhauptstraße in Marschrichtung auf (das Handelszentrum) *Mathulā* befinden (L937). Von dieser verkehrs- und handelspolitischen Bedeutung der Stadt hören wir auch aus Inschriften, die man bei Mathurā selbst fand: Eine aus etwa dem zweiten Jahrhundert vor Chr. stammende wichtige Statue wurde von einer Verehrerschaft des Maṇibhadra, des Genius der Überlandkaufleute, beschriftet und gestiftet (§139), und etwa im zweiten Jahrhundert nach Chr. brachten zwei weibliche Familienmitglieder von Karawanenkaufleuten (sārthavāha) je eine Bodhisattva- oder Jina-Skulptur dar (§172; L30).

Aber ich greife schon vor.

Um 1850 begann man sich ernstlich für archäologische Stücke (etwa aus dem 2. Jh. vor Chr. bis zum 4. Jh. nach Chr. und später) zu interessieren, die im Gebiet um Mathurā aus dem Boden aufgetaucht waren. Man sammelte sie und führte bis zur Jahrhundertwende einige zielstrebige, allerdings wenig sachkundige Grabungen durch, wobei sich zeigte, daß in früher Zeit in der Umgebung der Stadt eine Anzahl von wohl meist reich ausgestatteten Anlagen bestanden haben muß. Die Funde aus verwitterndem (meist rostrottem, oft grau getüpfeltem) Sandstein tragen teilweise Inschriften, deren Gesamtzahl heute nach Hunderten zählt; sie sollen die Grundlage der folgenden Betrachtung bilden.

Auf Bauteilen, Säulenbasen, Steinpfosten und -tafeln, vor allem aber auf den zahlreichen Sockeln von Bodhisattva- oder Jina-Figuren liest man die Epigraphie. Sie teilen uns mit, daß es sich bei den Fundstücken zumeist um bürgerliche, aber auch um fürstliche buddhistische und jinistische Stiftungen handelt – auch Anhänger des Nāga- oder Schlangenkults ergreifen das Wort –, oder aber um Steinkopien von brahmanischen Opferpfosten und figürliche Darstellungen ‚indo-skythischer‘ Edler.

Zwischen den Inschriften in reinem Mittellindisch oder in Sanskrit aus den indischen Śunga- und Gupta-Dynastien (erstere im 1. Jh. vor Chr. endend,

letztere im 4. Jh. nach Chr. beginnend) liegt die Mehrzahl der epigraphischen Dokumente, die in der offensichtlich höchsten Blütezeit von Mathurā, während des Regiments nordländischer Fremdlinge abgefaßt wurden: Es sind das die Inschriften aus der Periode der (sich des Sanskrit befleißigenden) Nördlichen Kṣatrapa-Herrscher und vor allem der ‚indo-skythischen‘ Kuṣāṇa-Fürsten, aus deren Epoche uns paläographisch wie sprachlich besonders eigenartige und zugleich besonders zahlreiche Schriftdenkmäler überliefert sind.

Außer den Fundstätten religiösen Charakters, von denen sogleich die Rede sein soll, fanden sich in einiger Entfernung von der Stadt zwischen Gebäude-trümmern Fragmente mehrerer ‚indo-skythisch‘ gekleideter Statuen. Ihre Inschriften besagen, daß es sich um Abbilder jener Kuṣāṇa-Fremdherrscher (wie Kanīṣka) handelt und daß diese im 2. Jh. nach Chr. dort auf garten- und teichverziertem Grund eine Art von ‚Ahnengalerie‘ erbaut hatten, in der die Figuren aufgestellt waren (§98 etc.). Damit bestätigte sich endlich eine bisher nur literarisch bezeugte Einrichtung. Zugleich aber wurde die Bevorzugung faßbar, die jenes Fürstengeschlecht der weit im Süden seines Herrschaftsbereiches gelegenen Stadt Mathurā angedeihen ließ.

Eine ähnliche Überraschung brachte die Abtragung eines damals am Stadtrand befindlichen Hügels (Kankālī Ṭilā), der Reste von vielen und teilweise umfangreichen Gebäuden bedeckt hatte (cf. JANERT in: LÜDERS, *Math. Iss.*, S. 39ff.). Es stellte sich heraus, daß dort vom 2. Jh. vor Chr. bis ins 13. Jh. nach Chr. ein bedeutendes, in alter Zeit vielleicht das bedeutendste Zentrum der Jainareligion gewesen war, das besonders unter den Kuṣāṇa geblüht hatte. Dies ergab sich vor allem aus den weit über hundert geborgenen Epigraphen, – zumeist Stifterinschriften, aus deren Namenbestand bereits um 1890 BÜHLER wichtige Schlüsse auf die Authentizität der literarischen Jainatradition ziehen konnte (WZKM 1).

In auffallendem Gegensatz zu der Zusammenfassung der Gebäudeanlagen jener Religionsanhänger an einem Ort fanden sich rings um die Stadt Reste von Bauwerken, in denen die Gefolgsleute des Buddha heimisch gewesen waren. Die Menge der buddhistischen Bauten wie Klöster, Tempel, Reliquienhügel usw. weist auf die große Bedeutung von Mathurā als Pflogestätte des buddhistischen Glaubens, der hier in wohl friedlichem Nebeneinander mit dem Jinismus vor allem während der Herrschaft der Kuṣāṇa prosperierte. Mit den zahlreichen Zeugnissen hervorragender Bildhauerkunst geben uns viele Inschriften Kunde unter anderem über Einzelheiten der Gebäudegründungen, ihrer einstigen Ausschmückung und Größe, sowie ihrer Benennungen. So erfahren wir nicht nur von Stiftungen buddhistischer Mönchsniederlassungen durch die wohlhabenden Kaufmannsgilden, auf die ich später zurückkommen werde, sondern – auch der ‚indo-skythische‘ Großkönig Huvīṣka verband seinen Namen mit einer bestimmten, also doch wohl seiner Klostergründung (§31).

Es ist dies ein Zeugnis für eine für die alte Zeit typische Glaubentoleranz; denn das Kuṣāṇa-Geschlecht selbst betrachtete sich wie eine Mathurā-Inschrift bezeugt (§99), als eingesetzt von Gnaden besonderer dem Gott Śiva zugehöriger

Verkörperungen und es stand überdies zu den den vedischen Glaubenspraktiken ergebenden Brahmanen in gönnerhafter, ehrerbietiger Beziehung.

Für die wechselseitige Respektierung der verschiedenen Priesterschaften jener Zeit liegt ein eindrucksvoller Beleg vor. An der soeben erwähnten Örtlichkeit vor den Toren der Stadt, an der das säulengeschmückte Huvīṣka-Kloster gegründet wurde, hatte zuvor schon ein Schrein der Schlangenverehrer existiert; eine wichtige Inschrift gibt uns darüber Auskunft (§27). Für die Ausgestaltung des genannten buddhistischen Klosters nun stiftete ein Priester der genannten Schlangenkultstätte eine Säulenbasis, auf der er sich und seine Schenkung verewigte (§34). – Der volkstümliche Nāga- oder Schlangenkult im Mathurā-Gebiet wird durch viele Personennamen wie Nāgadatta, Nāgadāsa, Nāgap(r)iyā usw., eine ganze Reihe von Skulpturen und durch weitere Epigraphie bezeugt. Zu diesen Zeugnissen gehört auch eine Nāgastatue, die gemäß ihrer Inschrift etwa im 5. Jh. nach Chr. von einem Mann namens Viṣṇu, Sohn eines Govinda, gestiftet wurde (§161); wie diese beiden Namen zeigen (es wird sich um Hypokoristika handeln), entstammte der Spender selbst einer vischnuitischen Familie, die dem Gotte Viṣṇu in seiner Verkörperung als Govinda oder Kṛṣṇa verehrungsvoll ergeben war.

Der Kṛṣṇa-Kult, der (wie eingangs erwähnt) in jüngerer Zeit das Wesen der Stadt so entscheidend bestimmt, läßt sich an Hand unserer Inschriften bereits relativ früh nachweisen. Allerdings ist er nur erst spärlich bezeugt; das mag aber einfach daran liegen, daß der Boden des archäologisch so vielversprechenden Mathurā-Gebietes noch kaum wirklich durchforscht ist. Weitere intensive und fachkundige Grabungen würden gewiß unsere Kenntnisse in jeder nur denkbaren Hinsicht vertiefen und verbreitern können. Jedenfalls vermochte LÜDERS, ausgestattet mit einem Beitrag von ALSDORF, um 1940 durch die Interpretation einer Inschrift aufzuzeigen (cf. §113), daß bereits um die Zeitenwende westlich der Stadt ein prächtig angelegtes Bhāgavata-Heiligtum bestanden hat, in dem einst Statuen von fünf Brüdern des Kṛṣṇa aufgestellt gewesen sein müssen. Der Eifer, mit dem während der Regierung des weitherzigen Jalal-ud-din Akbar im 16. Jahrhundert vor der Stadt die einst so glanzvolle und bedeutende Tempelanlage zu Ehren des Kṛṣṇa Keśavadeva erbaut worden war, läßt erkennen, daß Mathurā durch die Jahrtausende mit Gedanken und Gedenken der vischnuitischen Hirten-, Helden- und Gottgestalt des Kṛṣṇa anhing und anhängt.

Das vielfältige religiöse Leben der Stadt setzt eine (wie wir heute sagen würden:) gläubige, vor allem aber auch eine wohlhabende Gönnerschaft voraus. Die Menge der zeitweise wohl nach Tausenden zählenden Mönche und Nonnen und die vielen Asketen und Priester wollten versorgt, ihre Beziehungen zu den außernatürlichen Mächten und Kräften aufgewogen, ihre Bauten und Anlagen errichtet und erhalten sein und zudem mußten die dafür tätigen Handwerkscharen und Künstler entlohnt werden.

Wie über die Spenden, so erfahren wir aus den Mathurā-Inschriften auch Einiges über die wohlhabenden Stifter und können uns damit ein gewisses Bild

über den politischen Hintergrund verschaffen sowie über den Handel und Wandel der Stadt.

Bei den meisten Epigraphen haben wir es mit wortkarg formulierten Dokumenten zu tun, treffender ausgedrückt: mit mehr oder weniger formelhaften Aussagen über Geber und Gabe. In der Regel ist es so, daß die Inschriften mit dem genauen Datum (Herrscherjahr, Monat, Tag) beginnen, detaillierte Personalangaben des jeweiligen Stifters (gelegentlich mit Berufshinweis) enthalten und mit der im Grunde magischen Zweckbestimmung der Gabe abschließen, beispielsweise: „ . . . errichtet (oder dargebracht) zum Zweck des Heils und Wohls aller Lebewesen“ (Skt. *sarvasattvānāṃ hitasukhārtham*).

Uns sollen in diesem Zusammenhang vor allem die Auskünfte über die bürgerlichen Stifter beschäftigen. Deshalb wird hier auf die mönchischen wie auf die fürstlichen Spender ebenso wenig eingegangen werden wie auf die Geber aus der hochgestellten Beamtenschaft, deren zum Teil fremdartige Titel jedoch die gelegentlich in Mathurā vertretenen Institutionen charakterisieren mögen; so sind uns gemäß den Inschriften verschiedenartige und oft großzügige Schenkungen überliefert vom: Kālavāḷa, Niyavadaki, Kṣaharāta, sowie vom Mahādaṇḍanāyaka (etwa Großgeneral), Balādhika (etwa Heerführer), Aśvavārika (etwa Kavallerist), Viśvāsika (etwa Geheimer Rat), Gañjavara (Schatzmeister), Ābhyantaropasthāyaka (Aufwärter bei den Frauenzimmern). Vielleicht gehört auch noch der Rāja(s)nāpita, der königliche Bader, dazu, der seinen Namen vor wohl zweitausend Jahren auf eine sonst glatte Steinplatte einmeißeln ließ (§75). Endlich sei hierzu die Position eines Dorfoberhauptes (grāmika) erwähnt, dessen Schwiegertochter eine besondere Jina-Figur stiftete (B1,11).

War von der besonderen Bedeutung des Transithandels für die Stadt und den Karawanenkaufleuten schon zuvor die Rede, so ist aus anderen inschriftlichen Angaben auf eine vielfältige heimische Gebrauchs- und Luxusindustrie zu schließen.

Von dem einstigen Holzreichtum des Mathurā-Gebietes, von dem der Chinese Yüan-tsang im siebenten Jahrhundert vor allem hinsichtlich der Mangohaine und später die Mohammedaner bezüglich des Nutzholzes zu berichten wußten, zeugen nicht nur die ausgegrabenen Steinkopien von Holzbalken nebst ihren Schnitzereien, – epigraphisch überliefert ist uns etwa aus dem 2. Jh. nach Chr. die Existenz eines Mangoklosters (Cūtakavihāra §79); ferner unterhielt eigens die Gilde der Holzkaufleute eine nach ihr benannte Mönchsniederlassung, den Kāṣṭhikiya Vihāra (§157), und eine andere Inschrift (L23a) spricht von der Stiftung einer Gruppe von Zimmermannsfrauen (vardhakininām).

Die Ausbeute der geologisch bekannten Eisenlagerstätten des Bezirks bereits im 2. Jh. nach Chr. mag durch Darbringungen von Steinskulpturen zweier verschiedener Eisenschmiedemeister (lohikakāraka) bezeugt sein (B1,21; B2,18). Überdies wird uns berichtet von der Schenkung der Schwiegertochter eines Eisenkaufmanns, lohavāṇi(j)a (B1,4).

Auffälligerweise war diese Frau die Tochter eines Juweliers, ma(ṇ)ik(ā)ra.

Durch die Ketten und den Körperschmuck mancher der auf uns gekommenen Mathurā-Steinfiguren ist uns die prachtvolle Arbeit dieser Künstler bekannt, die bei ihrem Handwerk Unterstützung bei der nicht minder kunstfertigen Handwerkerschaft der Goldschmiede gefunden haben müssen.

Angehörige dieser Zunft sind in Mathurā mehrfach belegt. Vielleicht steuerte der Flußsand der Yamunā seinen Beitrag zu dem edlen Arbeitsmaterial dieser Kunsthandwerker bei. Etwa im 2. Jh. nach Chr. spendete die Tochter eines Hairaṇyaka eine Jina-Skulptur (B2,23), brachte die Frau eines Sauvarṇika eine Bodhisattva-Plastik dar (§150). Aber auch schon aus dem Jahrhundert vor der Zeitenwende sind uns paläographisch datierbare Zeugnisse des Reichtums der Goldschmiede bekannt, deren Geschäft die Wohlhabenheit auch der städtischen Herrschaft für jene frühe Zeit voraussetzt. Während der Śunga-Zeit vermochte so ein Sauvarṇika die Errichtung eines Bauwerks zu unterstützen (§168) und die Gilde der Goldschmiede konnte es sich gar erlauben, eine buddhistische Mönchsniederlassung, den Suvarṇakāravihāra, zu unterhalten (§89).

Wie wir aus den Inschriften erfahren, muß in Mathurā in alter Zeit schon das Gewerbe der Stoffherstellung geblüht haben. Zunächst sei die Stiftung vermutlich doch einer Färberfrau (rayaṅinī für rajakinī? B1,5) an die Jainas erwähnt; sie würde entgegen ihrer niedrigen Kaste auftreten, und es wäre deshalb anzunehmen, daß sie zu einer begüterten Familie gehört hat. Weiterhin hören wir von der Frau eines Kārpāsika, eines Mannes, der seinen Wohlstand der Beschäftigung mit Baumwolle verdankte (§15). Die Tuchmacher (prāvārika) erscheinen in fünf verschiedenen Inschriften mit Stiftungen für Buddhisten, Jinisten und für Nāga-Schreine (§§7;81;124;133; B2,39) und ihre Gilde war, wie überdies epigraphisch bezeugt ist, in der Kuṣāṇa-Zeit reich genug, um für den Bestand eines buddhistischen Klosters, das heißt, für ihren Prāvārikavihāra aufkommen zu können (§74). Es scheint nicht ausgeschlossen, daß ihre Gewebeproduktion nicht nur zur Anfertigung von Kleidung, mantelartigen Umhängen usw. diente, sondern auch zur Herstellung der in der Handelsstadt laufend benötigten Wagenplanen beitrug. Das Rohmaterial für diese Stoffe mag das Hinterland von Mathurā geliefert haben, für dessen Fruchtbarkeit die Menge der ringsum verstreuten Dörfer spricht, die (wie die Fundstätten der Inschriften zeigen) schon in früherer Zeit existiert haben müssen.

Aber nicht nur Zeugnisse materiellen Wohlstands der Stadt sprechen zu uns; auch die Vertreter der schönen Künste, von den Bildhauern und Bauleuten ganz abgesehen, nahmen an der Blüte von Mathurā teil: So verehrte eine im Mathurā des zweiten Jahrhunderts namhafte Schauspieltruppe den Schlangenfürsten Dadhikarṇa mit einer großen Steinplatte (§27) und das Śivayaśā „Ruhmesglanz des Śiva“ genannte Weib eines Tänzers vermochte in weit früherer Zeit den sittenstrengen Jaina-Mönchen eine kostbare Tafel zu überantworten (B2,5). In diesen Reigen gehört schließlich die Vasu, der Wirtschaftsbüte liebstes Kind, eine Hetāre (gaṇikā), die mit ihrer gesamten Dienerschaft,

mit Schwester, Tochter und Sohn zusammen mit ihrer Mutter, der Hetäre Lonaśobhikā, der „Anmutsprangenden“, auszog, um (wie sie berichtet) den Jaina-Heilsträgern eine wahrhaft fürstliche Stiftung darzubieten und zugleich – um durch eine überaus prunkvolle Steinreliefplatte wortreich von sich reden zu machen (L102).

Schenkungsinschriften von Parfümeuren (gandhika B1,7; 2,16) einerseits und andererseits von ‚Patriziern‘ (śreṣṭhin B1,2) und Geschäftsleuten (vyavahārin §65) vermögen dem Bild weitere Farbigkeit zu verleihen, das die oft fragmentarisch erhaltenen und teilweise in mühsamer Kleinarbeit zu entziffernden Inschriften uns vom alten Mathurā und dem dort in alter Zeit pulsierenden Leben überliefert haben¹.

¹ Die obigen Siglen bedeuten: B1, . . . : G. Büblers Inschriftennummern in: *Epigraphia Indica* 1.1892; B2, . . . : dito in: *Ep.Ind.*2.1894; L . . . : H. Lüders, *List of Brahmi Inscriptions* (Appendix to: *Ep.Ind.*10.1912); § . . . : H. Lüders, *Mathurā Inscriptions*, unpublished papers edited by K. L. Janert (with Indices and Bibliography etc.), *Abhandlungen der Akad. der Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Klasse* 3,47.1961.

BERNHARD KÖLVER (STOCKHAUSEN)

A RITUAL MAP FROM NEPAL

With 3 Plates

§ 1. The religious history of Nepal is characterized, not only by the well-known interpenetration of Hinduism and Buddhism, but also by numerous and unorthodox developments of theological doctrine and practice that, at least until now, have not yet been proved to stem from India. Repeatedly, local chronicles tell us, kings have called Brahmins into the Valley, who will presumably have had some concern for the purity of the creed they were to further. Their efforts at establishing orthodoxy have failed again and again: neither did they succeed in obliterating local, pre-Hindu cults, nor could they entirely prevent Newar religious thinkers, be they Brahmins or Karmācāryas or (Jyāpu, i.e. peasant) Ācājūs, from adapting and developing traditional Hindu patterns and turning them to their own use.

The painting given on Plate I is a case in point¹. At first sight, this looks like a Tantric maṇḍala, not quite conforming to the usual type in that its centre is of rhomboid shape, but otherwise not so very different from the customary aids to meditation and invocation of a deity.

From such maṇḍalas, though, the painting differs in one essential respect. As it stands, it is a pictorial representation of one of the three old Royal Cities of the Valley of Kathmandu, viz., Bhaktapur. Not only can most of the deities depicted be actually found within the town, but the relative position of shrines is exactly mirrored in the painting.

The shape of a maṇḍala is usually determined by theory, which dictates

¹ The painting is the property of Pt. Ratnarāj Śarmā, of Ichu, Bhaktapur. It was painted about 50 years ago by a Bhaktapur Puṃ (the Newārī term for Citrakār) according to the instructions of Pt. Madhukumār Śarmā (Rājupādhyāy), the father of the present owner, who claims, however, that in designing the painting his father drew upon a similar, older map which might even today be kept somewhere in the house of the family. A perfunctory search, however, failed to trace this. –

The map was first published by AUER and GUTSCHOW 1973, p. 38. I am much obliged to Pt. RATNARĀJ ŚARMĀ for the permission to have it photographed, and to Mr. PURNA HARSHA BAJRACHARYA, Mr. DEVI PRASAD LAMSAL, Mr. BUDDHI SAGAR PARAJULI, and Mr. JANAK LAL SHARMA, all of the Purātattva Vibhāga of H. M. G., for advice. My greatest debt is, of course, to N. GUTSCHOW, for repeated discussions. The principles that the painting attests very strikingly confirm his basic assumptions about the structure of Bhaktapur.

The identifications of the shrines are GUTSCHOW's, whose localizations are reproduced on Maps I and II.

I much regret that it was impossible to have Plate I printed in colour.

actual execution. The painting under discussion, however, can be viewed as a *description of existing conditions*. This is the aspect we emphasize by calling it a map. This label, of course, does not preclude an esoteric interpretation, which will indeed have been the reason for having the picture painted.

The interpretation of the painting will of course have to depart from its description.

§ 2. *Paraphernalia. Cremation Grounds.*

The entire sector outside the rhomboids cannot with any certainty be related to Bhaktapur. The landscapes enclosed in cartouches just might depict actual scenery – some of the peaks of the lower mountain range as well as the snow-capped mountains in the north and north-west one fancies to recognize. Still, the painting is not in any sense an exact rendering of the actual landscape; a snow-covered mountain, e.g., is of course not found south-west of Bhaktapur².

The representation of the eight *śmaśānas* (cremation grounds) seems to aim at a faithful repetition of convention. This is very fully given in MEISEZAHN 1974, *passim*; cf. TUCCI 1969, pp. 40 sq.

§ 3. *Aṣṭamātrkā.*

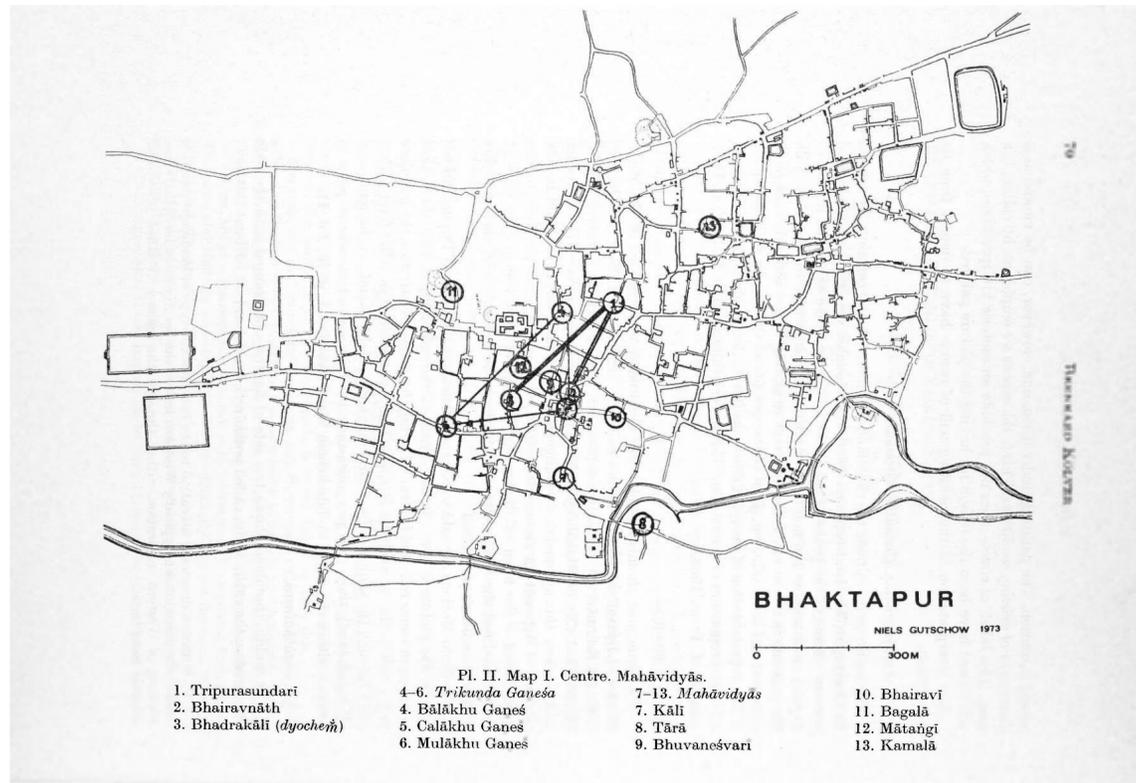
The outermost rhomboid holds the pictorial representations of the Eight Mothers (*Aṣṭamātrkāś*), their names being (1) Brahmāyaṇī (E), (2) Māheśvarī (SE), (3) Kaumārī (S), (4) Vaiṣṇavī (SW), (5) Vārāhī (W), (6) Indrāyaṇī (NW), (7) Mahākālī (N), (8) Mahālakṣmī (NE). From the map on Plate III the reader will see how this symmetrical arrangement is, by and large, reflected by the position of Aṣṭamātrkā sanctuaries (*pīṭhas*) within – or, more precisely, on the outskirts of – the town of Bhaktapur. Factors of local topography have of course modified the ideal pattern; still, the relative position of shrines tallies with the sequence prescribed.

The Eight Mothers are said to be grouped around the goddess Tripurasundarī who in the picture is given in the centre of the red triangle. This theoretical connection seems reflected in ritual. During the *Dasaiṃ* festivities, the populace pay a visit to the Aṣṭamātrkā *pīṭhas* on eight successive days. After having thus gone through the sequence from Brahmāyaṇī to Mahālakṣmī, on the tenth day (*Vijayadaśamī*) they will pay obeisance to Tripurasundarī, whose *pīṭha* is located within the town, in Tibukeheṃ Ward (see Map I, p. 70, No. 1).

§ 4. *Aṣṭabhairava.*

The middle rhomboid shows two sets of figures, one painted with the halo surrounding the entire body, called *prabhāvalī*, the second set without this halo.

² U. WIESNER draws my attention to the fact that the type of landscape painting used in the cartouches is typically Western; hence, the painter must have had some training of Western inspiration, either through the agency of Rāṇā princes or directly from India.



For the second group, see § 8a, below. The first group, doubtless the more important one, represents the Eight Bhairavas (*Aṣṭabhairava*): (1) Asitāṅga (E), (2) Ruru (SE), (3) Caṇḍa (S), (4) Krodha (SW), (5) Unmatta (W), (6) Kapāliśa (NW), (7) Bhīṣaṇa (N), (8) Saṃhāra (NE). They are again found in Bhaktapur, manifesting themselves in the shape of large stones, the location of which is given on Map II, p. 72.

In theory, they might be, and indeed by some are, referred to the Bhairava of the central triangle, who is said to stand for the big Bhairavnāth temple immediately south-east of the Nyātapol Pagoda. In the present state of our knowledge, this attribution seems somewhat uncertain: I do not know of a ritual observance that would solely link the Aṣṭabhairava to the Bhairavnāth temple. Until a reference of this type is found, the attribution seems open to doubt, especially since the Bhairava of the innermost triangle would admit of a different – and probably correct – interpretation: see below, § 7.

§ 5. *Aṣṭagaṇeśa*.

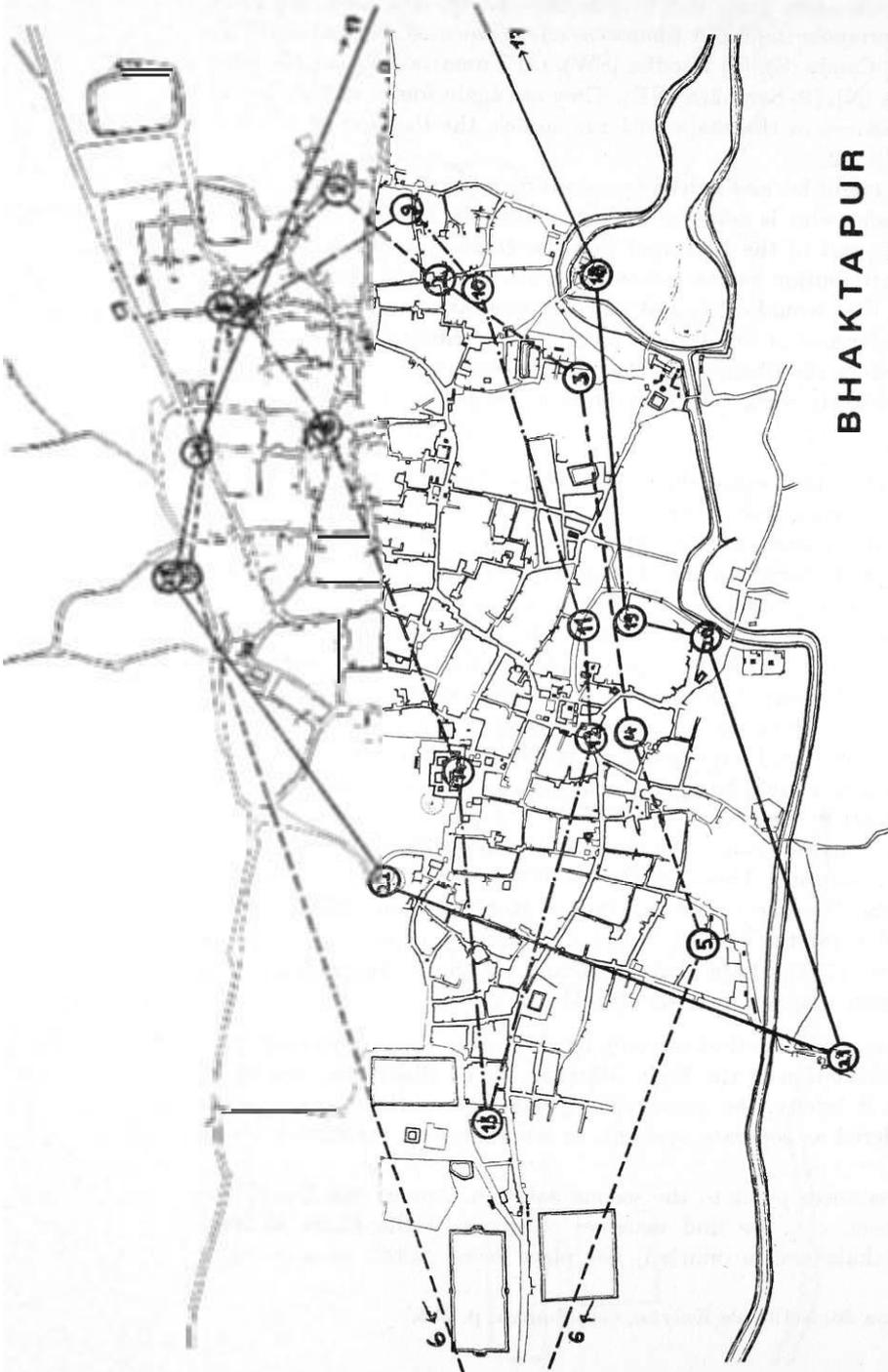
The innermost rhomboid again shows two sets of divinities, one of which is characterized by a *prabhāvalī*. These are identified as the Eight Gaṇeśas (*Aṣṭagaṇeśa*); for the figures adjoining them, see § 8b, below.

The deities treated hitherto are linked by doctrine: the Eight Mothers and the Eight Bhairavas form a unity in a sense that surpasses the function of the gods taken singly. This is not demonstrably the case with the Eight Gaṇeśas. One is of course tempted to view them as representations of the eight chief avatāras of Gaṇeśa: Vakratuṇḍa, Ekadanta, Mahodara, Gajānana, Lambodara, Vikāṭa, Vighnarāja, and Dhūmravarṇa, as they are given in the Mudgalapurāṇa³. However, I have found nobody in Bhaktapur who both knew of these avatāras and thought to apply them to the Aṣṭagaṇeśa of the picture. The only identification that could be obtained is a purely geographical one: eight of the numerous Gaṇeśas of Bhaktapur are singled out and said to be represented in the painting. These are (1) the Tvācā Gaṇeś (E), (2) the Jeṃlā Gaṇeś (SE), (3) the Pombho Gaṇeś (S), (4) the Koṃtvā Gaṇeś (SW), (5) the Māco Gaṇeś (NW), (6) the Coṃgā Gaṇeś ('NW': way before the town, in westerly direction), (7) the Lāṭa Gaṇeś (N), and (8) the Kvāṭhaṃḍau Gaṇeś (NE). Their location is again given on Map II: see p. 72.

§ 6. An interesting problem that can only be outlined in the present context is posed by the interrelation of the Eight Mātrkās, Eight Bhairavas, and Eight Gaṇeśas. To put it briefly, the question is whether these three sets of eight should be considered as separate systems, or whether they manifest a single underlying idea.

Several circumstances point to the second solution. Among the Bhaktapur Navadurgā dancers, e.g., we find masques of seven of the Eight Mothers (significantly, Mahālakṣmī is omitted, her place being taken by a portable

³ Mudgalapurāṇa 20, 5–12: see Kalyāṇ, Gaṇeś-aṅka, p. 335.



BHAKTAPUR

NIELS GUTSCHOW 1973

0 300M

Pl. III. Map II. Aṣṭagaṇeśa. Aṣṭabhairava. Aṣṭamātrikā.

Bhairavas

5. Mēco Gaṇeś
6. Coṅgā Gaṇeś
7. Lāṭa Gaṇeś
8. Kvāṭhaṇḍau Gaṇeś
9. Aṣṭiāṅga
10. Ruru
11. Caṇḍa
12. Kroḍha

Mātrikās

13. Unmatta
14. Kapālīśa
15. Bhūṣaṇa
16. Saṃhāra
17. Brahmāyaṇī
18. Māheśvara
19. Kaumārī
20. Vaiṣṇavī
21. Vārāhī
22. Indrāyaṇī
23. Mahākālī
24. Mahālakṣmī

Gaṇeś

1. Tyāgā Gaṇeś
2. Jekhā Gaṇeś
3. Paṇḍho Gaṇeś
4. Kartvā Gaṇeś

shrine), plus one masque of Gaṇeśa, plus one of Bhairava. A similar relation obtains between Gaṇeśa and the Saptamātrkā: see GETTY 1971, p. 11 sq. Gaṇeśa is added to the Aṣṭamātrkā in a contemporary Nepalese account of Bhaktapur⁴. The same arrangement is found on many toraṇas of *dyocheṃs* ('god-houses') holy to Mātrkāś, and such toraṇas usually also show Bhairava: one, e.g., is being kept in the Bhaktapur Museum; others are still in *in situ*⁵. The Mahāgaṇapatisahasranāmastotra briefly touches upon the same connection, calling Gaṇeśa *aṣṭamātr̥samāvṛtaḥ* and *aṣṭabhairavasevyaḥ*⁶.

Thus, the relation between these three types of deities cannot be doubted. But while the juxtaposition of Aṣṭamātrkā and Aṣṭabhairava does not present a serious problem, the addition of *Eight* Gaṇeśas is less straightforward.

In view of the fact that both texts and ritual do show Gaṇeśa in connection with the Eight Mothers, the one-to-one correspondence of our picture was perhaps suggested by the fact that an image of Gaṇeśa will usually be found within the precincts of a *pīṭha* holy to a Mātrkā; moreover, the Lāṭa Gaṇeś is situated on the very hill that houses Mahākālī, though the two sanctuaries very probably are of separate origin. The solution of the entire complex is only to be expected from an account of the nature and history of the god whom the Nepalese at present worship under the name of Gaṇeśa.

§ 7. *Central Triangle. Trikūṇḍa Gaṇeśa. Tripurasundarī. Bhairava and Bhadrakālī.*

The red triangle which forms the centre of the maṇḍala again holds two groups of deities.

a) The figures next to the three corners are Gaṇeśas. They are unanimously identified as (1) the Bālākhu Gaṇeś (NE), (2) the Calākhu Gaṇeś (SE), and (3) the Mulākhu Gaṇeś (W). For their location, see the map on p. 70. They go by the collective name of *Trikūṇḍa Gaṇeśa*, and the territory they enclose is of special importance to the town of Bhaktapur: it is within the area of this triangle that Brahmins are to live. Actual fact to this very day largely conforms to this injunction: houses of Brahmins describe a kind of crescent round the royal palace that forms the northern boundary of the Darbār Square, with the Bālākhu and the Mulākhu Gaṇeś as its horns.

b) The goddess seated in the centre of the triangle is Tripurasundarī. To her right, we see Bhairava, and to her left, Bhadrakālī. This pair refers to the New Year (*Bisket Jātrā*) celebrations, the most important festival in the Bhaktapur

⁴ MUNAṆKARMĪ 1968, p. 1. Strangely enough, he deviates from theory, in favour of actual facts, saying [. . .] *pūrvamā brahmāyaṇī, āgneya koṇamā māheśvarī, dakṣiṇmā kumārī ra vaiṣṇavī, nairṛtya koṇamā vārāhī, paścimmā ināgāl gaṇeś, vāyavya koṇamā indrāyaṇī, uttaramā mahākālī, isāna koṇamā mahālakṣmī ra bīcā śrī[-]tripurasundarī ādī devigaṇaharū(aṣṭamātrkā)le virājmān bhaeko yo dhārmik sthān ho.* (loc. cit.)

⁵ See the description of a similar toraṇa from a Kirtipur temple to Gaṇeśa in OLDFIELD 1880, vol. 1, p. 129f.: this also contains a Bhairava.

⁶ Mahāgaṇapatisahasranāmastotra, v. 147 (p. 568).

calendar. This assessment was obviously shared by the author of the map. Bhairava and Bhadrakālī represent the two chariots (*rathas*) the procession of which is the nucleus of the rites that usher in the New Year.

The location of the two deities who adjoin Tripurasundarī only partially reflects geographical facts. The place assigned to Bhairava, south of Tripurasundarī (whose *pīṭha* is in Tibukeheň), corresponds to reality: in its disassembled state, the Bhairava chariot is kept next to the Bhairavnāth temple in Taumadhi Square, i.e. roughly south of Tripurasundarī's *pīṭha*, as the painting says. Bhadrakālī, however, is not north of Tripurasundarī, as the picture would have us believe. In Bhaktapur, she is equated with the Mātṛkā Vaiṣṇavī. This goddess in an Aṣṭamātṛkā context is always called Vaiṣṇavī, while in connection with Bisket Jātrā and its chariots she always goes by the name of Bhadrakālī. What the map refers to is, in all probability, not the Vaiṣṇavī *pīṭha* given as No. 4 on Map II⁸, but rather her *dyocheň*, i.e. the place where her appurtenances are kept. This is situated due west of the Bhairavnāth temple, i.e. to the south-west of Tripurasundarī. We thus have to conclude that the injunction to observe symmetry in a maṇḍala overrode the author's desire to reproduce the geography of his town. This is the *only* place where he permits himself a gross distortion of facts⁷.

§ 8. Siddhas. Mahāvidyās.

The two series of figures that adjoin the Aṣṭabhairava and the Aṣṭagaṇeśa present a number of problems that cannot be completely solved at present. The Brahmin possessor does not know whom they are to represent. Thus, the logical next step was to consult local painters (*Citrakārs*), who still work according to their books. A Bhaktapur and a Kathmandu Citrakār agreed in their identification. With both of them, the figures are not matters of everyday knowledge: they named them by referring to their manuscripts.

a) The series adjoining the Aṣṭabhairava are, according to these authorities, eight Siddhas, who are named as follows:

	Direction	Bhaktapur C ⁰	Kathmandu C ⁰
(1)	NE	Macharīpā	Macharīpā
(2)	E	Vāgarīpā	Dhūmarīpā
(3)	SE	Nāgarīpā	Vāgpā
(4)	S	Nakurīpā	Nekurīpā ⁹
(5)	SW	Kukkurīpā	Kukkurīpā

⁷ A pattern with Bhairava as *dakṣiṇāmnāya* and Bhadrakālī as *uttarāmnāya* is found in the Tantrarahasya, quoting the Devyāgama: see WOODROFFE: Śakti and Śākta. 7th ed. Madras 1969, pp. 95 sq. – For the Bhaktapur Bisket Jātrā festivities, see GUTSCHOW and KÖLVER (forthcoming), Plates 9–13.

⁸ The *pīṭha* of Vaiṣṇavī is entirely disregarded in the New Year festivities, and the chariots do not come anywhere near it.

⁹ Newārī *nyakuli* [Kathmandu dialect; = *nakuli* in the Bhaktapur dialect] 'horn'.

(6)	W	Japaripā	?
(7)	NW	Bintiripā	?
(8)	N	Pātravīpā ¹⁰	Virapā

These names do not seem connected with the Bhaktapur manifestations of the Nāth cult. Some modification of this is followed by the Bhaktapur *Kusle* ('tailors'), out-castes who, in contrast to other untouchables, are traditionally allowed to live within the town. Questioning of two Kusle made it quite clear that religious practices specific to their group are exclusively centered around the Gorakhnāth shrine; they know of none other of the Nine Nāth Siddhas¹¹, nor are they involved in the Matsyendranāth festival that forms such a prominent feature of the religious year of the town of Patan¹².

Again, it is difficult to say whether these eight Siddhas are to be connected with the 84 Siddhācāryas of the Buddhists, as some of the names would suggest¹³. Seeing that the names come from Citrakārs, who are not traditionally a literate group, is quite possible that some corruption might have crept in. Furthermore, DAS GUPTA's tables show that variations within the list of the 84 Siddhas are by no means inconsiderable. Still, it is somewhat strange to see figures that quite definitely have Buddhist implications referred to in a picture that is, to all intents and purposes, Hindu.

The identification and interpretation of the Siddhas is so tentative because they, as the only set of figures in our picture, *seem to lack a counterpart in reality*. While the other deities can all be found in Bhaktapur or its immediate vicinity, neither GUTSCHOW nor I have succeeded in tracing any spot that is dedicated to the Siddhas. This is a most noteworthy deviation from the idea that seems to underlie the picture (see pp. 77 sqq.). The present state of our knowledge of Nepalese iconography – and indeed religion – being what it is, it is by no means inconceivable that both lines of interpretation which have been suggested in the preceding are wrong¹⁴.

b) The goddesses next to the Aṣṭagaṇeśa are variously identified. While a paṇḍita versed in Tantrik knowledge, though not in iconography, thinks they might symbolize the Eight Accomplishments of a perfect *sādhaka*, the Aṣṭasiddhi¹⁵, both Citrakārs independently of each other agree they belong to

¹⁰ = Pātradippā?

¹¹ For these, see BRIGGS 1973, pp. 136 sqq., DAS GUPTA 1969, pp. 206 sqq.

¹² See LOCKE 1973, passim, esp. pp. 91 sqq.

¹³ DAS GUPTA 1969, p. 203; cf. BHATTACHARYYA 1964, pp. 84 sq. Kukkurīpāda unfortunately occurs both in a Nāth and in a Buddhist context.

¹⁴ Pt. JANAKLĀL ŚARMĀ thinks the figures are meant to represent the Aṣṭadīkṣpāla – but this identification is very difficult from an iconographical point of view. – Extensive materials on Nepalese iconography have been collected by Mr. KRISHNA DEV, of the Archaeological Survey of India, during his two-year stay in Nepal. Once these materials are accessible (which, from an Indian point of view, seem to be highly anomalous), we shall be able to identify images with greater authority.

¹⁵ They are listed, e.g., in Bhāgavatapurāṇa 11. 15. 3–5, 10–17 [ed. NSP]. The

the Daśamahāvidyā group. Before entering into their discussion, we have to recapitulate topographical facts.

The Bhaktapur Daśamahāvidyā are venerated in sanctuaries of widely differing size and shape, ranging from an unhewn stone (to Mātāṅgī) to the shrine of Bhairavī, which is four metres in height. From theory, they look like a system that ought to be on a par with the Mātṛkās etc. But if this is so, it is not borne out by the arrangement of their sanctuaries, which follows no principle that I can recognize. Again, there are texts that connect the Mahāvidyās to manifestations of Bhairava¹⁶. In our painting, however, they are related to Gaṇeśas, a connection for which I cannot quote scriptural authority.

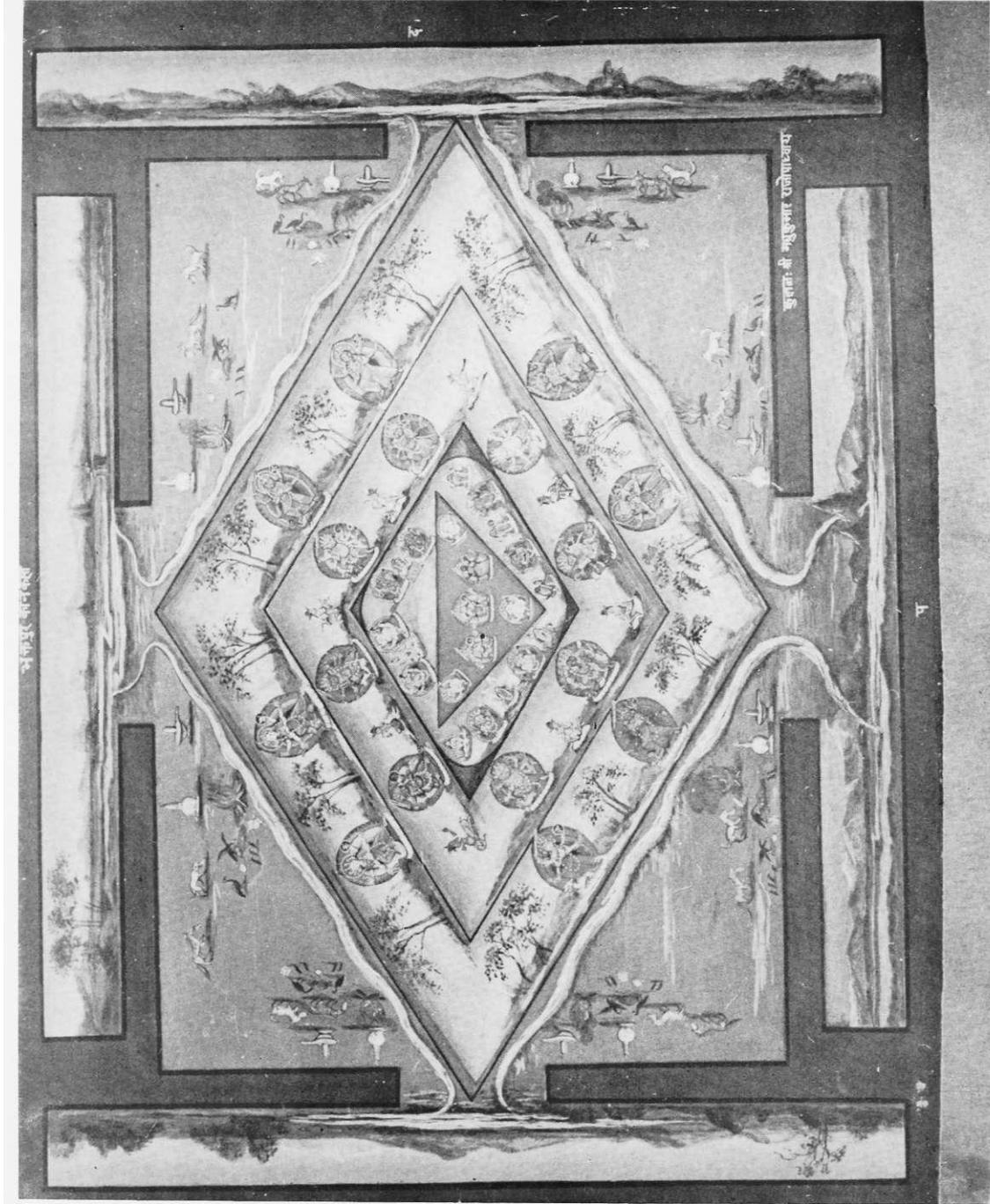
To return to the painting. While the Bhaktapur Citrakār is perfectly certain that the eight figures under discussion *do* represent eight of the ten Daśamahāvidyās, he was unable, or perhaps not willing, to name them. The Kathmandu Citrakār produced the following list: (1) Tārā, (2) Tripurasundarī, (3) Bālasundarī, (4) Bhairavī, (5) Mātāṅgī, (6) Bagalā, (7) Mahālakṣmī, and (8) Kālī. These names only partially tally with those usually assigned to the Daśamahāvidyās. It is even stranger that the picture shows only eight members of a group of deities the very name of which states that there ought to be ten. Even if we should decide to discard the Chinnamastā shrine near the Nyātapol Pagoda (which is peculiar as to external appearance and not unanimously identified), the irregularity is only partially removed.

Again, there is the irregularity of designations. At first sight, the names just quoted do not inspire confidence: it is, to put it mildly, surprising to see the names of two goddesses repeated who have already appeared within the Aṣṭamātṛkā context. But a glance at Plate I shows that the pictorial representations of Mahālakṣmī as Mātṛkā and Mahālakṣmī as Mahāvidyā, Tripurasundarī as Mahāvidyā and Tripurasundarī in the centre of our painting, are not identical.

The names, however, are not as arbitrary as they look. Pratāpasimhadeva, in his invaluable Bṛhatpuraścaryārṇava, quotes three verses from the Śakti-saṃgamatantra which teach the relation between Mahāvidyās and their Bhairavas. Neither the Bhaktapur Bhairavas, nor the Mahāvidyās of that town, follow this list – but there are suggestive parallels between the Citrakār names and those from the tantra. The evidence is summarized in the following table, col. I giving the designations customarily employed for the Bhaktapur shrines; col. II repeating the Kathmandu Citrakār's identifications of the goddesses in the picture; col. III quoting the list culled from the Śaktisamgamatantra.

connection rests on the interpretation of Siddhi as *śakti* of Gaṇeśa; this is vouched for e.g. by Bṛhatpuraścaryārṇava (vol. 2, p. 207: *śaktiḥ siddhīr gaṇeśasya*) – which is a Nepalese compilation.

¹⁶ See Bṛhatpuraścaryārṇava, vol. 1, p. 20. These, however, are not the Aṣṭabhairava.



Pl. I A ritual map of Bhaktapur.

I	II	III ¹⁷
Kāli	Kāli	Kālikā
Tārā	Tārā	Sundarī
Tripurasundarī	Tripurasundarī	Tārā
Bhuvaneśvarī	Bālasundarī	Chinnamastā
Bhairavī	Bhairavī	Bhuvanā
Chinnamastā		Dhūmrā
Dhūmavatī		Mahālakṣmī
Bagalā	Mātaṅgī	Bhairavī
Mātaṅgī	Bagalā	Mātaṅgī
Kamalā	Mahālakṣmī	Bagalā

The present paper is not the place for a detailed account of the concepts and iconographical manifestations associated with the Daśamahāvidyās; the confrontation of three lists will demonstrate that variations of sequence and appellation do occur within this group, and that the Citrakār identifications cannot be discarded with safety, although they stem from a tradition that differs from the one current in Bhaktapur.

These problems of detail should not blind us to the fact that the main difficulty about the Mahāvidyās is their number. Of this irregularity, the Citrakārs were of course well aware – and this lends additional force to their identification, which is, after all, not the product of momentary theological speculation that would be on a par with the Brahmin's guess at the Aṣṭasiddhi, but corroborated by the artists' manuals¹⁸. It will most certainly have struck the original painter. Thus, we cannot but conclude that the deviation results from Madhukumār's theological views, from the intentions that caused him to design the painting.

Obviously, he was much struck by the number eight. The theory of the maṇḍala told him there had to be eight cremation grounds¹⁹. From the observation of his town he gathered that there are Eight Mātrkās, Eight Bhairavas, Eight Gaṇeśas. This may have led him to posit a system of eight Mahāvidyās, possibly in analogy to the Aṣṭamātrkā, though this runs counter to accepted doctrine.

§ 9. *Purpose of the maṇḍala.*

It will have been gathered from the preceding that our painting is a somewhat unusual example of a maṇḍala. To me, its value seems to lie in its very peculiarities, and thus we have to append a few words about the presumable intentions of its author.

What is the purpose of a maṇḍala? 'It is, above all, a map of the cosmos. It is

¹⁷ *Bṛhatpuraścaryāṇava*, vol. 1, p. 20.

¹⁸ These I was not permitted to see.

¹⁹ See § 2, above, and MEISEZAHN 1974, *passim*.

the whole universe in its essential plan, in its process of emanation and reabsorption²⁰. This process is often visualized in a series of deities of ever more universal scope, the nearer we come to its centre: for 'transfiguration from the plane of *saṃsāra* to that of *nirvāṇa* occurs in successive phases, by degrees; just as on the cosmic mountain and around the *axis mundi* are disposed, rank after rank, one above the other, the Gods ever purer²¹.

It goes without saying that within this framework the gods who symbolize successive manifestations and concretizations of the central divinity are of necessity dogmatically related to the centre. Yet, it is precisely this self-evident aspect of the theory of the maṇḍala that our picture does not seem to bear out. I do not know of a theological bond say, between Tripurasundarī and Bhairava/Bhadrakālī, the two figures at her side; the only direct connection leads from her to the Aṣṭamātrkāś, and this is hardly sufficient to account for the whole painting.

For its understanding, we have to recur to the observation that almost all of its deities are actually found in Bhaktapur. From the theoretical point of view, this is not at all called for, and it can hardly be fortuitous. Second, for a religious thinker the Maṇḍala is unsatisfactory at least in three points: 1) Of the ten Mahāvīdyās, it presents but eight; 2) it posits a system of Eight Gaṇeśas, which is of doubtful authenticity; 3) it relates gods and goddesses in a way that can hardly be justified from texts.

From this, it is very likely that the author meant the painting to say something altogether different. What does the painting tell us? It shows that the town of Bhaktapur is itself a maṇḍala, a reflection of the cosmos in the sense that TUCCI has explained.

This hypothesis also explains why Tripurasundarī should have been chosen as the central godhead. In herself, she is not so very important in the town's life and ritual that this prominent place would seem justified. Her position in the picture probably stems from a passage in the Gopālrājavamśāvalī.

Bhaktapur, the chronicle tells us, was raised to the status of a royal city (*rājadhānī*) by King Ānandamalla. In a sense, one might say the life of the town began with this elevation: of course the religious and secular endowment that went into the embellishment of a royal city would be much more extensive than that coming to a village. The sentence which records this vital change is this: *tripurasahitā rāja[dhānī pra]tiṣṭhitā*²². This is in Nepal generally, though in all probability by an anachronism, understood to mean "[Ānandamalla] established a Royal City provided with Tripura[sundarī]." Thus, Nepalese scholars argue, Tripurasundarī is the goddess established at the very beginning of the city's history.

²⁰ TUCCI 1969, p. 23.

²¹ loc. cit., p. 29.

²² The text reads *oṣṭhita*. This is quoted from the fragment in the KESHAR LIBRARY [ed. by PETECH 1958, p. 214f.] The text of BENDALL's *Vamśāvalī* has *tripurasāhita rājadhānī pratiṣṭhitā* [PETECH, loc. cit., p. 221.]

This is the tradition that is reflected in the painting. Its centre is occupied by the oldest goddess of the city. She is flanked by the two deities which stand for the most important communal ritual of the Bhaktapur year: the connection is descriptive rather than dogmatic.

This seems to be the clue to the interpretation of the painting. The author noticed the manifold systems of sanctification that thinkers of successive generations imposed onto their city to reaffirm its transcendental status. This is the very feature that is so astonishing to the modern Western observer. The painting attempts to tie down these observations, i.e. attempts to cope with external, topographical facts. Tradition provided the author with a form to express his findings, for a maṇḍala 'represents protection from the mysterious forces that menace the sacral purity'²³ – the threat of course comes from the 'unurbanized' territory beyond the city. But the author's basic idea: to interpret reality, to use historical data to fortify his assertion, is his own, and it is a highly original one. He must have been a very remarkable man indeed.

²³ TUCCI, *loc. cit.*, p. 23.

BIBLIOGRAPHY

- AUER and GUTSCHOW [1973]. G. Auer und N. Gutschow: Bhaktapur. Darmstadt.
- BANERJEA 1974. J. N. Banerjca: The development of Hindu iconography. Third ed. New Delhi.
- BHATTACHARYYA 1964. B. Bhattacharyya: An introduction to Buddhist esoterism. Second ed. Varanasi.
- BRHATPURAŚCARYĀRŪNAVAH śrī-5-mahārājādhirāja-Pratāpasimha-Sāha-Deva-vira-citah [...] prakāśitaś ca rathi-Dhana-Śamsar-Jaṅg-Bahādur-Rānā-varmaṇā. Khaṇḍa 1-2. Kāṣṭhamāṇḍape 2025-2028 [V.S.]
- BRIGGS 1973. G. W. Briggs: Gorakhnāth and the Kānpaṭa Yogis. Reprint. New Delhi.
- DAS GUPTA 1969. Sh. Das Gupta: Obscure religious cults. Third ed. Calcutta.
- śrī-GAṆEŚ-aṅka. Kalyāṇ 48,1. Gorakhpur [1974].
- GETTY 1971. A. Getty: Gaṇeśa. Second ed. New Delhi.
- GUTSCHOW and KÖLVER (forthcoming). N. Gutschow and B. Kölver: Ordered space. Concepts and functions in a town of Nepal. Kathmandu.
- LOCKE 1973. J. K. Locke: Rato Matsyendranath of Patan and Bungamati. Kirtipur.
- śrī-MAHĀGAṆĀPATISAHASRANĀMASTOTRA. [In:] Kalyāṇ 48,2. Gorakhpur 1974, pp. 547-574.

- MEISEZAHL 1974. R. O. Meisezahl: Śmasanavidhi des Lüyi. [In:] Zentralasiatische Studien 8. Wiesbaden, pp. 9–128.
- MUNAMKARMĪ 1968. L. Munamkarmi: Mallakalin nepal. Kathmandū.
- OLDFIELD 1880. H. A. Oldfield: Sketches from Nipal. Vol. 1–2. London.
- PETECH 1958. I. Petech: Mediaeval history of Nepal (c. 750–1480). Roma.
- TUCCI 1969. G. Tucci: The theory and practice of the mandala. Transl. by A. H. BRODRICK. London.

LEO PRIJS (MÜNCHEN):

ABRAHAM IBN ESRA, MITTELALTERLICHER VORLÄUFER
DER MODERNEN PENTATEUCH-EXEGESE

Im Rahmen des Werkes „Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland“, herausg. von W. Voigt, erschien als Supplementband 17: „Abraham ibn Esra's Kommentar zu Genesis Kapitel 1, Einleitung, Edition und Superkommentar“, von Leo Priejs, Wiesbaden 1973.

Mit Abraham ibn Esra (gest. 1167, – im folgenden: IE) vollzog sich innerhalb der jüdischen Biblexegese der Durchbruch von der homiletisch-midrasischen zur sachlich-grammatikalischen Kommentierung des Alten Testaments. Am Ende der Einleitung unseres oben genannten Buches (S. XI f.) bemerkten wir: „Daß IE's Bibelkommentar, mehr als jeder andere hebräische Bibelkommentar des Mittelalters, eine Fundgrube wichtiger Erkenntnisse auch für die heutige Bibelwissenschaft ist, wurde längst erkannt; daß trotzdem viele Schätze dieser Fundgrube noch ungehoben sind, liegt nicht zuletzt am Fehlen einer wissenschaftlichen Edition mit Superkommentar. Schon deshalb wäre zu wünschen, daß IE's Bibelkommentar bald ganz ediert und kommentiert wird.“

Zweck dieses Beitrages ist es, auch dem gebildeten Nicht-Hebraisten durch erstmalige Übersetzung* des König-Abschnittes (Deut. 17, 14–20) einen Eindruck von der Kommentierungsweise IE's zu vermitteln. Die besondere Schwierigkeit einer Übersetzung IE's liegt in der lapidaren Kürze seiner Ausdrucksweise. Um den Text IE's wörtlich, aber (trotz der Kürze) verständlich übersetzen zu können, haben wir im folgenden die wörtliche Übersetzung IE's jeweils durch erklärende (zur Unterscheidung stets in Klammern gesetzte) Worte ergänzt. So ergab sich uns für jeden Vers folgende Dreiteilung: 1. MT = Übersetzung des masoretischen Textes (nach Zunz, mit geringen Abweichungen). 2. IE = Wörtliche Übersetzung des Kommentars IE's mit Verdeutlichung in Klammern, wie soeben angegeben. 3. (falls notwendig) Erkl. = Zusätzliche Erklärung der Worte IE's.

V. 14. MT: Und wenn du kommst in das Land, das der Ewige, dein Gott dir gibt, und du nimmst es ein und wohnst darin und du sprichst:

* Der Pentateuchkommentar IE's ist noch unübersetzt, abgesehen von einigen Übersetzungsproben bei J. Winter/A. Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons, Bd. II, Trier 1894 (Nachdruck Olms, Hildesheim 1965), S. 295–306. Da bis heute nur wenigen Spezialisten zugänglich, kann man den größten Teil dieses Pentateuchkommentars mit Fug und Recht als „Folia rara“ bezeichnen.

ich will über mich einen König setzen, wie all die Völker, die rings um mich:

- IE: ----
- V. 15. MT: So setze einen König über dich, den der Ewige, dein Gott erwählen wird. Aus der Mitte deiner Brüder sollst du über dich einen König setzen, du kannst nicht über dich einsetzen einen Ausländer, der nicht dein Bruder ist.
- IE: „So setze“: freiwillig.
- Erkl.: Die Ernennung eines Königs ist kein Gebot. Die im Hebr. hier gebrauchte Futur-Form des Verbums („du wirst setzen“) kann an sich ein Gebot implizieren (= „du sollst setzen“), in unserem Fall ist aber gemeint: „du magst setzen (- falls du willst)“.
- IE: „Den (der Ewige, dein Gott) erwählen wird“: durch einen Propheten oder durch die Entscheidung der Urim (des Orakels). Der Sinn ist (nicht etwa, daß Gott auf jeden Fall einen König bestellen wird, sondern) daß (wenn es überhaupt zur Königswahl kommt, was ja nicht der Fall zu sein braucht) nicht du (ihn) wählst.
- IE: „Du kannst nicht“ (etc.): In Wahrheit ist der Sinn von „nicht dein Bruder“, daß er (dann nicht als König wählbar ist, wenn er) nicht zur Familie Israels gehört; nicht etwa (wählbar ist also) ein Idumäer, obwohl dieser (Deut. 23,8) als „Bruder“ bezeichnet wird.
- Erkl.: Mit der Betonung der Richtigkeit seiner Erklärung („In Wahrheit“ etc.) will IE vielleicht zur talmudischen Kontroverse (bab. Sota 41a) über die Legitimität des 44 n. Chr. gestorbenen Königs Agrippa (der idumäischer Herkunft war) Stellung nehmen und betonen, daß dieser „in Wahrheit“, d.h. nach der richtigen Interpretation, vom Königtum ausgeschlossen war.
- V. 16. MT: Nur soll er sich nicht viele Pferde halten, daß er nicht zurückführe das Volk nach Ägypten, um viele Pferde anzuschaffen; denn der Ewige hat euch gesagt: Nicht wieder sollt ihr fortan diesen Weg zurückkehren.
- IE: Weil man die Pferde in jenen Tagen aus Ägypten auszuführen pflegte, – wie aus dem biblischen Bericht über Salomo hervorgeht, in dem es heißt (I Reg. 10, 29): „es wurde ein Gespann ausgeführt aus Ägypten“, – war er (der König), um in den Besitz vieler Pferde gelangen zu können, genötigt, das Volk zur Sünde der Rückkehr nach Ägypten zu veranlassen. Es ist klar, daß, nachdem Gott sie (die Israeliten) von dort erlöst hat, sie durch ihre Rückkehr den göttlichen Namen entweihen würden. Was den Propheten Uria anbelangt, so war es Lebensgefahr, die ihn veranlaßte, dorthin zu fliehen (Jer. 26,21). Auch Jeremia hat sich gegen seinen Willen dorthin begeben (Jer. 43, 5ff.).

- Erkl.: IE sieht den im Bibelvers nicht angegebenen Grund für das Verbot der Rückkehr nach Ägypten in der „Entweihung des göttlichen Namens“, d.i. Verminderung des göttlichen Ansehens in der Welt. Dieser Begriff ist in der Traditionsliteratur sehr häufig, ebenso wie der Gegensatz: „Heiligung des göttlichen Namens“ (z.B. durch den Märtyrertod).
- IE: „Nicht wieder sollt ihr fortan“ (etc.): Dies war eine göttliche Verordnung, obwohl sie nicht niedergeschrieben wurde.
- Erkl.: Die Worte: „Der Ewige hat euch gesagt, nicht wieder sollt ihr fortan“ etc. implizieren, daß diese Verordnung (nicht wieder nach Ägypten zurückzukehren) bereits zu einem früheren Zeitpunkt gegeben wurde. Daß sich in der Bibel eine solche Verordnung nicht ausdrücklich findet, sondern nur hier als Zitat, vermindert nicht die Gültigkeit dieser Verordnung.
- IE: Und manche meinen (die Verordnung sei sehr wohl bereits an einer anderen Stelle niedergeschrieben worden; die Rückkehr nach Ägypten sei nämlich bereits verboten) auf Grund des Verses (Ex. 14,13): „(Steht fest und seht an die Hilfe des Ewigen, die er euch heute schaffen wird; denn, die ihr heute seht, die Ägypter), werdet ihr fortan nicht wieder sehen bis in die Ewigkeit.“ Dies (Ex. 14,13) ist aber eine andere (Ausdrucks-)Weise (als hier in unserem Deut.-Vers).
- Erkl.: Mit dem letzten Satz will IE zum Ausdruck bringen, daß die beiden Verse (trotz des gleichen hebr. Wortlautes: *lō tōsifū*) nicht in gleicher Weise zu übersetzen sind: hier in Deut. liegt ein Verbot vor: „Ihr sollt nicht“ etc.; in Ex. 14,13 hingegen eine Verheißung für die Zukunft: „Ihr werdet nicht“ etc. Immerhin kann der hebr. Text Ex. 14,13 auch übersetzt werden: „Ihr sollt nicht“ etc., weshalb auch moderne Bibelexegeten nicht ausschließen, daß unser Deut.-Vers auf Ex. 14,13 hinweisen will (S. R. Driver, Deuteronomy, in: International Critical Commentary, 3. Aufl., Edinburgh 1901, S. 211: „The thought of Ex. 13,17; 14,13 is similar“). – Die Wendung „eine andere (Ausdrucks-)Weise“ (auch übersetzbar: „ein anderer Weg“, hebr.: *derek aḥeret*) gebraucht IE hier in Anspielung auf die Wendung „auf diesem Weg“ (*ba-derek ha-zē*) unseres Deut.-Verses. IE will seine Aussage durch ein Kontrast-Wortspiel einprägsam gestalten: In unserem Deut.-Vers ist von „diesem Weg“ die Rede (auf dem „ihr fortan nicht zurückkehren sollt“); im Ex.-Vers liegt ein anderer Weg (des Ausdrucks, eine andere Ausdrucksweise) vor, nämlich: „ihr werdet fortan die Ägypter nicht wieder sehen“ etc. – Für ähnliche Wortspiele IE's s. mein Buch „Die grammatikalische Terminologie des Abraham ibn Esra“, Basel 1950, S. 16, Anm. 1.

- V. 17. MT: Auch soll er nicht viele Weiber nehmen, daß sein Herz nicht abweiche, und Silber und Gold soll er sich nicht in Menge anschaffen.
- IE: „Daß sein Herz nicht abweiche“, – denn er würde (dann zu sehr) seiner (sexuellen) Begierde folgen (und dadurch die Regierungsgeschäfte vernachlässigen).
- IE: „Und Silber und Gold soll er sich nicht in Menge anschaffen“, damit er Israel nicht (mit Steuern) peinige. Siehe: Gegen König Salomo, der aus lauter Liebe zum Mammon Geld wie Steine aufhäufte in Jerusalem (vgl. I Reg. 10,27), waren die Israeliten aufgebracht und sagten (zu Rehabeam, dem Sohn Salomos, I Reg. 12,10): „Dein Vater hat unser Joch schwer gemacht.“ Manche allerdings meinen, sie seien (nicht wegen der Steuern, sondern) wegen der (Frondienste für die) Bauten (des Tempels und des königlichen Palastes, I Reg. 5, 27ff.) aufgebracht gewesen (also nicht wegen der finanziellen, sondern wegen der körperlichen Leistungen). Dies entspricht aber nicht der Wahrheit, denn es waren Fremdlinge, die den Tempel bauten, wie (ausdrücklich im Schriftvers) geschrieben steht (nämlich II Chr. 2,16ff.). Und siehe, den Adoniram, der (zur Zeit Salomos) über die Steuern gesetzt war, steinigten sie (die Israeliten) bei seinem (Salomos) Tode (I Reg. 12,18; – ein Beleg dafür, daß das Volk tatsächlich wegen der Steuerlast gegen Salomo aufgebracht war).
- V. 18. MT: Und es soll geschehen, wenn er auf dem Thron seines Königreiches sitzt, so soll er sich die Wiederholung dieser Tora in ein Buch schreiben, aus dem (Buch), das vor den Priestern, den Leviten (liegt).
- IE: „Und es soll geschehen, wenn er . . . sitzt“: Zu Beginn seiner Regierung.
- Erkl.: Der hebr. Stamm für „Sitzen“ hat nach IE anscheinend hier die Bedeutung von „sich setzen“ (Das Hebr. der Bibel kennt kein besonderes Verbum für „sich setzen“.) MT wörtlich: „Bei seinem Sitzen auf dem Thron“ etc.; nach IE: „Bei seinem sich-Setzen auf den Thron“ etc.
- IE: „Die Wiederholung“: Eine zweite Fassung.
- V. 19. MT: Und sie soll bei ihm sein, daß er darin lese alle Tage seines Lebens, auf daß er lerne, den Ewigen, seinen Gott zu fürchten, und zu hüten all die Worte dieser Lehre und dieser Satzungen, um sie auszuüben.
- IE: „Und sie (fem.) soll bei ihm sein“ bezieht sich auf die (im vorigen Vers genannte) „Tora“. „Und er soll darin (wörtlich: in ihm) lesen“ bezieht sich auf das (im vorigen Vers genannte) „Buch“. (Das Wort „Tora“ ist im Hebr. fem., das Wort für „Buch“ ist im Hebr. masc.).

- IE: „(seinen Gott) zu fürchten“: Er selbst.
- Erkl.: Die Lektüre des Gesetzbuches dient zunächst seiner eigenen sittlichen Vervollkommnung; vgl. die Fortsetzung:
- IE: „Zu hüten all die Worte“ (etc.): Denn er kann aufgrund seiner Vollmacht die (vom Gesetz) Abweichenden auf den richtigen Weg bringen.
- Erkl.: „Zu hüten“ etc. bedeutet demnach in unserem Kontext: „als Hüter aller Worte dieser Lehre und dieser Gesetze zu fungieren, damit sie (durch das Volk) ausgeübt würden.“
- V. 20. MT: Daß sich nicht erhebe sein Herz über seine Brüder und daß er nicht weiche von dem Gebote rechts noch links, auf daß er lange lebe in seinem Königreich, er und seine Söhne in Israels Mitte.
- IE: „Damit sich nicht erhebe sein Herz“, – (wie es der Fall sein würde) wenn er von den Geboten befreit gewesen wäre.
- IE: „Und daß er nicht weiche (von dem Gebote)“, denn wenn er nicht lernen würde, würde er nicht wissen, welche Bewandnis es mit dem Gebot (d.h. mit den Geboten) hat. Und sein Lohn (wird sein): „auf daß er lange lebe.“

„Auf daß er lange lebe“ ist auch unser Wunsch an den Jubilar, dem diese Festschrift gewidmet ist. Auch er ist ein „König“ auf seinem Gebiet, entsprechend dem talmudischen Ausspruch (bab. Gittin 62a): „Wer sind die (wirklichen) Könige? Die Gelehrten!“

HEIMO RAU (HEIDELBERG)

BEMERKUNGEN ZUM PŪJĀRI MATHA
DES DATTĀTREYATEMPELS ZU BHAKTAPUR
ANLÄSSLICH SEINER SANIERUNG

Mit 5 Abbildungen

I.

Im Haupttal von Nepal liegt fünfzehn Kilometer östlich von Kathmandu die kleinste der drei Mallastädte, Bhatgaon oder Bhaktapur¹ genannt. Die Stadt soll der Legende nach 889 n. Chr. von dem Rāja Ānanda Deva gegründet worden sein. Die Gesamtanlage ähnelt im Grundriß einer Muschel – eines der Viṣṇu-Embleme – und ist am Hange eines Tales hingelagert, durch das die Hanumante der Manaura entgegenfließt. Zwei Plätze bilden Schwerpunkte im Stadtbild Bhaktapurs. Sie sind Mittelpunkt des umgebenden Stadtteils und durch auffallende Bauten hervorgehoben der Tempelplatz Taumadhi Tole im Westen und der Tempelplatz des Dattātreyā im Osten. Dazu kommt der Darbarplatz am nordwestlichen Rande der Stadt. Er entspringt der Willkür der Herrscher, die an dieser Stelle ihren Palast der fünfundfünfzig Fenster errichteten und mit Heiligtümern aller Art umgaben. Er hat nichts mit dem Entstehen und dem ursprünglichen Wachstum der Stadt zu tun und ist nicht ins tägliche Leben der Stadt einbezogen. Das Kommen und Gehen der Bürger, das Treiben der Handwerker und Händler hält sich von der Palastregion fern. Dagegen füllt es die beiden anderen genannten Plätze wie die Gassen der Stadt mit pulsendem Leben. Über dem unregelmäßigen Boden des Taumadhi Tole erhebt sich die Nyātapolapagode fünf Stockwerke hoch auf fünf gemauerten Terrassen bis zu einer Höhe von 30,48 m². Sie ist das eindrucksvollste Bauwerk der Stadt, erbaut 1701/1702 von Bhūpatindra Malla (1696–1722). Mit dem steilen Aufschwung der fünf sich verjüngenden Stockwerke dieser Pagode kontrastiert im Osten des Platzes der gedrungene Bau des Bhairavanātha, der unter Jagāt Jyoti Malla (1617–1638) entstand.³

¹ Personen und geographische Namen werden in der landesüblichen Umschrift wiedergegeben.

² Genaue Messung von Joseph Schneider.

³ Der Tempel war ursprünglich einstöckig, wurde aber von Bhūpatindra Malla (1696–1722) aufgestockt. Damit wollte er verhindern, daß das ältere und ehrwürdigere Heiligtum neben der aufstrebenden jungen Nyātapolapagode sein Ansehen verlor.

2.

Einen halben Kilometer Weges von hier nach Osten, der auf holprigem Ziegelpflaster durch gewundene Gassen zurückzulegen ist, steht der Dattātreyatempel auf einem trapezförmigen, leicht nach Westen abfallenden Platz. Wir sind damit, wenn nicht alles täuscht, in den älteren Teil der Stadt hinübergewandert. Vielleicht ist hier das Zentrum der ersten Stadtanlage zu suchen. Der Gott, dem dieser Tempel geweiht ist, stellt sich als eigentümliche Mischung von Brahmā, Śiva und Viṣṇu dar. Unter Mitwirkung dieser drei Gottheiten wurde er als Sohn des Atri und der Anasūyā geboren. Er wird als dreigesichtiger nackter Asket geschildert im Tigerfell und mit Schlangenhörnern. In seinen vier Händen hält er cakra, trisūla, ḍamaru und gadā. So sitzt er mit gekreuzten Beinen in tiefer Meditation. Er galt als Lehrer des Śiva und überhaupt der Götter und Menschen. Ihm werden nicht nur Blumen, Zinnober, Reis, grünes Laub und Gras, Weihrauch, Kampfer und Parfüm, Yoghurt, Milch und Süßigkeiten dargebracht. Zu gewissen Gelegenheiten werden auch Stiere und Ziegen geopfert.

Der Dattātreyatempel ist eine dreistöckige, plump wirkende Pagode, die wie der Kāṣṭhamaṇḍapa in Kathmandu aus dem Holz eines einzigen Baumes errichtet worden sein soll. Diese Legende verweist hier wie dort auf ein hohes Alter des heiligen Bauwerkes. Erwähnt wird der Tempel zuerst unter Jaya Yakṣa Malla (1428–1482), zu einer Zeit also, als das Tal noch nicht in die Stadtstaaten auseinandergefallen war. Daß viele Teile, z. B. die Holzschnitzereien, erneuert worden sind, kann nicht über das hohe Alter der Pagode selbst hinwegtäuschen, deren Proportionen auf die Frühform des Pagodenbaus deuten, die gedrungen, massiv und geschlossen war. Auch diese Eigentümlichkeiten teilt der Dattātreyatempel mit dem Kāṣṭhamaṇḍapa. Sie werden besonders deutlich, wenn man ihnen die Spätform der eleganten Nyātapolapagode gegenüberstellt.

3.

Der Platz, auf dem der Dattātreyatempel steht, ist ein Mittelpunkt des handwerklichen und gewerblichen Lebens der Stadt Bhaktapur. In seinem Bereich gibt es drei Tempel und neun Klöster (maṭha). Vor und hinter dem Dattātreyatempel ist je eine erhöhte Plattform aus Ziegeln angelegt. Der Tempelplatz verengt sich und senkt sich leicht nach Westen, wo die eingeschossige Halle des Bhīmasenatempels (zum ersten Mal erwähnt 1654/1655) den Abschluß bildet. Dahinter liegt ein rechteckiges Wasserbecken. Die räumlichen Beziehungen zwischen dem dreigeschossigen Haupttempel und dieser niedrigen Halle machen die Wirkung des Platzes aus, der im übrigen von niedrigen Häusern umrahmt wird. Man steigt zum Dattātreyatempel empor. Hinter dem Haupttempel liegt noch einmal ein kleiner, fast quadratischer Platz, der als Raumeinheit für sich wirkt, weil die Zwischenräume zwischen der Pagode und den umgebenden Häusern schmal sind. An der Südseite dieses Platzes liegt der stattliche Komplex des zum Dattātreyatempel gehörigen Pūjāri Maṭha,

der an Größe und Ausstattung die anderen Maṭhas des Platzes weit hinter sich läßt.

Nach mündlicher Tradition der Priester am Pūjāri Maṭha wurde das Kloster von Gosain Gurubakṣha Giri gegründet, einem Sadhu aus Mahuragarh in Indien, der von einer Pilgerfahrt nach Tibet mit reichen Schätzen beladen zurückkehrte. Im Jahre 606 der Nepalära, d. h. im Jahre 1486, wurde die Gottheit feierlich inthronisiert. Die Beziehung zu Tibet blieb jahrhundertlang erhalten. Der Maṭha bekam aus Lhasa jährlich ein tola Gold, ein tola Silber, ein Pferd, einen Teppich, 365 okhars (Trockenfrüchte) und 216 Rupien. Der Zuschuß hörte erst in der Ranazeit unter Chandra Shamasher Jung Bahadur Rana auf⁴.

4.

Die Funktionen des Maṭha sind vielfältig.

1. Erstens ist er ein Gotteshaus, das folgende Gottheiten beherbergt: Datātreyā, Viśvācārya Mahādeva, Sāmantako Mahādeva, Kālī, Gaṇeśa, Bhīmasena und Iṣṭa Devatā, die tantrische Familiengöttin der Mallas Taleju, die z. B. mit vier Köpfen und sechzehn Armen über dem goldenen Palasttor am Darbarplatz von Bhaktapur dargestellt ist. Den Priestern obliegt der ständige Gottesdienst. Die Götter wohnen im ersten Stock des Gebäudes. Selbst während der Restaurationsarbeiten im Hause war es unmöglich, die Kultbilder zu Gesicht zu bekommen. Die Priester brachten sie, bevor die Bauarbeiten begannen, an einen anderen Ort, nicht ohne in einer besonderen pūjā die Vergebung der Götter für diese Störung zu erflehen. Nach Abschluß der Sanierung wurden sie wieder an den alten Platz geholt.

2. Der Maṭha ist die Residenz des Mahanta. Der erste Träger dieses Amtes war der Gründer Gurubakṣha Giri. Sein Thronszitz wird im ersten Stock des Hauses noch immer bereit gehalten mit Leintuch, Wassergefäß und agnipātra. Die Namen weiterer Mahantas sind in einem Manuskript enthalten, das sich im Besitz von Krishna Bahadur Giri befindet. Sie lauten in zeitlicher Reihenfolge:

Rāmadatta Giri, Mānadatta Giri, Kishor Giri, Gautam Giri, Santosh Giri, Mukund Giri, Mādhava Giri, Vala Giri, Shiva Giri, Bhava Giri, Kripal Giri, Nandarām Giri, Suphala Giri, Devanārāyan Giri, Gunari Giri, Lokanāth Giri, Kulamān Giri, Bhūpānanda Giri, Kailāsh Giri, Kālikā Prasād Giri, Vishwambhar Giri.

Die Designierung des Nachfolgers geschah jeweils auf dem Sterbelager, wo der hinscheidende Mahanta dem besten seiner Schüler die Würde übergab. Der jetzige Mahanta Vishwambhar Giri verzichtete auf die priesterlichen Funk-

⁴ Die im Folgenden wiedergegebenen mündlichen Traditionen zur Geschichte und z. T. schriftlich oder inschriftlich niedergelegten Vereinbarungen zur Wirtschaftsführung des Pūjāri Maṭh vermittelten Ramesh Jung Thapa, Director of Archaeology, Purnaharsha Bajracharya, Research Officer, Krishna Shrestha, Director, Bhaktapur Museum, und Ram Niwas Pandey, Lecturer, Department of Nepalese History, Culture and Archaeology, Tribhuvan University. Ihnen sei für die Hinweise, die zu eingehenderen Untersuchungen Anlaß genug geben, freundlichst gedankt.

tionen und lebt das Leben eines ḡhastha. An seiner Stelle versehen zwei Priester die pūjā. Krishna Bahadur Giri besorgt die Gottesdienste für Sāmantako Mahādeva und für Kālī, Janani Prasād für die übrigen Gottheiten. Dieser Verzicht auf die priesterlichen Geschäfte und ihre Übertragung auf zwei untergeordnete Brahmanen macht deutlich, daß die Hauptaufgabe des Mahanta die Verwaltung ist. Als solcher ist er Herr über bedeutende Ländereien und Mittel.

Dem Maṭha gehören 1600 ropanis Land, und der Mahanta erhält je ropani ein muri, 17 pathis und 4 manas Reis, 4 pathis Weizen und 2 Rupien in bar direkt von den Pächtern dieses Landes. Er hat aber davon jährlich eine Abgabe (salāmī) von 500 Rupien an die Guthi Samsthan zu leisten, welche den übergeordneten Verwaltungsrat für solche religiöse Stiftungen darstellt. Sie verfügt über beträchtliche Mittel und hat auch zur Restauration des Pūjāri Maṭha eine hohe Summe beigetragen. Aus diesen Einnahmen hat der Mahanta nicht nur den Dattātreya-tempel und seinen Maṭha, sondern auch noch eine Reihe weiterer Tempel mit allem zu versorgen, was zur regelmäßigen pūjā erforderlich ist. Besonders hohe Ausgaben erwachsen dem Mahanta des Pūjāri Maṭha während der großen Feste. Dann hat er für Ernährung und Unterkunft der Pilgerscharen zu sorgen. Im Maṭha sind große Schlafsäle vorgesehen.

3. Eine weitere Funktion des Maṭha, zumindest in der Vergangenheit, war die Pflege theologischer Gelehrsamkeit. Ferner bot er seinen ständigen oder durchreisenden Bewohnern nicht nur Unterkunft und Verpflegung, sondern, wenn erforderlich, auch ärztliche Hilfe. Es gibt eine Überlieferung, daß hier auch das Studium der indischen und tibetischen Medizin betrieben wurde.

5.

Das Haus, wie es heute steht, stammt nicht aus den Gründungsjahren des 15. Jahrhunderts. Ein Erdbeben unter der Regierung Vishvamallas (1547–1560) beschädigte das Gebäude, sodaß es wiederhergestellt werden mußte. Ferner ist überliefert, daß umfangreiche Reparaturarbeiten vorgenommen wurden, als Kripal Giri und Lokanāth Giri Mahantas waren. Das dürften in der Tat die Baumaßnahmen und Holzarbeiten gewesen sein, die dem Maṭha sein heutiges Aussehen verliehen. Wenn wir die Reihe der Mahantas zurückgehen und in einem rohen Überschlagn vier bis fünf Mahantas pro Jahrhundert ansetzen, dann kommen wir mit Lokanāth Giri ins 19. und mit Kripal Giri ins 18. Jahrhundert. Auf jeden Fall ist aus diesen Überlieferungen zu ersichen, daß in jedem Jahrhundert eine gründliche Überholung des Baubestandes notwendig war. Auf die Restauration des 18. Jahrhunderts weisen auch die beiden Inschriftsteine im Mittelhof des Maṭha hin, die unter der Regierung des letzten Mallakönigs von Bhaktapur im Jahre 1763 gesetzt worden sind. Als Kailāsh Prasād Giri Mahanta war, geschah das Erdbeben von 1934, das in ganz Nepal großen Schaden anrichtete und empfindliche Lücken in den Denkmälerbestand des Landes riß. Im Maṭha gerieten die Mauern aus dem Lot und der normalerweise vorgesehene Wasserabfluß wurde verstopft, so daß die Feuchtigkeit in die Mauern und Holzteile stieg. Die Ziegelholzverbindungen wurden auseinander-

gedrückt. Das Schlimmste wurde notdürftig geflickt, doch blieb der Zustand jahrzehntelang bedenklich.

Der vierstöckige Maṭha mit einer Ausdehnung von rund 34 m in Nord-Süd- und 23 m in Ost-West-Richtung und mit einer Höhe von 11 m (nur das turmartige Pagodendach steigt mit seiner Spitze bis 15 m) ordnet sich um drei Höfe. Hof A, der kleinste, enthielt einen Brunnen, der jetzt außer Gebrauch ist. Er war versiegt und völlig verfallen, die holzgeschnitzten Fenster waren herabgestürzt. Hof B bot dagegen einen überwältigenden Anblick dar. An allen vier Seiten und bis unters Dach waren die reichen Fenster erhalten. Besorgniserregend wirkte es, daß gerade in diesem Hof eine öffentliche Wasserstelle eingerichtet war, die durch ständige Feuchtigkeit die Holzschnitzereien aufs Schlimmste gefährdete. Hof C, der größte, war wie A völlig zerstört, die Fenster verschwunden, die Mauern teilweise eingestürzt. Da sich Kühe in ihm tummelten, wirkte er wie ein vernachlässigter Gutshof. Im gesamten Gebäudekomplex waren die Dächer an vielen Stellen offen, die Mauern aus dem Lot und von Rissen durchzogen. Zu den Folgen des Erdbebens von 1934 hatten sich weitre Schäden gesellt. Wenn man das stattliche Gebäude in diesem Zustand sah, gab man ihm kaum noch die Chance, den nächsten Monsun zu überleben.

6.

Die Holzschnitzereien machen den besonderen Zauber des Maṭha aus. Schon ein Blick vom Dach hinab in den engen quadratischen Mittelhof läßt die unbeschreibliche Fülle ornamentaler und figürlicher Formen ahnen, die in dichtem Gewebe ineinander verflochten sind. Nicht nur im Hof, auch an der Nordfassade des Hauses finden sich Fenster als erkerartige Vorbauten. Innen enthalten sie Bänke, in denen man bequem sitzt und von denen aus man, über die Brüstung gelehnt, einen Blick auf die Straße werfen kann. Die Ostseite, die an einer schmalen Gasse entlang verläuft, ist mit Pfauenfenstern verschiedener Art geschmückt. Das besterhaltene zeigt den Körper des Vogels im Mittelpunkt und den ausgefächerten Schwanz als Füllung der kreisrunden Fensteröffnung. Die meisterhafte Ausführung dieses Motivs am Pūjāri Maṭha hat nicht zuletzt zum Ruhm dieses Kunstdenkmals beigetragen. Neben den reichen Fenstern, die Fassade und Mittelhof schmücken, ist auch das Schnitzwerk der niedrigen Haupttür an der Nordseite des Maṭha von ornamentaler und figürlicher Vollendung.

Dem reich verkröpften Türrahmen, in dessen Mitte ein winziger Śiva thronet, ist ein beiderseits verlängerter Türsturz beigegeben. Über dem Śiva blickt Garuḍa auf den Eintretenden herab. In seinen Fängen hält er zwei Nāgas, die in endlosen Windungen nach beiden Seiten schnurstracks auseinanderstreben. Darunter sind in einem versenkten Flachrelief acht Glückszeichen zwischen Sonne und Mond aufgereiht. Das uralte Motiv der torhütenden Yakṣinīs ist beiderseits zu Flußgöttinnen variiert, die in der traditionellen Weise rechts und links ausschwingen. Beide stehen sie im Rachen von Makaras. Trotz der fehlenden, sonst bei der Yamunā üblichen, Schildkröte werden Gaṅgā und

Yamunā gemeint sein, die an den Fenstern des Innenhofes mit den richtigen unterschiedlichen vāhanas begabt sind. Im Zwickel der Tür thront beiderseits ein vierarmiger Viṣṇu und am Fuß des Rahmens schrecken achtarmige Bhairavas die Dämonen zurück.

Diese Schnitzereien entstammen einer der besten Werkstätten, von denen mehrere unter den beiden letzten, kunstbeflissenen Mallaherrschern in Bhaktapur geblüht haben müssen. Sie vermitteln uns eine Vorstellung von einem in Indien verlorengegangenen Kunstzweig.

7.

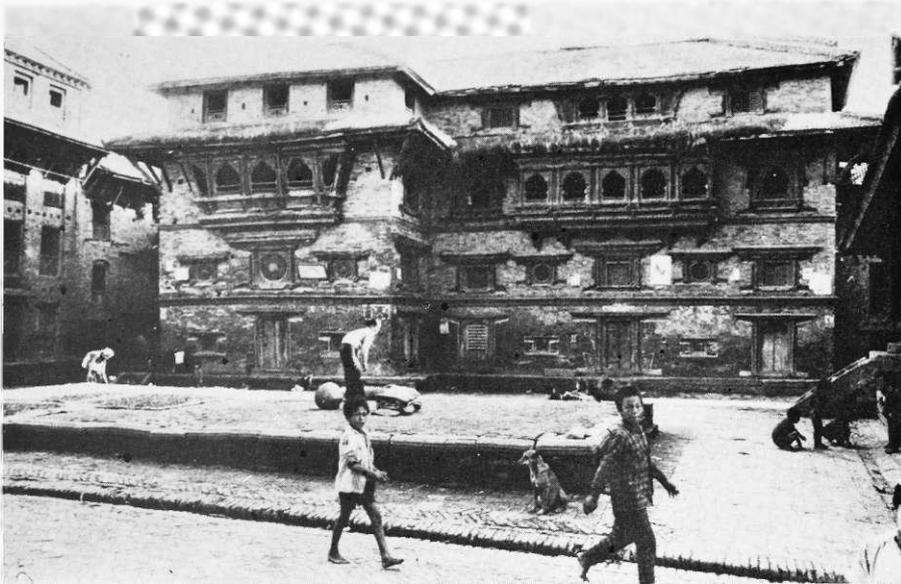
Die nepalische Regierung hatte Mitte der sechziger Jahre an die Bundesregierung die Bitte gerichtet, ein gefährdetes Bauwerk im Tale von Kathmandu durch deutsche Fachleute restaurieren zu lassen. Im Jahre 1969 konnte der Verfasser dieses Berichtes im Auftrage des Auswärtigen Amtes die in Frage kommenden Denkmäler untersuchen und das Priesterhaus beim Dattātreya-tempel auswählen, um es im Einvernehmen mit der Altertümerverswaltung von Nepal der Bundesregierung als restaurationswürdig vorzuschlagen⁵. Im darauf folgenden Jahr ließ der Bundespräsident die Mittel für die Restauration des Priesterhauses dem Kronprinzen Birendra als Hochzeitsgeschenk der Bundesrepublik überreichen. Die eigentliche Restaurationskampagne unter der Leitung des Verfassers begann erst, als sich eine Gruppe von vier Architekten der Technischen Hochschule Darmstadt (Lehrbereich Stadt, Prof. Dr. Rolf Romero), Gerhard Auer, Hans Busch, Niels Gutschow, Wilfried Kröger, zur Mitarbeit anbot, und dauerte von September 1971 bis Mai 1972.

Die Wiederherstellung bezweckte keine Erneuerung. Es wurde soviel altes Baumaterial wie möglich benutzt und die Verwendung neuer Ziegel z. B. auf nicht sichtbare und weniger wichtige Bauteile beschränkt. Der wieder hergerichtete Bau sollte aus seiner bisherigen Umgebung nicht herausstechen. Der Hof C, der am stärksten zerstört war, wurde neu aufgebaut, auch mit Fenstern versehen, die aus anderen Bauten der Stadt stammen. In dem Ost-, West- und Südflügel wurden Wohnungen eingerichtet. Im Erdgeschoß ist Raum für Werkstätten, im Dachgeschoß gibt es große Hallen zur Unterbringung der Pilger. Der öffentliche Brunnen, der sich im Hof B befand wurde nach C verlegt. Das ganze Bauwerk sollte ja nicht dem Leben entfremdet und aus dem sozialen Zusammenhang der Stadt herausgerissen werden. So wurde Hof C bewußt als Wohn- und Wirtschaftshof aufgebaut ohne große Rücksicht auf den alten Bestand. Aber gerade diese Tatsache erlaubt es, den gut erhaltenen Hof B und seine Flügel von allen schädigenden Einflüssen frei zu halten. So kann sich in und um den Hof C das alltägliche Leben und Treiben abspielen. Um den Hof B dagegen, dessen ursprünglicher Charakter in allen Einzelheiten ohne Eingriffe bewahrt bleiben konnte, soll sich der Kultus mit all seinen Verrichtungen konzentrieren. Das hindert nicht, daß er den Besuchern zur Besichtigung offen steht. In seinen

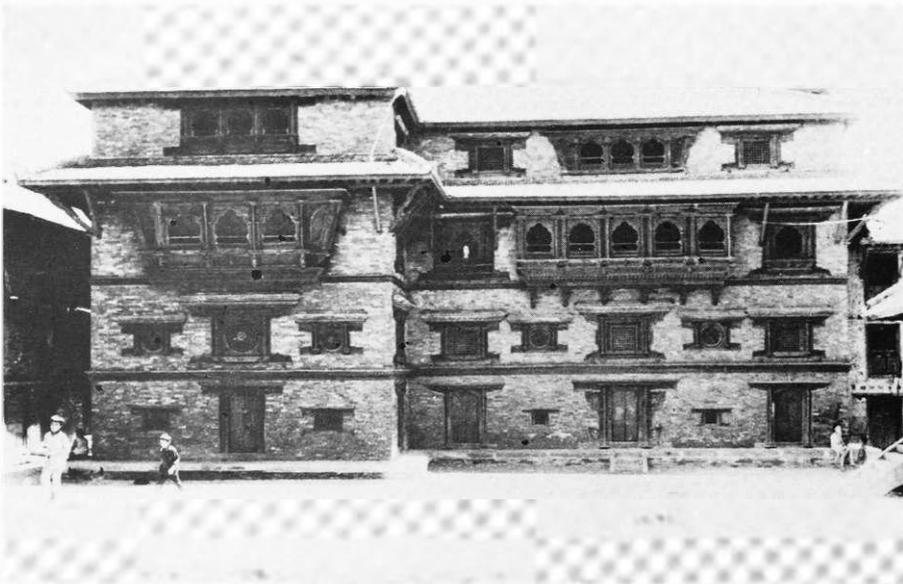
⁵ Vgl. Bericht im Jahrbuch des Südasiens-Instituts der Universität Heidelberg, Band III, 1968/1969, 136 ff.

Stockwerken werden Sammlungen Aufnahme finden, insbesondere ist ein Museum von Religionsaltertümern geplant. Die Konservierung des Holzes war ein Hauptanliegen der nepalischen Altertümerverswaltung. Mit Hilfe des Württembergischen Landesmuseums in Stuttgart⁶ wurden Holzproben von nepalischen Bauwerken untersucht und ihr Insektenbefall analysiert. Die Empfehlung lautete auf Xylamon Tr Spezial sowohl gegen Fäulnis als auch gegen Schädlinge. Am Priesterhaus wurde jeder einzelne Holzbalken mit diesem Konservierungsmittel behandelt, entweder im Tauch- oder im Sprühverfahren, ganz besonders natürlich die Holzschnitzereien, die alle auseinandergenommen und gereinigt werden mußten. Fehlende Teile wurden nur wo notwendig ersetzt, dann aber so, daß die Ergänzung sichtbar blieb. Es zeigte sich, daß die ortsansässigen Holzschnitzer ornamentale Teile nachschnitzen konnten, figürlichen Aufgaben aber nicht mehr gewachsen waren. Mit der gleichen Sorgfalt wie das Holz wurden die Ziegel behandelt. Da altes Ziegelmaterial knapp war, wurden mit Erfolg Versuche unternommen, Ziegel nach alten Rezepten brennen zu lassen. Es waren bis zu 150 Arbeiter gleichzeitig am Werk, Maurer und Zimmerleute, Schnitzer und ein kleiner Spezialtrupp für die chemische Holzkonservierung. Sehr förderlich war dabei die Assistenz nepalischer Kollegen, die entscheidend zum Gelingen des Unternehmens beitrugen. So konnte diese erste deutsch-nepalische Sanierungskampagne erfolgreich abgeschlossen werden. Es bleibt nicht nur das Priesterhaus zurück, das nun einige Jahrzehnte den Stürmen des Monsun und dem Verfall der Zeit trotzen wird, sondern auch eine gut ausgebildete nepalische Facharbeiterschaft, die für weitere Unternehmungen dieser Art zur Verfügung steht.

⁶ Dank der kollegialen Bemühungen von Hilmar Schickler und seinen Mitarbeitern am Landesmuseum Stuttgart.



1. Pūjāri Matha vor der Restauration



2. Pūjāri Matha nach der Restauration



3. Pfaufenfenster am Pūjāri Maṭha

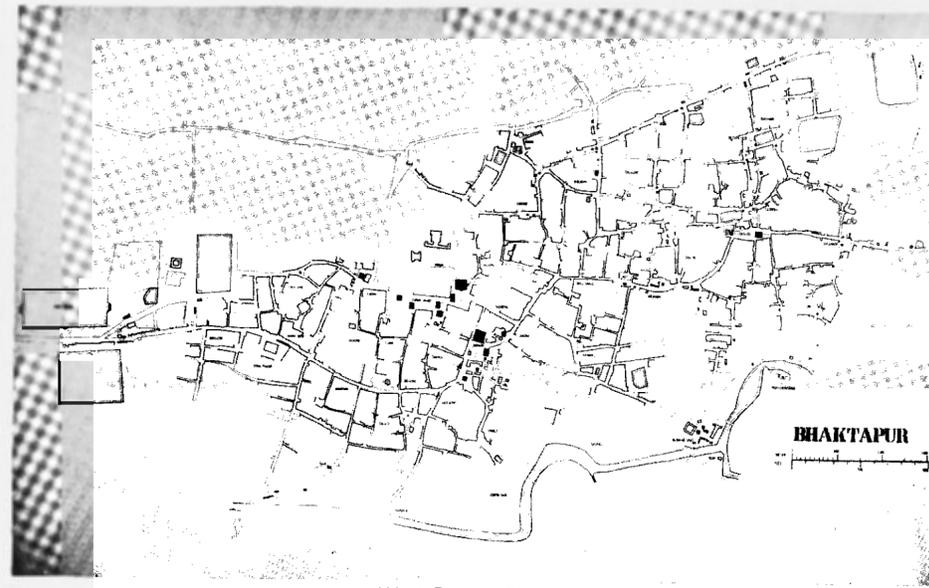


Abb. 4: Plan von Bhaktapur

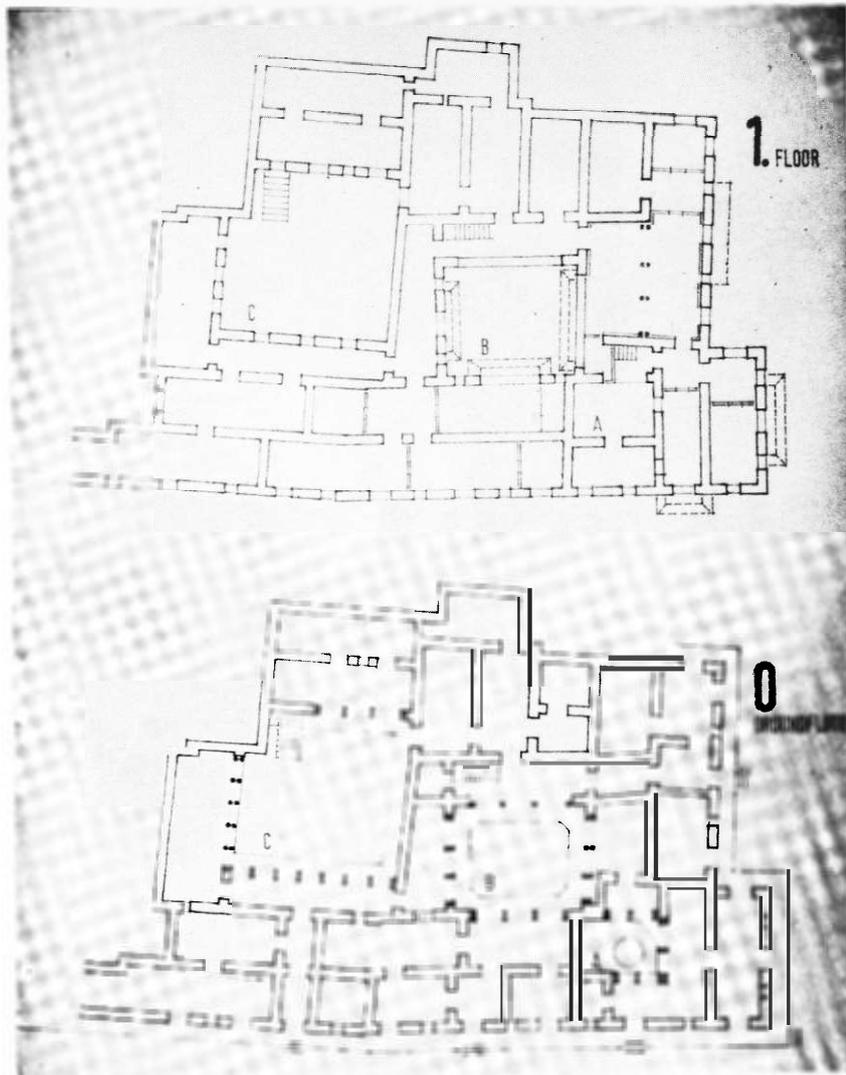


Abb. 5: Grundriß des Pūjāri Matha

DIETER SCHUH (BONN):

EINE KOLLEKTIVE TIBETISCHE SCHULDURKUNDE

Mit 2 Abbildungen

Während tibetische Herrscherurkunden bisher vereinzelt in geringer Zahl veröffentlicht worden sind,¹ liegen Veröffentlichungen und Bearbeitungen von Privaturkunden aus Tibet noch nicht vor. Auch die vorliegenden Kataloge tibetischer Handschriften verzeichnen keine tibetischen Privaturkunden. Nun konnte ich mit der sehr freundlichen Unterstützung des Jubilars, dem die Tibetologie in Deutschland ein sehr großes Maß an Förderung verdankt, im Herbst 1973 eine Forschungsreise durch Nordindien unternehmen² und von dort eine größere Zahl tibetischer Urkunden mit nach Deutschland nehmen, bei denen es sich bei mehr als der Hälfte um Privaturkunden handelt. Sie befinden sich dank des Engagement des Jubilars für den Ausbau der tibetischen Handschriftensammlung nun in der Staatsbibliothek Berlin und werden zur Zeit von mir bearbeitet.

Die genannten Urkunden entstammen der dem Kirchenadel zugehörenden Familie des Familiensitzes *'Gro-mgon bla-bran* aus dem Fürstentum *Sa-skya*. Diese Familie, deren Sitz in dem zu *Sa-skya* gehörenden *Ko-chag*³ liegt, wird von CASSINELLI-EKVALL mehrfach erwähnt⁴ und insbesondere folgendermaßen charakterisiert:⁵ "The family of aGro mGon was a family of hereditary emanation bodies of the Old sect, and they had the noble status of Drag bTSan. The family line was traced back to about A.D. 800, and in the seventeenth century a daughter of the family married a Sa sKya KHri CHen. The aGro mGon family had some Government land and a larger amount of private land. It had the same kind of allegiance to Sa sKya as the secular hereditary nobility, but it had a higher social status because of its religious characteristics."

Der letzte Hauptvertreter dieser Familie *Padma bdañ-phyug* lebt zur Zeit in einer Tibetersiedlung in Sonada bei Darjeeling zusammen mit seiner Frau, einer

¹ Vgl. D. SCHUH, Ein Rechtsbrief des 7. Dalai Lama für den tibetischen Residenten am Stüpa von Bodhnäth, ZAS 8 (1974), S. 423.

² Vgl. SCHUH, a.a.O., S. 424f.

³ Zur Lage dieses Gebietes innerhalb von *Sa-skya* siehe C. W. CASSINELLI and R. B. EKVALL, A Tibetan Principality, The Political System of Sa sKya, New York 1969, S. 34 (Map 2) und S. 100f.

⁴ CASSINELLI-EKVALL, a.a.O. S. 40, 66f und 326f.

⁵ CASSINELLI-EKVALL, a.a.O. S. 326f.

Tochter der Familie des *sPel-dgon bla-bran*,⁶ die ebenfalls in *Sa-skya* ihren Sitz hatte. Nach der Auskunft des *Padma dbaṅ-phyug* geht seine Familie in direkter Linie auf den *Ratna gliṅ-pa* zurück, einen hohen Geistlichen der *rÑin-ma-pa* aus dem 15. Jahrhundert, durch den der hohe soziale Status dieser Familie begründet wurde. Da die Eltern des *Ratna gliṅ-pa* offenbar aus *lHo-brag* stammen, kann die Verbindung der *'Gro-mgon*-Familie mit dem *Sa-skya*-Fürstentum nicht vor dem 15. Jahrhundert entstanden sein⁷. Hervorstechendes Merkmal dieser Kirchenadelsfamilie war der Besitz von Klöstern, von denen die vorliegenden Urkunden die Klöster *Chos-sdiṅ* und *bDe-chen gliṅ* auf dem Gebiet von *Sa-skya* erwähnen⁸. Aber auch außerhalb von *Sa-skya* besaß die Familie Klöster in *Khum-bu* und *Žal-dkar* mit zugehörigen Ländereien,⁹ die ihr schon vor der Regentschaft des *sDe-srid Saṅs-rgyas rgya-mtsho* gehört haben müssen¹⁰. Die vorliegenden Herrscherurkunden, durch die der *'Gro-mgon*-Familie ihre Ländereien garantiert wurden, geben keinen klaren Bericht über die Geschichte der Erlangung der Ländereien durch *Ratna gliṅ-pa* oder seine Nachkommen. Hervorgehoben werden aber die religiösen Verdienste und Aufgaben dieser Familie, so daß eine allgemeine rechtliche Begründung für die immer wieder erfolgte

⁶ D.i. eine Familie vom gleichen Status wie die *'Gro-mgon*-Familie. Sie soll in direkter Linie auf den *Rva locāva* zurückgehen.

⁷ Eine Kurzbiographie des *Ratna gliṅ-pa* findet sich in KHETSUN SANGPO, *Biographical Dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism*, Vol. III, Dharamsala 1972, S. 583–585. Diese kurze Biographie ist aber wenig mehr als eine Kopie der Biographie des *Ratna gliṅ-pa* im *Chos-byuṅ* des *bDud-'joms rin-po-che* (*Gaṅs-ljoṅs rgyal-bstan yoṅs-rdzogs kyi phyi-mo sna-'gyur rdo-rje theg-pa'i bstan-pa rin-po-che ji ltar byuṅ-ba'i tshul dag ciṅ gsal-bar brjod-pa lha-dbaṅ gyal las rgyal-ba'i rna-bo che'i sgra-dbyaṅs*, Kalimpong 1967, Bl. 284v⁶–286r⁶), die wiederum eine geringfügig erweiterte, weitgehend wortgetreue Abschrift der Biographie dieses Heiligen von *Koṅ-sprul Blo-gros mtha'-yas* ist (*Zab-mo'i gter daṅ gter-ston grub-thob ji-ltar byon-pa'i lo-rgyus mdor-bdus bkod-pa rin-chen vaidūrya'i phreṅ-ba*, Blockdruck, Teil *Ka* des *Rin-chen gter-mdzod*, Bl. 127r³–128v¹). *Koṅ-sprul's* Darlegungen beruhen offenbar auf der ausführlichen *Ratna gliṅ-pa*-Biographie des *Yar-'brog-pa Śes-rab bzai-po* und des *sÑañ-po Don-grub rgyal-po*, die mir nicht zugänglich ist. Nach *Koṅ-sprul* wurde der *Ratna gliṅ-pa* in *lHo-brag gru-šul* als Sohn des *Phyug-po mdo-sde dar* und der *Sri-thar sman* im Herbst des Wasser-Schaf-Jahres 1403 geboren. Während seiner Kindheit lernte er ohne große Mühe Lesen und Schreiben. Vom 10. Lebensjahr ab hatte er mystische Visionen. Er lernte die einheimischen Wissenschaften (*rig-gnas*) und hörte sehr viele religiöse Unterweisungen. Im 30. Lebensjahr barg er die ersten Schatztexte (*gter-ma*) aus dem Felsen *Khyuṅ-chen brag*. Insgesamt entdeckte er 25 verschiedene *gter-ma* in *lHo-brag*. Er verfaßte sehr viele religiöse Schriften. Verstarb im 76. Lebensjahr (1478).

⁸ Beide Klöster werden in der Urkunde GII (Hs. or. 6169), Zeile 19, erwähnt. *Chos-sdiṅ* umfaßt nach GI (Hs. or. 6170), Zeile 24, ein Hauptkloster und ein Nebenkloster.

⁹ GXIII (Hs. or. 6181), ein Erlaß des *Pho-lha-nas*, erwähnt (Zeile 2) ein Kloster in *Khum-bu* und das Kloster *dGon-byaṅ*. In *Khum-bu* besaß die Familie nach Auskunft des *Padma dbaṅ-phyug* zwei Klöster. Das Kloster *dGon-byaṅ* liegt in *Žal-dkar*.

¹⁰ GXIII (Hs. or. 6181), Zeile 2–3, beruft sich nämlich auf Rechtsbriefe des *sDe-pa lho*, des *sDe-pa byaṅ* und des *sDe-srid Saṅs-rgyas rgya-mtsho*.

Gewährung der Besitztümer (neben Gründen der Tradition) mit der Durchführung religiöser Zeremonien etc. – insbesondere zum Heil der Familie des *Sa-skyä*-Hierarchen – gegeben ist¹¹. Zur Geschichte dieser Familie enthalten die Herrscherurkunden der *'Gro-mgon*-Familie einige Details.

Die älteste der vorliegenden Herrscherurkunden GI (Hs. or. 6170) wurde von dem *Ñag-dbañ kun-dga' bsod-nams rin-chen bra-šis grags-pa rgyal-mtshan*¹², der mit einer Tochter der *'Gro-mgon*-Familie verheiratet war¹³ und der zu Beginn des 18. Jahrhunderts in *Sa-skyä* regiert haben muß, im Erde-Affe-Jahr 1728 ausfertigt. Diese Urkunde hebt hervor, daß durch sie die von dem *Kun-dga' bsod-nams* und den beiden Söhnen (*sras*) gewährten Rechtsbriefe bestätigt worden¹⁴. Nun liegt es nahe, diesen *Kun-dga' bsod-nams* mit dem 1597 geborenen *snags-chañ Ñag-dbañ kun-dga' bsod-nams grags-pa rgyal-mtshan dpal bzañ-po*¹⁵ zu identifizieren, zunal die Kurzform von dessen Namen als *Kun-dga' bsod-nams* belegt ist¹⁶ und zwischen ihm und dem *bSod-nams rin-chen*, dem Urheber von GI, genau zwei *Sa-skyä*-Hierarchen regiert haben¹⁷. Dies bestätigen die weiteren Angaben von GI. Dieses berichtet, daß die *'Gro-mgon*-Familie ihre Anrechte auf ihre Güter, die von mehreren *Sa-skyä*-Hierarchen nacheinander bestätigt worden waren¹⁸, aufgrund der Anfeindungen der Beamtschaft der Verwaltung von *Sa-skyä* zeitweilig nicht behaupten konnte und im Grenzgebiet zwischen Nepal und Tibet Zuflucht nehmen mußte¹⁹. Es war der Hierarch *bSod-nams dbañ-phyug*, ein *Sa-skyä-pa*, dessen Regierungszeit direkt auf die des 1597 geborenen *Kun-dga' bsod-nams* folgte²⁰, der die *'Gro-mgon*-Familie wieder in ihre alten Rechte einsetzte²¹. Diese Rechte wurden dann

¹¹ Die hier zu zitierenden Passagen GI, Zeile 8–9 und GII, Zeile 5–6 sind einander ähnlich lautende, formelhafte Begründungen für die Gewährung der Vorrechte durch die vorhergehenden Herrscher von *Sa-skyä*. Der formelhafte Charakter zwingt zu dem Schluß, daß damit über die konkreten Gründe der Niederlassung dieser Familie in *Ko-chag* und der Gewährung ihrer besonderen Rechtsstellung nicht notwendigerweise auch etwas ausgesagt wird.

¹² GI, Zeile 2–3.

¹³ CASSINELLI-EKVALL, a.a.O. S. 40, schreibt hierzu: "A daughter from this family is known to have married KHri CHen NGag dBang bSod Nams Rin CHen of Sa sKya in the latter part of the seventeenth century." Die Identität des Urhebers von GI mit diesem *Khri-chen* ergibt sich aus GV (Hs. or. 6173), d.i. ein Rechtsbrief des *Kun-dga' blo-gros* aus dem Jahre 1765, in dem auf GI als den Erlaß des Vaters des Urhebers ausdrücklich Bezug genommen wird und in dem das Familienoberhaupt der *'Gro-mgon*-Familie als Onkel mütterlicherseits (*žañ-po*) des Herrschers erwähnt wird.

¹⁴ GI, Zeile 27–28. Es wird auch der Destinatär der Urkunde des *Kun-dga' bsod-nams* als *snags-chañ Rigs-dzin dbañ-rgyal* erwähnt.

¹⁵ Vgl. G. TUCCI, *Tibetan Painted Scrolls*, Roma 1949, S. 154ff und Table I (dort ist dieser *Sa-skyä-pa* als *snags-chañ Grags-pa* erwähnt).

¹⁶ H. EIMER, Ein *Sa skyä pa*-Gebet, ZAS 2 (1968), S. 160 (Nr. 33).

¹⁷ EIMER, a.a.O. S. 160 (Nr. 34–35): *bSod-nams dbañ-phyug* und *Kun-dga' bkra-šis*.

¹⁸ GI, Zeile 10–11. ¹⁹ GI, Zeile 11–12.

²⁰ Nach EIMER, a.a.O. S. 160. Vgl. Anm. 17.

²¹ GI, Zeile 12–15.

durch den *Kun-dga' bkra-šis*, dessen Regierung wiederum auf die des *bSod-nams dbaṅ-phyug* folgte, bestätigt²². Daraus folgt für die 'Gro-mgon-Familie, daß sie schon im 16. Jahrhundert in *Sa-skya* ihren Sitz gehabt haben muß. Des weiteren ergibt sich folgendes:

1. Gewährung und Bestätigung von Vorrechten durch den 1597 geborenen *Kun-dga' bsod-nams*.
2. Verlust der Vorrechte und Vertreibung der Familie aus *Sa-skya*, die offenbar nach dem Tod des *Kun-dga' bsod-nams* erfolgte.
3. Wiedereinsetzung in alle Güter und Vorrechte durch den *bSod-nams dbaṅ-phyug* (Mitte des 17. Jahrhunderts).
4. Bestätigung der Vorrechte durch den *Kun-dga' bkra-šis* (Ende des 17. Jahrhunderts).
5. Bestätigung der Vorrechte durch den *bSod-nams rin-chen* (GI) 1728, der mit einer Tochter der 'Gro-mgon-Familie, der *bSod-nams dpal gyi dbaṅ-mo*, verheiratet war.

Die Vorrechte der 'Gro-mgon-Familie wurden schließlich 1765 dem damaligen Oberhaupt, dem *Saṅs-rgyas bstan-pa*²³, von dem Sohn des *bSod-nams rin-chen*, dem *Naḡ-dbaṅ kun-dga' blo-gros saṅs-rgyas bstan-pa'i rgyal-mtshan dpal bzaṅ-po*²⁴ alias *Kun-dga' blo-gros*²⁵ bestätigt und blieben bis 1959 im wesentlichen unangefochten.

Die Herrscherurkunden der *Sa-skya*-Hierarchen für die 'Gro-mgon-Familie weisen im Unterschied zu den Herrscherurkunden der Zentralregierung von Tibet eine insbesondere im Protokollteil deutlich sichtbare Nähe zu den Rechtsbriefen der kaiserlichen Lehrer (*ti-shih*) der Zeit der mongolischen Vorherrschaft auf. Die Struktur dieser *Ti-shih*-Urkunden läßt sich an den *Ža-lu*-Dokumenten *ŽAIV-ŽAVI* ablesen, die durch TUCCI veröffentlicht vorliegen²⁶. Die Eingangsprotokolle der subjektiv und teilweise wohl auch objektiv gefaßten Urkunden beginnen stets mit der Autorisierung *rgyal po'i luṅ gis* „durch die Weisung des Kaisers“ und damit mit einer Formel, die die Befugnis des Urhebers zur Ausstellung der Urkunde kundgibt²⁷. Auf diese Autorisierung folgt die Intitulatio

²² GI, Zeile 15–16.

²³ GV, Zeile 9. GV, Zeile 3 nennt die gleiche Person als *bsTan-pa saṅs-rgyas*.

²⁴ GV, Zeile 2. Nach CASSINELLI-EKVALL, a.a.O. S. 20, lebte er etwa von 1728 bis 1790.

²⁵ Vgl. EIMER, a.a.O. S. 160 (Nr. 37).

²⁶ *ŽAIV* = Erlaß des *ti-shih Saṅs-rgyas dpal* (1304). Text und Übersetzung: TUCCI, a.a.O. S. 671, 748 und 750.

ŽAV = Erlaß des *ti-shih Kun-dga' blo-gros rgyal-mtshan dpal bzaṅ-po* (1316). Text und Übersetzung: TUCCI, a.a.O. S. 671, 749 und 750.

ŽAVI = Erlaß des *ti-shih Kun-dga' blo-gros rgyal-mtshan dpal bzaṅ-po* (1321). Text und Übersetzung: TUCCI, a.a.O. S. 671 und 750–752.

²⁷ Vgl. hierzu D. SCHUH, Die Überlieferung von Erlassen und Sendschreiben mongolischer Herrscher in der tibetischen Geschichtsschreibung, (im Druck befindlich) 4.2.2.1.

mit Namen und Titel des Urhebers, welche in attributiver Stellung dem „Proklamationsnomen“ *gtam* zugeordnet erscheinen²⁸, also z.B. (ŽAIV) *sañs rgyas dpal ti šri'i gtam* „Rede des *ti-šri Sañs-rgyas dpal*“. An die Intitulatio schließt sich die Publicatio mit Inscriptio an, wobei die Inscriptio den Kreis der Personen nennt, denen gegenüber der Destinatär die gewährten Vorrechte geltend machen kann²⁹.

Die Publicatio ist attributiv dem Proklamationsnomen der Intitulatio zugeordnet. Die Schlußprotokolle der *Ti-shih*-Urkunden sind Mitteilungen über Zeitpunkt und Ort der Ausfertigung. Sie sind formal weitgehend einheitlich gestaltet und unterscheiden sich nur durch gelegentliche Kürzungen im Wortlaut voneinander³⁰. Die Kontexte der Urkunden ŽAIV-ŽAVI beginnen sofort mit der Dispositio³¹. Hieran schließen sich die Poenformeln an, die sich gegen die in der Inscriptio aufgeführten Personen richten³². Auf die Poenformeln folgt jeweils eine Aufforderung an die Destinatäre, die Urkunde nicht zu mißbrauchen³³. Weitere Formeln weisen die Kontexte der vorliegenden *Ti-shih*-Urkunden nicht auf. Es sind hier aber zum Vergleich der späteren *Sa-skyä*-Herrscherurkunden mit den Urkunden des mongolischen Großreiches noch zwei sehr charakteristische Formeln der Kontexte der mongolischen Kaiserurkunden, nämlich die Legitimierung³⁴, d.i. eine allgemeine Berufung auf vorliegende Beurkundungen vollzogener Rechtshandlungen, die mit der jeweils ausgefertigten Urkunde erneuert werden, und die Narratio³⁵, womit die Darstellung der

²⁸ SCHUH, Überlieferung . . . , a.a.O. 4.2.2.3.

²⁹ SCHUH, Überlieferung . . . , a.a.O. 4.2.3.

³⁰ SCHUH, Überlieferung . . . , a.a.O. 4.2.4.

³¹ SCHUH, Überlieferung . . . , a.a.O. 4.3.3.

³² Vgl. auch SCHUH, Überlieferung . . . , a.a.O. 4.3.4. Diese Poenformeln variieren etwas im Wortlaut. So lautet die Poenformel in ŽAV: *yi ge 'thon bzin log pa byed pa byuñ na, goñ ma la žus nas rtsa ra byed du 'jug pa yin*, „Sollte es sich ergeben haben, daß jemand dagegen verstößt, nachdem er (diesen) Brief gesehen hat, so wird, nachdem dies dem Erhabenen [d.i. dem Kaiser] vorgebracht wurde, veranlaßt, daß dieser (Übeltäter) verurteilt wird.“ Die Poenformel in ŽAIV ist bis auf die Variante *byas na* für *byed pa byuñ na* gleichlautend. ŽAVI gibt anstelle der Androhung einer Meldung an den Kaiser und der Bestrafung die Formel *mi skrag pa e yin* „Wird er sich da nicht fürchten?“ und stimmt ansonsten mit ŽAIV überein.

Die übrigen in den *Ža-lu*-Dokumenten, die keine bloßen Amtseinführungsschreiben sind, vorkommenden Poenformeln sind durch Kürzung etc. entstandene Variationen des Wortlauts der mit ŽAV und ŽAVI vorliegenden Formeltypen.

³³ Die durch Kürzung variierbare Grundformel lautet (ŽAIV): *'di pas kyañ, yi ge [Z] yod zer nas, khrims dan 'gal ba'i bya ba ma byed* „Diese (Destinatäre) andererseits werden, indem sie sagen, ‚Wir haben einen Rechtsbrief‘, gegen das Gesetz verstoßende Handlungen nicht durchführen!“ Diese Aufforderung resultiert aus einer Abschwächung des zweiten Teils der Poenformeln der mongolischen Kaiserurkunden, die eine Strafandrohung gegen die Nutznießer der Privilege bei Nicht-Erfüllung der Auflagen bzw. bei Mißbrauch der Privilege darstellen (vgl. SCHUH, Überlieferung . . . , a.a.O. 4.3.4.).

³⁴ SCHUH, Überlieferung . . . , a.a.O. 4.3.1.

³⁵ SCHUH, Überlieferung . . . , a.a.O. 4.3.2.

historischen Umstände und Ereignisse bezeichnet wird, die zur beurkundeten Rechtshandlung führten. Was die äußeren Merkmale betrifft, so weisen die *Ti-shih*-Urkunden immer zwei verschiedene quadratische Siegelabdrücke auf, und zwar einen kleineren – offenbar eines von mehreren Siegel des Urhebers –, der unmittelbar hinter der Intitulatio angebracht erscheint, und einen größeren in 'Phags-pa-Schrift, der als weiteres Siegel des Urhebers immer am Ende der Urkunde über dem Schriftbild des letzten Teils des Schlußprotokolls angebracht wurde. Das letztgenannte Siegel des Urhebers erscheint häufig zusätzlich an anderen Stellen der längsformatigen Dokumente, ohne daß dabei Regelmäßigkeiten bei der Platzierung festzustellen sind. Bei einigen dieser zusätzlichen Siegeldrucken könnten die Abdrucke über den Klebekanten aneinandergeklebter Papierstücke angebracht worden sein³⁶.

Ein hervorstechendes Merkmal der in der ornamental ausgestalteten 'Bru-tsha-Schrift³⁷ geschriebenen *Ti-shih*-Urkunden ist die graphische Anordnung der Urkundenteile³⁸. Autorisierung, Intitulatio und Publicatio werden durch sukzessives Einrücken der Zeilenanfänge voneinander abgesetzt. Der Schlußteil der Publicatio erscheint mit dem Beginn des Kontextes durchlaufend in einer Zeile, deren Anfang mit dem Anfang der Autorisierung übereinstimmt. Der Kontext erscheint als einheitlicher Block, von dem der Schlußteil des Schlußprotokolls häufig durch Einrücken des Zeilenanfangs abgesetzt ist.

In der graphischen Anordnung der Urkundenteile unterscheiden sich die *Sa-skyä*-Herrscherurkunden nicht unerheblich von den *Ti-shih*-Urkunden. In den *Sa-skyä*-Herrscherurkunden, die von der 'bru-tsha verschiedene *dBu-med*-Schriften verwenden³⁹ und die das Längsformat bevorzugen⁴⁰, erscheint als

³⁶ Leider liefert TUCCI keine äußere Beschreibung der *Ti-shih*-Urkunden. Diese Praxis der Anbringung von Siegelabdrücken auf Klebekanten erwähnt B. SPULER, *Die Mongolen in Iran*, Berlin 1955, S. 294. Bei den späteren Urkunden der tibetischen Zentralregierung ist diese Praxis ebenfalls zu beobachten.

³⁷ Zu dieser Schrift vgl. CSOMA DE KÖRÖS, *A Grammar of the Tibetan Language*, Calcutta 1834, (Anhang) S. [36] f.

³⁸ Zur analogen graphischen Anordnung der mongolischen Herrscherurkunden vgl. SCHUH, *Überlieferung . . .*, a.a.O. 4.1.

³⁹ GI und GXXX verwenden die *tshugs-rin* und GII und GV die *tshugs-thuñ*. Eine Ausnahme stellt die Urkunde GXIV (Hs. or. 6182) dar, welche in der 'khyug-yig geschrieben ist und welche auch in anderer Hinsicht als exceptionell anzusehen ist. GXIV besitzt Querformat und ist am Textende mit dem Rundsiegel gestempelt. Eine Intitulatio fehlt. Diese wenig elabourierte Form entspricht dem Gehalt. GXIV ist die konkrete Regelung rechtlich weniger bedeutsamer Benutzungsrechte von bestimmten Wiesen und Weiden. Dies bedingt auch strukturelle Differenzen zu den sonstigen *Sa-skyä*-Herrscherurkunden. GXIV umfaßt Publicatio, Narratio, Dispositio und Schlußprotokoll. Schließlich sei hier noch angemerkt, daß das Werk *gZun-srol yig-bskur gces-bsdus*, [Dharmasala] 1970, d.i. ein Formularbuch für den Schriftverkehr der Zentralregierung über die Ausfertigung von Generalclassen (*rtsa-tshig*) des Dalai Lama und der Regenten die Verwendung einer 'Bru-tsha-Schrift ('bru-tsha *rkan-rin*) vorschreibt (S. 7).

⁴⁰ Zur Ausnahme GXIV vgl. Anm. 39.

einzigster Urkundenteil⁴¹ die Intitulatio vom Rest der Urkunde, der im Schriftbild einen einheitlichen Block bildet, durch stark vergrößerten Zeilenabstand abgehoben. Der Anfang der ersten Zeile des auf die Intitulatio folgenden Textes erscheint um etwa ein Drittel der Zeilenlänge eingerückt. Der Abstand der Intitulatio, für die sich auch die Bezeichnung *gtam-yig* findet⁴², zum oberen Rand der Blattrolle ist wenigstens um ein Drittel größer als der zum Beginn des sonstigen Textes⁴³.

Die Siegelung der *Sa-skya*-Herrscherurkunden gleicht der der *Ti-shih*-Urkunden. Am Ende der Intitulatio findet sich jeweils ein kleines Rundsiegel⁴⁴. Am Ende der Gesamturkunde hinter dem Schlußprotokoll ist jeweils ein großer quadratischer Siegelabdruck angebracht⁴⁵. Die Farbe der Siegelabdrucke ist rot⁴⁶. Während GI (1728) als Siegelschrift die Lantscha verwendet wird, erscheint in den quadratischen Großsiegeln von GII (1859) und GV (1765) die 'Phags-pa-Schrift. In der Gestaltung des Rahmens⁴⁷ wird die direkte Abhängigkeit der *Sa-skya*-Herrscherurkunden von den *Ti-shih*-Urkunden offenkundig. Aufgrund der Veränderung der politischen Verhältnisse fiel die Autorisierung natürlich weg. In der anschließenden Intitulatio erscheint in GI und GV anstelle des Proklamationsnomen *gtam* „Rede“ der *Ti-shih*-Urkunden das Nomen *yi-ge* „Schreiben“. Die Zahl der aufgeführten Titel erscheint stark erweitert⁴⁸. Auffälliger-

⁴¹ Darin sind nicht die Bestätigungs- bzw. Gültigkeitsvermerke späterer Herrscher eingeschlossen, deren Text in *'khyug-yig* auf den bei der Ausfertigung unbeschriebenen gebliebenen Teilen der Blattrollen notiert ist.

⁴² In *gZun-srol yig-bskur gces-bsdus*, a.a.O. S. 6. Diese Bezeichnung geht von der Verwendung des Nomens *gtam* in der Intitulatio aus.

⁴³ Eine Ausnahme könnte mit GXXX (Hs. or. 6194) vorliegen, wo beide Abstände in etwa gleich sind, doch kann dies auch auf eine Beschädigung der Rolle am oberen Ende zurückgehen. *gZun-srol yig-bskur gces-bsdus*, a.a.O. S. 6f, gibt folgende Maße: Vom oberen Blattrollenrand bis zum *gtam-yig* sind $4\frac{1}{2}$ Querfaltungen der Rolle (*šog-sdeb phyed-lña*) und vom *gtam-yig* bis zur Inscriptio sind eine Spanne (*mtko gan*) unbeschriftet zu lassen.

⁴⁴ Nach Mitteilung von L. S. DAGYAB (Bonn) ist dies ebenfalls ein Siegel des Urhebers und hat die gleiche rechtliche Verbindlichkeit wie das große Siegel am Ende der Urkunde. Die Verwendung verschieden großer Siegel erfolgte auch aus dem praktischen Grunde, daß kleinere Siegel leichter verwendet werden können. Die Verwendung des großen Siegels blieb deshalb den rechtlich besonders bedeutsamen Urkunden vorbehalten. Die kleinen Rundsiegel wurden auch zur Siegelung der späteren Bestätigungsvermerke benutzt. *gZun-srol yig-bskur gces-bsdus*, a.a.O. S. 6, erwähnt eine entsprechende Siegelung nach der Intitulatio von Herrscherurkunden der Zentralregierung und bezeichnet das Siegel als *rgya-dam*.

⁴⁵ *gZun-srol yig-bskur gces-bsdus*, a.a.O. S. 7, erwähnt dieses Siegel als *gser-dam chen-mo*.

⁴⁶ Alle vorliegende Siegelabdrucke der Siegel der *Sa-skya*-Herrscher sind von roter Farbe. Nach Auskunft des ehem. Staatsbeamten *Saṅs-rgyas bstan-'dzin* wurde bei Siegelabdrucken der Urkunden der Dalai Lama und der Regenten stets die rote Farbe verwendet, während die Regierungsämter die schwarze Farbe benutzten.

⁴⁷ Zu diesem Terminus der formalen Analyse von Urkunden vgl. SCHUH, Überlieferung . . . , 4.2.

⁴⁸ Vgl. SCHUH, Rechtsbrief . . . , a.a.O. S. 428f, wo die Intitulatio von GI wiedergegeben ist.

weise verwendet das spätere GII wieder das Nomen *gtam*⁴⁹. In der anschließenden Publicatio erscheint das Verb *zlo-ba* „verkünden“ der *Ti-shih*-Urkunden durch das Verb *sprins-pa* „übersenden“ ersetzt. Nicht selten findet sich in der Inscriptio eine Universalformel⁵⁰, die weder in den vorliegenden *Ti-shih*-Urkunden noch in den überlieferten mongolischen Kaiser-Urkunden zu beobachten ist. Die Schlußprotokolle der *Sa-skya*-Herrscherurkunden nennen wie die *Ti-shih*-Urkunden Zeit und Ort der Ausfertigung.

Zum Vergleich des Kontextes der *Sa-skya*-Herrscherurkunden mit dem der *Ti-shih*-Urkunden ist zu beachten, daß die vorliegenden *Sa-skya*-Urkunden primär Erneuerungen von Vorrechten beinhalten, die schon von Amtsvorgängern der jeweiligen Urheber gewährt worden sind. Der Kontext dieser Urkunden beginnt deshalb mit der Nennung der gewährten Privilege, zu der (teilweise auch) das Resümee ihres Inhalts gehört. Dieser Aufführung der vorliegenden Rechtsbriefe kann eine allgemeine Begründung dafür vorangestellt sein, daß den Vorfahren des Destinatärs die Privilege gewährt wurden⁵¹. Für diesen als Legitimierung terminologisch zu fassenden Urkundenteil findet sich eine inhaltliche Entsprechung in den mongolischen Kaiserurkunden⁵². Als weitere zu beobachtende Formeln der Kontexte der *Sa-skya*-Herrscherurkunden sind die *Petitio*⁵³, die *Dispositio* und die *Poenformel*⁵⁴ aufzuführen. Bei diesen Formeln kann aber angesichts der Beschränktheit der vorliegenden Materialien über einen direkten formalen Zusammenhang mit den *Ti-shih*- bzw. den mongolischen Kaiserurkunden definitiv nichts gesagt werden.

Bei den *Sa-skya*-Herrscherurkunden fehlen Hinweise darauf, daß diesen Beurkundungen schon anderswärtig vollzogene Rechtshandlungen zugrunde liegen, die mit diesen Urkunden jeweils nur bewiesen werden, völlig. Die *Sa-skya*-Herrscherurkunden sind deshalb als dispositive Urkunden anzusehen.

Im Vergleich mit den vorstehend nach Herkunft und Form kurz charakterisierten Herrscherurkunden des *Sa-skya*-Fürstentums weisen die vorliegenden Privaturkunden eine davon deutlich verschiedene Struktur auf. Grundsätzlich lassen sich bei den Privaturkunden zwei Typen unterscheiden.

1. Die bei Überantwortung beweglicher Güter und leibeigener Bauern verwendeten, formal wenig ausgestalteten Quittungen und Übereignungsurkunden.
2. Die zur Vorlage beim Gericht bestimmten formal elaboriert ausgestalteten Vertragsurkunden.

Zur Verdeutlichung der Eigenarten der Privaturkunden des erstgenannten

⁴⁹ *gZun-srol yig-bskur gces-bsdus*, a.a.O. S. 7f, gibt als Beispiel die Intitulatio einer Dalai Lama-Urkunde, die ebenfalls das Nomen *gtam* verwendet. Vgl. auch Anm. 42.

⁵⁰ Diese Formel besagt, daß die Urkunde an alle Lebewesen dieser Welt gerichtet ist. Vgl. SCHUH, Rechtsbrief . . . , a.a.O. S. 426–430.

⁵¹ Vgl. Anm. 11.

⁵² Vgl. Anm. 34.

⁵³ Tritt nur in einer dieser Urkunden auf, nämlich in GV, Zeile 9–10.

⁵⁴ Findet sich nur in GII, wo demjenigen, der gegen diesen Erlaß verstößt, die Vernichtung durch die Götter und die Verurteilung durch das Gericht von *Sa-skya* angedroht wird.

Typs sei hier als kurzes Beispiel eine Quittung zur Übergabe von 31 Yaks an den Schatzmeister (*phyag-mdzod*)⁵⁵ und den Verwalter (*gñer-dpon*)⁵⁶ des *Sa-skya*-Hierarchen aufgeführt. Diese Übergabe von 31 Yaks diente der generellen Ableistung und Freistellung von diversen geringeren jährlich zu leistenden Abgaben, die der *'Gro-mgon*-Familie im Zusammenhang mit den Bestätigungen der durch GI verbrieften Vorrechte neu aufgezwungen worden waren. Sie wird in einer auf das Jahr 1844 datierten Einverständniserklärung des Herrschers, die auf GI notiert ist, ausdrücklich erwähnt. Die 32 x 10 cm große, auf dünnem gelb-weißlichen Papier geschriebene Quittung GIX ist in *'Khyug-yig* geschrieben und besitzt Querformat. Beides ist für Urkunden dieses Typs charakteristisch. Der Text des zweizeiligen Dokuments lautet⁵⁷:

1 *'gro mgon pas (bogs) dod su sems can spu nag ño gran*⁵⁸ *gsun cu so gciy thoy nas phyag mdzod du nor (che chuñ) bcu tham pa*

2 *dañ, gñer khañ du nor (che chuñ) ñi šu rtsa gciy 'di gar ño 'byor byuñ 'dzin, šin 'brug (zla tshes)* (schwarzes Rundsiegel des *phyag-mdzod*) (schwarzes Rund-

10

29

siegel des *gñer-dpon*)

„Quittung darüber, daß von den einunddreißig Yaks (lit.: schwarzhaarigen Lebewesen), die von den *'Gro-mgon-pa* als Ersatz für (zu leistende) Pachtzinsen (abzuliefern waren), hier beim Schatzmeister (*phyag-mdzod*) zehn Stück Vieh von unterschiedlicher Größe und hier beim Verwaltungsamt (*gñer-khañ*) einundzwanzig Stück Vieh eingetroffen sind. 29. Kalendertag des 10. Monats im Holz-Drache(-Jahr) [7. 12. 1844].“

Die übrigen formal analog ausgestatteten Privaturkunden dieser Art sind Einverständniserklärungen (*khrol-'dzin* „Beleg über Freigabe“) verschiedener Gutsherrn zur Überwechselung einzelner Personen ihrer leibeigenen Bauernschaft in die Bauernschaft der *'Gro-mgon*-Familie bzw. in eines der den *'Gro-mgon-pa* gehörenden Klöster.

Die Mehrzahl der Vertragsurkunden zeichnet sich durch weitgehende Übereinstimmung im Anfangs- und Schlußteil der Urkunden aus. Das Eingangsprotokoll besteht zumeist aus der datierten Formulierung der Adresse und Entstehungsmodalitäten einer Eingabe beim obersten Richter. Das Ende bildet jeweils eine Ankündigung der Beglaubigungsmittel (Corroboratio) der Vertragspartner, eventuell auch der Zeugen und gelegentlich auch des Ausfertigenden, durch dessen Vermittlung die Urkunde zustandekam. Auf die jeweilige Corroboratio folgt der angekündigte Siegelabdruck. Auch bei den inneren Merkmalen des Kontextes dieser Urkunden lassen sich viele formale Ähnlichkeiten aufweisen.

⁵⁵ Nach CASSINELLI-EKVALL, a.a.O. S. 369, die diesen Amtsträger als „Treasurer of the KHri-CHen“ erwähnen, einer der 66 Regierungsbeamten der Regierung von *Sa-skya*.

⁵⁶ CASSINELLI-EKVALL, a.a.O. S. 369, erwähnen diesen Regierungsbeamten als „Steward of the Religious Establishment“.

⁵⁷ Zur Verwendung besonderer Symbole in dieser Transliteration vgl. S. 104 f.

⁵⁸ Lexikalisch korrekt ist *grans*.

Im folgenden soll nun eine Urkunde vorgestellt werden, die zwar, was den Zeitpunkt der Ausfertigung betrifft, fast als zeitgenössisch anzusehen ist, die aber für den hier angesprochenen Typ der Privaturkunde als charakteristisches Beispiel herangezogen werden kann und die außerdem noch eine Anzahl formal sehr interessanter Eigenheiten besitzt, nämlich eine kollektive Schuldurkunde, in der die 'Gro-mgon-Familie als Gläubiger und mehrere Personen ihrer abhängigen Bauernschaft als Schuldner auftreten. Die 73cm lange und 63cm breite Blattrolle hat 8cm breite Querfaltungen. Sie ist in der Mitte zusammengefaltet. Der Anfang des Eingangsprotokolls, der Datierung und Inscriptio umfaßt, erscheint von dem restlichen, einen einheitlichen Block bildenden Text um 8cm abgesetzt. Zwischen dem oberen Rand der Rolle und diesem Anfang des Eingangsprotokolls besteht ein Abstand von 20cm. Der Anfang der ersten Zeile ist um circa $\frac{1}{3}$ der Zeilenlänge eingerückt (um 18cm bei 52cm Zeilenlänge)⁵⁹. Die Seitenränder sind $6\frac{1}{2}$ cm breit. Der Abstand des Textendes zum unteren Rand der Rolle beträgt 4cm. Vor dem Anfang des Eingangsprotokolls findet sich das Textanfangszeichen . Das Ende der Inscriptio wird durch eine von links oben nach rechts unten verlaufende, circa 4cm lange bogenförmig gekrümmte Linie markiert, die als Respektbezeugung gegenüber den Adressaten aufzufassen ist. Das ebenfalls Respekt bezeugende Zeichen  findet sich in Zeile 1 vor *zabs pad* und in Zeile 3 vor (*rgyal*) *khab* und *bka'* (*brgya*). Die Urkunde wurde mit schwarzer Tusche mit einer Schreibfeder in 'khyug-yig geschrieben. Für die in den letzten beiden Zeilen später hinzugefügte datierte Ergänzung wurde eine etwas hellere schwarze Tusche verwendet. In den laufenden Text sind die Siegelabdrucke der Schuldner eingefügt, die nachträglich durch Durchstreichungen ungültig gemacht worden sind. Dies muß nicht besagen, daß die Schuldner ihre Schuld vollständig beglichen haben. Nach Auskunft von *Padma dban-phyug* bestand die Praxis, solche Urkunden nach einem längeren Zeitraum neu auszufertigen, wobei dann die alten bestehenden Schulden übertragen wurden. Im Zusammenhang mit solchen Übertragungen wurden natürlich die Eintragungen in den älteren Urkunden ungültig gemacht. Die vorliegende Schuldurkunde weist zwei Arten von Zwischenzeilentext auf.

1. Unter die Zeile geschriebene korrigierende Einschübe zum Urkundentext, und zwar Zeile 9 *bdag*, Zeile 15 *chos sdin* und Zeile 17 *bskyed ma no 'jal*. Die Stelle, an der diese Ergänzungen jeweils einzufügen sind, ist durch eine von links unten nach rechts oben quer über die Zeile verlaufende bogenförmig gekrümmte Linie markiert. Vor der Einfügung der Zeile 17 findet sich der Siegelabdruck des Schuldners. Dies entspricht zwar einer häufig zu beobachtenden Praxis, sachlich wichtige Korrekturen und Ergänzungen des Textes durch Siegelung anzuerkennen. Aber entgegen der ansonsten zu beobachtenden Praxis erscheint hier der Siegelabdruck am Anfang des Zusatzes. In der sonst üblichen Markierung von Einschüben begrenzt das Markierungs-

⁵⁹ In der äußeren Anordnung des Textes besteht somit eine große Ähnlichkeit zu den *Sa-skye*-Herrscherurkunden.

zeichen der Stelle, an der der Text einzufügen ist, auch den Textanfang des Einschubs. Der Siegelabdruck markiert das Ende der Ergänzung und bedeutet zugleich eine Anerkennung durch den Urheber. Im vorliegenden Fall erscheint die Ergänzung durch den Siegelabdruck nicht begrenzt und ist deshalb als fehlerhaft markiert anzusehen.

2. Vermerke über geleistete Rückzahlungen. Diese sind mit einer helleren schwarzen Tusche geschrieben als der Text der Urkunde. Im Falle des Einschubs zwischen Zeile 12 und 13 (Zeile 12a) wurde grüne Tinte verwendet.

Auf der Rückseite der Urkunde befindet sich direkt unterhalb der oberen Kante auf der linken Blatthälfte folgender in 'Bru-tsha-Schrift geschriebener Hinweis auf den Inhalt der Urkunde, der auch nach Aufrollen der Blattrolle nach außen sichtbar ist: *chu sbrul lo'i ran's⁶⁰ khoñs 'bru bun soñ gan* / „Verpflichtung⁶¹ des Wasser-Schlange-Jahres (1953) über die Getreide-Leihgaben, die (an die Bauern) eigener⁶² Zugehörigkeit⁶³ gegangen sind.“

Was die inneren Merkmale dieser Schuldurkunde betrifft, so wurde schon daraufhingewiesen, daß das Eingangsprotokoll die Formulierung einer Adresse und der Entstehungsmodalitäten einer Eingabe beim obersten Richter besitzt.

Es zerfällt in drei Teile:

- a. Datierung⁶⁴.
- b. Inscriptio, in welcher die Titel des obersten Richter aufgeführt werden.
- c. Versicherung, daß die folgende Eingabe durch den freien Entschluß der Vertragspartner zustande kam und Ankündigung der Eingabe.

Der Kontext zerfällt in drei Teile:

- d. Darlegung des Zustandekommens des Schuldverhältnisses (Narratio mit Petitio).
- e. Feststellung der Höhe der Schuld und der Rückzahlungsmodalitäten in Form der Wiedergabe einer Verpflichtungserklärung des Schuldners (Dispositio).
- f. Verpflichtung zur Zahlung einer Vertragsstrafe an den obersten Gerichtsherrn und zur sofortigen Rückzahlung der Gesamtschuld im Falle eines Verstoßes gegen die Vereinbarung (tib. 'ba'-brjod).

Schlußprotokoll:

- g. Ankündigung der Beglaubigungsmittel (Corroboratio).

Da es sich um eine kollektive Schuldurkunde handelt, nennt die Dispositio zunächst weder den Namen des Schuldners noch die Höhe der Schuld. Beides erscheint für jeden einzelnen der Schuldner nach der Formel mit der Ver-

⁶⁰ Lexikalisch richtig ist *ran*.

⁶¹ *gan* ist eine Abkürzung für *gan-rgya*.

⁶² D.h. zur 'Gro-mgon-Familie gehörig.

⁶³ Hier gibt es zwei Möglichkeiten der Ergänzung von *ran khoñs* und zwar zu *ran khoñs su* und zu *ran khoñs nas*. Der obigen Übersetzung liegt die erste Möglichkeit zugrunde. Bei der zweiten Möglichkeit wäre „die aus dem eigenen Besitz weggegangen sind“ zu übersetzen.

⁶⁴ In der nachfolgenden Textedition und in der Übersetzung werden die einzelnen Teile der Urkunde durch die hochgestellten Buchstaben a bis h der folgenden Gliederung gekennzeichnet.

pflichtung zur Zahlung der Vertragsstrafe und einer allgemein gehaltenen Ankündigung der Beglaubigungsmittel der Schuldner. Dabei erscheint als besondere Formel

h. die Bekräftigung der Formel zur Zahlung einer Vertragsstrafe.

Die Verpflichtungserklärungen e und f werden nicht erstmalig mit dieser Urkunde abgegeben, sondern sind schon vor der Niederschrift mündlich abgegeben worden. Die vorliegende Urkunde ist deshalb ein Protokoll schon vorher vollzogener Rechtshandlungen und muß deshalb als reine Beweisurkunde angesehen werden.

Der im folgenden edierte und übersetzte Text der Schuldurkunde verzeichnet eine Reihe von Ausdrücken, die in den gängigen Lexika weniger oder gar nicht verzeichnet sind und die deshalb hier kurz aufgeführt werden:

<i>gan-rgya</i> –	(schriftliche) Verpflichtung
<i>gtsaṅ-'bul žu-ba</i> –	„sauber überreichen“, ohne Vorbehalte überreichen, vollständig überreichen
<i>min-rtags</i> –	„Namenszeichen“, Siegelabdruck
<i>ma(-rtsa)</i> –	Grundkapital, Grundfinanzmasse
<i>phyag-bun</i> –	(Höflichkeitsform von <i>bun</i>) Anleihe, Schulden
<i>phyag-bun žu-ba</i> –	Eine Anleihe erbitten
<i>bka'-rgya</i> –	Verfügung
<i>mchod-rgyun</i> –	Praxis der regelmäßigen Opferdarbringung
<i>skyed-khur žu-ba</i> –	Zinslasten übertragen, Zinsen erheben
<i>lar(-rgya)</i> –	Mitverantwortung, Solidarität
<i>'bru-'bab</i> –	Betrag an Getreide
<i>do-phogs</i> –	Fehler
<i>'ba'</i> –	Vertragsstrafe
<i>do-bdag</i> –	Vertragspartner
<i>lia-'bo</i> –	„Fünfer-'bo“, ein fünf <i>'bre</i> fassendes Getreidemeßgerät
<i>sa-khal</i> –	Getreidemaß, 1 <i>sa-khal</i> = 4 <i>lia-'bo</i>
<i>rgyug-'bo</i> –	Getreidemeßgerät
<i>thog-'bo</i> –	Getreidemeßgerät, 2 <i>thog-'bo</i> = 3 <i>rgyug-'bo</i>
<i>do-gon</i> –	Kiepe bestimmter Art
(<i>rtsa-</i>) <i>phur</i> –	Kiepe bestimmter Art
<i>chad</i> –	Rest
<i>thog-chad</i> –	Restbetrag zu leistender Pachtzinsen.

Text der Urkunde

Vorbemerkung:

Sowohl im nachfolgenden Text der Urkunde wie auch in der Übersetzung werden die einzelnen Teile der Urkunde durch die hochgestellten Buchstaben a–h gekennzeichnet. Als Text geben wir im Prinzip eine diplomatische Transliteration des Originals. Konjekturelle Textergänzungen werden durch eckige Klammern [] und vorzunehmende Tilgungen durch spitze Klammern < > gekennzeichnet. Bei Besonderheiten in der Schreibung werden die grammatikalischen

und lexikalischen Normalformen des klassischen Tibetisch zum leichteren Verständnis des Textes unter dem Gesamttext in der üblichen Form notiert. Besondere Symbole, auf die oben schon hingewiesen wurde, werden in der Transliteration nicht wiedergegeben.

() kennzeichnet die Auflösung von Ligaturen.

, markiert die größeren Abstände, die Satz- und Textteile voneinander abheben.

{ } enthält Hinweise auf graphische und sonstige Besonderheiten.

Die Zahlen am Rand geben die Zeilenzahl nach dem Original an. Die als Zwischenzeilentext auftretenden Vermerke über geleistete Rückzahlungen werden mit der Nummer der vorhergehenden Zeile unter Hinzufügung des Buchstaben a gezählt. Der sonstige Zwischenzeilentext wurde oben ausführlich beschrieben und wird nicht besonders hervorgehoben.

1 ^(a)chu sbrul zla tshes ñin,^{a)} ^(b)lugs gñis goñ ma khrim bdag (rin po che'i) žabs pad druñ du

11 16

2 žu ba,^{b)} ^(c)bdag miñ rtags khuñs gšam gsal rñams nas blos blañs nam yañ mi 'gyur ba'i gan (rgya) gtsañ 'bul žu sñiñ, don rtsa^{c)}

3 ^(d)gus 'bañs gšams gsal miñ rtags phul ba rñams la lto son (sogs) gañ sa nas bsrigris miñ la brten 'gro bla'i chod (rgyun) ma steñs nas bskyed (rgyal) khab bka' (brgya) (rin po che) spyir phebs dgoñs don mchod (rgyun) yin ñes

4 la bskyed lña drug bskyed 'khuñ žu (rgyur) phyag bun nan žus la dpon 'bañs slad lar dgoñs don smin (bka' drin) che byuñ ba^{d)} ^(e)des na (bka' drin) ma rjes sñiñ gañ gis ston bsdu žes mtsham ma bskyed la

5 sa rdo ža phug bsred lhad med par ño bskyed gtsañ 'bul žu žus 'di don las nam yañ mi dgal,^{e)} ^(f)ga srid 'gal ba'i de dus de min, sogs kyi 'bru 'bab ma bskyed la do phogs 'gro rigs žus srid šar

6 tshes goñ ma khrim žabs (rin po cher) 'ba' bla dpon bka' bžin gtsañ sgrubs žus thog 'bru 'bab de 'bral gtsañ 'bul žus žus^{f)} ^(g)rtags (rim nas) phul žus 'bras,^{g)} ^(h)bdag chos sdiñ stobs (rgyas) nas 'bru

7 gtsañ lña 'bo (brgyad) žus pa ston ño bskyed gtsañ 'bul žu žus^{e)} ⁽ⁱ⁾do bdag goñ gsal pas rtags^{g)} {Rundsiegel},

7a goñ phañ lña 'bo lña byuñ

7 ^(h)ba' rjod goñs ltar žu (rgyu),^{h)} ⁽ⁱ⁾gus 'bañs chos sdiñ miñ mar nas 'bru gtsañ

8 lña 'bo ñi (brgya) thams pa žus pa phyi lo šin rta nas gzuñ lo ño bcu'i riñ bskyed med ño 'jal la lo res lña 'bo ñi šu thams pa res ('bul lam) žu žus^{e)} ^(j)do bdag goñ gsal pas (rtags)^{g)} {zwei Rundsiegel}

8a goñ phen lña 'bo dgu {letzte Silbe durch Streichung getilgt} dañ (rgyug) 'bo

‡

gsum byuñ rtsa do gon lña byuñ

9 ^(h)ba' rjod goñ ltar žu (rgyu),^{h)} ^(k)bdag šod dud tshes brten nas 'bru gtsañ lña 'bo lña bcu thams pa žus pa ston ño bskyed gtsañ 'bul žus žus^{e)} ^(l)do bdag goñ gsal pas rtags^{g)} {Rundsiegel}

9a goñ phañ lña 'bo lña byuñ {die letzten beiden Silben sind durchgestrichen} goñ phañ lña 'bo 'dun 'byuñ

- 10 (h'ba' rjod goñ ltar žu (rgyu),^h) (ebdag šod dud tshe riñ nas 'bru gtsaň lña 'bo bcu gsum žus pa ston ño bskyed gtsaň 'bul žu žus^e) (gdo bdag bza' bkal bzaň gis rtags^g) {Rundsiegel}
- 10a goñ phan lña 'bo phyed gsum daň (rgyug) 'bo gaň rtsa phur lña byuň
- 11 (h'ba' rjod goñ ltar žu (rgyu),^h) (ebdag gus 'baňs nor bu don sgrubs nas 'bru gtsaň lña 'bo ñi šu rtsa bdun daň thog chad thog 'bo bži bcu ža bži la bskyed [med] ño 'jal <lo> lo ño
- 12 lña'i gus {letzte Silbe durchgestrichen} khul ('bul lam) žu žus^e) (gdo bdag goň gsal pas rtags^g) {Rundsiegel},
- 11a goñ phan lña 'bo gaň byuň, phan tho 'bo lña byuň
- 12 (h'ba' rjod goñ ltar žu (rgyu),^h) (egus 'baňs dkar ma nas 'bru gtsaň lña 'bo lña žus pa ston ño bskyed
- 13 gtsaň 'bul žu žus^e) (gdo bdag goň gsal rtags^g) {Rundsiegel},
- 12a šiň rta bskyed gtsaň
- 13 (h'ba' rjod goñ ltar žu (rgyu),^h) (ešod dud bka' (phun nas) 'bru gtsaň lña 'bo bdun žus pa ston ño bskyed gtsaň ['bul]
- 14 žu žus^e) (gdo bdag goň gsal pas rtags^g) {Rundsiegel}, (h'ba' rjod goñ ltar žu (rgyu),^h) (egus 'baňs rtsun sgrol ma nas 'bru gtsaň sa khal ñi šu rtsa drug daň lña 'bo <ñi šu>
- 15 ñi šu rtsa gñis žu pa ston ño bskyed gtsaň 'bul žu žus^e) (gdo bdag goň gsal mas rtags^g) {Rundsiegel},
- 15a goň phan lña 'bo do byuň yaň (rgyug) 'bo bži byuň
- 15 (h'ba' rjod goñ ltar žu (rgyu),^h) (egus 'baňs chos sdiň cuň nas 'bru gtsaň lña
- 16 'bo bdun daň (rgug) 'bo bži žus pa ston ño bskyed gtsaň 'bul žu žus^e) (gdo bdag goň gsal mas rtags^g) {Rundsiegel},
- 16a goň phan lña 'bo gaň
- 16 (h'ba' rjod goñ ltar žu (rgyu),^h) (egus 'baňs
- 17 chos 'phel nas 'bru gtsaň lña 'bo ñi šu rtsa geig daň thog chad thog 'bo lña bcu chad ña (brgyad) lus bskyed med ño 'jal lo ño lña'i khul lo res thog 'bo chad bcu gñis res ('bul lam) žu žus^e) (gdo bdag goň gsal pas rtags^g) {Rundsiegel}, (ašiň rta zla tshes ñiñ,^a) (ebdag {durchgestrichen} gus phran sa rmon pa 'bru bun
- 4 8
- rtsis sdom kyis yaň
- 19 chad 'bru gtsaň sa khal gsum lus pa phyi lo ston steň ño bskyed gtsaň 'bul žu žus^e) (gdo bdag (rgyal) po'i rtags^g) {quadratisches Siegel}

1. khrims bdag. 3. gšam gsal; mchod rgyun; steň nas skyed; bka' rgya. 4. la skyed lña drug skyed khur; bka' drin ma brjed; bsdu bžes mtshams ma skyed. 5. gal srid; sogs kyis; ma skyed. 6. tshe; khrims žabs; gtsaň sgrub; de phral gtsaň 'bul žu žus; žus gal. 7. ño skyed; gsal pa'i rtags; 'ba' brjod goň ltar; chos sdiň mig dmar. 8. skyed med; lo rer; thams pa re'i; gsal pa'i rtags. 8a. goň phan. 9. 'ba' brjod; šod dud tshe britan; ño skyed; gtsaň 'bul žu žus; gsal pa'i rtags. 9a. bdun byuň. 10. 'ba' brjod; ño skyed; bskal bzaň gi rtags. 11. 'ba' brjod; nor bu don 'grub; že bži la skyed. 11a. thog 'bo. 12. gsal pa'i rtags; 'ba' brjod; skar ma. 12a. skyed gtsaň. 13. 'ba' brjod; bskal phun nas; ño skyed. 14. gsal pa'i rtags; 'ba' brjod; btsun sgrol ma. 15. žus pa; ño skyed; gsal ma'i rtags; 'ba' brjod; chos sdiň chuň. 16. ño skyed; gsal ma'i rtags; 'ba' brjod. 17. lña bcu phyed ña brgyad lus skyed; lo rer thog 'bo phyed bcu. 18. gñis re'i; gsal pa'i rtags. 19. ño skyed.

Übersetzung

- 1 ^a(Wir,) die am Tag des 16. Kalendertages des Wasser-Schlange-Jahres^{a)}
^bam Lotos zu Füßen Seiner Kostbarkeit, des Gerichtsherrn, des Erhabenen in bezug auf die beiden (Arten von) Verhaltensvorschriften,
- 2 vorlegen,^{b)}
^cvon uns, deren Namenszeichen⁶⁵ und Herkunft⁶⁶ unten klar ersichtlich ist, wird aus eigenem Entschluß die Verpflichtung, die, wann auch immer es sei, nicht mehr geändert wird, „sauber“ überreicht, (wobei) deren Herzstück (folgendes besagt): (was) die Grundbedeutung (betrifft,)^{c)}
- 3-4 ^dso wurde unter Bezugnahme auf das an Saatgut für Nahrung etc., was aus dem (eigenen) Land den unterwürfigen Untertanen, die die unten klar ersichtlichen „Namenszeichen“ überreicht haben, nicht ausreichte, vom Grundkapital der regelmäßigen Opferdarbringung⁶⁷ eine Anleihe eindringlich erbeten, (und zwar) mit (einer) Zins(belastung), zu deren Inhalt die allgemein erlassene Kostbarkeit einer Verordnung des Königreiches (besagt), daß, wenn es sich gewißlich um (die Finanzmasse der) regelmäßigen Opferdarbringung handelt, der Zins sechs (bei) fünf⁶⁸ als Zinslast zu erheben ist. Indem man⁶⁹ um Amtsträger und Untertanen willen der Solidarität⁷⁰ (mit den anderen) gedachte, ergab sich mit der Zustimmung (lit. Zur-Reifebringung der Angelegenheit) eine große Gnadenerweisung.^{d)}
- 5 ^eDa dem so ist, wurde erklärt, daß diese Gnadenerweisung nicht vergessend und sie im Herzen haltend dann, wenn die Ernte⁷² eingebracht wird, Schuldbetrag und Zinsen vollständig überreicht werden, ohne der Schuldmenge und der Zinsmenge Erde und Steine im Inneren beizumischen. Von dieser Aussage wird, wann es auch sei, nicht abgewichen werden.^{e)}

⁶⁵ D.i. der Siegelabdruck.

⁶⁶ Die Analyse dieser Stelle ergibt zunächst zwei mögliche Lesarten: 1. *dbag miñ rtags-khuñs* „von uns, deren Name und *rtags-khuñs*“. 2. *bdag miñ-rtags khuñs*. Die zweite Möglichkeit erweist sich aufgrund des Textes der darauffolgenden Zeile, wo *miñ-rtags* eindeutig in der Bedeutung „Namenszeichen“, Siegelabdruck verwendet wird, als richtig. Die Interpretation dieser Lesart ist aber insofern nicht unproblematisch, als sowohl die Deutung „Namenszeichen und Herkunft“ als auch „Herkunft des Namenszeichen“ möglich erscheint. Die zweite dieser Möglichkeiten kann aber aus inhaltlichen Gründen verworfen werden.

⁶⁷ Hier ist *ma* zu *ma-rtsa* zu ergänzen. Die Einrichtung regelmäßig durchzuführender Opferzeremonien setzt ein Grundkapital voraus, aus dem dann die Unkosten zur Durchführung von Ritualen erwirtschaftet werden. Dieses Grundkapital ist hier gemeint.

⁶⁸ D.h. bei fünf Maßeinheiten Leihgabe sind sechs Maßeinheiten zurückzugeben. Dies entspricht einem Zinssatz von 20⁰/₁₀.

⁶⁹ D.i. das Oberhaupt der *Gro-mgon*-Familie.

⁷⁰ *lar* ist zu *lar-ryga* zu ergänzen.

⁷¹ Von den Schuldnern.

⁷² *ston* ist zu *ston-thog* zu ergänzen.

- “Für den Fall aber, daß durch abweichendes „Zu jener Zeit war es nicht so!“ etc. der Vorfall einer Eingabe von der Art eingetreten ist, daß es auf einen Fehler in bezug auf Leih- und Zinsmenge des Betrages an Getreide hinausläuft,
- 6 so habe ich erklärt, (dann) zu Füßen des Erhabenen, der Kostbarkeit eines Gerichtsherrn, eine der Weisung des *bla-dpon*⁷³ entsprechend (hohe) Vertragsstrafe vollständig zu entrichten und darüber hinaus den (Gesamt-)Betrag an Getreide unmittelbar danach vollständig zu überreichen.^{f)}
 (gDie Reihe der Siegel (lit. Zeichen), die nacheinander abgedruckt werden:^{g)}
 (eVon mir, dem *Chos-sdñ sTobs-rgyas*, wurden an reinem Getreide
- 7 acht Fünfer-’bo erbeten. Ich habe erklärt, im Herbst Schuldbetrag und Zinsen vollständig zu überreichen.^{e)}
 (gSiegel des oben klar ersichtlichen Vertragspartners.^{g)} (Rundsiegel).
- 7a Von dem obigen sind fünf Fünfer-’bo eingetroffen (lit. haben sich ergeben).
- 7 (hDie Vertragsstrafenerklärung war wie oben abzugeben.^{h)}
 (eVon (mir,) dem unterwürfigen Untertan *Chos-sdñ*⁷⁴ *Min-mar* [*Mig-dmar*] (,) wurden an reinem Getreide
- 8 zweihundert Fünfer-’bo erbeten⁷⁵. Ich habe erklärt, vom folgenden Holz-Pferd(-Jahr) an innerhalb von zehn Jahren ohne Zinsen den Schuldbetrag zurückzugeben und dabei die Zahlungsweise von jeweils zwanzig Fünfer-’bo pro Jahr anzuwenden.^{e)}
 (gSiegel des oben klar ersichtlichen Vertragspartners.^{g)}
 (zwei Rundsiegel)
- 8a Von dem obigen sind zehneinhalb Fünfer-’bo und drei *rgyug-’bo* (an Getreide) eingetroffen. Fünf Kiepen Gras sind eingetroffen.
- 9 (hDie Vertragsstrafenerklärung war wie oben abzugeben.^{h)}
 (eVon mir, dem *Šod-dud*⁷⁶ *Tshes-brten* [*Tshe-brtan*], wurden fünfzig Fünfer-’bo reines Getreide erbeten. Ich habe erklärt, im Herbst Schuldbetrag und Zinsen vollständig zu überreichen.^{e)}
 (gSiegel des oben klar ersichtlichen Vertragspartners^{g)} (Rundsiegel).
- 9a Von dem obigen sind fünf Fünfer-’bo eingetroffen⁷⁷. Von dem obigen sind sieben Fünfer-’bo eingetroffen.

⁷³ Nicht näher identifizierter Titel.

⁷⁴ *chos-sdñ* ist ein Gebiet innerhalb von *Ko-chag*. Bezeichnet hier die Herkunft des Schuldners.

⁷⁵ Ein Beispiel für seit langem bestehende Schulden, die von früheren Schuldurkunden übertragen worden sind. Durch neue Leihgaben und insbesondere durch die hohen Zinsen hat die Gesamtschuld einen solch hohen Betrag erreicht, daß der Gläubiger auf weitere Zinsen verzichtet.

⁷⁶ *šod-dud*: Hauswesen, das unterhalb des *’Gro-mgon*-Familiensitzes gelegen ist. Dient hier zur Herkunftsbezeichnung des Schuldners.

⁷⁷ Die Durchstreichung von *lña byuñ* bedeutet offenbar, daß diese Notiz ungültig ist.

Handwritten text in a cursive script, likely a manuscript page. The text is arranged in several lines, with some lines starting with a large initial letter. The script is dense and difficult to read due to its cursive nature and the high contrast of the image. The page appears to be a single leaf from a book, with some wear and tear visible at the edges.

Abb. 1

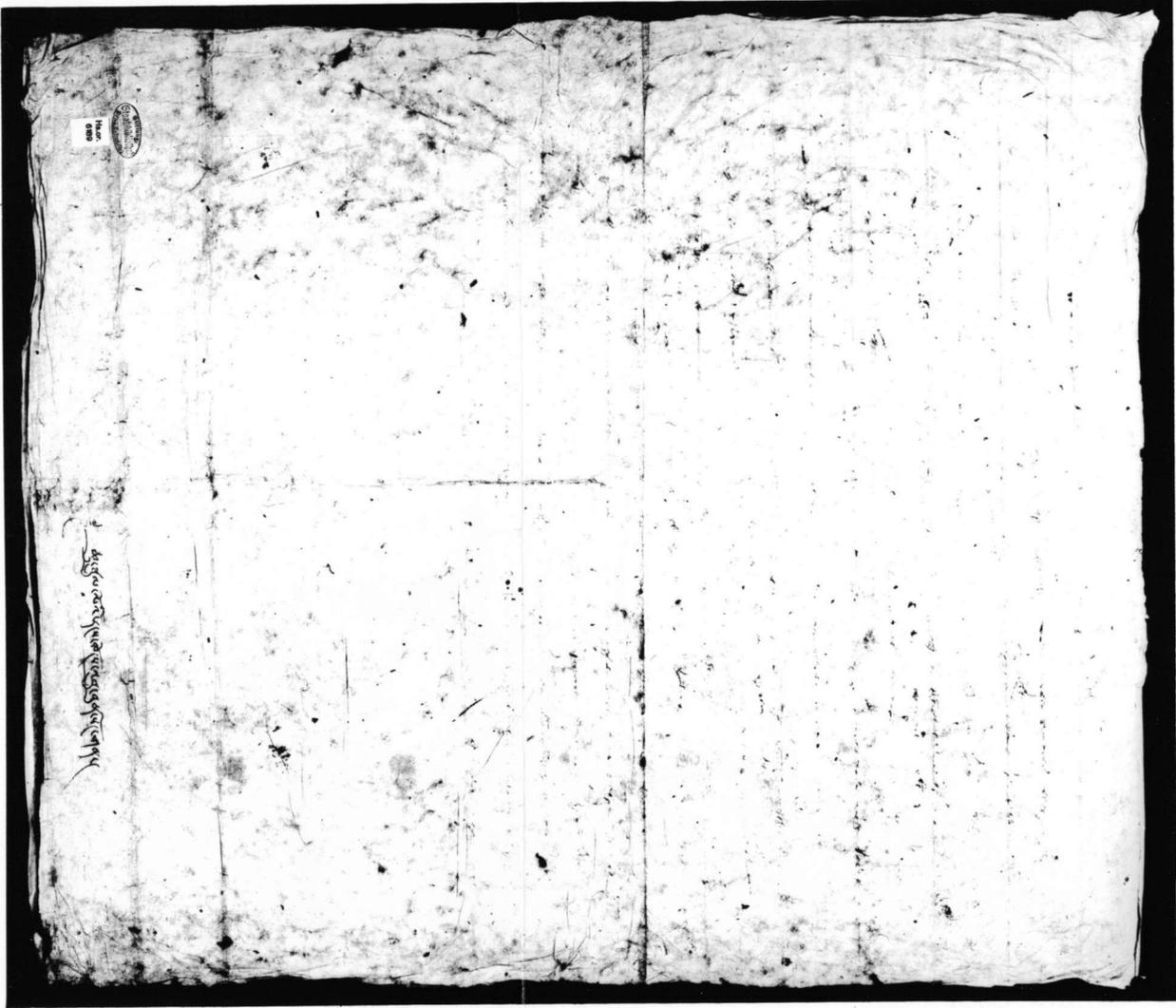


Abb. 2

- 10 (a)Die Vertragsstrafenerklärung war wie oben abzugeben.^{b)}
 (e)Von mir, dem *Šod-dud*⁷⁶ *Tshe-rin*, wurden dreizehn Fünfer-'bo reines Getreide erbeten. Ich habe erklärt, im Herbst Schuldbetrag und Zinsen vollständig zu überreichen.^{e)}
 (g)Siegel der Ehefrau des Vertragspartners, der *Kal-bzañ* [*bsKal-bzañ*].^{g)} (Rundsiegel).
- 10a Von dem obigen sind zweieinhalb Fünfer-'bo und ein *rgyug*-'bo (sowie fünf Kiepen Gras) eingetroffen.
- 11 (a)Die Vertragsstrafenerklärung war wie oben abzugeben.^{b)}
 (e)In bezug auf die von mir, dem gläubigen Untertan *Nor-bu don-sgrubs* [*don-grub*], (erlangten) siebenundzwanzig Fünfer-'bo reines Getreide und dem Pachtzinsrest von vierundvierzig *thog*-'bo werde ich den Schuldbetrag ohne Zinsen zurückgeben.
- 12 Ich habe erklärt, die Zahlungsweise einer Zahlung innerhalb von fünf Jahren anzuwenden.^{e)}
 (g)Siegel des oben klar ersichtlichen Vertragspartners.^{g)} (Rundsiegel)
- 11a Von dem obigen ist ein Fünfer-'bo eingetroffen. Von (dem obigen) sind fünf *thog*-'bo eingetroffen.
- 12 (a)Die Vertragsstrafenerklärung war wie oben abzugeben.^{b)}
 (e)Von (mir,) dem unterwürfigen Untertan *dKar-ma* [*sKar-ma*] (,) wurden fünf Fünfer-'bo reines Getreide erbeten. (Ich) habe erklärt, im Herbst Schuldbetrag und Zinsen vollständig zu überreichen.^{e)}
 (g)Siegel des oben klar ersichtlichen Vertragspartners.^{g)} (Rundsiegel)
- 12a Im Holz-Pferd(-Jahr) sind die Zinsen vollständig (gezahlt worden).
- 13 (a)Die Vertragsstrafenerklärung war wie oben abzugeben.^{b)}
 (e)Von (mir,) dem *Šod-dud*⁷⁶ *bKa'-phun* [*bsKal-bzañ phun-tshogs*] wurden sieben Fünfer-'bo reines Getreide erbeten. (Ich) habe erklärt, im Herbst Schuldbetrag und Zinsen vollständig zu überreichen.^{e)}
 (g)Siegel des oben klar ersichtlichen Vertragspartners.^{g)} (Rundsiegel)
- 14 (a)Die Vertragsstrafenerklärung war wie oben abzugeben.^{b)}
 (e)Von (mir,) der unterwürfigen Untertanin, der Nonne *sGrol-ma*, wurden sechsundzwanzig *sa-khal* reines Getreide und zweiundzwanzig Fünfer-'bo (Getreide) erbeten. (Ich) habe erklärt, im Herbst Schuldbetrag und Zinsen vollständig zu überreichen.^{e)}
 (g)Siegel der oben klar ersichtlichen Vertragspartnerin.^{g)} (Rundsiegel)
- 15a Von dem obigen sind zwei Fünfer-'bo und des weiteren vier *rgyug*-'bo eingetroffen.
- 15 (g)Die Vertragsstrafenerklärung war wie oben abzugeben.^{g)}
 (e)Von (mir,) der unterwürfigen Untertanin, der *Chos-sdün*⁷⁴ *Cuñ* [*Chuñ*], wurden an reinem Getreide sieben Fünfer-'bo und vier *rgyug*-'bo erbeten. (Ich) habe erklärt, im Herbst Leihmenge und Zinsen vollständig zu überreichen.^{e)}
 (g)Siegel der oben klar ersichtlichen Vertragspartnerin.^{g)} (Rundsiegel)

- 16a Von dem obigen (ist) ein Fünfer-'bo (eingetroffen).
- 16 ^(h)Die Vertragsstrafenerklärung war wie oben abzugeben.
^(e)Von (mir,) dem unterwürfigen Untertan
- 17-18 *Chos-'phel* (wurden) einundzwanzig Fünfer-'bo reines Getreide (erbeten) und an Pachtzinsrest waren siebenundfünzig einhalb *thog-'bo* übrig. (Ich) habe erklärt, den Schuldbetrag ohne Zinsen zurückzugeben (und) die Zahlungsweise von jeweils elfeinhalb *thog-'bo* innerhalb von fünf Jahren anzuwenden.^(e)
^(g)Siegel des oben klar ersichtlichen Vertragspartners.^(g)
^(a)Am Tage des achten Kalendertages des vierten Monats im Holz-Pferd(-Jahr).^(a)
^(e)Bei mir, dem unterwürfigen Unbedeutenden, dem *Sa-smon-pa*, war aufgrund der Zusammenrechnung der Getreideschulden wiederum
- 19 ein Rest von drei *sa-khal* reines Getreide übrig. Ich habe erklärt, im folgenden Jahr zum Herbst Schuldbetrag und Zinsen vollständig zu überreichen.^(e)
^(g)Siegel des Vertragspartners *rGyal-po*.^(g) (quadratisches Siegel).

Verzeichnis der Bibliothekssignaturen (Staatsbibliothek, Berlin) der zitierten Urkunden:

- GI = Hs. or. 6170
 GII = Hs. or. 6169
 GV = Hs. or. 6173
 GIX = Hs. or. 6187
 GXIII = Hs. or. 6181
 GXIV = Hs. or. 6182
 GXXX = Hs. or. 6194

RUDOLF SELLHEIM (FRANKFURT):

DIE AUTOBIOGRAPHIE DES IBN AD-DAIBA'

Unter den reichen Berliner arabischen Handschriftenbeständen, die WILHELM AHLWARDT in seinem zehn Bände umfassenden einzigartigem „Verzeichniss“ (Berlin 1887–1899) beschrieben, analysiert und literar-historisch eingeordnet hat, findet sich im neunten Bande unter der Nr. 9763 auch eine Geschichte der jemenitischen Stadt Zabīd. Sie stammt von Wağīhaddīn Abū Muḥammad ‘Abdarrahmān ibn ‘Alī az-Zabīdī aš-Šāfi‘ī bekannt als Ibn ad-Daiba‘ (866/1461–944/1537) und trägt den Titel *Buğyat al-mustafid fi aḥbār madīnat Zabīd* (Bl. 1b–62a). Die Handschrift, welche 942/1536 keine zwei Jahre vor dem Tode des Verfassers geschrieben ist, enthält noch zwei weitere Arbeiten des Verfassers, zunächst Bl. 62a–64b sein Rağaz-Gedicht über die Regenten der Stadt in 118 Versen, dann Bl. 64b–66a seine Autobiographie (vgl. Ahlwardt 10137,2) und schließlich Bl. 66b–120a (Ahlwardt 9764) seine Fortsetzung zur *Buğya*, den *-Faḍl al-mazīd*. Im Anschluß an meine Ausführungen zu Ibn ad-Daiba‘ bei der Beschreibung der Hs. 22 im ersten Bande meiner „Arabischen Handschriften, Materialien zur arabischen Literaturgeschichte“ (Wiesbaden 1976) und im Anschluß an die dort an verschiedenen Stellen gegebenen Notizen zu seinem bekannten Lehrer as-Saḥāwī (830/1427–902/1497) und zu dessen großen biographischen Wörterbuch für das 9./15. Jhdt., dem *-Ḍau’ al-lāmi’ li-ahl al-qarn at-tāsi’* (s. Index s.n. Ibn ad-Daiba‘ und -Saḥāwī), sei hier die Autobiographie des Ibn ad-Daiba‘ veröffentlicht. Sie verdient nicht nur als Selbstzeugnis eines nicht unbedeutenden Gelehrten des islamischen Mittelalters unser Interesse – wir werden auf Bio- und Autobiographie im Islam an anderer Stelle zurückkommen –, sondern sie läßt uns auch einen Blick in die Werkstatt der großen Biographen der Vergangenheit werfen. Ist doch die Autobiographie des Ibn ad-Daiba‘ offensichtlich auf Anregung von as-Saḥāwī, seinem Lehrer in Mekka, im Jahre 897/1491–92 für dessen *-Ḍau’* entstanden; denn ihre Quintessenz findet sich in der knappen Biographie, welche der Lehrer dem Schüler in seinem Wörterbuch (*Ḍau’* 4/104f. Nr. 295) gewidmet hat, wo sie die Bio- und Bibliographen unserer Zeit, C. BROCKELMANN, GAL² 2/527 S 2/548f. 3/1296, H. AZ-ZIRIKLĪ, *al-A‘lām* 4/91f., ‘U. R. KAḤĤĀLA, *Mu‘ğam al-mu‘allifin* 5/159, nicht vermutet und daher auch in ihren Werken nicht verzeichnet haben. Erst kürzlich hat dies G. RENTZ in EI² s.n. Ibn al-Dayba‘ in Ergänzung zu C. VAN ARENDONK’s Artikel in EI¹ nachgeholt.

GAL registriert verschiedene Hss. mit der Autobiographie des Ibn ad-Daiba‘; sie wurde wiederholt mit seiner Geschichte der Stadt Zabīd abgeschrieben. Uns stand

nur die Ahlwardt-Hs. zur Verfügung, sowie die Hs. W. CURETON-C. RIEU, British Museum 937,1 (v.J. 1134/1722) mit al-'Aidarūsi's (gest. 1038/1628; GAL² 2/551f. S 2/617) *an-Nūr as-sāfir*; er hat die Autobiographie seinem *-Nūr* fast vollständig, allerdings mit vielen Verlesungen – jedenfalls nach der von uns benutzten Hs. Bl. 75a 14–76b3u –, einverleibt. Soweit wir sehen, ist unsere Ahlwardt-Hs. nicht nur die älteste, sondern auch die einzige zeitgenössische, zu dem von der Hand eines Gelehrten, der korrekt, wenn auch ohne Vokale und sehr oft ohne diakritische Punkte abschreibt, abgesehen von einigen wenigen orthographischen Altertümlichkeiten, wie حيوة statt حياة, Inkonsequenzen, wie dem Zusammen- und Auseinanderschreiben von Zahlwörtern, und Irregularitäten, wie einem Alif statt einem Alif maqṣūra oder dem Fehlen eines Vorschlags-Alif in *Ibn*, und Eigentümlichkeiten, die hier in runden Klammern wiederholt werden; mehr oder weniger notwendige Ergänzungen werden in eckigen Klammern gegeben.

Dem arabischen Text sei eine deutsche Zusammenfassung mit einigen erläuternden und ergänzenden Bemerkungen vorausgeschickt. Die nummerierten Abschnitte entsprechen den gezählten Absätzen des Textes.

1 – Ibn ad-Daiba' – zu seiner ausführlichen Genealogie vgl. die Biographie seines Ururenkels 'Alī ibn Muḥammad bei Muḥibbī 3/192f. – erblickte nach seinen eigenen Worten am Donnerstag dem 4. Muḥarram 866/Sonnabend 10. Oktober 1461 – nach F. WÜSTENFELD, *Geschichtsschreiber*, Göttingen 1882, S. 237 Nr. 518 und danach GAL: 2. Muḥarram – das Licht dieser Welt im Hause seines Vaters in der Stadt Zabīd (EI s.n.), gelegen in der Tihāma von Jemen. Am Ende desselben Jahres verließ der Vater – wohl ein Kaufmann – die Familie in Richtung Indien, um nie wieder nach Hause zurückzukehren. So wuchs der Junge in der Obhut seines Großvaters mütterlicherseits auf, bei Šarafaddīn Abū l-Ma'rūf Ismā'il ibn Muḥammad aš-Šāfi'i (804/1402–884/1469; *Ḍau'* 2/305f. Nr. 947).

2 – Dankbar gedenkt er des frommen gelehrten Mannes mit warmen Worten, der ihm Vater, Erzieher und erster Lehrer zugleich war, er, der zu den eigenen Lehrern Persönlichkeiten zählte wie: Nūraddīn (Muwaffaqaddīn) 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Abdallāh al-Fahri (in: *Ḍau'* 2/305; GAL² 2/142), den Ḥaṭīb der Freitagsmoschee von Zabīd, Kamāladdīn Mūsā ibn Muḥammad aḍ-Ḍiğā'i (*Ḍau'* 10/190 Nr. 800; Yāqūt, *Mu'ğam* s.v.), den Nafisaddīn Sulaimān ibn Ibrāhīm al-'Alawī (745/1344–825/1422; *Ḍau'* 3/259f. Nr. 979), den Šarafaddīn Abū l-Faṭḥ Muḥammad ibn Abī Bakr al-Madanī (775/1374–859/1455; *Ḍau'* 7/162–165 Nr. 401; Šaukānī, *Badr* 2/146f.), den Verfasser des bekannten biographischen Wörterbuchs der Koran-Lehrer, Šamsaddīn Ibn al-Ġazari (751/1350–833/1429; *Ḍau'* 9/255–260 Nr. 608; GAL² 2/257ff. S 2/274ff.; EI² s.n.), den Qāḍī Zainaddīn 'Abdarrahmān ibn Muḥammad al-Biriškī (gest. 839/1435; *Ḍau'* 4/132f. Nr. 347) u.a.; auch wird des Freundes des Großvaters gedacht, des Scheichs Šarafaddīn Abū l-Ma'rūf Ismā'il ibn Abī Bakr al-Ġabratī (808/1405–875/1470; *Ḍau'* 2/292 Nr. 913), der den kleinen Ibn ad-Daiba' besonders ins Herz geschlossen hatte.

3 – Nicht näher bekannt ist der Faqīh Nūraddīn 'Alī ibn Abī Bakr ibn Ḥaṭṭāb, bei dem Ibn ad-Daiba' den Koran zu lernen begann. Dann nahm sich seiner besonders der Bruder seiner Mutter an, der gelehrte Faqīh Ġamāladdīn Abū n-Nağā Muḥammad ibn Ismā'il bekannt als aṭ-Ṭabīb (so auch *Ḍau'* 4/104, 6u) bzw. aṭ-Ṭaiyib (geb. 843/1439; *Ḍau'* 7/139f. Nr. 340), bei dem er seine Koran-Studien als zehnjähriger abschloß.

4 – In eben diesem Jahre – 876/1471 – traf die Kunde vom Tode des Vaters in der Hafenstadt *ad-Diw* an der Westküste Indiens ein, der späteren – bis zum Jahre 1961 – portugiesischen Kolonie Diu (s. EI² s.v. und s.v. Hind; wohl nicht die Malediven, vgl. EI¹ s.v.; ferner H. v. Mžik's *Ibn Baṭṭūṭa*-Übersetzung, Hamburg 1911, S. 316 Anm. 1). Bei seinem Onkel widmete er sich sodann den sieben Koran-Lesarten,

schrrieb die bekannte *aš-Šaṭibiya* ab und las den Koran bei ihm nach jeweils einer Koran-Lesart wie auch nach allen sieben zusammen (vgl. meine Materialien, bes. Hs. 13). Es schloß sich an das Studium der 'Arabīya, das der Mathematik und des Rechts. Das šāfi'itische Rechtskompendium *az-Zubad fī l-fiqh* des Šarafaddīn al-Bārīzī (GAL² 2/105 bzw. 118 S 2/101 bzw. 113) studierte er beim Muftī Taqīaddīn Abū Hafṣ 'Umar ibn Muḥammad bekannt als Ibn al-Fatā (801/1398–887/1482; Ḍau' 6/132–135 Nr. 413; GAL S 2/255) im Jahre 883/1478.

5 – Am Ende dieses Jahres begab er sich auf den Haǧǧ und verausgabte dabei jono 8 Dinare, die er als einziges von seinem Vater geerbt hatte. Bei seiner Rückkehr nach Zabīd mußte er erfahren, daß der Großvater vier Tage zuvor, Mittwoch Mitte Muḥarram 884/7. April 1479, im Alter von knapp achtzig (Mond-)Jahren gestorben war. Bis zu seiner zweiten Pilgerfahrt Ende 885/Anfang 1481 blieb er im Hause seines Onkels unbeschwert und ohne Sorgen.

6 – Dann schloß er sich einem anderen bekannten jemenitischen Gelehrten in seiner Vaterstadt, dem Zainaddīn Abū l-'Abbās Aḥmad ibn Aḥmad aš-Šarǧī an (812/1410–893/1488; Ḍau' 1/214f.; GAL² 2/242f. S 2/254; KAḤḤĀLA 1/150f.). Bei ihm studierte er die fünf kanonischen Traditionswerke des -Buḥārī, Muslim, Abū Dāwūd, -Tirmidī und -Nasā'ī, sowie den -*Muwatta'* des Imām Mālik, aber auch den -*Šiḫā* des Qādī 'Iyād (GAL² 1/455f. S 1/630ff.), den *'Amal al-yaum wal-laila* des Ibn as-Sunni (GAL² 1/173 S 1/274), die -*Šamā'il* des -Tirmidī, sowie die berühmte -*Risāla* des -Qušairī und – angeblich – alle seine Veröffentlichungen und Werke (GAL² 1/556f. S 1/770ff.), aber auch andere zahllose Arbeiten und Schriften.

7 – Als bald brachte er seine erste eigene Schrift heraus, seine *Ġāyat al-maṭlūb wa-a'zam al-manna fi mā yaǧfiru Allāh bihī ad-dunūb wa-yūǧību [bihī] al-ǧanna* (vgl. Haǧǧī Ḥalifa s.t.; Šaḍarāt ad-ǧahab 8/256). Auf Anregung des Scheichs Zainaddīn aš-Šarǧī begab er sich nach Bait al-Faqīh Ibn 'Uǧail, jener Stadt nördlich von Zabīd landeinwärts vom Hafen Hudaida, zu der Gelehrtenfamilie der Banū Ġa'mān (vgl. F. WÜSTENFELD, *Çufiten*, Göttingen 1883, S. 103–106, bzw. 99 mit unvollständigem Stammbaum). Hier waren seine Lehrer: Ġamāladdīn Abū Aḥmad Muḥammad az-Zāhir ibn Aḥmad Ibn Ġa'mān (geb. 812/1409; Ḍau' 7/26f. Nr. 54), bei dem er studierte: den gesamten *Minḥāǧ aṭ-ṭalibin* des -Nawawī (GAL² 1/496ff. S 1/680ff.), den -*Hāwī as-šajir* von al-Qazwīnī, al-Bārīzī's *Taisīr* dazu und Ibn al-Wardī's Versifikation m.d.T. *al-Baḥǧa al-Wardīya* (zu allen drei Werken s. GAL² 1/494f. S 1/679), und dessen Neffe Burhānaddīn Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Abī l-Qāsim Ibn Ġa'mān (831/1427–897/1491; Ḍau' 1/117), bei dem er hörte: die -*Aḍkār* des -Nawawī (GAL² 1/501 Nr. 19 S 1/685 Nr. 19, zumeist betitelt: *Ḥilyat al-abrār*), die *Šamā'il* des -Tirmidī die *'Uddat al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn* von Ibn al-Ġazarī (GAL² 2/260 S 2/277f.) u.a., wie auch Lesungen zu den Traditionssammlungen des -Buḥārī und des Muslim, einen Teil des -*Iršād*, eines Muḥtaṣars des -*Hāwī*, von Šarafaddīn Ismā'il ibn Abī Bakr bekannt als Ibn al-Muqri' (755/1354–837/1433; Ḍau' 2/292–295 Nr. 914; GAL² 1/496 S 1/679 GAL² 2/243f. S 2/255f.) u.a.

8 – Eine dritte Pilgerfahrt im Jahre 896 führte ihn über Mekka hinaus zum Grabe des Propheten in Medina Ende Dū l-Ḥiǧǧa. Zu Beginn des neuen Jahres begognote er in Mekka einem der bekanntesten Gelehrten seiner Zeit, dem Šamsaddīn Abū l-Ḥair Muḥammad ibn 'Abdarrahmān as-Sahāwī al-Miṣrī aš-Šāfi'ī, dem Ḥāfiẓ al-'aṣr dem Musnad ad-dunyā dem Faḥīd al-waqt, wie er ihn betitelt (830/1427–902/1497; GAL² 2/43f. S 2/31ff.). Es war ein reiches Vorlesungsprogramm, das er bei dem Scheich absolvierte, vor allem im Bereich der Ḥadīṭ-Kunde; so las er in Teilen oder auch ganz bei ihm den *Saḥīḥ* des -Buḥārī und den des Muslim, die *Miškāt al-maṣābiḥ* des -Tibrīzī (GAL² 2/249 S 2/262), die *Alfiyat al-ḥadīṭ* des Abū l-Faḍl al-'Irāqī, dazu dessen eigenen Kommentar m. d. T. *Faṭḥ al-muǧīṭ* (GAL² 1/442 S 1/612), er las den *Bulūǧ al-marām min adīllat al-aḥkām* des berühmten Ibn Ḥaǧar (GAL² 2/82 S 2/73f.), Teile der Prophetenbiographie des Ibn Saiyid an-nās al-Ya'marī m. d. T. *'Uyūn*

al-aṭar (GAL² 2/85 S 2/77), Teile der *Riyāḍ aṣ-ṣāliḥin* des -Nawawī (GAL² 1/500 S 1/684), die *-Talāṭiyāt* des -Buḥārī (GAL² 1/166 S 1/264) und zahllose andere *Ağzā'* und *Musalsalāt*. In welcher Zeit er dieses Pensum schaffte, verrät er uns leider nicht, doch hebt er hervor, daß der Scheich ihn sehr gefördert und geschätzt, ihn allen anderen Schülern vorgezogen und ihm viel Gutes angetan habe.

9 – Nach der Rückkehr in die Heimat verfaßte Ibn ad-Daiba' seinen *Kašf al-karba fi Šarḥ du'ā' al-Imām Abī Ḥarba* (gest. 724/1324; ZIRIKLĪ 8/18; KAḤḤĀLA 12/118; Ḥāğğī Ḥalifa s.t.; Šaḍarāt ad-dahab 8/256). Dann ließ er seine Geschichte der Stadt Zabid folgen m. d. T. *Buğyat al-mustafīd fi aḥbār madīnat Zabīd* (GAL² 2/527 S 2/548f.). Als der Ṭāhiride von Jemen 'Āmir ibn 'Abdalwahhāb (reg. 894/1488–923/1517; ZAMBAUR S. 121; EI² s.n.) sie zu Gesicht bekam, ließ er ihn zu sich kommen, beschenkte ihn nicht nur fürstlich, sondern machte ihn auch auf gewisse Lücken und wünschenswerte Zusätze aufmerksam. Ibn ad-Daiba' veranstaltete sodann einen Auszug unter besonderer Berücksichtigung der Ṭāhiriden, seinen *'Iqd al-bāḥir fi ta'riḥ dawlat Banī Ṭāḥir* (Ḥāğğī Ḥalifa s.t.). Daß ein solches Werk beim Sultan auf fruchtbarsten Boden fiel, versteht sich von selbst. Erst danach bearbeitete und erweiterte er den Ta'riḥ selbst, seine *Buğyat al-mustafīd*, und überreichte diese neue Fassung dem Sultan, als dieser auf der Feste al-Maqrāna (Yāqūt, Mu'ğam s.v.) in den Bergen südwestlich von Zabīd (vgl. L. FORRER, Südarabien, Leipzig 1942, S. 20) weilte. Der Sultan überschüttete ihn diesmal nicht nur mit den üblichen Geschenken samt Ehrengewande, sondern ließ ihm Grund und Boden, bzw. die Einnahmen daraus, in Zabīd und im Wādī Zabīd zukommen; darüber hinaus ernannte er ihn zum Professor für Traditionskunde an der Freitagsmoschee zu Zabīd. Überglücklich kehrte der also Ausgezeichnete in die Vaterstadt zurück.

Soweit die Zusammenfassung der Autobiographie des Ibn ad-Daiba'. Hinzu-zufügen wäre, daß er seinen Ta'riḥ, die – überarbeitete (?) – *Buğyat al-mustafīd*, nach Ahlwardt 9763 bis zum Jahre 901/1495 führt, ihn also offensichtlich bald danach beendet hat. Die erste Fassung seiner Autobiographie dürfte er während seines Studiums bei as-Saḥāwī in Mekka, also im Laufe der dem Muḥarram 897/November 1491 folgenden Monate geschrieben haben, wie bereits angedeutet: auf Veranlassung des Scheichs, der offenbar von seinem aufgeweckten und strebsamen Schüler in seinem *-Daw'* eine kurze Biographie bringen wollte und auch gebracht hat (4/104f.). Mit sicherer Hand hat der Meister den „Lebenslauf“ des Schülers in die dritte Person umgesetzt, auf die allernotwendigsten Angaben beschränkt und um ein Sätzchen – wohl auf Grund eines mündlichen Zusatzes des Schülers – ergänzt. Kurz notiert er auch, daß Ibn ad-Daiba' bei ihm den *Bulūğ al-marām* und anderes gelesen habe (s. o.). Die dann anschließenden neun Gelegenheitsverse des Ibn ad-Daiba' zitiert er – ebenfalls – nach einer schriftlichen Vorlage, vielleicht um ein wenig der eigenen Eitelkeit zu schmeicheln; denn im letzten der angeführten Verse wird der Meister bei Namen genannt. Wie es scheint, hat Ibn ad-Daiba' seine Autobiographie später fortgeführt und seinem Ta'riḥ am Ende beigegeben, wohl in der Überzeugung, daß es nach der hohen Ehrung und Auszeichnung durch den Sultan auf der Feste al-Maqrāna dem Autor und Bürger von Zabīd, den bereits der große as-Saḥāwī als Studenten in sein biographisches Wörterbuch des Jahrhunderts aufgenommen hatte, eine solche persönliche Nachschrift gestattet sei.

Entsprechend der Aussage von Ibn ad-Daiba' selbst sind die Angaben der Sekundärliteratur zur *Buġya* zu modifizieren, also GAL und EI (vgl. auch F. WÜSTENFELD, Geschichtsschreiber, Göttingen 1882, S. 238 f. Nr. 518 und HH s. t.); zu des Verfassers Fortsetzungen, Bearbeitungen u. ä. s. Ahlwardt 9763-64, sowie EI¹ 2/1927/392 f. und EI² 3/1971/746 und – wiederum modifizierend – GAL, wo weitere Werke, die vielleicht z. T. identisch mit Fassungen seiner Zabīd-Geschichte sind, verzeichnet werden; zu seinem *Maulid aš-šarīf* s. ferner O. RESCHER, Beiträge zur arabischen Poesie 6,1, Stuttgart 1954/55, S. 125 zu GAL S 1/549 bzw. 3/1296.

قال مؤلفه [وهو مؤلف كتاب بغية المستفيد في أخبار مدينة زيد] بلغه الله مراده وختم له بالشهادة أمين:

١ - كان مولدي بمدينة زيد المحروسة في آخر يوم الخميس الرابع من شهر الله المحرم الحرام أول سنة ست وستين وثمانمائة بمنزل والدي منها، وغاب والدي عن مدينة زيد في آخر السنة التي ولدت فيها، ولم تره عيني قط. ونشأت في حجر جدّي لأمي العلامة الصالح العارف بالله شرف الدين أبي المعروف إسماعيل بن محمد ابن [أحمد بن] مبارز الشافعي رحمه الله، وانتفعت بدعائه لي في أوقات الإجابة وغيرها. وهو الذي حذب عليّ ورباني، وأطعمني وسقاني، وكساني وواساني، وعلمني وأوصاني - جزاه الله عني بالإحسان، وقابله بالرحمة والرضوان!

٢ - وكان المذكور على قدم في عبادة الله عزّ وجلّ، محافظاً على قيام الليل وإحياء ما بين العشائين وملازمة الجماعة في الصلوات المفروضة، تالياً لكتاب الله تعالى، عارفاً بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. أخذ العلم عن غير واحد من أشياخ قطره وغيرهم، كالعلامة نور الدين الفخري والخطيب كمال الدين الضجاعي والنفيس العلوي والشيخ أبي الفتح المدني والمقرئ شمس الدين ابن (-، الأصل) الجزري والقاضي زين الدين البرشكي وغيرهم رحمة الله عليهم، وصحب الشيخ الصالح شرف الدين أبا المعروف إسماعيل بن أبي بكر الجبرتي الصوفي نفع الله به، وقرأ كتب القوم وحققها، وكانت له اليد الطولى في فتح مغلقتها، وكان رحمه الله تعالى يؤثرنى حتى على أولاده الذين لصلبه - آثره الله محبة وقربه.

٣ - ثم إنني تعلمت القرآن الكريم عند سيدي الفقيه نور الدين علي بن أبي بكر

ابن خطاب، حتى بلغت سورة يس، وانتفعت به كثيراً، وظهرت نجابتي عنده. ثم انتقلت إلى سيدي وخالي الفقيه العلامة جمال الدين أبي (أبو، الأصل) النجا محمد الطيب بن إسماعيل [بن محمد بن أحمد بن] مبارز - جزاه الله عني خيراً. فلما رأى نجابتي أمرني بنقل القرآن العظيم من أول سورة البقرة إلى آخره، فقرأته عنده شرفاً (67a/آ٦٥) واحداً حتى ختمته وحفظته بذلك الشرف عن ظهر القلب وأنا ابن عشر سنين، والله الحمد.

٤ - ثم توفي الله والدي إلى رحمة ببندر الديو من بلاد الهند في أواخر سنة ست وسبعين، ولم يحصل لي من ميراثه سوى ثمانية دنانير ذهباً. ثم إني أخذت بعد ختم القرآن على خالي المذكور في علم القراءات السبع، فنقلت الشاطبية، ثم قرأت القراءات عنده مفردة ومجموعة وتم لي ذلك بحمد الله وعونه. ثم أخذت في علم العربية على خالي المذكور وعلى غيره وأخذت عليه خصوصاً في علم الحساب والجبر والمقابلة والمساحة والفرائض والفقه حتى انتفعت في كل علم منها. ثم قرأت كتاب الزيد في الفقه للإمام شرف الدين البارزي على شيخنا الإمام العلامة الصالح المعمر تقي الدين مفتي المسلمين أبي حفص عمر بن محمد الفتى بن معبيد الأشعري رحمه الله قراءة بحث وتحقيق وفهم وتدقيق في سنة ثلاث وثمانين وثمانمائة.

٥ - ثم حججت إلى بيت الله الحرام في آخرها وأنفقت الثمانية الدنانير التي ورثتها من والدي رحمه الله في تلك الحجة، ثم قدمت بعد الحج إلى مدينة زبيد وقد توفي بها جدّي المذكور في حال غيبيتي، وكانت وفاته ضحى يوم الأربعاء منتصف المحرم سنة أربع وثمانين وثمانمائة عن ثمانين سنة غير أربعة أشهر رحمه الله تعالى، وكان قدومي يوم رابع موته. فأقمت بزبيد عند خالي المذكور في أطيب عيش وأتم سرور ولم أزل عنده حتى ذهبت إلى الحجة الثانية في أواخر سنة خمس وثمانين، فحججت ثم رجعت إلى مدينة زبيد سالماً غانماً.

٦ - ثم من الله عليّ بصحبة شيخنا الإمام العلامة المحدث بقية أهل اليمن زين الدين أبي العباس أحمد بن أحمد بن عبد اللطيف الشرجي كان الله له . فأخذت عليه في علم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان هو المرشد لي إلى ذلك - جزاه الله عني أحسن الجزاء . فقرأت عنده : صحيح البخاري ومسلم ، وسنن أبي داود والترمذي والنسائي ، وموطأ الإمام مالك ، والشفاء للقاضي عياض ، وعمل اليوم والليلة لابن السنّي ، والشمائل للترمذي ، والرسالة للقشيري وجميع مؤلفاته ومصنفاته ، وما لا يحصى من الأجزاء والكتب اللطيفة وبه تخرجت وانتفعت .

٧ - وألفت في حياته كتابي المسمي بغاية المطلوب وأعظم المنّة فيما يغفر الله به الذنوب ويوجب الجنة ، وهو الذي تعلمت منه صناعة التأليف والتصنيف والترصيف والتصنيف . وارتحلت في حياته بإشارته إلى بيت الفقيه ابن عجيل لزيارة الفقهاء بني جعمان ، فأخذت في الفقه بها على شيخنا الإمام الصالح المقرب وليّ الله تعالى جمال الدين أبي أحمد محمد الظاهر بن أحمد بن عمر ابن جعمان ، فقرأت ٦٥ ب/67b) عليه منهاج الطالبين للنووي جميعه ، ومن كتاب الحاوي الصغير [للقرظيني] وتيسيره للبارزي ونظمه لابن الوردي إلى ثلث كل كتاب منها . وأخذت بالحديث بها على شيخنا الإمام الأوحى الصالح ذي الفنون العديدة والمآثر الحميدة برهان الدين أبي إسحق ابرهيم بن أبي القاسم ابن جعمان ، فقرأت عليه كتاب الأذكار للإمام النووي ، والشمائل للترمذي ، وعدة الحصن الحصين لابن الجزري (للجزري ، الأصل) وغير ذلك . وسمعت عنده بقراءة غيري مجالس من صحيح البخاري ومسلم وبعضاً من كتاب الإرشاد مختصر الحاوي للعلامة شرف الدين ابن المقرئ وغير ذلك . وانتفعت بدعاء كل واحد من مشايخي المذكورين ومحبتهم لي رحم الله جميعهم وشكر صنيعهم .

٨ - ثم حججت الحجة الثالثة في سنة ست وتسعين وثمانمائة ووزرت بعد

الحج قبر سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في أواخر ذي الحجة منها. ثم رجعت إلى مكة المشرفة في المحرم من سنة سبع وتسعين، فنَّ الله عليَّ بقاء الشيخ الإمام حافظ العصر مسند الدنيا فريد الوقت شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي المصري الشافعي فيها، وصحبته وانتفعت به وأخذت عليه في علم الحديث النبوي وسمعت عنده كثيراً من صحيح البخاري ومسلم، ومن كتاب مشكاة المصابيح للتبريزي، وجملة من ألفية الحديث لحافظ أبي الفضل العراقي، ومن شرحها له المسمى بفتح المغيث لشرح ألفية الحديث، وقرأت عليه كتاب بلوغ المرام من أدلة الأحكام لحافظ أبي الفضل ابن حجر، وبعضاً من كتاب سيرة ابن سيد الناس اليعمرى المسماة بعيون الأثر. وبعضاً من كتاب رياض الصالحين للنووي، وثلاثيات البخاري، وما لا يحصى من الأجزاء والمسلسلات. وكان يجلني ويشير إليَّ ويعظمني ويقدمني على سائر الطلبة ويؤثري وأحسن إليَّ كثيراً - جزاه الله عني خيراً.

٩ - ثم لما رجعت من الحج إلى وطني ألفت كتابي المسمى كشف الكربة في شرح دعاء الإمام أبي حنيفة. ثم ألفت بعده كتابي - التاريخ هذا - المسمى ببغية المستفيد في أخبار مدينة زبيد، ولما وقف عليه السلطان الملك الظافر عامر بن عبد الوهاب بن داود بن طاهر جدد الله سعوده ونصر جنوده، طلبني إلى مجلسه الشريف العالي واستجاده واستحسنه ودعا لي ونهني على إلحاق أشياء فيه كنت أغفلتها واستدراك فوائد شوارد لم أكن ذكرتها. ثم اختصرت له منه كتابي المسمى بالعقد الباهر في تاريخ دولة بني طاهر، ذكرت فيه دولة جدِّه ووالده ومآثرهم الحميدة ودولته المباركة الميمونة السعيدة، فلما وقف عليه مولانا السلطان أفاض عليَّ مواهب الجود والإحسان وأجازني من مواهبه الغنية بجائزة ميمونة سنوية. (68a/آ٦٦) ثم حصلت هذا التاريخ تحصيلاً عظيماً وتقدمت به إلى مولانا السلطان

وهو إذ ذاك بمحروسة المقرانة مقيماً (كذا)، وقدمته إليه، فأثابني بثواب عليه وأفاض عليّ من مواهب كرمه، ما يقصر صوب الغمام عن غزير ديمه، ولم أزل عنده في روض أريض، وجود فائض عريض، حتى أذن لي في الرجوع إلى وطني، وخلع عليّ خلعة نفيسة وأكرمني، وتصدق عليّ بدمنة سلطانية بمدينة زيد للسكنى، وأعفا لي قطعة نخل بوادي زيد وصيّرتني لإحسانه قنّاً، وتلافاني بعد التلّف وتدارك، وجعل لي قراءة الحديث بجامع زيد على المنبر المبارك. فرجعت مسروراً إلى الوطن في نعمة وافرة وحال حسن، شاكراً لجوده وإحسانه، معترفاً بفضلله وامتنانه، سائلاً الله تعالى بجمع الخلق على طاعته، وأن يمدّ في أيام دولته، وأن يعزّ بمتابعته «كلّ صبّار شكور» [انظر سورة إبراهيم ٥/١٤ وغيرها]، وبذلّ بمخالفته «كلّ ختّار كفور» [سورة لقمان ٣١/٣٢]، ويجمع له بين نصره العزيز، وفتح المبين، ويجعل كلمة الملك باقية فيه وفي عقبه إلى يوم الدين، [من البسيط]

آمين آمين لا أرضى بواحدة * حتى أضيف إليها ألف آمينا

Die Eulogie am Ende von Abschnitt 8 besagt, daß as-Sahāwī (gest. Ša‘bān 902/ April 1497) bereits tot war, als Ibn ad-Daiba‘ die hier vorliegende Fassung seiner Autobiographie abschloß. Im übrigen vgl. auch meinen Vortrag: Gedanken zur Autobiographie im islamischen Mittelalter, in: 19. Deutscher Orientalistentag, Freiburg im Breisgau, 28. September bis 4. Oktober 1975, Wiesbaden 1976 (ZDMG, Supplementa 3). Zu *baqiya* (Abschnitt 6,1) vgl. meinen Beitrag: Noch einmal: *baqiya* im Koran, in: Dialogos, Für Harald Patzer, Wiesbaden 1975, S. 301–305; zu *muqīman* (Abschnitt 9,11) vgl. meinen Beitrag in: Mélanges Henri Fleisch, Beirut 1975, Abschnitt 8,115 (MUSJ).

HANNA SOHRWEIDE (HAMBURG):

AUTOREN- UND SCHREIBERSORGEN IM ISTANBUL
DES 18. JAHRHUNDERTS

Sorgfalt beim Abschreiben und eine gut leserliche Handschrift gehören zu den Pflichten eines guten Kalligraphen. So verlangt es auch der berühmte persische Nasta'liq-Meister, Sultān 'Alī Mašhadī (gest. 1520), in seinem langen Gedicht über die von zukünftigen Kalligraphen zu beachtenden Regeln¹. Doch das Hauptaugenmerk des Kalligraphen richtet sich auf die von ihm angestrebte Ausgewogenheit und Schönheit der Schrift; demgegenüber sind andere Erwägungen zwar nicht unwichtig, aber doch untergeordnet. Aus der Sicht des Autors ist das Schwergewicht anders gelagert. In seinen Augen hat die korrekte Abschrift seines Textes Vorrang vor der Qualität der Schrift. Und wesentlich ist für ihn, soweit es die Schrift betrifft, daß der Schreiber, ob er nun Kalligraph (also Schönschreiber), professioneller Schreiber, Gelehrter oder Student ist, den Text deutlich und lesbar schreibt². Doch waren – sei es nun aus Zeitmangel, Nachlässigkeit oder anderen Gründen – durch Kopisten verursachte Schreibfehler und Textlücken in Handschriften kaum völlig zu vermeiden. Die darin liegende Gefahr für die wortgetreue Überlieferung ihrer Werke war den muslimischen Autoren durchaus bewußt³; und der Ruf oder die Suche nach korrekten Abschriften wird in ihren Kreisen zum Alltag gehört haben. Als sicherster Weg zur Herstellung eines korrekten Textes galt in muslimischen Gelehrtenkreisen die sorgfältige Kollation der Abschrift mit der Vorlage. Diese sollte möglichst Autograph des Verfassers, eine von ihm autorisierte oder sonst vertrauenswürdige Handschrift des betreffenden Werkes sein⁴. Die Achtung vor dem Werk eines Autors und der korrekten Überlieferung seines Textes, wie der arabische Gelehrte 'Almawī (gest. 1573) sie in seiner theoretischen Abhandlung über die Technik der schriftlichen Übermittlung von Wissen zum Ausdruck bringt, findet man FRANZ ROSENTHAL zufolge⁵ nicht oft in der muslimischen Literatur

¹ Minorsky 118, 111.

² Dazu ROSENTHAL 13a. (Da das Buch zweispaltig gedruckt ist, bedeutet a = linke, b = rechte Spalte).

³ Näheres ROSENTHAL 22a ff. Vgl. auch FLÜGEL I 460, Nr. 471, wonach noch die Nachkommen des arabischen mystischen Dichters Ibn al-Fāriḍ (gest. 1235) die richtige Textüberlieferung seines *Diwān* aufmerksam verfolgten und sein Enkel die durch schlechtes Abschreiben verursachten Fehler anprangerte.

⁴ ROSENTHAL, 26a.

⁵ Ders. 22a, dazu 15b.

in Worte gefaßt. Aber selten dürfte die Respektierung seines Textes – jedenfalls im türkischen Bereich – so nachdrücklich im Vorwort zu seinem Werk gefordert worden sein, wie im 18. Jahrhundert von dem gelehrten osmanischen Literaten und Bibliothekar *Ebū Bekir Nuşret*. Denn für ihn verband sich offenbar mit der richtigen oder falschen Überlieferung seines Werks die mitunter lebenswichtige Frage, ob er als scheriastreuer Muslim oder als Ketzler angesehen wurde.

Nuşret, um ihn mit seinem Dichternamen zu nennen, war Bibliothekar an der Bibliothek der neu erbauten Nūr-i ‘Osmānī-Moschee (heute: Nuruosmaniye)⁶. Sie war zusammen mit der dazugehörigen Bibliothek und Medrese im Jahr 1755 fertiggestellt worden. Bauherr war eigentlich Sultan Maḥmūd I. (1730–54), aber sein Nachfolger ‘Osmān III. (1754–7) annectierte die Bauten gewissermaßen und gab ihnen seinen Namen⁷. Wie es scheint, stammte Nuşret aus der ostanatolischen Stadt Harput⁸, verbrachte aber den größeren Teil seines Lebens in der Hauptstadt, wo er 1208/1793–4 starb. Dieses Jahr ergibt sich aus einem Chronogramm, das der für diese Kunst berühmte Dichter Surūrī auf seinen Tod dichtete⁹. Soweit es seine Aufgaben als Bibliothekar erlaubten, betätigte Nuşret sich literarisch¹⁰ und als Lehrer für einige Liebhaber der persischen Sprache und Literatur, in der er sich gut ausgekannt haben soll¹¹. Seine Kenntnisse auf diesem Gebiet haben sich in zwei Werken niedergeschlagen: einmal in seinen Gedichten, dem *Divān-i Nuşret*, in dem die Mehrzahl der Gedichte persisch sein soll. Die Seltenheit von Handschriften seines *Divān*¹² scheint das unausgesprochene Urteil des Dichterbiographen Faṭīn über seine Gedichte zu bestätigen, demzufolge sie „im Lauf der Zeit Schiffbrüchige des Windes“ wurden¹³. Das zweite Werk, *Terġeme-i* (auch *Şerḥ-i*) *ġazeliyyāt-i Şā’ib*, ist die mit Kommentar versehene türkische Übersetzung von Gaselen des persischen Dichters Şā’ib (gest. um 1081/1670–1). Wie bekannt, fand seine Dichtung großen Anklang in Indien und im Osmanischen Reich, wo sie im 17./18. Jahrhundert zu einer neuen Stilentwicklung der osmanischen Dichtung beitrug. Mit seinem Werk über Şā’ibs Dichtung hatte Nuşret offenbar Schwierigkeiten, die ihn veranlaßten, dem zweiten Band über die auf *tā* reimenden Gasele ein geharnischtes Vorwort beizugeben. Die wichtigste Handschrift des Werks, das Autograph des Verfassers, liegt in Berlin¹⁴. Im Kolophon heißt es (258b), daß die *Terġeme-i*

⁶ Faṭīn 407; ‘OM III 240; den S‘O IV 554 zufolge war er dort der dritte Bibliothekar.

⁷ İA IX 449.

⁸ ‘OM III 240.

⁹ Faṭīn 407–8; dazu S‘O IV 554; den ‘OM III 240 zufolge starb er 1210/1795–6. – Zu Seyyid ‘Osmān Surūrī s. Faṭīn 189, wo er irrtümlich Muştafā heißt, und vor allem HOP IV 265–78; er starb 1814.

¹⁰ ‘OM a.a.O. mit einer kurzen Liste seiner Werke, eins ist gedruckt.

¹¹ Faṭīn 408; ‘OM a.a.O.

¹² Eine Handschrift bei KARATAY II 214, Nr. 2569.

¹³ Faṭīn 408.

¹⁴ Staatsbibliothek, Berlin (Preußischer Kulturbesitz): Ms. or. fol. 4080 (sie ist von mir für meinen nächsten Band, *Türkische Handschriften*, beschrieben, der in

tā'īye, wie sie dort genannt wird, *von der Hand des Kommentators* am Mittwoch, dem Tag von 'Arafat, (dem 9.) im Monat *Zilhiğge* 1178 (Donnerstag, 30. Mai 1765) beendet wurde¹⁵. Im Zusammenhang mit unserem Thema interessiert hier nicht so sehr das Werk selbst, sondern die Geschichte seiner Entstehung und die scharf formulierte Forderung nach korrekter Überlieferung seines Textes, wie Nuşret sie in seiner wie das Hauptwerk türkischen, aber gelegentlich mit arabischen Sprichwörtern ausgeschmückten Einleitung (Bl. 1b–2b) erhebt, die im folgenden wiedergegeben wird:

„Früher schon hatte ich, Ebü Bekir Nuşret, zahlreiche auf *alif* reimende Gedichte aus dem *Divân-i Şâ'ib* übertragen. Da ich keine Zeit für die Reinschrift hatte, übergab ich diese Arbeit einem meiner Schüler und zeigte ihm, als ich Fehler beobachtete, wie man verbessert. Nach Vollendung der Arbeit stellte ich in dem Exemplar (*nüşha*) so viele Verwechslungen und Veränderungen fest, daß (das Buch) für mich jeden Wert verlor und ich es als etwas Vergessenes aufgab. Wenn es möglich gewesen wäre, hätte ich aus dem Vorwort sogar meinen Namen ausradiert. Als ich nach einiger Zeit überall die Verbreitung¹⁶ und Wertschätzung der Übersetzung beobachtete, erwachte mein erloschener Eifer wieder, und ich begann, eine ausgesuchte Anzahl der auf *tâ* reimenden Gasele zu übersetzen. Da ich die Arbeit in kurzer Zeit vollenden konnte, unternahm ich selbst die Reinschrift. Meine Bitte an diejenigen, welche diese Krumen auf dem Lesepult der Weisheit schätzen, ist folgende: Wer die Übersetzung, das Kapital meines Lebens, kopiert, soll es nicht bei der ersten Niederschrift belassen und nicht (einfach) sagen, ich habe (ja) diese Originalhandschrift (*bu nüşha*)¹⁷ besessen, ohne (die Abschrift mit dem Original) verglichen (*muqâbele*) zu haben. Denn so oft die Vortrefflichkeit eines *Divân*-Verfassers und die Feinheit seiner Gedanken sich mit sufischen Kostbarkeiten (*nefâ'is-i mesâ'il-i şüfiye*) verziert ausdrückt, wird der Sinn der Verse nicht klar, wenn man das nicht erwähnt. Und die geringste Veränderung der türkischen Wörter kann auslösen, daß der Sinn eines Verses sogar ins Gegenteil verkehrt wird. Es gibt Leute, die solche Fehler dann dem Übersetzer zuschreiben und dies zweifellos zum Vorwand für Tadel und unberechtigte Einmischung nehmen. Darum, sobald man ein angemessenes Exemplar (*lâ'iq olan bir nüşha*) besitzt, möge man nicht nach dem arabischen Sprichwort: „schreib und vergleich nicht, (dann) wirf es auf den Misthaufen“ (*uktub wa lâ tuqâbil irmi 'alâ l-mazâbil*) handeln. Solange nicht mit einer zuverlässigen Kopie (*aşl-i mu'temed*) kollationiert wird, soll man das Schreibpult nicht verlassen. Zu sagen bleibt noch: Ich habe die kostbaren Tage

Vorbereitung ist). Zwei weitere Hss. bei KARATAY II 84, Nr. 2239–40, eine in Bratislava, s. BLAŠKOVIČ mit Verweis auf noch zwei andere Hss. in İstanbul und einem etwas unklaren Hinweis auf PERTSCH.

¹⁵ BLAŠKOVIČ gibt an, das Werk sei 1175/1761–2 geschrieben.

¹⁶ Mir ist nur ein Hinweis auf eine Handschrift dieses ersten Bandes begegnet, s. Mevlânâ Müzesi III, S. 2 unten.

¹⁷ Zu den verschiedenen Bedeutungen von *nüşha* s. ZENKER s.v.

meines Lebens nicht verschwendet, ohne zu wissen, wie die von mir in diesem Zusammenhang erörterten sufischen Fragen sich auf die Scheria stützen, indem ich (mir einfach) sagte, mögen die Betrachter es nur schön finden. Außerdem hat Gott mir dabei die Gnade seiner Hilfe erwiesen, und „was nicht ganz zu verstehen ist, soll nicht ganz verworfen werden“ (*mā lā yudrak kulluhu lā yutrak kulluhu*). Wenn jemand eine Stelle bezweifelt oder meint, sie liefe dem religiösen Gesetz zuwider, kann er zu meinen Lebzeiten mich selbst fragen, nach meinem Tod aber auf diese meine eigene Aussage (*bu taqririme*) blicken. Hüten soll er sich vor rechtswidrigen Angriffen, denn in dieser vergänglichen Welt habe ich kein höheres Verlangen als nach Vollendung meines Glaubens (*tekmil-i dīnim*). Alle Rechtsgelehrten, Gottesmänner (*evliyā*) und Frommen, denen ich mich verpflichtete (*bi'at*), von denen ich Nutzen hatte und mit denen ich verkehrte, fand ich gesetzestreu. Gott sei Dank bin ich keiner von denen, die den Weg der Ketzerei (*ilhād*), Gottesleugnung (*ta'fil*) und Verlassenheit (*hizlān*) gehen. Die Sünde des sinnlosen Beschimpfens und Verfluchens fällt nur auf den Schmähler selbst zurück“.

Im Anschluß hieran, zu Beginn des Hauptwerks, sagt Nuṣret, Ṣā'ib sei dem Naturell nach Naqšbendī, der Konfession nach Schiit gewesen¹⁸. Er selbst scheint dem Ḥalvetīye-Orden nahegestanden zu haben, wenn es stimmt, daß der damals berühmte arabische Mystiker Muṣṭafā al-Bakrī al-Ḥalwatī (gest. 1749) sein sufischer Lehrer war¹⁹. Nuṣrets unverkennbar sufische Neigungen zeigen sich nochmals im Nachwort (258b). Dort wendet er sich an die *ihvān-i ṣafā* und *aḥibbā-i kirām* als mögliche Leser und beteuert, daß die von ihm im Werk zusammengestellten *mesā'il-i nefise-i šer'īye*²⁰ in den *merātib-i tariqat ve haqīqat* bestätigt und von den meisten Scheichen und Meistern akzeptiert seien. Und der besonders erwähnte mystische Sinn der Gasele entspreche Ṣā'ibs eigenem höchsten Anliegen. Im übrigen bedauert Nuṣret hier, daß er nicht auf die Form der Darstellung und eine schöne Ausdrucksweise achten und deswegen nur auf gut Glück vorgehen konnte. Er begründet das ähnlich wie im Vorwort mit Zeitmangel. Begonnen hatte er die Arbeit sowieso nur, um für sich selbst eine *Meḡmū'a* (von den Gaselen) anzulegen, erst später entschloß er sich, das Werk dem freundschaftlichen Gedenken derjenigen, die es billigten, anzuvertrauen. Was diesen Schluß betrifft, so motivieren manchmal Autoren etwas entschuldigend auf diese Weise die Entstehung ihrer Werke, wenn sie keinen Auftraggeber oder sich nicht auf Drängen von Freunden, wie es sonst oft

¹⁸ Bl. 2a unten: *naqšbendī-mešreb ve šī'i-mezheb*. In der mir erreichbaren einschlägigen Sekundärliteratur habe ich keinen Hinweis auf ausgeprägt sufische Neigungen Ṣā'ibs gefunden, wie Nuṣret sie auch schon im Vorwort und nachher nochmals im Nachwort (s.u.) unterstreicht.

¹⁹ Nur in den 'OM III 240. Über al-Bakrī s. EI³ I 965 und GAL G II 348–51. – Im 18. Jahrhundert war es allerdings nicht selten, daß man sich mehreren Orden anschloß.

²⁰ Liegt hier nicht vielleicht eine Fehlleistung des Autors vor, und er meint *ṣūfiye* statt *šer'īye*? Vgl. die fast gleichlautende Formulierung im Vorwort.

heißt, ans Werk gemacht haben. Sicher trieb Nuşret auch, wenn er im Vorwort von dem Werk als dem Kapital seines Lebens spricht, der Wunsch, ein schriftliches Denkmal zu hinterlassen, den er mit manchen seiner Kollegen, die das ausdrücklich sagen, teilt. Zu entscheiden, wo hier die Grenze zwischen Topos und Realität liegt, scheint mir schwierig zu sein.

Bevor sein Kommentar nicht eingehend untersucht ist und man nicht mehr über sein Leben weiß, fällt es schwer, die Gründe zu bestimmen, die Nuşret dazu bewogen, sich so nachdrücklich in seiner Einleitung gegen Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit zu wehren. Wie wir sahen, hätte er am liebsten seinen Namen als Verfasser ausradiert, als er die von seinem Schüler bei der Reinschrift verursachten Veränderungen und Textfehler feststellte. Das mag manchen Autoren so gegangen sein, die aus Unsicherheit über die Aufnahme und die Überlieferung ihrer Werke ihre Namen gar nicht erst nannten oder sie wieder strichen²¹. Nun erlebt Nuşret aber, daß sein erster Band trotz fehlerhafter Abschrift ein Erfolg wird – der heute nicht mehr recht zu erkennen ist –, und dieser beflügelt ihn so weit, daß er umgehend einen zweiten schreibt. Wenn auch der unverhoffte Erfolg für ihn offenbar die Mittel heiligt, ergreift er doch in diesem nächsten Band die Vorsichtsmaßnahme, von vornherein eventuelle Abschreiber mitverantwortlich für die Richtigkeit seines Textes zu machen. Den Schreibern fiel in diesem Spiel von jeher die Rolle eines Prügelknaben zu. Es war sogar eine Frage der Höflichkeit und des Taktes, daß man erkennbare und kaum entschuld bare Fehler eines bekannten oder berühmten Autors dem Schreiber anlastete²². Doch unsern Freund Nuşret wird man, wie immer seine Werke zu beurteilen sind, kaum als berühmten Autor bezeichnen können, dem man mit soviel Nachsicht begegnet wäre. Um so verständlicher ist die Besorgnis um die richtige Wiedergabe seines Werks. Zwölf Jahre später noch, im Jahr 1777, gab er eine Abschrift desselben erst aus der Hand, nachdem er sie verglichen und berichtigt hatte²³.

²¹ Vgl. dazu das Vorgehen des berühmten arabischen Autors al-Ğāhiz, der verschiedene Tricks benutzte. ROSENTHAL 45b.

²² Dazu ROSENTHAL 35a.

²³ So jedenfalls schreibt Karatay II 84, Nr. 2239.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

- BLAŠKOVIČ, J. (Hauptred.), Arabische, türkische und persische Handschriften der Universitätsbibliothek in Bratislava. Bratislava 1961.
 EI²: The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden/London 1954ff.
 FAṬĪN EFENDI, Tezkire-i hātimet el-eš'ār. İstanbul 1271.
 FLÜGEL, GUSTAV, Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k.-k. Hofbibliothek zu Wien. 3 Bde. Wien 1865-7.
 GAL: C. BROCKELMANN, Geschichte der arabischen Literatur, 2. Aufl. 2 Bde. Leiden 1946-49; Suppl. 3 Bde. Leiden 1937-42.
 HOP: E. J. W. GIBB, A History of Ottoman Poetry. 6 Bde. Nachdruck London 1958.

- İA: İslam Ansiklopedisi. İstanbul 1939ff.
- KARATAY, F. E., Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu. 2 Bde. İstanbul 1961.
- Mevlânâ Müzesi III: A. Gölpinarlı, Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu III. Ankara 1972.
- MINORSKY: Calligraphers and Painters. A Treatise by Qâdî Aḥmad, Son of Mir Munshî (circa 1015/1606). Translated from the Persian by V. Minorsky. Washington 1959.
- ‘OM: Brūsâlî Mehmed Tâhir, ‘Osmânî mü’ellifleri. Bd. I–III İstanbul 1333–42, Index 1346.
- ROSENTHAL, FRANZ, The Technique and Approach of Muslim Scholarship. Rom 1947.
- S‘O: MEHMET ŞÜREYYÂ, Siğill-i ‘Osmânî. 4 Bde. İstanbul 1308–15.
- ZENKER, J. TH., Türkisch-arabisch-persisches Handwörterbuch. Nachdruck Hildesheim 1967.

HANS STRIEDL (MÜNCHEN):

HEBRÄISCHE LOBGEDICHTE DES ANDREAS MASIUS
AUF DIE AQUA VIRGO IM NYMPHAEUM
DER VILLA GIULIA IN ROM

(Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. or. fol. 13, Bl. 2–10)

Mit 2 Abbildungen

Unter den orientalischen Handschriften der SBPK¹, die sich bereits in der kurfürstlichen Bibliothek in Berlin nachweisen lassen, befindet sich auch ein Sammelband mit Briefen und Schriftstücken des 16. Jhs. aus dem Nachlaß des Humanisten Andreas Masius (Maes), Signatur Ms. or. fol. 13. Masius, geb. am 30. 11. 1514 in Lennick, südwestlich von Brüssel, gest. am 7. 4. 1573 in Zevenaer bei Arnhem, war Absolvent des Collegium Trilingue in Löwen, bedeutender Hebraist und Bibelkommentator mit einer für einen Nichtjuden erstaunlichen Kenntnis der rabbinischen und kabbalistischen Literatur, einer der Begründer des Studiums des Syrischen im Abendland, auch des Arabischen kundig, zugleich aber auch vielbeanspruchter Diplomat im Dienste verschiedener Reichsfürsten und -stände und in dieser Eigenschaft häufig auf Reisen, vor allem in Italien und Rom, zuletzt Rat des Herzogs Wilhelm IV. von Jülich-Cleve-Berg².

Die erwähnte Handschrift, von E. SACHAU³ nur mit wenigen Zeilen abgetan, umfaßt auf 27 Bl. des Formats 28/31 : 21 cm einen hebräischen (fol. 2r–10v)⁴ und einen syrischen (fol. 11r–26v) Teil. Der letztere enthält 7 Originalbriefe aus der Zeit von Juni 1553 bis August 1556 von Moses aus Qälûq bei Mardin an

¹ Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin.

² Zu Masius vgl. u.a. MAX LOSSEN, Briefe von Andreas Masius und seinen Freunden 1538 bis 1573, Leipzig 1886 (= Publikationen der Gesellschaft f. Rheinische Geschichtskunde II), S. XVI–XX; LEVI DELLA VIDA, Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei Manoscritti Orientali della Biblioteca Vaticana, Roma 1939 (= Studi e Testi 92), bes. S. 142ff.; HENRY DE VOCHT, Andreas Masius (1514–1573), in: Miscellanea Giovanni Mercati, Vol. IV, Roma 1946 (= Studi e Testi 124), S. 425–441; ferner die bei GERLO-VERVLIET, Bibliographie de l'humanisme des Anciens Pays-Bas, Bruxelles 1972, S. 393–394, Nr. 4671–4677a verzeichnete Literatur.

³ EDUARD SACHAU, Verzeichnis der syrischen Handschriften, Berlin 1899 (= Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Bd. XXIII), S. 910, Nr. 342.

⁴ Blattzählung nach der von E. Róth in der Hs. vorgenommenen Bleistiftfolierung.

Masius und ein in hebräischer Schrift geschriebenes Konzept des Masius an Moses. Der hebräische Teil enthält außer einer fragmentarischen, etwa 33 Titel kabbalistischen Inhalts umfassenden Liste (fol. 6r) des mit Masius befreundeten Eliyyā b. Menahēm da Nola (ca. 1530–1602) nur Gedichte bzw. Gedichtkonzepte. Dieser hebräische Teil der Handschrift blieb im Gegensatz zu den schon mehrmals ausgewerteten⁵ syrischen Briefen bis in die neuere Zeit herein praktisch unbeachtet. Der erste und m. W. bisher einzige, der sich mit ihm beschäftigt hat, war ARTHUR SPANIER⁶; er hat in einem Festschriftartikel für Heinrich Brody 1930 einen kurzen Überblick über den Inhalt mit Auszügen und Wiedergaben aus der Handschrift gegeben⁷. Von dieser Arbeit gingen aber keine weiteren Impulse aus, obwohl gerade auch der hebräische Teil der Handschrift Licht auf manche Details der Interessenssphären des Masius wie überhaupt auf das ganze Kolorit seiner humanistischen Umwelt, speziell in Rom, wirft.

Von den insgesamt 5 Gedichten behandelt das erste (fol. 2v, Fragment) ein christliches Thema, nämlich das Leben Jesu; allem Anschein nach ist es nichts weiter als eine Übersetzung aus einer wohl von Moses aus Mardin, dem Lehrer des Masius im Syrischen, besorgten syrischen Vorlage⁸.

Die vier übrigen Gedichte, denen hier unser Hauptinteresse gilt, verbindet ein gemeinsames Ziel und Thema: Preis der von der Aqua Virgo⁹ gespeisten Fontana und einer bei ihr befindlichen Mädchenstatue im damaligen Nymphaeum der Villa Giulia in Rom. Das erste dieser Gedichtgruppe (11 Zl. mit je 4 Versgliedern) liegt in 3 Fassungen vor: fol. 3v, 4r (diese zugleich mit lateinischer Übersetzung) und 8v; zwei dieser Fassungen hat Spanier veröffentlicht¹⁰. Der Dichter läßt hier die Aqua Virgo persönlich sprechen („Veni dilecte animae

⁵ Zuletzt von LEVI DELLA VIDA, a.a.O.

⁶ Zu Spanier, geb. 1889 in Magdeburg, Bibliothekar und Talmudforscher, Bibliotheksrat an der Preußischen Staatsbibliothek, 1935 als Nichtarier entlassen, 1944 im KZ Bergen-Belsen umgekommen, vgl. E. TAEUBLER, Arthur Spanier 1889–1944, in: *Historia Judaica*, Vol. 7, New York 1945, S. 96; E. G. LOWENTHAL (ed.), *Bewährung im Untergang. Ein Gedenkbuch*. Stuttgart (1965), S. 162. 164; K. SCHUBARTH-ENGELSCHALL (ed.), *Deutsche Staatsbibliothek. 50 Jahre orientalische Abteilung 1919–1969*. Leipzig 1969 (= Zentralblatt f. Bibliothekswesen. Beiheft 85), S. 80.

⁷ A. SPANIER, Ein hebräisches Humanistengedicht aus dem 16. Jahrhundert, in: *Festschrift für Heinrich Brody*, Berlin 1930 (= *Soncino-Blätter III, Sonderheft*), S. 72–74.

⁸ Kaum für Missionszwecke gegenüber den Juden gedacht, wie Spanier a.a.O. S. 72 annimmt; dagegen spricht schon der Eingang des Gedichts: „Freue dich, Christenvolk; denn gekommen ist für dich die Zeit der Geburt des Sohns, der Maria geboren wurde, die nicht von einem Manne schwanger war.“ (Weihnachten).

⁹ Über die Aqua Virgo, die ca. 25km weit aus der Campagna kommt, 19 v. Chr. erstmals nach Rom geleitet wurde und heute noch verschiedene Fontänen wie die Fontana di Trevi in Rom speist, vgl. u.a. Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie der Class. Altertumswiss.*, Reihe II, Bd. 9,1, Stuttgart 1961, Sp. 200–202. Nach der Sage soll ein Mädchen dürstende Soldaten auf die Quelle hingewiesen haben, daher „Jungfrauwasser“; vgl. hier Gedicht Nr. 3 (fol. 8r, Zl. 2): רעל שמך העין וקראתה („nach deinem Namen, so. Jungfrau, ist die Quelle benannt“).

¹⁰ SPANIER a.a., S. 73/74.

meae, quid stas; nam a me leviter exeunt aquae Siloae . . .”) und ihre Geschichte von Agrippa bis Papst Julius III. schildern. Auch im 2. Gedicht (fol. 5v, Umfang 4 Zl. mit je 2 Versgliedern) spricht die Aqua Virgo selbst: **אני עין לכל עין** . . . **ואין כמו יפיי תעלת הברכה** („Ich bin die Quelle aller Quellen und keine andere Wasserleitung kommt mir an Schönheit gleich“). Im 3. Gedicht (fol. 8r, von gleichem Umfang wie das 2.) apostrophiert der Dichter die Mädchenstatue: **עורי** . . . **עלמה ועל מה ועל מה ישנה את ועד מה את מתנכרת** („Erwache, Jungfrau! Warum, warum schläfst du und wie lange noch verstellst du dich?“).

Bei keinem dieser 3 Gedichte ist der Verfasser genannt; unter dem 3. (fol. 8r) steht zwar der Name eines sonst nicht bekannten „M(ess)er Felice Crispino da Ravenna“¹¹; bei ihm handelt es sich aber wahrscheinlich um einen der Freunde, denen Masius die Gedichte zur Prüfung vorgelegt hat, wie denn auch eine kritische Bemerkung unter dem 1. Gedicht dieser Gruppe (Fassung fol. 3v) von der Hand dieses Felice Crispino stammt. Da sämtliche Gedichtkonzepte den hebräischen Schriftduktus des Masius zeigen, wird man ihn unbedenklich auch als Verfasser ansehen dürfen.

Dem 4. und längsten Gedicht dieser Gruppe (fol. 9rv) allein ist eine hebräisch-lateinische Bemerkung vorangesetzt, die jeden Zweifel an der Autorschaft ausschließt: **שיר לשבח מעין ומצבה אשר / בנן יוליאוס השלישי כוהן / גדול יר"ה** und daneben: „Versus hebraei in laudem statuae / ad fontem in horto Julii Tertii / quos Andreas Masius faciebat / Romae“. Hier wird Masius nicht nur ausdrücklich als Verfasser genannt; die lateinische Bemerkung gibt auch den Ort der Abfassung an, so daß sich daraus Rückschlüsse auf den Zeitpunkt der Abfassung und in gewissem Grad auch auf die damalige Bausituation der Villa ziehen lassen. Dieses Gedicht soll daher im folgenden eingehender behandelt werden.

Zum besseren Verständnis empfiehlt es sich jedoch, zunächst kurz auf das in den Gedichten dieser Gruppe angesprochene Lieblingsprojekt Julius III. (Giovanni Maria del Monte, Papst von 1550–1555) einzugehen, der bei allem Bestreben, das kirchliche Reformwerk seines Vorgängers Paul III. weiterzuführen, im Grunde noch ganz dem sinnenfrohen Geist der Renaissancezeit verhaftet war¹². Aus diesem Geist war auch eines seiner glanzvollsten Vorhaben geboren, der Plan, den del Monte'schen Familienbesitz vor der Porta del Popolo durch Grundstückszukäufe zu erweitern und zu einer großartigen Vigna mit kunstvollen Garten- und Baumanlagen, Wegen zum Lustwandeln, prunkvollen Gebäulichkeiten und der Unterhaltung dienenden Einrichtungen umzugestalten. Bereits in seinem 2. Pontifikatsjahr begann er mit der Verwirklichung dieses Plans und innerhalb weniger Jahre stand der Gesamtkomplex in den wesentlichen Teilen fertig da, gerühmt als eine der schönsten Vignen der

¹¹ SPANIER a.a.O., S. 73, liest unrichtig „Orispino“ für „Crispino“; er hält ihn für den Verfasser des Gedichts.

¹² Zu Julius III. vgl. PASTOR, Geschichte der Päpste, Bd. VI, Freiburg i.Br. 1913, S. 1ff.

damaligen Zeit. Von ihrem überwältigenden Eindruck kann man sich heute nur noch schwer eine Vorstellung machen¹³.

Ein ansteigender Weg führte von der Via Flaminia und der ebenfalls von Julius III. errichteten Fontana Publica durch die Vigna zu einem halbkreisförmigen Platz vor der Eingangsfront der großen Villenanlage, d.h. des Palazzos mit dem Nymphaeum, von den Zeitgenossen als das „achte Weltwunder“ bezeichnet. Durch das Vestibül des Hauptgebäudes gelangte man zu einer halbkreisförmigen Loggia, die in einen am Ende durch eine 2. Loggia (Ammannati-Loggia) begrenzten Hof auslief; von dieser 2. Loggia führten links und rechts gekurvte Freitreppen zu einem tiefer gelegenen Nymphaeum hinab; hier befand sich in der Mitte des Grundgeschosses eine halbrunde Balustrade, über die man in einen noch ein Stockwerk tiefer eingesenkten zierlichen Grottenhof hinabblicken konnte, der über zwei versteckte Wendeltreppen erreichbar war.

In zeitgenössischen Schilderungen der Villa Giulia wird ihr Reichtum an Formen, Farben und Dekor hervorgehoben: eine Symphonie aus Marmor, Stuck, Fresken und Friesen, Statuen und Büsten, Pflanzen- und Blumenschmuck. Den glanzvollen Höhepunkt der ganzen Anlage bildete indes das Nymphaeum und besonders der unterste Grottenhof mit der von der Aqua Virgo gespeisten Fontana Segreta. Den kanalisierten Flußlauf der Aqua Virgo, die schon die klassischen römischen Schriftsteller wegen der Reinheit, Sanftheit und Kühle ihres kalkfreien Wassers rühmten¹⁴, hatte der Papst in den Grottenhof hineinleiten lassen. Bei der Fontana befand sich auch die antike Statue eines im Schlaf hingestreckten Mädchens, die Linke auf eine geneigte Urne gestützt, aus der sich das Wasser in den Brunnen ergoß.

Dieser Raum mit seinem harmonischen Zusammenspiel von Architektur und Wasser, der im heißen Sommer angenehme Kühle bot, lag dem Papst besonders am Herzen. Seinem Wunsch gemäß sollte die Fontana mit der Statue des schlafenden Mädchens auch poetisch verherrlicht und sollten die schönsten Gedichte auf Marmortafeln um die Quelle verewigt werden, ein Gedanke, der von vielen Humanisten begeistert aufgegriffen wurde¹⁵. Von dem späteren Kardinal Gianfrancesco Commendone (1524–1584), einem engen Freund des Masius, sind uns z.B. sprachlich vollendete lateinische Verse von fein-

¹³ Aus der reichen Literatur über die Vigna und Villenanlage vgl. PASTOR a.a.O., S. 250ff.; MARIO BAFILE, Villa Giulia. L'Architettura – Il Giardino. Roma 1948; JOHN COOLIDGE, The Villa Giulia. A Study of Central Italian Architecture in the Mid-Sixteenth Century, in: The Art Bulletin, New York, Vol. 25, 1943, S. 177–225; TILMAN FALK, Studien zur Topographie und Geschichte der Villa Giulia in Rom, in: Römisches Jahrbuch f. Kunstgeschichte, Bd. 13, Tübingen 1971, S. 101–178.

¹⁴ Pauly-Wissowa a.a.O.

¹⁵ Vgl. ANTONIUS MARIA GRATIANUS, De vita Joannis Francisci Commendoni Cardinalis Libri 4, Patavii 1685, S. 33. Für die Gedichte wurden die 3 Humanistensprachen Latein, Griechisch, Hebräisch verwendet; vgl. Zl. 9 der lat. Übersetzung des 1. Gedichts (fol. 4r), wo sich die Aqua Virgo rühmt: „protulit (sc. Julius III.) laudem meam tribus linguis“.

ster dichterischer Empfindung überliefert, die er für diesen Zweck geschaffen hat¹⁶.

Auch Masius beteiligte sich an diesem Dichterwettstreit, wie uns die Konzepte in Ms. or. fol. 13 beweisen. Das 4. unter diesen Gedichten (fol. 9rv, siehe Abb. 1 und 2), das wir aus den oben genannten Gründen in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen wollen, besteht aus 20 Distichen mit je 2 untereinander-gesetzten Zeilen, d.h. dem ersten (דלת) und dem zweiten (סוגר) Halbvers, wobei der Sögër eingerückt ist. Delätöt und Sögerim reimen jeweils gesondert, die Delätöt durchgehend auf גה. Das von Masius zugrundegelegte metrische Schema sieht wie folgt aus:

Delet: -- / ן - / -- / ן - / --
(= 2 Tenū'öt, Yätéd, 2 Tenū'öt, Yätéd, 2 Tenū'öt)

Sögër: ן - / -- / ן - / -- / ן - / --
(= Yätéd, 2 Tenū'öt, Yätéd, 2 Tenū'öt, Yätéd, 2 Tenū'öt).

Wir geben im folgenden dieses Gedicht unter Weglassung der Vokalzeichen mit Beifügung einer deutschen Übersetzung wieder; der besseren Übersichtlichkeit halber sind die einzelnen Distichen numeriert.

1. Wer du auch sein magst, der herabgeht in den Garten, deine Augen werden sich berauschen an seiner großen Schönheit.

איש איש אשר תרד לתוך הגן
ועיניך ברוב יפיו תשכרנה

2. Tritt doch näher und betrachte die Hüterin der Quelle! Ohne Lärm und ohne Laut sollst du sie schauen.

גש נא ראה הגוטררה מעין
בלי המון וקול גרון תשורנה

3. Denn eingefangen ist ihre Seele in tiefem Schlaf; sie ist sehr müde; warum solltest du sie wecken?

כי נלכדה נפשה בתרדמה
והיא נלאה מאד למה תעירנה

4. Schön ist sie in ihrer ganzen Gestalt und vollkommen; kein Makel ist an ihr; wie Batšeba' wirst du sie beurteilen.

יפה בכל גופה וגשלמה
ומום אין בה כבתשבע תדיינה¹⁷

5. Ist dein Schlund auch trocken wie eine Scherbe, blick auf die Quelle, die niemand getrübt hat.

אמנם כחרש כוחך יבש¹⁸
באר הבט אשר אין איש דלחנה

6. Sie ist wie Saphir so rein oder wie Kristall; kein Gold und kein geläutertes Glas kommen ihr gleich.

זכה כספיר או כאלגביש
ולה זהב וזכוכית לא תעורכנה

¹⁶ Vgl. *Anecdota litteraria ex mss. codicibus eruta*, vol. IV, Romae 1783, S. 445-446; ferner *Il Saggiatore. Giornale Romano di storia letteraria, belle arti, filologia e varietà*. Anno I, vol. 2, Roma 1844, S. 91-92.

¹⁷ Anspielung auf II Sam 11, 2-3.

¹⁸ Vgl. Psalm 22, 16.

7. Weder Dürre noch Hitze nehmen ihr ihre Strahlkraft; in der Sonnenglut wie in der Kälte bleibt sie kühl und unveränderlich.

8. Komm eilends hierher und trink aus ihr, daß deine Glieder durchtränkt werden!

9. Denn erholsam sind die Wasser dieses Brunnens; Tod und Krankheit haben ihn nicht berührt.

10. Nicht kommt ihm gleich die Zisterne von Bethlehem, die David in der Erntezeit begehrt hat.

11. Wenn einer aber unrein ist in seinem Wesen, dem werden auch Hände und Lippen nicht in Reinheit gewaschen.

12. Einer, dessen Augen lüstern sind nach eitlen Dingen, nach der Schönheit der Frauen spähen und buhlen,

13. Er soll zurückhalten sein Begehren und sich nicht nähern und seine unzüchtigen Augen nicht hierher schweifen lassen.

14. Er entferne sich und mische sich nicht ein in diese nicht für ihn bestimmte Lust.

15. Denn dieser Brunnen ist rein und keiner mit unreinen Lippen hat ihn berührt.

16. Auch die Jungfrau ist rein und keusch; ein großer Künstler seines Geschlechts hat sie geschaffen.

17. Ein Priester, groß unter allen Priestern hat diesen Kanal für den Brunnen abgeleitet.

ציה וחום לא יגולו קרנה
בחורב גם בקור קרה ונאמנה

מהר קרב הגה שתה מנה
למען עצמותיך תשקינה

כי מי מנוחות מי באר זאת הם
דבר מות ומחלה לא נגענה

לא תשוה בה בור בביתלחם
אשר דוד בעת קציר הפצנה¹⁹

אך כל טמא הגוף ולא כפיו
ושפתותיו בנקיון תרוחצנה

איש עוגבות עיניו לדברי שוא
יפי נשים תצפינה ותזנינה

יעצור תשוקתו ולא יקרב
ועיניו הזנות לא יעבר הגה

יסור ולא יבא להתערב
בעדנה זו אשר אין לו מזמנה

כי הבאר הזאת טהורה היא
ולא אדם טמא שפתות טעמנה

גם נערה זכה וצנועה היא²⁰
ואדיר אומני הדור יצרנה

כוהן בכל הכוהנים גדול
תעלה זו למבוע פלגנה

¹⁹ Über **הפצנה** setzt Masius **השקנה**; Anspielung auf II Sam 23, 13–17.

²⁰ An diesem Vers hat Masius viel herumkorrigiert, bis er die endgültige Form gefunden hatte, die er an den Rand schrieb.

18. Sein Rinnsal möge dauerhaft
sein und nie aufhören; als Wächterin
hat er die Jungfrau herbestellt,

שקתו יהי תמיד ולא יחדל
והעלמה לנוטרה הביאנה²¹

19. auf daß beide hier zur Ergöt-
zung dienen und des Menschen Herz
im Garten erfreuen.

להיות שתיהן פה לשעשועים
ולב אדם בתוך הגן תשמחנה

20. Deshalb möge der Lenker und
Fürst der Hirten leben; seine edle
Größe mögen alle Zungen preisen!

על כן יחי נגיד ושר רועים
יקר הודו לשונות כל תשבחנה

Der Hymnus ist zu Ende.
Preis sei Gott!

סליקא ומירא
תושבחתא לאלהא

Masius hat dieses Gedicht auch oder wohl zuerst in lateinischen Distichen verfaßt, deren Entwurf an der SBPK in Ms. lat. fol. 241, Bl. 19rv ebenfalls noch erhalten ist²². Von seinen insgesamt 19 Distichen können hier aus Raumgründen nur die Anfangsstrophen aufgeführt werden:

„Quisquis in hoc horto, stupido sic omnia vultu
Suspiciis ut nimio qui caluere mero
Aspice cui sacri custodia credita fontis,
Nympham: sed strepitu, sed sine voce tamen.”

Aus den Briefen des Masius wissen wir, daß er sich von Ende April 1551 bis Frühjahr 1553 ununterbrochen in Rom aufhielt, wo er die freie Zeit, die ihm seine diplomatischen Missionen beließen, vor allem seinen orientalischen Studien und dem Umgang mit seinen zahlreichen humanistischen Freunden widmete²³. Am 14. April 1553 verließ er Rom als Begleiter des Kardinals Girolamo Dandino²⁴. Erst drei Jahre später, vom 26. 3. 1556 bis 11. 7. 1556 befindet sich Masius wieder, und zwar letztmalig, in Rom²⁵. Dieser letzte Aufenthalt kommt jedoch für die Abfassung des hebräischen Gedichts nicht mehr in Frage, da Julius III. bereits 1555 gestorben war, im Gedicht jedoch noch als lebend (יחי) bezeichnet wird. Demnach ist das Gedicht vor dem 14. 4., spätestens wohl in den Märztagen 1553 verfaßt.

Der Dichter spricht darin vom „Herabgehen“ in den Garten, von dessen wundervollem Anblick, von der Schönheit der Statue des schlafenden Mädchens beim Brunnen und der erfrischenden Kühle der zugeleiteten Quelle. Damit kann nur der Abstieg von der Ammannati-Loggia zum Hauptgeschoß des

²¹ Vgl. dazu den Schlußvers im 3. Gedicht (fol. 8r): יוליו שלישי המשים תבניתך: על העין שומרת

²² Vgl. VALENTIN ROSE, Verzeichnis der lateinischen Handschriften, Bd. II, 3, Berlin 1905 (= Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Bd. XIII, 2, 3), S. 1373, Nr. 91.

²³ LOSSEN a.a.O., S. XVIII.

²⁴ LOSSEN a.a.O., S. 122, Nr. 110; PASTOR a.a.O., S. 112.

²⁵ LOSSEN a.a.O., S. XVIII, S. 241 (Nr. 184) und S. 276 (Nr. 200).

Nymphaeums bzw. von hier zum Grottenhof mit der Fontana Segreta gemeint sein. Diese Teile müssen also schon in einem entsprechend vollkommenen Zustand gewesen sein.

Die komplizierte Baugeschichte der Villa Giulia mit dem Nymphaeum ist durch die grundlegenden Untersuchungen von John Coolidge²⁶ und vor allem von Tilman Falk²⁷ an Hand der erhaltenen Dokumente und Baurechnungen im wesentlichen geklärt worden. Die von Coolidge erarbeiteten Daten für die einzelnen Phasen des Nymphaeumsausbaus²⁸ lassen sich jedoch mit der im Gedicht angedeuteten Situation vom Frühjahr 1553 schlecht vereinbaren; sie liegen zeitlich zu spät. Falk hat in seiner Untersuchung die zeitlichen Phasen Coolidge's einer Korrektur unterzogen. Nach ihm ist ein gewisser Abschluß der Arbeiten am Nymphaeum zwar auch erst später, nämlich gegen Ende des Jahres 1553 festzustellen; aber der Ausbau war doch bis Anfang April 1553 bereits erheblich weiter vorangeschritten, als Coolidge annahm²⁹. Dieses Ergebnis scheint auch das vorliegende Gedicht zu bestätigen.

Es ist nicht bekannt, ob Reinschriften dieses bzw. auch der einschlägigen übrigen Gedichte in Cod. or. fol. 13 dem Papst vorgelegt wurden, wie dies bei Commendone der Fall war, und wenn es geschehen sein sollte, ob sie noch erhalten sind. Vermutlich sind sie ebenso verschwunden wie so vieles von dem ehemaligen Prunk der Villenanlage³⁰, in deren Palazzo heute das großartige Museo Nazionale di Villa Giulia für etruskische Kunst untergebracht ist.

²⁶ S. o. Anm. 13.

²⁷ S. o. Anm. 13.

²⁸ COOLIDGE a.a.O., bes. S. 186ff., 190, 212.

²⁹ FALK a.a.O., bes. S. 120–122.

³⁰ Über die wechselvollen Schicksale der Villa seit dem Tod Julius III. vgl. u.a. FALK a.a.O., S. 132–134.

EWALD WAGNER (GIESSEN):

EIN AUTOGRAPH DES MOGHULKAISERS AURANGZĪB

Mit 2 Abbildungen

Der Mitarbeiter an einem Unternehmen wie dem der Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland, das Vollständigkeit anstrebt und deshalb die Beschreibung Zehntausender von Handschriften erfordert, kann nicht erwarten, daß die im Verhältnis zur Gesamtmenge wenigen Manuskripte, die er gerade bearbeitet, lauter Zimelien enthalten. Die meisten orientalischen Völker waren viel zu schreib- und kopierfreudig, als daß nicht zahllose unbedeutende und Bekanntes wiederholende Schriften zu Papier gebracht worden wären. Der Katalogisator wird vielmehr den weitaus größten Teil seiner Zeit und Mühe in Stücke investieren müssen, die kaum dazu angetan sind, sein Herz höher schlagen zu lassen. Aber wie diese Stücke heute den Alltag des Katalogisators darstellen, so bildeten sie einst den Alltag der Gelehrten, Schreiber und Studenten, die sie schufen. Weniger der uns bekannte Inhalt dieser Handschriften ist interessant, als ihr Zeugnis für die Geisteshaltung derer, die sie abschrieben, kauften und lasen.

So möchte ich auch hier zu Ehren des Jubilars, der sich wie kein anderer um die Erschließung der orientalischen Handschriftenschatze in Deutschland verdient gemacht hat, eine kleine Handschrift vorstellen, die inhaltlich gar nichts Neues bietet – es handelt sich um einen kurzen Abschnitt aus dem Koran – und auch kalligraphisch zwar ansprechend, aber keineswegs herausragend ist, jedoch ein beredtes Zeugnis für die geistige Einstellung des kaiserlichen Schreibers und darüber hinaus mancher anderer islamischer Fürsten abgibt.

Es handelt sich um das Manuskript Ms. or. quart. 2095 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz in Berlin. Es umfaßt 16 beschriebene Blätter (davor drei, dahinter vier Blatt leer) bräunlichen, am unteren Rande ausgebesserten Papiers vom Format 17 x 26,5 cm. Ein rotgetönter Schriftspiegel von 11 x 23 cm ist mit 13 Zeilen in großem, voll vokalisiertem *nashī* beschrieben. Die Mehrzahl der Zeilen ist mit schwarzer Tinte geschrieben, jedoch sind auf jeder Seite für die 1., 7. und 13. Zeile jeweils größere, weiße Buchstaben verwendet. Die Überschriften (in *tulūt*) und die Interpunktion sind in Gold aufgetragen. Der Schriftspiegel ist golden umrahmt und durch goldene Linien in Felder aufgeteilt. Die Handschrift enthält die Suren 36, 48, 56, 67 und 78 des Korans.

Das Manuskript wurde am Freitag, den 7. Rabīʿ II 1111 (2. Oktober 1699) von dem Moghulkaiser Muḥammad Aurangzib 'Ālamgīr vollendet¹.

¹ Die Handschrift stammt aus der Sammlung Daḥdāh. Sie wurde im Katalog

Aurangzīb entstammte einer schreibfreudigen Dynastie. Von dem Gründer der mongolischen Herrschaft in Indien, Babur (gest. 1530), sind nicht nur seine berühmten Memoiren (*Baburnāma*) bekannt, sondern vier weitere Werke, die ihn auch als Dichter ausweisen². Doch die literarische Tradition kann man, wie ANNEMARIE SCHIMMEL³ gezeigt hat, noch viel weiter zurückverfolgen. Aber auch die Nachfolger Baburs waren Männer der Feder: Humāyūn (gest. 1556) verfaßte Verse⁴, Ġahāngīr (gest. 1627) schrieb ein Memoirenwerk (*Tūzūk-i Ġahāngīri*), das dem Baburs an literarischer Qualität nicht nachsteht⁵, und Aurangzībs Bruder Dārā Šikūh (1659 von Aurangzīb als Häretiker hingerichtet) war einer der bedeutendsten mystischen Schriftsteller des islamischen Indien⁶. Aurangzīb selbst ist vor allem durch seine zahlreichen Briefe schriftstellerisch tätig geworden, die in mehreren umfangreichen Sammlungen erhalten sind⁷.

Im islamischen Kulturkreis ist es selbstverständlich, daß Prinzen, die eine Erziehung erhielten, die sie zu bemerkenswerten schriftstellerischen Leistungen befähigte, auch eine gediegene Ausbildung ihrer Schreibkunst zuteil wurde⁸. Hiervon gibt es in der timurisch-moghulischen Familie nur eine berühmte Ausnahme: der bedeutendste aller Moghulkaiser, Akbar (gest. 1605), entzog sich – bereits als Kind zur Regierung gekommen – jeder normalen Erziehung und wurde darin von der sogenannten *atga hail*, der Milchbruderschaftsclique am Hofe, bestärkt, die hoffte, bei einem ungebildeten Kaiser ihren durch die Milchverwandtschaft erlangten Einfluß ausbauen zu können. Es ist zwar zweifelhaft, ob die landläufige Ansicht, daß Akbar weder lesen noch schreiben konnte, in vollem Umfange stimmt⁹, auf alle Fälle ist das einzige erhaltene, angeblich von ihm geschriebene Wort *farwardīn* „März/April“¹⁰ recht ungelenk,

dieser Sammlung von M-Y BĪTĀR: *Catalogue des manuscrits précieux et livres rares arabes composant la bibliothèque de M. le Comte Roçaïd Dahdah vente aux enchères publiques à Paris les 5, 6, 7 et 8 Août 1912*. Paris: Libr. Émile Jean-Fontaine 1912, S. 18 = Nr. 129 beschrieben: „Khaṭṭ. Versets du Qoran. Très beau manuscrit écrit en or, en blanc et en noir. Belle écriture. Sans date ni nom du scribe, 16 feuillets gr. in-8.“

² Vgl. M. FUAD KÖPRÜLÜ in: *The Encyclopaedia of Islam*. New ed. [EI²] Vol. 1. Leiden 1960 s.v. *Bābur*, *Literary Works*.

³ Babur Padishah, the poet, with an account of the poetical talent in his family. In: *Islamic Culture*. 34. 1960, S. 125–38.

⁴ S. DIGBY in: EI². Vol. 3. 1971 s.v. *Humāyūn*.

⁵ A. S. BAZMEE ANSARI in: EI². Vol. 2. 1965 s.v. *Ġahāngīr*.

⁶ SATISH CHANDRA in: EI² 2, s.v. *Dārā Šukūh*.

⁷ JADUNATH SARKAR: *History of Aurangzīb*. Vol. 2. Calcutta 1912, S. 309–14 gibt bibliographische Hinweise auf diese Sammlungen.

⁸ Zur kalligraphischen Ausbildung der moghulischen Prinzen und zu ihren Lehrern s. K. M. YUSUF: *Calligraphy under the Mughals*. In: *Islamic Review*. 48. 1960, S. 19–23.

⁹ Ihr wurde zuerst von KUMAR NARENDRANATH LAW: *Promotion of learning in India during Muhammadan rule*. London 1916 widersprochen.

¹⁰ Dieses Wort, das auf dem auch Autographe Ġahāngīrs und Šāhġahāns enthaltenden Vorsatzblatt eines mit Miniaturen Bihzāds ausgestatteten Exemplar des *Zafarnāma* des Šarafaddīn ‘Alī Yazdī (geschrieben 825 H./1422) steht, das sich 1930

und wir wissen, daß er von seiner eventuellen Schreibkenntnis keinen Gebrauch machte. Er ließ sich alle Texte vorlesen und behielt sie dank seines phänomenalen Gedächtnisses in weitem Maße auswendig. Doch, wie gesagt, Akbar bildete eine Ausnahme unter den Vorfahren Aurangzibs. Bereits von dem Enkel Timurs Baisongqur b. Šāhruh b. Timur ist bekannt, daß nicht nur seine Bibliothek kalligraphische Meisterwerke enthielt, sondern daß auch er selbst ein großer Kalligraph war¹¹. Babur war ebenfalls ein ausgezeichnete Kalligraph, der eine neue Schrift ohne diakritische Punkte, den *ḫatt-i baburi*, erfand, von dem neuerdings Specimina im Institut für Orientalische Studien der Akademie der Wissenschaften der Özbekischen SSR in Taschkent entdeckt wurden¹². Auch Humāyūn war ein guter Kalligraph¹³. Kommen wir näher an die Zeit Aurangzibs, so sind uns eigenhändige schriftliche Zeugnisse von Ġahāngīr und Šāhġahān nicht nur auf dem in Anm. 10 genannten Exemplar des *Zafarnāma*, sondern auch in Manuskripten der Khuda Bakhsh Library in Bankipur erhalten. JADUNATH SARKAR¹⁴ schreibt hierzu: „The princes of the house of Akbar were taught handwriting with great care, as the signatures of Shah Jahan and Dara Shukoh on some Persian MSS of their libraries, and the autograph remarks of Jahangir in his book of fate (a copy of the *Diwan* of Hafiz), look remarkably clear and beautiful”. Besonders bekannt als Kalligraph war Aurangzibs Bruder Dārā Šikūh, der 1641/2 seiner Frau Nādira Begum ein Album (*muragga*) kalligraphischer Specimina und mogulischer Miniaturen mit einem eigenhändig geschriebenen Vorwort dedizierte¹⁵.

Von Aurangzib selbst wird berichtet, daß er neben einem hervorragenden *ta'liq* und *šikasta* für Briefe und Randbemerkungen ein kräftiges, meisterhaftes *nashī* schrieb. Aurangzibs Lehrer in der Schriftkunst war Mīr Sa'id 'Alī Hān al-Ḥuṣainī aus Tabriz, genannt Ġawāhīr Raqam Hān (gest. 1682), der später auch die Söhne des Kaisers unterrichtete und seiner Bibliothek vorstand. Speziell das

im Besitz von Robert Garrett befand, soll nach der Beischrift eines anderen Schreibers von Akbar geschrieben worden sein. Es ist das stärkste Argument für Akbars Fähigkeit zu schreiben, vgl. M. MAHFUZ-UL-HAQ: Was Akbar 'utterly unlettered'? In: *Islamic Culture*. 4. 1930, S. 239–50. Die Miniaturen dieser Handschrift ebenso wie das Titelblatt mit den genannten Eintragungen wurden von THOMAS W. ARNOLD: *Bihzād and his paintings in the Zafar-Nāmah Ms.* London 1930 veröffentlicht. ARNOLD gibt eine Geschichte der Handschrift und geht auch auf die Frage von Akbars Analphabetismus ein (S. 2–3). Eine Abbildung des Titelblattes findet sich außerdem bei PH. WALTER SCHULZ: *Die persisch-islamische Miniaturmalerei. Ein Beitrag zur Kunstgeschichte Irans.* Bd. 1. 2. Leipzig 1914, Bd. 2, Taf. 118.

¹¹ CLÉMENT HUART: *Les Calligraphes et les miniaturistes de l'Orient musulman.* Paris 1908, S. 98.

¹² S. AZIMJANOVA: New Data concerning *Khatt-i Baburi*. In: *Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists, New Delhi January 4–10, 1964.* Vol. 4. Poona 1970, S. 203–208.

¹³ Zu Babur und Humāyūn als Kalligraphen vgl. YUSUF: *Calligraphy* S. 22.

¹⁴ *History of Aurangzib.* Vol. 1. Calcutta 1912, S. 6.

¹⁵ SATISH CHANDRA in: *EI*² 2, s.v. Dārā Shukūh.

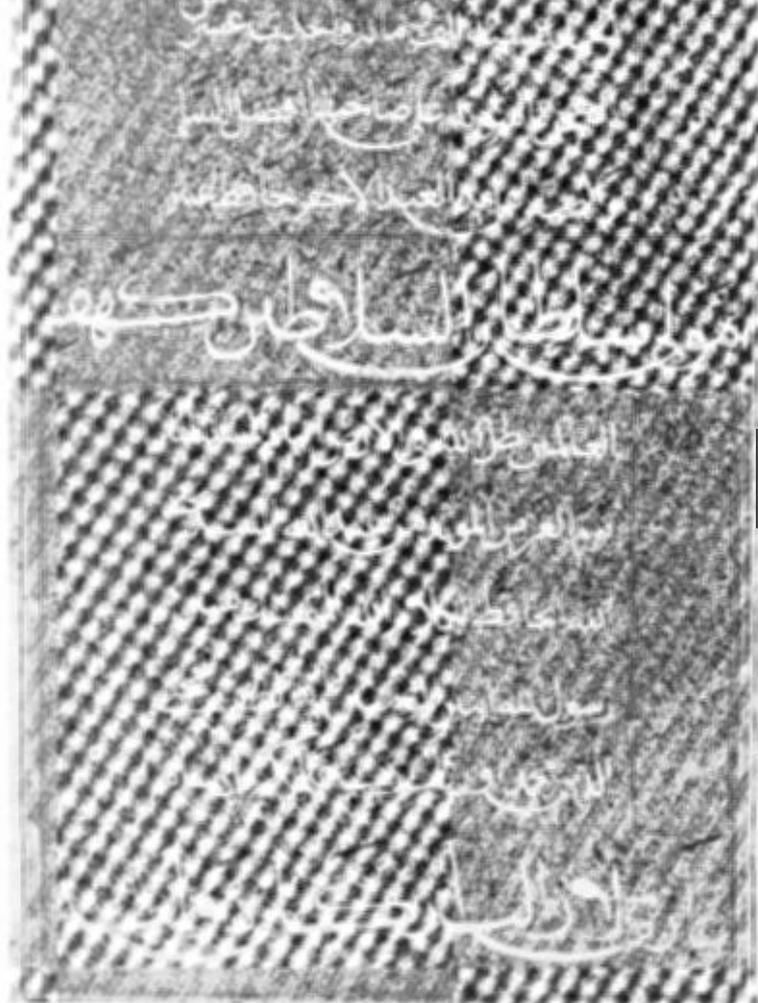


Abb. 1 Ms. or. quart. 2095, Bl. 16a
Kolophon mit dem Namen 'Ālamgīrs

سِيمَاهُمْ فِي رُجُومِهِمْ مِنْ شَرِّ

السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي النَّوْرِ وَمَثَلُهُمْ فِي
الْأَجْبَلِ كَرَبْعٍ أَخْرَجَ شَطْرَهُ فَازْرَوْهَا
فَأَسْنَوِي عَلَى سَوْفِهِ بَعِبَ الزَّرْعُ لِعَبْطِ
بِهِمُ الْكُفَّارِ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا
الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

سُورَةُ الرَّحْمٰنِ مَكِّيَّةٌ مِائَةٌ وَخَمْسُونَ آيَةً

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
أَوَّحَيْنَا الْوَاقِعَةَ لَيْسَ لَوْضُهَا كَافِيَةٌ
خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ أَوَّارَيْنَا أَرْضَ رَجْوٍ وَسَيِّدَةً
الْحَيَالِ بَسًّا فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا وَكُنُوزًا وَمِثْلًا
فَأَصْحَابُ الْمُنَنِّ مَا أَصْحَابُ الْمُنَنِّ وَأَصْحَابُ

الْمُنَنِّ مَا أَصْحَابُ الْمُنَنِّ وَالسُّبُو

Abb. 2 Ms. or. quart. 2095, Bl. 9b

nashī lernte Aurangzib von Muḥammad ‘Ārif aus Harāt¹⁶. In dieser Schrift, die in Indien vornehmlich für religiöse Texte verwendet wurde¹⁷, kopierte Aurangzib den Koran. Zwei der von ihm geschriebenen Koranexemplare sandte er in reichem Einband und mit Miniaturen geschmückt nach Mekka und Medina. Daneben verkaufte Aurangzib die von ihm geschriebenen Korankopien aber auch; denn er hielt es für eine Sünde, auf Kosten anderer und nicht von seiner eigenen Hände Arbeit zu leben. So beschäftigte er sich in seiner Freizeit als Kopist und Hutmacher, um von dem Erlös der Produkte seinen Lebensunterhalt zu bestreiten. Exemplare aus dieser Tätigkeit sollen noch hier und dort in Indien zu finden sein¹⁸.

Unsere Handschrift dürfte ebenfalls zu den verkauften Abschriften gehört haben. Sie stellt weder einen Gebrauchskoran noch eine ausgesprochene Prunkhandschrift dar. Sie ist eine nach kalligraphischen Gesichtspunkten hergestellte Arbeit mit einem sich in Grenzen haltenden Aufwand an Ausstattung. Das Motiv des Schreibers für seine Arbeit war neben finanziellen Beweggründen offensichtlich, ein Gott wohlgefälliges Werk zu tun. Lange Zeit haben sich zwar puritanisch eingestellte Kreise im Islam rigoros gegen jede Ausschmückung von Koranhandschriften gewandt, wobei sie vor allem an Goldfarben Anstoß nahmen. Diese Anschauung untermauerten sie durch *ḥadīṭe*¹⁹. Doch im Indien des späten 17. Jhdts. hatte sich bereits eine andere Einstellung durchgesetzt. Immerhin mögen diese Überlieferungen den orthodoxen und traditionsgebundenen Kaiser in der Ausstattung der Korane vor allzu großem Luxus haben zurückschrecken lassen. Er hielt sich vielmehr an einen mittleren Weg, für den er auch eine auf den Propheten zurückgehende Überlieferung hätte anführen können: *inna llāha yuḥibbu idā ‘amila l-‘abdu ‘amalan an yuḥkimahū* „Gott sieht

¹⁶ Zu den Lehrern Aurangzibs s. YUSUF: Calligraphy S. 23. Zu Mir Sa‘id ‘Alī vgl. ferner SCHULZ: Miniaturmalerei. Bd. 1, S. 178 und 203. An letzterer Stelle ist die Signatur des Kalligraphen abgebildet. Daraus ergibt sich der Name Mir ‘Alī Sa‘id. In der Literatur, auch von SCHULZ selbst, wird er immer Mir Sojid Ali o.ä. genannt.

¹⁷ Im normalen Schriftverkehr wurde die *ta‘liq*-Schrift bevorzugt, vgl. B. MORITZ in: Enzyklopaedie des Islām [EI¹] Bd. 1. Leiden 1913, s.v. Arabien (Arabische Schrift) = S. 409a.

¹⁸ SARKAR: History of Aurangzib. Vol. 1, S. 5–6. Nach SARKAR wurde auch das Koranexemplar, das am Kopfende des Grabes von Nizāmaddīn Auliya’ in Delhi (zu diesem Heiligen, gest. 1325, vgl. M. HIDAYET HOSAIN in: EI¹. Vol. 3. Leiden 1936, s.v. Nizām al-Dīn Awliya’) verwahrt wird, von Aurangzib geschrieben. Doch ist die Handschrift erst 1127 H. = 1715/16, also nach dem Tode des Herrschers, datiert und zeigt keine Hinweise auf Aurangzib, vgl. MAULVI ZAFAR HASAN: A Guide to Nizamu-d Din. Calcutta 1922. (Memoirs of the Archeological Survey of India. No. 10.), S. 11.

¹⁹ Vgl. hierzu die Kapitel *kitābat al-maṣāḥif biḍ-ḍahab* und *taḥliyat al-maṣāḥif biḍ-ḍahab* im *K. al-Maṣāḥif* des Abū Bakr ‘Abdallāh b. ‘Alī Dā‘ūd as-Siġistānī bei ARTHUR JEFFERY: Materials for the history of the text of the Qur’ān. Leiden 1937, S. 150–152 des arab. Textes und THEODOR NÖLDEKE: Geschichte des Qorāns. T. 3: Die Geschichte des Korantextes von G. BERGSTRÄSSER und O. PRETZL. Leipzig 1938, S. 260.

es gern, daß sein Diener, wenn er eine Arbeit unternimmt, diese gekonnt ausführt"²⁰.

Unsere Handschrift ist nicht nur ein schöner Beleg für das, was wir aus anderen Quellen über die kalligraphische Tätigkeit Aurangzibs wissen, sondern das Kopieren des Heiligen Buches durch den Kaiser wiederum fügt sich auch gut in das allgemeine Bild über die religiöse Haltung des Mannes, der den indischen Islam nach den synkretistischen Versuchen Akbars zur strengen Orthodoxie zurückführte. Hatte der *tauḥīd-i ilāhī* schon unter Ğahāngīr und Šāhġahān jede praktische Bedeutung verloren, so bedeutete der Regierungsantritt Aurangzibs eine bewußte Hinwendung zur *sunna* und eine strikte Abgrenzung gegen den Hinduismus. Wenn viele seiner diesbezüglichen Erlasse auch nur auf dem Papier standen und wegen der chaotischen Zustände, die vor allem in der zweiten Hälfte seiner Regierungszeit herrschten, nicht durchgesetzt werden konnten²¹, so nahm er doch für seine eigene Person den Islam sehr ernst. Er führte ein sehr bescheidenes Leben, mutete sich auf seinen vielen Feldzügen große Entbehrungen zu und hatte eine sehr strenge Auffassung von den

²⁰ Ibn Abī Dā'ūd a.a.O. S. 152.

²¹ Am erfolgreichsten war Aurangzib in seinem Kampf gegen hinduistische und häretische Strömungen im Islam bei Einzelpersonen. Er konnte u.a. seinen Bruder Dārā Šikūh wegen seiner Beziehungen zum Hinduismus (vgl. dazu BIKRAMA JIT HASRAT: Dārā Shikuh. In: *Visva-Bharati Quarterly*. N. S. 5. 1939/40; 6. 1940/41; ders., *The Mingling of the two oceans: Hinduism and Islam*. Ebda N.S. 15. 1949/50, S. 60–74 [über den *Maġma' al-bahrain* von Dārā Šikūh]; CLÉMENT HUART et LOUIS MASSIGNON: Les Entrctiens de Lahore entre le prince impérial Dārā Shikūh et l'ascète Hindou Baba La'l Das. In: *Journal asiatique*. 209. 1926, S. 285–334; A. M. KASSIM et MASSIGNON: Un Essai de bloc islamo-hindou au XVIIe siècle. L'humanisme mystique du Prince Dārā. In: *Revue du monde musulman*. 63. 1926, S. 1–14; IFTIKHAR AHMAD GHAURI: Responsibility to the 'Ulama for the execution of Dara Shikoh. In: *Journal of the Pakistan Historical Society*. 7. 1959, S. 221–22) hinrichten lassen. Kontrovers ist Aurangzibs Stellung zu den Institutionen des Hinduismus. Den Nachrichten über Zerstörungserlasse für hinduistische Tempel stehen zahlreiche erhaltene *farmāne* entgegen, die Tempeln Schutz gewähren und sie sogar mit Landbesitz ausstatten und Brahmanen Gehälter aussetzen (vgl. hierzu S. M. JAFFER: Religious Views of Akbar and Aurangzeb as disclosed by contemporary archives. In: *Proceedings of the All-Pakistan History Conference*. 1. 1951, S. 271–75; RAJANI RANJAN SEN and D. C. PHILLOTT: A Firman of Emperor Aurangzeb. In: *Journal and proceedings of the Asiatic Society of Bengal*. N. S. 7. 1911, S. 687–90; JNAN CHANDRA: Aurangzib and Hindu temples. In: *Journal of the Pakistan Historical Society*. 5. 1957, S. 247–54; ders., 'Ālamġir's Grants to Hindu pujaris. Ebda. 6. 1958, S. 55–65; ders., Freedom of worship for the Hindus under 'Ālamġir. Ebda. 6. 1958, S. 124–5; ders., 'Ālamġir's Patronage of Hindu temples. Ebda. 6. 1958, S. 208–13; ders., 'Ālamġir's Tolerance in the light of contemporary Jain literature. Ebda. 6. 1958, S. 269–72; ders., 'Ālamġir's Attitude towards Non-Muslim institutions. Ebda. 7. 1959, S. 36–9; ders., 'Ālamġir's Grant to a Brahmin. Ebda. 7. 1959, S. 99–100). Aber vielleicht zeigt gerade die verhältnismäßig große Zahl von *farmānen* gegen die Zerstörung einzelner Tempel, daß die allgemeine Tendenz die Zerstörung war und es für die Erhaltung einer Sondergenehmigung bedurfte.

Pflichten des muslimischen Herrschers²², die in seinen Briefen immer wieder zum Ausdruck kommt. So wurde ihm von dem Biographen und hanafitischen Mufti von Damaskus al-Murādi der alte Kalifentitel *amīr al-mu'minīn* zugebilligt, den die osmanischen Sultane nicht mehr führten²³.

Das Abschreiben des Korans war eine Tätigkeit, die einem frommen Herrscher, der zu sein Aurangzib trachtete, wohl anstand. Besonders verdienstvoll war es, eigenhändig geschriebene Exemplare den heiligen Stätten des Ḥiǧāz zu vermachen. Aurangzib war nicht der einzige Herrscher, der sich dadurch Verdienste für das Jenseits erwarb. Hier sei neben dem Dynastiegründer Babur, der ein selbst geschriebenes Koranexemplar im *ḥaṭṭ-i baburī* nach Mekka sandte²⁴, nur noch ein Beispiel vom entgegengesetzten Ende der islamischen Welt angeführt. Der Merinidensultan Abū l-Ḥasan 'Alī (gest. 1351) hinterlegte nicht nur in der heimischen heiligen Stadt Chella ein eigenhändig geschriebenes Koranexemplar als fromme Stiftung, sondern versah auch Mekka, Medina und die al-Aqṣā-Moschee in Jerusalem mit gleichen Geschenken²⁵.

²² ISHWARA TOPA: Political Views of Emperor Aurangzeb (based on his letters). In: *Islamic Culture*. 39. 1965, S. 111–36; SRI RAM SHARMA: Aurangzeb's Share in the public administration. Ebd. 14. 1940, S. 447–53; ders.: Administration of justice in Aurangzeb's time. In: *Indian historical Quarterly*. 1945, S. 101–04.

²³ HAMILTON GIBB and HAROLD BOWAN: *Islamic Society and the West*. Vol. 1, P. 1. London [usw.] 1950. S. 35.

²⁴ YUSUF: *Calligraphy* S. 22.

²⁵ RUDOLF THODEN: Abū 'l-Ḥasan 'Alī. Merinidenpolitik zwischen Nordafrika und Spanien in den Jahren 710–752 H./1310–1351. Freiburg 1973. (*Islamkundliche Untersuchungen*. Bd. 21.), S. 160–61.

ERNST WALDSCHMIDT (GÖTTINGEN):

„TEUFELEIEN“ IN TURFAN-SANSKRITTEXTEN

Der Mensch fühlt sich offenbar unwohl, wenn er nicht mit einem Teufel fechten kann, der für alles Böse im Dasein verantwortlich zu machen ist. Unsere Mitwelt bekommt Mephisto allerdings kaum noch leibhaftig zu sehen und hat kaum Gelegenheit, ihn wie Luther auf der Wartburg durch einen Wurf mit dem Tintenfaß oder auf ähnliche Weise zu vertreiben, jedoch kann man einem Ersatzteufel – etwa dem Kapitalismus oder Kommunismus – den Garaus zu machen suchen. Dabei sitzt der „Böse“, wie einige Selbsterkenntnis lehrt, „merschtendeels“ in der Form von schlechten Anlagen im eigenen Inneren des Menschen. Die alten Buddhisten waren Luther ähnlicher und erlebten den Teufel häufig leibhaftig, was uns manchmal lebhaft veranschaulicht wird. So geschieht es in der Einleitung zu dem Lehrtext von „Māras Einschüchterung“ (Māratajjaniyasutta) im Majjhimanikāya des Pāli-Kanons, wo wir erfahren, daß Māra, der Böse (*māra pāpiman*), sich nicht gescheut hatte, bohnsackschwer in den Bauch des Maudgalyāyana (Pāli: Moggallāna), eines der beiden Hauptschüler des historischen Buddha Śākyamuni, zu fahren, von diesem aber schnell erkannt und zum Munde hinausgejagt wurde. Tröstlich mag es für den Bösen, als er blamiert vor Maudgalyāyana stand, gewesen sein, von dem heiligen Mann zu hören, daß dieser zur Zeit des Buddha Krakasunda (Pāli: Kakusandha), des dritten Vorläufers des historischen Buddha, selbst ein Teufel gewesen sei und den Namen Māra, der Verderber (*māra dūṣin*), geführt habe.

Ein Bericht über einige Schandtaten dieses Teufels längst vergangener Zeiten bildet den Hauptinhalt des genannten Pāli-Textes und von drei in chinesischer Übersetzung erhaltenen Parallelen, von denen die eine im Chung-a-han-ching steht, d.h. der chinesischen Übersetzung eines vermutlich in Sanskrit abgefaßten Madhyamāgama-Manuskriptes.

Unter den Sanskrit-Fragmenten aus den „Turfan-Funden“, die vom Verfasser dieses Aufsatzes und seinen Mitarbeitern im Rahmen des von Herrn Dr. W. Voigt herausgegebenen „Verzeichnisses der Orientalischen Handschriften in Deutschland“ katalogisiert werden, gibt es einige leider sehr unvollständige Blätter, welche „Teufeleien“ des Māra Dūṣin zum Gegenstand haben. Sie stammen aus den Ms.-Nummern 412 und 1070 des Katalogs und sind im folgenden als 1, 2 und 3 bezeichnet. Die darin enthaltenen Textpartien werden weiter unten als die Abschnitte A und B im ergänzten Sanskrittext und in deutscher Übersetzung wiedergegeben. Dabei wird aus Raummangel auf jede Rechtfertigung der vorgenommenen Ergänzungen verzichtet. Erwähnt sei nur,

daß der vom Pāli stark abweichende Sanskrittext der Version des Chung-a-han-ching verhältnismäßig nahe steht. Die Sprache ist das bekannte buddhistische Sanskrit, bei dem die Vernachlässigung der Sandhi-Regeln und die häufige Verwendung des Anusvāra (*m* auch für *n* im Akk. pl. der *a*-Stämme) auffällt. Näheres wird aus der Dokumentation in Teil 4 unseres Katalogs, der sich in Arbeit befindet, ersichtlich sein.

Nach übereinstimmender Überlieferung der verschiedenen Versionen unseres Textes hatte der Buddha der Vorzeit zwei Hauptschüler, Vidūra (Pāli: Vidhura) und Saṃjīva (Pāli: ebenso). Vidūra verstand einprägsamer als irgend ein anderer unter den Mönchen die Lehre darzulegen, während Saṃjīvas Stärke die Meditation war. Er vermochte einen Versenkungszustand zu erreichen, in dem jede Empfindung und Wahrnehmung ausgelöscht war. Einmal kam es vor, daß er – in Versenkung unter einem Baume sitzend – von Hirten und anderen Passanten für tot gehalten wurde. Sie überhäuften den vermeintlichen Leichnam darauf mit Reisig, Holz und trockenem Kuhdung und zündeten den Haufen an, um die sterblichen Reste des Mönches zu verbrennen. Groß war ihr Erstaunen, als sie den nur Scheintoten am nächsten Tag auf seinem Bettelgang unversehrt vor sich sahen.

Die Existenz einer von so hervorragenden Mitgliedern repräsentierten Schülerschaft des Buddha, deren Ziele ihm unverständlich blieben, war dem Teufel Māra Dūṣin nicht geheuer. Wie könnte er an sie herankommen und Macht über sie gewinnen? Zunächst versuchte er, den Mönchen ihr Dasein zu verleiden, indem er in die Brahmanen und Haushalter, von deren Spenden sie abhängig waren, fuhr und sie veranlaßte, die mönchischen Bettelbrüder zu behelligen und als Scheinheilige zu verunglimpfen, die mit gesenktem Blick dahinzögen, aber „schauen und hinschauen und herschauen und nachschauen“ wie Katzen, die Mäuse belauern, oder Reiher beim Fischfang.

Der Buddha der Vorzeit klärt die verunglimpften Mönche darüber auf, daß Māra Dūṣin hinter den Belästigungen steckt und empfiehlt ihnen, zur Abhilfe den Geist liebevoller Zuneigung, des Mitleids, der Mitfreude und des Gleichmuts zu entwickeln und nach allen Seiten auszustrahlen. Dies führt dazu, daß Māra erfolglos bleibt und enttäuscht ist.

In diesen Zusammenhang gehört der hier mit A bezeichnete Textabschnitt, zu dessen Wortlaut die Fragmente 1 und 2 aus den Kat.-Nrn. 412 und 1070 Stücke beitragen¹.

A

Sanskrit	Übersetzung
1 (śramaṇā) (1V2) anenāvavādenāvavadi(tā) (2V1) maitrāsahagatena cittena pūrvavad yāvad vyā-	1 Die (von Krakasunda) durch diese Unterweisung instruierten Bettelmönche (durchdrangen) mit von

¹ Textergänzungen stehen in runder, unsichere Lesungen in eckiger Klammer. 1 V2 usw. in runder Klammer im Text gibt die Zeile der Vorderseite bzw. Rückseite in Fragment 1,2 oder 3 an.

hārṣuḥ yatraiṣāṃ dūṣī māraḥ
avatāraprekṣ(ī) avatāragaveṣī
(1V3) na labhate avatāraṃ na la-
bhate ālaṃ(banam |)

2 (tena khalu samayena yaḥ kaścic
chrāddho brāhmaṇagrhapatiḥ)
(2V2) (kā)l(āṃ) karoti sa yad-
bhūyasā kāyasya (1V4) bhedāt
paraṃ maraṇād apāyadurgativi-
nipātāṃ narakeṣūpapadyate |

3 atha dū(ṣino mārasyāvatāraprek-
ṣino 'vatāragaveṣina etad abhavat
| tathāhaṃ) (1V5) na labhe muṇ-
ḍakānāṃ (2V3) śramaṇānāṃ ava-
tāraṃ na labhe ālambanaṃ yannv
ahaṃ śrāddhāṃ brāhmaṇagra-
patīṃs tathā tathā anvāviśaṃ ye
(1V6) yathā śramaṇāṃ śīlavato
guṇavato dr(ṣṭvā satkurvaṃti gu-
rurkuraṃti mānayaṃti pūjayaṃ-
ti | atra śramaṇānāṃ) (2V4)
(sa)tkriyatāṃ gurukriyatāṃ
(1R1) pūjyatāṃ syāc cetasa anya-
thātvaṃ yathāhaṃ avatāraprekṣī
avatāragaveṣī (labhe avatāraṃ
labhe ālambanaṃ |)

4 (tena khalu samayena) (1R2) śrad-
dhā brāhmaṇagrhapatayaḥ tathā
(ta)thā (2V5) anvāviṣṭā yathā śra-
maṇāṃ śīlavato guṇavato drṣṭvā

liebvoller Zuneigung erfülltem
Geist (die Himmelsgegenden) wie
vorher bis: (und) verweilten (da-
bei), worauf Māra, der Verderber,
der auf eine Gelegenheit lauerte,
der eine Gelegenheit suchte, bei
ihnen keine Gelegenheit erreichte,
keinen Anhalt bekam.

2 Wenn zu dieser Zeit¹ ein gläubiger
Brahmane oder Haushalter starb,
gelangte er im allgemeinen bei
Zerfall des Körpers, nach dem To-
de, in einen üblen Zustand, eine
schlechte Existenzform, einen
Strafort, in Höllen.

3 Da kam Māra, dem Verderber, der
auf eine Gelegenheit lauerte, der
eine Gelegenheit suchte, folgender
Gedanke: „Auf diese Weise er-
reiche ich bei den kahlköpfigen
Bettelmönchen keine Gelegenheit,
bekomme ich keinen Anhalt. Ich
sollte wohl (besser) die gläubigen
Brahmanen und Haushalter so be-
einflussen, daß sie, wenn sie die
charakterfesten, tugendhaften
Bettelmönche sehen, ihnen huldig-
en, sie würdigen, hochachten und
verehren. Wenn den Bettelmön-
chen gehuldigt wird, wenn sie ge-
würdigt, hochgeachtet und ver-
ehrt werden, mag sich dabei ein
Wandel ihrer Geisteshaltung erge-
ben, so daß ich, der ich auf eine
Gelegenheit lauere, eine Gelegen-
heit suche, bei ihnen eine Gelegen-
heit erreiche, einen Anhalt bekom-
me“.

4 Zu der Zeit wurden die gläubigen
Brahmanen und Haushalter (von
Māra, dem Verderber) so beein-
flußt, daß sie, wenn sie die charak-

¹ D. h., als die Laien die Mönche behelligten und verunglimpften.

satkurvaṃti gurukurvaṃti mā-
nayaṃti pūjayaṃti |

5 (1R3) apīdānīm śikṣodditā piṇḍa-
pātā br(āhmaṇagṛhapatibhiḥ
prajñaptāḥ| evaṃ cāhuḥ| prati-
grhṇantv asmākaṃ śramaṇāḥ śīla-
vaṃto) (2R1) guṇavaṃtaḥ (1R4)
śikṣodditāṃ piṇḍapātāṃs tad as-
mākaṃ bhaviṣyati dīrgharātram
arthāya hitāya sukhāya (|)

6 apīdānīm śrama(ṇānām) (1R5)
aha(tāni) vastrāṇi navā(ni d)īrgha-
daśāni rathyām(ukheṣu prajña-
pya) (2R2) (eva)m āhuḥ (|) ākra-
mantv asmākaṃ śramaṇāḥ śīla-
vaṃto guṇavaṃtaḥ ahatāni (1R6)
vastrāṇi navāni dīrghadaśāni pād-
bhyām tad as(m)ā(kam bhaviṣyati
dīrgharātram arthāya hitāya su-
khāya |)

7 (apīdānīm śramaṇānām uttamān-
garuhām) (2R3) (ke)śām rathyā-
mukheṣu prajñapyavam āhuḥ (|)
ākramaṃtv asmākaṃ śramaṇāḥ
śīlavaṃto guṇavaṃtaḥ uttamān-
garuhān keśām pādbhyām ta(d
asmākaṃ bhaviṣyati dīrgharā-
tram arthāya hitāya sukhāya |)

8 (apīdānīm śramaṇām) (2R4)
(śi)l(a)vato guṇavato dṛṣṭvā sar-
vāṅgair anupariṣvajya antargrhe

terfesten, tugendhaften Bettel-
mönche sahen, ihnen huldigten,
sie würdigten, hochachteten und
verehrten.

5 Auch den Ordensregeln entspre-
chende Almosenspeisen wurden
von den Brahmanen und Haushal-
tern zubereitet, und sie sprachen
folgendermaßen: „Möchten die
charakterfesten, tugendhaften
Bettelmönche unsere den Or-
densregeln entsprechenden Almo-
senspeisen entgegennehmen! Das
wird uns für lange Zeit zum Nut-
zen, zum Heil und zum Glück ge-
reichen“.

6 Sie legten nun auch für die Bettel-
mönche (noch) ungewaschene,
neue Gewänder mit langen Fran-
sen an den Straßeneingängen aus
und sprachen folgendermaßen:
„Möchten die charakterfesten, tu-
gendhaften Bettelmönche unsere
(noch) ungewaschenen, neuen Ge-
wänder, (die) mit langen Fransen
(versehen sind), mit den Füßen
betreten! Das wird uns für lange
Zeit zum Nutzen, zum Heil und
zum Glück gereichen“.

7 Sie breiteten nun auch für die Bet-
telmönche (ihre) auf den Köpfen
gewachsenen Haare an den Stra-
ßeneingängen aus und sprachen
folgendermaßen: „Möchten die
charakterfesten, tugendhaften
Bettelmönche unsere auf den
Köpfen gewachsenen Haare mit
den Füßen betreten! Das wird uns
für lange Zeit zum Nutzen, zum
Heil und zum Glück gereichen.“

8 Sie umarmten nun auch mit allen
Gliedern die charakterfesten, tu-
gendhaften Bettelmönche, wenn

praviśya prajñapta evāsane niśā-
dayamti | evam cāhu(h | niśi-
dantv asmākaṃ śramaṇāḥ śi-
lavanto guṇavaṃtaḥ prajñapta
evāsane tad asmākaṃ bhaviśyati)
(2R5) (dirgha)rātram arthāya hi-
tāya sukhāya |

9 atha krakasundasya samyaksaṃ-
buddhasya śrāvakāḥ satkṛtā gu-
rukṛtā mānitā (pūjitā yena kraka-
sundaḥ samyaksaṃbuddhas teno-
pajagmuḥ |)

sie sie sahen, ließen sie das Haus-
innere betreten und auf einem ex-
tra bereitgestellten Sitz Platz neh-
men. (Dazu) sprachen sie folgen-
dermaßen: „Möchten die charak-
terfesten, tugendhaften Bettel-
mönche auf unserem extra bereit-
gestellten Sitz Platz nehmen! Das
wird uns für lange Zeit zum Nut-
zen, zum Heil und zum Glück ge-
reichen!“

9 Dann begaben sich die Schüler
des Krakasunda, des vollkommen
Erleuchteten, denen (also) gehul-
digt wurde, die (also) gewürdigt,
hochgeachtet und verehrt wor-
den waren, zum Aufenthaltsort
Krakasundas, des vollkommen
Erleuchteten.

Damit setzt der Sanskrittext dieses Abschnittes aus. – Der Buddha
Krakasunda, erfahren wir im Chung-a-han-ching, predigt eben einer riesigen
Schülerschar, als die von den Brahmanen und Haushaltern so ehrerbietig
behandelten Bettelmönche herannahen. Der Buddha sieht sie von weit her,
erfaßt die Situation und erklärt seinen Schülern, Māra Dūṣin habe die Brahma-
nen und Haushalter angestiftet, die Herbeikommenden überschwenglich zu
verehren, um sie auf schlechte Gedanken zu bringen (eingebildet zu machen). Er
weist die Schüler an, sich nicht verführen zu lassen, sondern sich sechs Betrach-
tungen wie der der Unbeständigkeit aller Saṃskāras, der Leidhaftigkeit des
Daseins und des Wertes des Weltverzichts hinzugeben; Māra werde dann keine
Gelegenheit zu irgendwelchen Untaten erreichen. Die Mönche handeln danach.

An dieser Stelle setzt der als Abschnitt B bezeichnete Text ein, dessen
Restitution auf einem weiteren, aus mehreren Stücken zusammengefügt
Blattrest der Handschrift Kat.-Nr. 412 – hier Nr. 3 benannt – beruht. Zwischen
Nr. 1 und Nr. 3 (beide aus Kat.-Nr. 412) hat sich in diesem Manuskript einst ein
Blatt befunden, von dem nichts erhalten ist.

B

Sanskrit

1 (śramaṇāḥ krakasundena sam-
yaksaṃbuddhena anenāvavāde-
nāvavaditāḥ saṃskāreṣv anityā)-
(3V1)nudars(i)no viharaṃti

Übersetzung

1 Die Bettelmönche, von Kraka-
sunda, dem vollkommen Er-
leuchteten, durch diese Unter-
weisung instruiert, betrieben es,

- (pū)rvavad yāvat p(ratiniḥsar-
gānudarśinaḥ | yatraiṣām dūṣi
māraḥ) a(vatārapre)kṣ(i) a(vatā-
ragaveṣi na labhate avatā)(3V2)-
raṃ na labhate ālaṃ(bha)naṃ |
- 2 tena khal(u sama)y(ena ya)ḥ (ka-
ścic chrāddho brāhmaṇagrhapā-
tiḥ kā)l(aṃ) karoti sa yadbhūya-
sā kāya(sya bhedāt paraṃ mara-
ṇāt sugatau svarga)(3V3)loke
deveṣūpapadyat(e) |
- 3 atha dū(ṣino) māra(syāvatāra-
prekṣiṇa etad abhavat | tath)āpy
ahaṃ [tr]. . . . na labhe muṇḍa-
(kānāṃ śramaṇānāṃ evaṃ anu-
darśināṃ a)(3V4)vatāraṃ na
labhe ālaṃbanam | yaṃ(nv
a)haṃ kāye(na āyusmantam vi-
dūram ākra)meya |
- 4 eko 'yaṃ samayaḥ kra(kasundas
tathāgato 'rhan samyaksaṃbu)-(
3V5)ddhaḥ sālāyāṃ viha(ra)ti
brāhmaṇagrāmake āyusmatā
vi(dūreṇa paścācchramaṇe)na |
- 5 atha krakasundaḥ saṃ(yaksam-
buddhas tasyā eva rātryā atya-
yāt pūrvāhṇe ni)(3V6)(va)sya
pātracivaram ād(ā)ya brāhmaṇa-
grāmakam piṇḍā(ya prāviśad
āyusmatā vidūreṇa) p(aścā)-
cchr(a)maṇena |
- sich die Unbeständigkeit in Hin-
sicht auf die Bildekräfte vor Au-
gen zu stellen, (usw.) wie vorher
bis: sich (den Wert der) Weltent-
sagung vor Augen zu stellen, wo-
rauf Māra, der Verderber, der auf
eine Gelegenheit lauerte, der eine
Gelegenheit suchte, bei ihnen kei-
ne Gelegenheit erreichte, keinen
Anhalt bekam.
- 2 Wenn zu dieser Zeit ein gläubiger
Brahmane oder Haushalter
starb, gelangte er im allgemeinen
bei Zerfall des Körpers, nach dem
Tode in eine gute Existenzform,
in die Himmelswelt, zu den Göt-
tern.
- 3 Da kam Māra, dem Verderber,
der auf eine Gelegenheit lauerte,
(der eine Gelegenheit suchte), fol-
gender Gedanke: „Auch auf diese
Weise erreichte ich bei den kahl-
köpfigen Bettelmönchen, die sich
solches vor Augen stellen, keine
Gelegenheit, bekomme ich keinen
Anhalt. Ich sollte wohl (besser)
den ehrwürdigen Vidūra körper-
lich attackieren“.
- 4 Zu einer Zeit hielt sich Kraka-
sunda, der Tathāgata, Arhat,
vollkommen Erleuchtete, in Sālā
auf, einem Brahmanendorfe, zu-
sammen mit dem ehrwürdigen
Vidūra als ihm (dienend) nachfol-
gendem Bettelmönch.
- 5 Nun kleidete sich Krakasunda,
der vollkommen Erleuchtete,
nach Verlauf eben dieser Nacht,
am Vormittag an, nahm Schale
und Gewand und betrat das
Brahmanendorf, um Almosen-
speise zu erbetteln, zusammen
mit Vidūra als dem ihm (dienend)
nachfolgenden Bettelmönch.

- 6 atha dū(śī māraḥ kumārarūpam anvāviśya) (3R1)(śar)karam ādāya āyusmato vidūrasya śiro bha(gnaṃ rudhiram mukhe gālitaṃ |)
- 7 (tathāpy āyu)ṣm(ām vi)dū(rah śi)ras(ā) bhagnena (rudhireṇa mukhe galatā kraka)(3R2)sundaṃ samyakṣambu(d)dh(am) pṛṣṭhataḥ pṛṣṭhataḥ saman(u)-baddhaḥ (|)
- 8 adr(ākṣīt pāpimaṃ krakasundaḥ sa)myakṣambuddho dakṣiṇena sarvakāye(na nāgāvalokitena ava)(3R3)lokayaṃn āyusmato vidūrasya (ś)iro bhagnaṃ rudhi(ram mukhe galat | drṣṭvā ca) punar huntiṃ kṛtvā vivācayati (| ayaṃ dūṣi māra rddhimān | ayaṃ eva dūṣi)(3R4) māro mātrāṃ nājñāsīt (|)
- 9 atra khalu pā(pimaṃ yasya kasya(cid ananvayāt tathāgate)na hunti kṛt(v)ā vivācitaṃ (|)
- 10 atha sa (dūṣi māras tasmāt sthānāt samananta)(3R5)reṇa avīcau mahānar(ake) patitaḥ (|)
- 11 te(na khalu samayenāvīcer mahānarakasya ca)tasraḥ saṃjñā āsam avīcir avi(rala iti śataśaṅkur ity api pratyātmavedaniya) (3V6) it(y a)pi ṣaṭsparsāya(ta)-niya ity api |
- 6 Damals nahm Māra, der Verderber, die Gestalt eines Knaben an, ergriff einen Kieselstein, verletzte den Kopf des ehrwürdigen Vidūra und ließ Blut über sein Antlitz tropfen.
- 7 Dennoch folgte der ehrwürdige Vidūra mit verletztem Kopf und über sein Antlitz tropfendem Blut, dem Krakasunda, dem vollkommen Erleuchteten, auf dem Fuße nach.
- 8 Es sah, o Böser, Krakasunda, der vollkommen Erleuchtete, als er, mit dem ganzen Körper nach rechts sich herumwandte und mit dem (furchtlosen) Blick des Elefanten umhersah, den verletzten Kopf des ehrwürdigen Vidūra und das ihm über das Gesicht tropfende Blut. Bei diesem Anblick machte er (verachtungsvoll) „hūṃ“ und sprach tadelnd: „Māra, der Verderber, hier, ist zauberkräftig. Māra, der Verderber, hier, kannte wahrlich kein Maß“.
- 9 Dabei, o Böser, verhält es sich fürwahr so, daß von cinem Tathāgata niemand ohne Folgen, nachdem er (verachtungsvoll) „hūṃ“ gemacht hat, getadelt wird.
- 10 Unverzüglich fiel nun (dieser) Māra, der Verderber, von jenem Platz aus in die große Hölle Avīci.
- 11 Zu der Zeit gab es für die große Hölle Avīci vier Namen: Avīci, (die Hölle) „ohne Zwischenraum“, (die) „mit hundert Nägeln“, (die) „mit individueller (vielfacher) Pein“ und die „sich auf (sämtliche) sechs Sinnesorgane erstreckende“.

Der vorhandene Sanskrittext geht damit zu Ende. Von dem folgenden Satz sind nur noch Reste weniger, meist zusammenhangloser Akṣaras erhalten.

Die dem Sanskrittext nahe stehende Version des Chung-a-han-ching schildert, daß ein Höllenwärter – das Wort *narakapāla* ist im Sanskrit-Manuskript noch entzifferbar – den Māra Dūṣin anredet und ihn darüber aufklärt, daß jedesmal, wenn die Nägel, die sich nun von beiden Seiten in seinen Körper bohren würden, zusammenträfen, hundert Jahre vergangen seien.

Gleich nach diesem Satz kehrt der chinesische Sūtratext mit seiner Schilderung in die Zeit des historischen Buddha zurück. Māra Pāpiman, der von Maudgalyāyana den Bericht über sein, des Jüngers, Dasein als Māra Dūṣin empfängt, ist von der Kunde über die von demselben als damaligem Teufel erduldeten Qualen so erregt, daß er in einer Strophe nähere Angaben über die Art der genannten Hölle erbittet. Der Jünger antwortet mit einer längeren Höllenbeschreibung in Strophen, mit denen das Sūtra schließt.

KLAUS WENK (HAMBURG):

TAMRĀ MĀU – TAMRĀ SUNAK,
„EINE ABHANDLUNG ÜBER KATZEN UND HUNDE“

Mit 2 Abbildungen

Weder im thailändischen noch im westlichen literarwissenschaftlichen Schrifttum hat bislang eine Gattung Beachtung gefunden, die in Thailand allgemein bekannt und, meistens in handschriftlicher Form, auch weit verbreitet ist. Es handelt sich um die zahlreichen Manuskripte, die als *tamrā* bezeichnet werden¹.

I. Das Wort bedeutet „Abhandlung“, auch „Lehrbuch, Textbuch“. Damit ist bereits eine Aussage über die Art des Inhalts der *tamrā* Texte gemacht. Sie sind nicht zu der schöngeistigen Literatur im engeren Sinne zu rechnen, sondern als sachbezogene Titel, als „Fachliteratur“ dem thailändischen Schrifttum einzuordnen.

Mit dem Titel *tamrā* bezeichnete Texte findet man in mannigfacher Form und mit dem verschiedensten Inhalt. Ihre Themen umfassen wie die aus dem indischen Kulturkreis bekannten *sāstras* Abhandlungen über das gesamte Gebiet der vortechnischen Wissenschaften des jeweiligen Kulturbereiches. In der Nationalbibliothek in Bangkok sind z. Z. (1975) etwa 3530 Hss. registriert, die als *tamrā* klassifiziert werden können. Im einzelnen sind vorhanden Hss. über Alchemie (*prā thāt*), über die (magische) Bedeutung der „neunfachen“ Edelsteine (*nopharat*), medizinische, vor allem heilkundliche Traktate (*tamrā yā*), Abhandlungen über königliche Zeremonien (*phrārātcha phithī*), über „Philosophie“ (*saiyasāt*), Kriegskunst (*yuthasāt*), Tierkunde (*sat(a)sāt*), Astronomie (*dārasāt*), Astrologie (*hōrasāt*), Kalenderkunde (*hōrasātpatitin*), die wichtige Gruppe mit Manuskripten „Verschiedenen Inhalts“ (*betalet*) wie Rechtskunde, Grammatik, Blumenzucht, Glas- und Ziegelherstellung, Tätowierkunst, Methoden der Schatzsuche, über Kochrezepte, Ackerbau und Kindererziehung und nicht zuletzt die *tamrā phāp*, d.h. die illustrierten Hss. zu religiösen Themen, zur Mythologie, Literatur, Naturkunde, Meditationsübungen, Chiro-mantie u.a.m. Die Fülle der in diesen Schriften behandelten Themen kann hier nur angedeutet werden. Zusammengefaßt würden sie die Enzyklopädie des Wissensumfangs des alten Thailand ergeben

Nicht alle Texte jedoch, die als *tamrā* bezeichnet werden, sind inhaltlich von

¹ In den Literaturgeschichten wird *tamrā* als Bezeichnung einer literarischen Gattung nicht einmal erwähnt.

gleichem Gewicht. Neben Abhandlungen, die Wesentliches über populärwissenschaftliche Themen berichten, stehen solche, die – wie die *tamrā māu sunak* – nur unter dem Obertitel „Wahrsagekünste“ eingeordnet werden können.

Nicht selten werden Texte mit dem soeben geschilderten Inhalt auch als *tamnān* oder als *khamphī* bezeichnet². *Tamnān* sind jedoch nach der Definition des Akademiewörterbuches³ nur historische oder kulturhistorische Abhandlungen, Berichte, die sich auf vergangene Taten oder aus der Vergangenheit Überliefertes beziehen, wie z.B. aus dem Bereich der Archäologie. Dagegen wird *khamphī*⁴ als „eine Gottheit glorifizierendes *tamrā*“ definiert⁵ oder als eine Abhandlung über ein Thema, das unmittelbar mit dem Buddhismus zusammenhängt⁶. Häufig werden auch Abschnitte aus dem Kanon selbst als *khamphī* bezeichnet.

Im allgemeinen sind die *tamrā* in Prosaform abgefaßt. Doch findet man auch nicht selten solche in metrischer Fassung, vor allem in *khlōng*- oder *klōn*-Versen⁷. Aber auch in diesen Fällen entstehen so gut wie nie Sprachkunstwerke, die neben ihrer sachbezogenen Aussage von besonderer ästhetischer Wirkung sind.

II. Im Besitz verschiedener deutscher Museen und Bibliotheken befinden sich eine Reihe von Hss., die im Titel ausdrücklich als *tamrā* bezeichnet werden⁸, und eine noch größere Anzahl ohne Titel, die ihrem Inhalt nach als solche zu klassifizieren sind⁹.

Die Hss. Nr. 206, 207, 208 und 210, sämtlich im Besitz des Indischen Kunstmuseums in Berlin, gehören mit einem Teil ihres Inhalts zu der unter I als „Tierkunde“ bezeichneten Gruppe. Das Gros der in der Bangkokener Nationalbibliothek hierunter zusammengefaßten Hss. steht in irgendeinem Zusammenhang mit Elefanten: deren Aufzucht, Ernährung, Pflege, Abrichtung, über die rechte Art, sie zu reiten, Texte, die man bei der Namensgebung für die Tiere rezitieren muß, über deren Krankheiten und über die Medizinen dagegen u.a. Solche Texte mag man zu Recht unter „Tierkunde“ einordnen.

Die Hs. Nr. 207 hat den Titel *tamrā māu sunak čop bgrībūn*, eine „vollständige Abhandlung über Katzen und Hunde“, Nr. 210 hat den Titel *tamrā dū nok*, „(über) das Erkennen von Vögeln“, *tamrā sunak* und *tamrā māu*, „Abhandlung über Hunde“, bzw. „Katzen“.

Im Nachtragsband (Bd. IX, 2) zu den Thai-Handschriften (Bd. IX, 1) konnte

² So z.B. Hss. Nr. 155, 157, 162 in WENK, Thai-Handschriften, Verzeichnisse der orientalischen Handschriften in Deutschland Bd. IX, Wiesbaden 1963.

³ Photčānānukrom chabap rāčhabanthit sathān, (5.), p. 414.

⁴ Pali: *kambhira*.

⁵ op. cit. Anm. 3, p. 241.

⁶ Photčānānukrom sap phrā phuthasāsānā thai-angrit, p. 61.

⁷ Zu diesen Metren s. WENK, Die Metrik in der thailändischen Dichtung, Hamburg 1961, pp. 49ff., 111ff.

⁸ S. Hss. Nr. 5, 8, 13, 14, 15, 207, 210, 212, 233, 235 in WENK, op. cit. Anm. 2, Bde. IX, 1 und 2.

⁹ So der größere Teil der in op. cit. unter A, E, F, G und H 2 katalogisierten Hss.

vermerkt werden¹⁰, daß der größere Teil des Textes der *tamrā māu sunak* (nach der ursprünglichen Katalogisierung) in einem umfangreichen Band über „Zukunftsvorhersage“¹¹ abgedruckt wurde. Jedoch stimmt nur ein Teil der Verse mit denen in der Berliner Hs. überein. Der Kompilator des Buches vermerkt nichts über die Quellen seiner Texte. Außer den „siebzehn guten Arten von Katzen“ werden noch „sechs Arten von bösen Katzen“ aufgeführt sowie drei *khlōng*-Strophen über „die Bestrafung der bösen Katzen“. Das Vor- und Nachwort der Handschrift fehlt gänzlich, und nur kurz – 19 Zeilen – ist das *tamrā sunak*.

Wie für den Text der Druckausgabe fehlen auch für die handschriftliche Version jegliche literarhistorischen Daten. Das Alter der Hs. mag, nach dem Schriftduktus und dem Erhaltungszustand zu urteilen, auf höchstens 120 Jahre geschätzt werden.

III. Im folgenden möge zunächst der Text der Hs. Nr. 207, soweit dieser zu dem hier besprochenen Thema gehört, für sich selbst sprechen.

Der Text des Vorwortes lautet:

„Diese Abhandlung über Katzen ist gut abgeschrieben worden, damit diejenigen, die Einsicht haben, danach trachten¹², (Katzen) zu halten¹³. Wenn einer eine Katze bekommt, die (den Arten) dieser Abhandlung entspricht, so soll er sich nicht fürchten, daß er arm werden wird. Er wird zu hohen Ehren aufsteigen, weil (seine) Katze gut ist¹⁴. Er wird Minister¹⁵ werden und ein sehr reicher Mann¹⁶. Daran sollte man nicht zweifeln. Wenn man eine solche besondere Katze besitzt, dann muß sie gut aussehen. Sie muß gut gefüttert werden, man muß für gute Säuberung Sorge tragen, sie mit duftendem¹⁷ Puder bestreuen. (Der Eigentümer) darf nicht mit dem Fuß nach ihr stoßen noch sie schlagen. Er sollte für sie silberne oder goldene Teller bereiten, sie daraus fressen lassen, das wäre gerade passend. Katzen, die nicht in dieser

¹⁰ WENK, op. cit. Ann. 2, Bd. IX, 2, p. 8.

¹¹ *phromchāt*, etwa „brahmanische Wissenschaften“. Unter diesem Terminus wird meistens das gesamte Gebiet der (in Thailand) verbreiteten Astrologie, Chiromantie, der „Charakterkunde“ aufgrund bestimmter körperlicher Eigenschaften, bei denen puren Zufälligkeiten Bedeutungsschwere beigemessen wird, und der „Tierkunde“, die die körperlichen Merkmale einzelner Tiere zum Gegenstand hat, verstanden. – Das Wort *phromchāt* scheint ursprünglich der Titel für die Musterbücher der *mō dū* – der Wahrsager – gewesen zu sein, s. Photānānukrom chabap rāthabanthit sathān, p. 640.

¹² *rēng hā*: „sich beeilen zu suchen“.

¹³ *lieng*: „ernähren, bewahren, erziehen“.

¹⁴ D.h. Eigenschaften hat, die in den folgenden Versen als gute, glückverheißende bezeichnet werden.

¹⁵ *sēnāmontrī*: sonst nicht übliches Kompositum; *sēnā*: dient im Thai allgemein als Bezeichnung für Beamte höchsten Ranges; *montrī*: „Ratgeber (in höchster Position), Minister“.

¹⁶ *sēthī*: auch „jemand von höchstem Ansehen, jmd. mit außerordentlicher Befähigung“.

¹⁷ *ēuōng čan*: „nach Sandelholz duftend“.

Abhandlung erwähnt sind, sollte man auf keinen Fall halten. Das brächte verschiedene Gefahren mit sich gemäß den Worten, die hier berichtet werden. Man sollte danach trachten, nur auf solche Katzen zu sehen, die in diesem Band als gut beschrieben werden. Man sagt allgemein, daß, wenn eine Katze gut ist, sowohl ihr Benehmen gefällig als auch ihre Erscheinung in höchstem Maße schön ist“.

Der hieran anschließende Text auf den Seiten 3–5 des Vorwortes lautet:

„1. Nun wird etwas Unterhaltsames¹⁸ berichtet. Man hört allgemein, daß jemand, der einen Hund mit glattem und sehr glänzendem Fell besitzt, bald über Abhängige¹⁹ verfügen, viele Reichtümer haben und diese vermehren wird.

2. Ein Hund mit einer weißen Schnauze und mit vier wohlgeformten, schwarzen Pfoten wird seinen Halter reich machen.

3. Ein Hund mit buschigem²⁰ Schwanz, weißen Krallen bis hin zur Spitze und von schönem Aussehen wird für seinen Ernährer alles zum Guten wenden.

4. Ein Hund von gelber Farbe und mit Pfoten weiß wie Watte wird für seinen Ernährer alles zum Guten wenden, so daß er große Reichtümer erwerben wird.

5. Ein Hund mit einer weißen Schnauze und von dem man sagt, er habe ein schönes Fell, bringt auch großen Reichtum ein.

6. Ein Hund, dessen Fell glänzend, weiß und rot vermischt ist, ist für seinen Ernährer nicht ungünstig, er wird ihm Vorteil bringen.

7. Ein Hund mit genau zwanzig²¹ schönen Krallen bringt seinem Ernährer Wohlergehen und wird ihm verborgene Schätze in der Erde anzeigen. Hunde mit neunzehn Krallen und von schönem, nicht mit Fehlern behaftetem Äußeren bringen Vermögen ein. Man sollte sie halten, es wäre keine vergeudete Mühe. Außer den in dieser Abhandlung (beschriebenen Hunden) gibt es keine guten. Es würde dem Besitzer seinen Wohlstand²² kosten²³, und es würde sich kein Glück einstellen. So endet diese Abhandlung über Katzen und Hunde“.

Auf den nun folgenden Seiten werden 17 verschiedene Arten von Katzen illustriert, -- als Umrißzeichnung mit gelber oder weißer Tinte ausgeführt und teilweise koloriert. In den daneben stehenden Strophen werden der Name der Katze genannt und ihre besonderen Eigenschaften geschildert. Wir können uns hier mit den Beispielen, die aus Abb. 1 und 2 ersichtlich sind, begnügen.

¹⁸ *sanuk*: „Lustiges, Spaßiges“.

¹⁹ *khon klua*: „Leute, die (jmd.) fürchten“.

²⁰ *dok*: „(wie eine) Blume“, doch dürfte obige Übersetzung wohl den Sinn treffen.

²¹ Die Caniden haben stets nur vier bis fünf vordere und vier hintere stumpf-bekrallte Zehen, so daß 20 oder 19 Krallen nur als Mißbildung vorkommen könnten.

²² *khāng*: „Kraft, Fertigkeit“.

²³ Zu ergänzen: „wenn er andere Hunde hält“.

Abb. 1:

„Die erste (Katze)“	
„(Diese Katze) hat ²⁴ den Namen ²⁵ Glückverheißend ²⁷ schwarz wie ein Saphir (ist) der Körper Die Zähne sind schwarz, die Kral- len auch; gleich Der Schwanz (ist) lang, spitz aus- laufend,	Saphir ²⁶ , die Glänzende. überall. dem Saphir ist der Körper. gebogen ²⁸ bis zum Kopf herauf.“
„Die zweite (Katze)“	
Eine Linie entlang des Bauches, auch auf dem Rücken und Schwanz (Sie) hat weiße ²⁹ , sehr schöne Krallen ³⁰ ; Schön ³¹ (ist) diese „Schöne“ ³² , so schön wie	zwei Ohren sind weiß, (ist sie weiß) wie Baumwollblüten. die Augen glänzen grün. gleißender Reichtum ³³ . Ihr Körper ist schwarz.

²⁴ *som*: „passend (für)“; ob mit dem hierauf folgenden *yā* angedeutet werden soll, daß die Katze ein Kater sei oder ob *yā* nur ein euphonisches Füllsel ist, – wofür die größere Wahrscheinlichkeit spricht –, muß dahingestellt bleiben.

²⁵ Der Text schweigt hier in dem Pleonasmus *nām chāt chūō*, „Name, Stamm, Geschlecht“.

²⁶ *nīnlarat*: *nīn* + *ratana*: „Saphir-Edelstein“; nach heutigem Sprachgebrauch nur *nīn*. Wie aus den folgenden Zeilen zu entnehmen ist, ist hier der in Thailand häufig vorkommende schwarze Saphir gemeint.

²⁷ *sawat*: Im handschriftlichen Text irreführende orthographische Form.

²⁸ *nōm nōp nōm*: *nōm nōp* hat eigentlich den Sinn „sich verehrungsvoll verbeugen“; s. Abb. 1 oben.

²⁹ *sawēt(ara)*: *sawēt*.

³⁰ Interpretierende Wiedergabe der Halbzeile; das Akkusativobjekt fehlt, nur dessen Attribute sind genannt: „weiß, schön, schön“. Die etwas hervorgehobene Zeichnung der Krallen auf der Abbildung mag die obige Interpretation rechtfertigen.

³¹ Statt *ngām* sollte hier sinngemäßer *nām* stehen, „Name“, sodaß der Anfang der Zeile lauten würde „Sie hat den Namen „die Schöne“ . . .“.

³² *wīlāt*: soll hier der Name der Katze sein, aber müßte wohl mit *sō bō* gelesen werden statt mit *sō khō* wie in der Hs.

³³ *phōkha phūn*: nicht ganz zweifelsfreie Übersetzung. Abgesehen von der orthographisch unrichtigen Form (*phō phā* statt des *phō phau*, irrtümliche Schreibung von *sō khō* statt *khō* im Auslaut), ist dies ein ungewöhnliches Idiom, wörtlich etwa „auf ebener Fläche (ausgebreitete) Reichtümer“.

Abb. 2:

„Die siebte (Katze)“	
Der Name (dieser Katze) kommt von ihrer Färbung	wie eine Muschel ³⁴ .
Sie heißt „Edelstein-Fell“ ³⁵ – daß sie’s	behalten möge!
Schwarz umgürtet sind Bauch ³⁶ ,	rundherum der Rücken auch.
Die Augen sind wie reines Gold ³⁷ , leuchtend ³⁸	in sechsfacher Reinheit nach zwei Richtungen ³⁹ .
„Die achte (Katze)“	
Die Schnauze jener (Katze), der Schwanz ⁴⁰ , die vier ⁴¹ Pfoten, diese acht Flecken sind schwarz, so bestimmt ⁴² ,	beide Ohren- so sagt man.
Die Farbe ⁴³ ihrer Augen ist leuchtend	wie Nāksawādi ⁴⁴ .
Ihr Name (ist) „Edelstein“ ⁴⁵ , wahrhaftig ⁴⁶ !	Das Fell ist weiß.

³⁴ Interpretierende, wohl nicht ganz zweifelsfreie Wiedergabe dieser Zeile *somyā kāyēt nṃm si sang(ng)*; *somyā*: *chačā*, auch „Gestalt“; *kā*: euphonisches Füllsel (?), sonst im Zusammenhang des Textes ohne Sinn; *yēt*: wohl Abbréviation von *somyēt*; *nṃm*: in der Druckfassung, p. 387, heißt es sinnvoller *yṃm*, „gefärbt“; *sang(ng)*: wohl orthographisch unrichtige Form von *sang(kha)*, doch welche Assoziation von „Färbung“ zu „Muschel“ führen soll – der „Glanz“ einer Perlmuttermuschel? – muß offen bleiben.

³⁵ *rat(ana) kamphon*.

³⁶ *ok urang*: „Brust“, jedoch hier der Illustration nach wie o. zu übersetzen.

³⁷ *nām thṃng*: „Wasser-Gold“, ungebräuchliches Idiom; in Anlehnung an den Gebrauch von *nām* zur Bezeichnung der „Leuchtkraft eines Edelsteins“ wohl wie o. zu übersetzen.

³⁸ Die Hs. hat hier *phai*, doch weder die Lesung als *kham ēk* noch als *kham thō* ergibt irgendeinen Sinn.

³⁹ Interpretierende Übersetzung, doch bietet sich eine andere Sinnwiedergabe nicht an.

⁴⁰ *khāng*: offensichtlich liegt hier ein Schreibfehler vor, es muß *hāng* „Schwanz“ heißen, worauf die Abb. 2 hinweist.

⁴¹ *s(r)ī*: *sī*.

⁴² *kon pṃng*: „listen(reich) so bezweckt“.

⁴³ S. Anm. 41.

⁴⁴ *nākha* + *sawādi*: welche Assoziation hier dem Poeten vorschwebte, muß offenbleiben, *sawādi*: (der Stern) „Arcturus“ oder *sawāsi* „fröhlich“?

⁴⁵ *wichien*: *wachira*; „Donnerkeil“, auch „Edelstein“, was hier wahrscheinlicher ist.

⁴⁶ *nā chai*: etwa „(dieser Name) ist wirklich angebracht“.

Nach der Strophe über die Eigenschaften der „siebzehnten Katze“ folgt noch ein kurzes Nachwort:

„Nun hören Sie⁴⁷ alle einmal her! Es ist hier im Vorstehenden berichtet worden, daß jedermann in diese Abhandlung sehen und nach einer Katze suchen sollte, und zwar nach einer guten. Glückverheißend bringt sie Nutzen. (Sie bewirkt) eine Anhebung der persönlichen Stellung⁴⁸ und (bringt) Diener (ein). Wenn man eine gute Katze hat, dann soll man ihr schmeicheln, sie ernähren⁴⁹, gut pflegen und erhalten. Nicht sollte sie mit Füßen gestoßen noch verflucht werden! Das ist verboten. Mitleid soll man zeigen und sie Reis, Fische und Fleisch⁵⁰ von guter Qualität fressen lassen. Vermögen wird sich (dadurch) aufhäufen und die Leute werden (euch) furchtvoll achten“.

Soweit auszugsweise der Text.

Die Sprache der *tamrā* ist im allgemeinen in volkstümlicher Diktion gehalten, sie kommt oft der Sprache des Alltags nahe – wie in vielen der obigen Zeilen. Das kann dazu führen, daß die Texte mitunter schwer verständlich sind. Der Schreiber, der Kopist, fixiert die Verse wie eine mündlich vorgetragene Rede, mit aller Sorglosigkeit, in der dies meistens geschieht, abkürzend, andeutend oft, so daß manchmal nur übrig bleibt, den Sinn der Zeilen interpretierend wiederzugeben. Dafür bieten auch die vorstehenden Verse ein Beispiel. Offensichtlich hat der Schreiber seine Vorlage – eine Hs. gleichen Inhalts – schon nicht mehr richtig verstanden oder nicht mehr richtig lesen können. Abgesehen von zahlreichen orthographischen Mängeln sind etliche Male in den Text Worte oder Idiome eingefügt, die zwar dem Reimschema nach dort hingehören könnten, aber den Sinn verdunkeln.

IV. Versucht man, den mutmaßlichen Ursprung dieser *tamrā* zu erfahren, so bleibt zunächst nur, im Negativen zu argumentieren, festzustellen, was für sie als Quelle nicht in Betracht kommt.

a) Außerhalb dieses Themas stehen Hund, Katze und Vogel, die in buddhistischen Texten, kanonischen und außerkanonischen, von Belang sind. Einmal wurde der Buddha als Hund wiedergeboren, 53 mal als Vogel der verschiedensten Arten⁵¹. Aber diese Überlieferung kann keine Erklärung dafür sein, daß die gleichen Tiere Bezugsobjekte in den *tamrā* sind. Die Vorstellung der Reinkarnation in verschiedener Gestalt, – auf Erden wie in den Jātakas, in der Hölle wie im Traiphūmikathā berichtet⁵² –, ist, in den Upanishaden vorgeformt, buddhistisches Gedankengut.

⁴⁷ Der Dichter benutzt hier das nur gegenüber Höhergestellten übliche pron. pers. *than*.

⁴⁸ *sak*: allgemeiner auch „Würde, Ansehen“.

⁴⁹ *k(a)lieng*: *lieng*.

⁵⁰ *mangṣā*: *mangṣā*.

⁵¹ S. das Verzeichnis pp. 295f. in DUTOIT, Jātakam, Bd. VII.

⁵² Nachweise hierzu im einzelnen s. bei WENK, Thailändische Miniaturmalereien, pp. 48ff.; DERS., Wandmalereien in Thailand, Zürich 1975, Bd. I, pp. 129ff., 149ff.; Bd. II, 1, Abb. LI–LV, LXIII–LXVI.

b) Soweit für uns wahrnehmbar oder erschlossen spielen Hund und Katze weder im kulturellen noch im religiösen Bereich die Rolle eines besonderen, eines numinosen oder ominösen Tieres. In nicht einer Dichtung ist eines dieser Tiere Handlungsträger oder Objekt, auf das der äußere Ablauf oder die Idee der Dichtung ausgerichtet ist⁵³. In der bildenden Kunst findet sich nichts, was auf eine Mythologisierung deuten könnte. Nur die Tiere sind plastisch dargestellt, die im Zusammenhang mit dem hinduistischen Pantheon in Thailand Eingang fanden, wie z.B. der Garuda. Doch abgesehen davon, daß dieser im Gesamtkunstschaffen eine recht untergeordnete Rolle spielt, ist er zu keiner Zeit ein Symboltier für volkstümliche Vorstellungen geworden. Er kann, wie auch der Elefant, außerhalb dieser Betrachtung bleiben. Es gibt in der thailändischen Literatur kein Werk, das dem *Physiologus* gleichzustellen wäre, wenn auch zahlreiche Hss. vorliegen⁵⁴ und neuerdings auch gedruckte Werke⁵⁵, in denen alle in Thailand bekannten Fabeltiere abgebildet sind, aber nur als Vorlagen für den schaffenden Künstler. In der buddhistisch inspirierten Genremalerei finden sich oft Darstellungen von Hunden, Katzen und noch mehr von Vögeln⁵⁶, aber im allgemeinen nur als Füllsel oder als Nebenfigur zur Charakterisierung eines bestimmten Milieus, wie z.B. eines dörflichen. Vielleicht wenige Male kann man diesen Darstellungen mehr Bedeutung zumessen. Da ist ein bellender, schwarzer Hund, der sich dem hoffnungsvollen Ankömmling am Stadttor entgegenstellt⁵⁷. Und da sind die vielen Vogelpaare, die das, was die Menschen, die eigentlichen Handlungsträger des Gemäldes, tun oder fühlen, auf ihre, nämlich tierische Weise wiederholen. Man kann in diesen Fällen vielleicht von einer an das Allegorische grenzenden Bedeutung der Vögel reden⁵⁸. Der Verf. vermag jedoch von hier aus keine unmittelbare Brücke zu der Tatsache, daß Hunde und Vögel auch als Omenträger in den *tamrā* eine Rolle spielen, zu sehen. Es bleibt zunächst nur die Feststellung, daß sich bestimmte Lebewesen in einer bestimmten Situation arttypisch verhalten. Zu einem Wachhund gehört, daß er bellt, und natürlicher Bestandteil fast jeder Landschaft sind Vögel. Wenn auch ein schwarzer Hund nach thailändischer Vorstellung nicht ein höllisches Tier (wie im *Faust* I, 2. u. 3. Szene), nicht die Inkarnation des Bösen ist, so kann man doch einsehen, daß auf manchen ein bellender schwarzer Hund eine unheimlichere Wirkung auszuüben vermag als ein andersfarbiger.

c) Nur erwähnt zu werden braucht, daß z.B. die Katze in (volkstümlichen) Redensarten und Sprichwörtern eine gewisse Beachtung findet. Dabei werden

⁵³ Wie z.B. in Tiecks „Gestiebeltem Kater“, Hoffmanns „Kater Murr“, Poes „Schwarzer Katze“ oder Kellers „Kätzchen Spiegel“, u.a.

⁵⁴ S., u.a., Hss. Nr. 185, 241 in WENK, Thai-Handschriften, Bd. IX, 1 und 2 und besonders die reichen Bestände in der Nationalbibliothek in Bangkok.

⁵⁵ So besonders *Tamrā phāp lāi thai*; *Sūksā sinlapa lāi thai*; *Lāi thai*.

⁵⁶ S. WENK, Wandmalereien in Thailand, Bd. II, 1, Abb. XXXVI, L; CHUMBOT OF NAGARA SVARGA, The Lacquer Pavilion at Suan Pakkad Palace, Bangkok 2503, pl. 12 u. 18.

⁵⁷ S. WENK, op. cit. Anm. 56, Bd. II, 2, Abb. CXLIII.

⁵⁸ WENK, op. cit., Bd. I, 1, p. 8, sowie Bd. II, 1, Abb. IIIVII, XLIII und L.

ihr sowohl gute als auch schlechte Eigenschaften angedichtet, ihr Verhalten wird nicht *more animalium* beurteilt, sondern anthropomorph gesehen, mit dem der Menschen verglichen. Inhaltlich wenig bedeutsam⁵⁹, lassen diese Redensarten vor allem auf das enge Vertrautsein mit den Verhaltensweisen der Katzen schließen, geben jedoch keinen Anhaltspunkt dafür, daß ihnen ominöse Bedeutung beigemessen wurde. Ähnliches gilt für Katze, Hund oder Vogel im literarisch fixierten Sprichwort⁶⁰.

d) Vielleicht ist die Thematik der *tamrā māu sunak* ein Relikt aus der ältesten Kulturschicht der Thai, aus der Vorstellungswelt des Animismus hervorgegangen. Auf den bedeutsamen Einfluß animistischer Gedanken auf die Literatur Thailands wurde bereits anderen Orts hingewiesen⁶¹. Leider wissen wir über die vorbuddhistische Kultur der Thai sehr wenig, im Grunde genommen nur das, was wir aufgrund der heutigen Situation in noch nicht maßgeblicher Weise zu rekonstruieren vermögen. Ob also Katze, Hund, Vogel oder Pferd in der Zeit, die vor der Gründung des Sukhōthai-Reiches – ca. 1250 – liegt, in der Kultur oder der Religion der Thai numinose Tiere waren, liegt im dunkeln. Kein archäologisches Relikt, kein Ornament weist darauf hin. Die Frage muß offenbleiben, ob Hund oder Katze u.a. einstmals bei den Thai als Dämonen verkörpernde Wesen, als Totem- oder heilige Tiere (wie die Katzen der Göttin Bastet im alten Ägypten) angesehen wurden, ob sie Gutes oder Übel symbolisierten⁶².

Warum dann gerade *tamrā māu, sunak, nok, mā*? Eine erste, wenn auch sehr einfach klingende Antwort wäre, daß gerade diese Tiere, domestiziert oder wild, in der unmittelbaren Nähe jedermanns und zahlreich vorkommen und wegen ihrer Verhaltensweisen, ihres (manchmal) auffälligen Äußeren oder ihres besonderen Nutzeffektes für den Menschen, diesem Interesse abverlangen. An welchen Lebewesen hätte sich sonst die Phantasie eines *mo dū*, eines Wahrsagers, entzünden sollen wenn nicht an Tieren, die er täglich zu beobachten Gelegenheit hatte?

Was bleibt nach diesen Überlegungen als erstes Fazit? Jedenfalls die Feststellung, daß Katze, Hund oder Vogel nicht als numinose, mythologische Tiere in irgendeinem Bezug nachgewiesen werden können und daß ihre Verknüpfung mit magischen, abergläubischen Vorstellungen der Thai mehr oder weniger auf Zufällen und/oder auf der natürlichen Gegebenheit ihres zahlreichen von jedermann wahrnehmbaren Vorhandenseins zu beruhen scheint.

V. Worin liegt die Bedeutung der *tamrā māu sunak*? – Doch zur richtigen

⁵⁹ S. die Aufzählung dieser Redewendungen in Kret phāsā nangsū thai, pp. 246ff.

⁶⁰ GERINI, On Siamese proverbs and idiomatic expressions, JSS I, 1 (1904) pp. 11–168; GÜHLER, Über Thai Sprichwörter, JSS XXXIV, 2 (1945), pp. 97–144.

⁶¹ S. WENK, Die Ruderlieder -kāp hē rūō- in der Literatur Thailands, Wiesbaden 1968, (AKM-Bd. XXXVII, 4), pp. 19f.

⁶² Verf. glaubt, diese Frage verneinen zu können, – doch sei dies ausdrücklich als persönliche, z.Z. nicht beweisbare Meinung angemerkt. Dagegen könnte der Hinweis GOLDAMMERS, Die Formenwelt des Religiösen, p. 75, stehen, „daß es kaum eine Tierart gibt, die nicht im Verlauf der Geschichte mit der Aura des Numinosen ausgestattet worden wäre“.



Abb. 1



Abb. 2

Beantwortung dieser Frage muß diese enger gefaßt werden: worin liegt deren Bedeutung für den Thai und darüber hinaus für die übrigen Bewohner des südostasiatischen Kulturbereichs⁶³.

Der Aufbau der „Wahrsagungen“ ist stets der gleiche – nicht nur in den *tamrā mǎu sunak*, sondern z.B. auch in den *tamrā mā*⁶⁴:

a) Aufzählung bestimmter körperlicher Eigenschaften des Bezugstieres;

b) daraus Ableitung einer Prophezeiung, und zwar ohne weitere Erklärung, geschweige denn Begründung. Und man würde auch nur Zeit vergeuden, darüber zu spekulieren, warum eine Katze mit „weißen, sehr schönen Krallen“ oder mit „acht schwarzen Flecken“⁶⁵ am Körper dem Besitzer in der angegebenen Weise Vorteil bringen soll. Sollte nicht auch hier wieder die einfachste Erklärung die richtige sein, nämlich die, daß die geschilderten körperlichen Qualitäten entweder überhaupt nicht vorkommen⁶⁶, oder so selten, daß diese Eigentümlichkeiten in der Tat als etwas „Besonderes“ anzusehen sind und deshalb die Phantasie in dem eng begrenzten, durch wenig Abwechslung unterbrochenen Lebenskreis des einfachen Volkes zu beflügeln vermögen?

Erwartungsgemäß richtet sich die Vorteilsankündigung nur auf materielle Dinge, – direkt als Vermögenszunahme, – indirekt als Ankündigung einer Positionsverbesserung. Auf welche Weise der Kanon der „17 guten“ und „sechs schlechten“ Arten von Katzen zustande kam, ist dem Verf. nicht bekannt. Beide Zahlen scheinen in der übrigen „Wahrsagekunst“ keine magische Bedeutung zu haben. Zufall und jahrhundertealte Überlieferung mögen Anteil an diesem Schema haben.

Nahezu alle Verse dieser *tamrā* kann man im einzelnen auf sich beruhen lassen. Interessant ist jedoch ihr Vorhandensein als Ganzes, in kultur- und religionshistorischer Hinsicht.

⁶³ Diese umfassendere Lokalisierung ist berechtigt, da sich ähnliche Texte wie die hier beschriebenen *tamrā* auch in Laos, – s. FINOT, Recherches sur la littérature laotienne, BEFEO XVII, 5 (1917), pp. 136, 211 –, in den Schanstaaten Birmas, – s. Hs. or. 4432 der Staatsbibliothek preußischer Kulturbesitz Berlin –, in Kambodscha, – s. THIERRY, Die Literatur Kambodschas, in: Kindlers Literatur-Lexikon, Bd. VII, Zürich und München 1972, pp. 652f. –, finden.

⁶⁴ Liegen in einer illustrierten, gedruckten Ausgabe vor: *Tamrā mā khong kau lǎ tamrā mā kham khlong*, Bangkok 2508, (1965).

⁶⁵ Man könnte daran denken, die Aufzählung der verschiedenen Farbqualitäten mit der aus dem Hinduismus kommenden, in Thailand bis zu einem gewissen Grad bekannten Farbsymbolik zu verknüpfen. Doch abgesehen davon, daß diese kaum in das Unterbewußtsein des sich mit Magie befassenden Volkes eingedrungen sein dürfte – s. hierzu auch WENK, Wandmalereien in Thailand, Bd. I, p. 8 – scheint sich die Zuteilung bestimmter Farbqualitäten bei Katzen und Hunden bei sonst freier Entfaltung der Phantasie im Rahmen des biologisch Möglichen – schwarz, weiß, gelb usw. – zu halten; in anderen Fällen jedoch, z.B. bei Pferden – s. die 62 Abb. in *Tamrā mā khong kau* – scheint die Farbgebung willkürlicher Eingebung zu folgen. Damit entfällt auch eine möglich erscheinende Anlehnung – wie in der altorientalischen Konvention – an die den Planeten zugesprochenen Farben.

⁶⁶ S. den Hinweis in Anm. 21.

Der Lehre des Buddha zu folgen, nämlich nach Besitzlosigkeit zu trachten, dazu sind offensichtlich nur Wenige berufen. Wer ist bereit, dieses wider jedes irdische Verlangen stehende Gebot zu realisieren? Der Thai möchte ein leichtes Leben, mit viel Heiterkeit – *sanuk*. Man kann wohl annehmen, daß für den (im buddhistischen Sinne) Nichteinsichtigen, dennoch nicht „Verworfenen“, möglicherweise von materiellen Nöten bedrängten Thai die Vorstellung, diesen Nöten bald und auf leichte Weise entronnen zu sein, eine beruhigende, ja beschwingende, zum Teil die Lebensangst nehmende Wirkung hatte. In seinen Göttern bildet sich der Mensch, – ja, und durch „Volkes Stimme“ ist mit den *tamrā māu sunak* außerhalb der Lehre des Buddha ein Religionsersatz, eine Art Lebenshilfe geschaffen worden.

Die Stellung des Thai selbst gegenüber diesen „Abhandlungen“ kann aus dem oben zitierten Satz entnommen werden, mit dem der Text über die guten Arten von Hunden beginnt: „Nun wird etwas Unterhaltsames berichtet“. Die *tamrā māu sunak* sind für ihn auch *sanuk*, Unterhaltung im Alltag⁶⁷ der dörflichen Abgeschiedenheit, also keine ganz ernst zu nehmende Sache, – wie es scheinen mag.

Aber doch ist aus den Zeilen jener Rest des archaischen, magischen Denkens, das alles, Objekt und Subjekt, in einem kosmischen Bezug sieht, jeder Seinsform gleichgewichtige Bedeutung zumißt, zu erkennen.

⁶⁷ GOETHE, Maximen und Reflexionen (Nr. 171), faßt diesen Sachverhalt sehr schön in dem Satz zusammen, daß „der Aberglaube die Poesie des Lebens sei“.

MICHAEL WITZEL, (KATHMANDU)

ZUR GESCHICHTE DER RĀJOPĀDHYĀYAS VON BHAKTAPUR

Mit 3 Abbildungen und 1 Falttafel

I

Im Kathmandu-Tal, dem alten *Nepālamaṇḍala*, leben heute wenigstens fünf verschiedene Gruppen von Brahmanen,¹ von denen als erste die sogenannten Newar-Brahmanen (*Deo Bhāju*) aus Indien in das mit einer nichtarischen Bevölkerung besiedelte Tal einwanderten. Der Zeitpunkt ihrer Ankunft ist noch ungeklärt, aber selbst anhand der nicht allzu zahlreichen mittelalterlichen Quellen zu dieser Frage wird deutlich, daß bereits zu Beginn dieses Jahrtausends² und nicht etwa erst seit der ‚Einführung‘ des Kastensystems³ in Nepal

¹ Nämlich: 1. *Deo Bhāju* oder Newar-Brahmanen, cf. dazu D. B. BISTA, *People of Nepal*, Kathmandu 1972 (2. Aufl.), p. 21, D. R. REGMI, *Medieval Nepal*, Vol. II p. 757 (Calcutta 1966); 2. *Kumāi*-Brahmanen aus Kumaon (nördl. Uttar Pradesh, Indien) eingewanderte, ursprünglich aus Kanauj stammende Brahmanen (s. REGMI Vol. I p. 720, BISTA p. 5); 3. die aus Gokarna (N. Karnāṭaka) stammenden Priester des Paśupatināth-Tempels bei Kathmandu, die immer wieder in ihre Heimat zurückkehren, wenn ihre Amtszeit beendet ist (nach REGMI I p. 679 kommen sie aus Mahārāṣṭra); 4. die sog. *Pūrbiya*-Brahmanen, die ursprünglich aus dem Osten, d.h. Bengalen stammen und jetzt Nepāli sprechen (s.u. Anm. 10), cf. BISTA p. 5; 5. die aus der Landschaft südlich des Kathmandu-Tals (Mithilā, Tirhut) eingewanderten *Tirhute*-Brahmanen (Bista p. 21; richtiger wohl: *Tirhutya*-Br.) wie JHĀ, MĪSRA. – Es soll auch Brahmanen aus Orissa im Kathmandu-Tal geben (cf. LĪLĀBHAKTA MUNAṂKARMĪ, *Mallakālīn Nepāl*, Kathmandu 1986, p. 51), was zu der von mir einmal in Indien gehörten Nachricht stimmen würde, es gäbe in Nepal auch Kāṇva-Brahmanen: Die nepalischen Brahmanen (Newars, *Kumāi*, *Pūrbiya*) sind aber Angehörige der *Māhyanāyana*-Schule des weißen Yajurveda, während die Orissa-Brahmanen zur *Kāṇva*-Schule gehören.

² Sie müssen z.B. das Koṭihoma-Ritual des Königs Guṇakāmadeva (Nepāl Samvat 70–115 = 950–995 n. Chr., s. REGMI I p. 112. *Gopālavamśāvali* in REGMI, Vol. IV, Calcutta 1966, p. 119: fol. 23b) und *puṣpābhīṣeka*, *lakṣahoma*, *śrāddha* usw. von GUṆAKĀMADEVA II (1187 n. Chr.; s. REGMI, *Gopālavamśāvali* fol. 25b) ausgeführt haben; cf. weiterhin: ŚAIVĀCĀRYA ŚRĪ ŚRĪDHARA RĀJAGURU im Jahre N.S. 304 = 1184 n. (REGMI I, 192); Gefangensetzen von Brahmanen N.S. 431 = 1311 (REGMI I 248); Opferbelohnung für Brahmanen N.S. 452 = 1322 (REGMI I 304) und schließlich die vedischen Rituale vor der Zeit JAYASTHITIMALLAS, REGMI I 590f. – Brahmanisches Ritual beweisen auch Mss. wie *Daśakarmapaddhati* (Gr̥hyaritual) National Archives, Kathmandu No. I 1536 *ga*, datiert N.S. 296 = 1176 n. Chr., *Vivāhakarmasamuccaya*, No. I 933 *kha*, N.S. 233 = 1113 n., und das importierte Ms. *Pārvaṇaśrāddha*, No. I 772 *na*, datiert *La. Saṃvat* 171 (= ca. 1279/90, cf. SIRCAB, *Indian Epigraphy* p. 278), was freilich erst später von einwandernden Mithilā-Brahmanen mitgebracht sein kann.

³ S. REGMI, *op. cit.* Vol. I p. 641ff., cf. Vol. II p. 745.

durch JAYASTHITIMALLA (1382–1395) Brahmanen im Kathmandu-Tal ansässig waren. Das ist ohnehin – und auch für fast das gesamte letzte Jahrtausend – anzunehmen, da für die Riten von Hindu-Herrschern stets Hofbrahmanen nötig waren⁴. Wie weit diese allerdings in die ursprünglich wohl weitgehend buddhistische Newar-Bevölkerung integriert waren, ist vorläufig schwer zu beurteilen⁵.

In diesem Jahrtausend dagegen sind die im Kathmandu-Tal wohnenden Brahmanen völlig zu Newars geworden⁶ und durch die Reformen Jayasthitimallas als oberste Kaste⁷ der hinduistischen (*śivamārgī*) Newars bestätigt worden. Auch im Mittelalter weiterhin aus Indien zuwandernde Brahmanen wurden relativ schnell assimiliert⁸. So stammen z.B. einige der in Pāṭan (Lalitpur) ansässigen Brahmanen ursprünglich aus Bengalen, wie sich an ihren noch 1675 n. inschriftlich bezeugten Familiennamen zeigt⁹.

Erst in den letzten beiden Jahrhunderten – seit der Eroberung des Tales durch die eine indo-arische Sprache, nl. Nepālī, sprechenden Gorkhas – ist der Assimilationsprozeß neueinwandernder Brahmanen an die Newarbevölkerung zum Stillstand gekommen, teilweise sogar umgekehrt worden¹⁰.

Die *Deo Bhāju* haben sich davon nicht ergreifen lassen und sind trotz entfallener königlicher Unterstützung¹¹ und trotz Verachtung von Seiten der

⁴ Die königliche Familie war durchweg hinduistischer Religion (s. REGMI, *op. cit.* vol. I p. 553); aber selbst in Ländern mit der *Hinayāna*-Form des Buddhismus als Staatsreligion, die allerdings z.T. stark hinduistisch beeinflusst waren, ließen und lassen die Könige die Hofriten durch Brahmanen ausführen, cf. BECHERT, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*.

⁵ Einwanderungen fanden nicht nur aus den Nachbarlandschaften Nepals statt, es gibt auch Zeugnisse für solche aus Gujarat (1216 n. Chr., s. REGMI I 640), Mahārāṣṭra (s. REGMI I 685; Colophon eines Ms. für N.S. 455 = 1235 n.) und Südindien (s. REGMI I 190, II 440, 757); cf. ferner REGMI I 653 zum *Jāṭisaṅgraha*.

⁶ REGMI I 684, II 757f.; diese tragen den Namen UPĀDHYĀYA, RĀJOPĀDHYĀYA.

⁷ REGMI I 641ff.

⁸ Z.B. SAHASRA ŚIVĀNANDA (genannt N.S. 752 = 1632 n.) aus Westnepal, also einem Nepālī sprechenden Gebiet, dessen Nachkommen heute zu den *Deo Bhāju* gehören; s. REGMI II 757. Die dort zitierte Inschrift ist No. 39 (nicht: 38) in REGMI Vol IV p. 62, Zeile 8; – cf. Anm. 9.

⁹ BHATṬĀCĀRYA, CAKRAVARTĪ und OJHĀ (Inschrift: *Ujḥā*) im Gegensatz zu den in derselben Inschrift (REGMI IV, No. 77, A.D. 1675) genannten UPĀDHYĀYAS. – Bereits unter JYOTIRMALLA wurden N.S. 530 (= 1410 n. Chr.) einige Familien bengalischer Brahmanen in Pāṭan angesiedelt (REGMI I 419). Es könnte sich hier um deren Nachkommen handeln.

¹⁰ Die von den Gorkhas aus Westnepal mitgebrachten *Kumāi*-Brahmanen sind durch ihre enge Verbindung zur herrschenden, Nepālī sprechenden Klasse nicht assimiliert worden; wegen der geänderten politischen Verhältnisse hat sich sogar ein Teil der ursprünglich aus Bengalen gekommenen *Pūrbīya*-Brahmanen, die bereits Newārī sprachen, zur Übernahme von Nepālī als Muttersprache bewegen lassen, konnte dadurch aber z.B. auch das einflußreiche Amt des *Rājguru* (*Purohita*) des nepalischen Königs bis zur Rāṇazeit hin einnehmen; erst dann wurden die *Pūrbīya* PAUDYAL durch *Kumāi* PAṆDE abgelöst.

¹¹ Eine Ausnahme ist das *Agnihotra* der *Rājopādhyāyas* von Pāṭan, das von einer *Gurhī* (rel. Organisation, die Tempelbesitz u.ä. verwaltet) bezahlt wird. Durch den

mit den Gorkhas gekommenen *Kumāi*-Brahmanen¹² bis heute Newars geblieben. Sie leben jetzt meistens in den drei größeren Städten des Tales, in Kāthmaṇḍū, Pāṭan und Bhaktapur (Bhātgaon), und bilden eine homogene Gruppe¹³. Doch zeigt sich an den unten dargebotenen Quellen zur Herkunft der *Rājopādhyāyas* von Bhaktapur, daß die *Deo Bhāju* noch relativ spät Zuzug aus Nordindien erhielten¹⁴.

Da diese Quellen nicht nur von familiengeschichtlichem Interesse sind, sondern auch die politische und Religionsgeschichte Nepals Betreffendes bieten, sollen sie hier detailliert angeführt und besprochen werden. Es handelt sich dabei um den Stammbaum der *Rājopādhyāya*-Familie der früheren Könige von Bhaktapur und um eine in derselben Familie aufbewahrte Erzählung von der Einführung des Kultes der Göttin *Taleju Bhavāni*, einer Form der *Durgā*, wobei Mitglieder der Familie eine bedeutende Rolle gespielt haben sollen.

II

Der Stammbaum der *Rājopādhyāyas*¹⁵ liegt in zwei Versionen vor: einmal auf Leinen gemalt (L) mit durch Altern des Bildes z.T. recht unleserlich gewordenen Namen der Familienmitglieder, zum Andern mit Tinte auf starkem Papier geschrieben (P) und weitgehend bis zur heutigen Generation ergänzt. Dieses Exemplar gibt zugleich auch das ungefähre Datum für die Einwanderung der Familie nach Nepal: Der Stammvater UHLĀSARĀJA,¹⁶ der die erste¹⁷ Generation

jetzigen König sind auch zum ersten Mal wieder *Deo Bhāju* zu den Krönungsfeierlichkeiten eingeladen worden, freilich nicht als Hauptakteure.

¹² Die Nepāli sprechenden *Kumāi* verachten die *Deo Bhāju* z.B. wegen deren tantrisch beeinflusstem Ritual (Genuß von Büffelfleisch usw.), während das *Kumāi*-Ritual ‚rein vedisch‘ sein soll. Das ist meiner Anschauung nach z.T. richtig (Krönung, *Agnihotra* usw.); andererseits scheinen die *Deo Bhāju* oft viel traditioneller in der Ausführung der Riten. – Die offizielle Einstufung der Newar-Brahmanen zeigt sich noch in der bis 1963 geltenden Version des Gesetzbuches *Muluki Ain*: In der Edition von 1955 rangieren die *Deobhāju Bāhun* (= *Brāhmana*) bei Strafen für Ehebruch nach den *Upādhyāya* (= Nepāli *Kumāi*), *Rājput* (*Chetri*), *Jaisi Bāhun*, *Desi Bāhun*, aber vor den eigentlichen *Chetri* (*Kṣatriya*)-Kasten: s. A. W. MACDONALD, *Essays on the Ethnology of Nepal and South Asia*, Kathmandu 1975 (Bibl. Himalayica III, 3) p. 294 (= *Mélanges Lévi-Strauss*, p. 139 ff. Paris 1970). – cf. noch G. S. NEPALI, *The Newars*, Bombay 1965 p. 152 (und zu den UPĀDHYĀYAS: p. 148, 151).

¹³ Die allordings in mehrere Gotras aufgeteilt sind. Abweichend von der Literatur soll es sich nach meinen Informanten dabei hauptsächlich um *Bhāradvājas* in allen drei Städten handeln. Anders G. S. NEPALI, *The Newars*, p. 151, REGMI, *op. cit.* vol. I, p. 666. Gemeinsam ist allen Quellen, daß es in Nepal *Bhāradvāja*, *Gārgya* und *Śāṅḍilya*-Gotras gibt. – Die *Tirhute* werden nicht dazu gerechnet.

¹⁴ Cf. Anm. 8 u. 9.

¹⁵ Die Familie RATNARĀJA ŚARMĀS, die ebenso wie sein Sohn VINOD mit großem Entgegenkommen alle Materialien zur Verfügung stellte und freundlichst alle Fragen meinerseits beantwortete. Dafür sei ihnen hier öffentlich gedankt.

¹⁶ Dessen Nachkommen wie er und sein Bruder ĀHLĀSARĀJA stets *-rāja* als zweiten Bestandteil ihres Namens tragen. Dieser wird im Folgenden der Kürze

im Tal repräsentieren soll, starb nach einer Notiz in der rechten oberen Ecke von P im Jahre 1576, dürfte also gegen Anfang des 16. Jahrhunderts eingewandert sein.

Die Version P des Stammbaums (s. Abb. 1) ist auf dickem nepalischem Papier von gelblicher Farbe, Größe 37 cm x 61 cm, mit Tinte aufgezeichnet worden. Das Blatt ist jetzt der Längsseite nach gerollt, früher aber einmal gefaltet gewesen. Die meisten Namen sind offensichtlich zur Zeit des DROPAṬEŚVARA, des Vaters von RATNARĀJA ŚARMĀ, eingetragen worden, eventuell auch eine Generation früher: Die Namen von RATNARĀJA, dem jetzigen Besitzer, und die seiner Söhne sind ebenso wie die der letzten zwei bis drei Generationen von engverwandten Familien bereits von zweiter und dritter Hand ergänzt worden. Das spricht für ein Kopieren des Stammbaumes vor etwa 50 Jahren. Dazu stimmt auch, daß alle Namen bereits in Devanāgarī-Schrift¹⁸ notiert sind. Bis zur Eroberung des Tales durch die Gorkhas im Jahre 1768 war aber Newārī-Schrift üblich, die erst im Laufe des letzten Jahrhunderts auch im privaten Gebrauch durch Devanāgarī abgelöst wurde.

Die direkte Linie RATNARĀJAS reicht 20 Generationen weit bis zu UHLĀSA zurück, was für diesen auf eine Lebenszeit vor ca. 400–600 Jahren schließen läßt¹⁹. Das oben erwähnte Datum seines Todes bestätigt diese Berechnung:

saṃ 696 āṣāṭha śudi 3 uhlāsarāja divaṃgata

*saṃ 781 vaiśākha śudi 5 bhāskararājapatnī divaṃgata*²⁰

„Am 3. Tag der hellen Monatshälfte des Monats Āṣādha 696 (= Anfang Juli 1576) ist UHLĀSARĀJA gestorben; am 5. Tag der hellen Monatshälfte des Monats Vaiśākha 781 (= Anfang Mai 1661) ist die Frau des BHĀSKARARĀJA gestorben.“

Da BHĀSKARA (s. Abb. 3 No. 10) Nachkomme von UHLĀSA in der 5.

halber weggelassen. – UHLĀSA: eine der häufigen Newārī-Varianten der Schreibung von *-l-* (*l:r:rh:lh*).

¹⁷ Die mündliche Tradition der Familie schwankt hier: bald ist die Rede von UHLĀSA als dem ersten Mitglied der Familie in Nepal (d.h. im Kathmandu-Tal), bald soll er die dritte Generation darstellen, nachdem die Familie aus Kanauj zuwanderte. Dieses legt auch eine weitere mündliche Tradition der Familie nahe, nach der ihre Vorfahren bereits unter König RĀYAMALLA (1482–1505) eingewandert seien. Wäre UHLĀSA zur Zeit dieses Königs nach Nepal gekommen, hätte er recht jung sein müssen: er ist 1576 gestorben.

¹⁸ Oft recht unleserlich; mit RATNARĀJAS und VINODS Hilfe wurde in diesen Fällen meine Lesung überprüft.

¹⁹ 400 Jahre dürfte richtiger sein, da mit einer Generationsspanne von nur 20 Jahren gerechnet werden muß: es wird ja recht früh geheiratet und das erste Kind ist meist schon geboren, bevor die Eltern 20 Jahre alt sind. – Auch wenn man für BHĀSKARARĀJAS Frau (s.u.) frühen Tod annimmt (etwa bei der Geburt ihres dritten Kindes (CANDRAŚEṢA, No. 25 in Tafel 3) und sie deshalb etwa nur 25 Jahre alt wurde, liegt dieser Faktor näher als 30 Jahre: die fünf Generationen von UHLĀSA bis BHĀSKARA machen ja nur 85 Jahre aus.

²⁰ Diese Sätze sind wohl in Newārī, sonst muß man korruptes Sanskrit annehmen – zu Nepāl Saṃvat (N.S.) s. REGMI, *op. cit.* Part I p. 52–79; veraltet dazu SIRCAR, *Indian Epigraphy*, Delhi 1960, p. 270.

Generation ist (UHLĀSA miteingeschlossen), ergibt sich ein Zeitraum von nur 85 Jahren, d.h. von durchschnittlich nur 17 Jahren pro Generation. Dies legt einen Generationsfaktor von 20 Jahren näher²¹ als den in Europa üblichen von ca. 30 Jahren. Die 20 Generationen von UHLĀSA bis zu RATNARĀJA würden damit eine Spanne von ca. 400 Jahren ausmachen, was wiederum in die Zeit des handschriftlich bezeugten Todesdatums von UHLĀSA führt²². Man darf dieses Datum und das der Frau des BHĀSKARA deshalb wohl als authentisch ansehen.

Leider handelt es sich bei den Namen des vorliegenden Stammbaums nicht um die im Alltag verwendeten Rufnamen²³, sondern um die Geheimnamen (*guptanāmāni*),²⁴ wodurch ein Vergleich mit den in historischen Zeugnissen auftretenden Namen der *Rājopādhyāyas* zunächst nicht möglich ist²⁴. Es besteht aber die Hoffnung, die Rufnamen noch über das im Folgenden (s. Abb. 3) Angeführte hinaus ergänzen zu können²⁶.

Die Version L des Stammbaums (s. Abb. 2) ist farbig auf graugelbes Leinen gemalt worden, das oft durchscheint, wo die Farbe abgeblättert ist. Die Maße des eigentlichen Gemäldes sind 64 cm x 81,5 cm; mit Einschluß des dunklen Stoffrahmens ergeben sich 78 x 101 cm. Leider ist das Bild zweimal gefaltet worden und hat deshalb und durch anscheinend häufigere unvorsichtige Benutzung stark gelitten. Dazu kommt noch, daß in der rechten Hälfte des Bildes die Namen auf dunkelgrüne Blätter eingetragen wurden, was sie weitgehend unlesbar macht²⁷. Im Verhältnis zu P erscheint dieser Stammbaum auf den Kopf gestellt und seitenverkehrt dargeboten.

Außer dem eigentlichen Stammbaum ist noch zu sehen:

- In der linken unteren Ecke ein dreistöckiges, in der rechten unteren Ecke ein vierstöckiges Haus mit Ziegeldach und der typischen Ladenarkade im Erdgeschoß;

²¹ S. Anm. 19.

²² *uhlāsa* bzw. *-ohlāsa* tritt auch in der *Gopālavamśāvali* fol. 58b (für das Jahr N.S. 500 = 1380 n. Chr.) auf. Dort ist *uhlāsa* aber das Newāri-Wort für ‚Freude‘ (= skt. *ullāsa-*); *-hlāsa* ist Newāri (Fut./Opt. von *hlāt* ‚sprechen‘, s. JÖRGENSEN, *A Grammar of the Classical Newari*, Kopenhagen 1941 § 122, u. p. 63 oben).

²³ Einige Namen sind aber – auch nach Aussage von RATNARĀJA – fälschlich doch anstelle der Geheimnamen eingetragen worden, nämlich: SANATKUMĀRA (237) statt JĪTENDRIYA-RĀJA, und AŚVINĪKUMĀRA (238) statt GAṆAPATI-RĀJA; cf. auch die Abweichungen in L, P bei: VIDVA/JÑĀNASĀGARA (127) und EDHA/RĀGHĪNĪ (RĀGHAVA?, 126). Hier dürfte der jeweils erstgenannte Name der Geheimname sein. – Einige Personen der frühen Generationen scheinen in den Stammbäumen ebenfalls nur durch ihre Alltagsnamen (Rufnamen) vertreten zu sein, s.u. Anm. 98.

²⁴ S. dazu R. B. PANDEY, *Hindū Saṃskāras*, Delhi 1969 (2. Aufl.) p. 82f.

²⁵ S. aber immerhin Anm. 98.

²⁶ Es scheinen noch Listen der Rufnamen zu existieren. – Die Namen der letzten Generationen von RATNARĀJAS unmittelbaren Vorfahren sind nach dessen Angabe ergänzt.

²⁷ Ebenfalls schon in Devanāgarī; zur Datierung s. Anm. 30. – Freier Raum zwischen den Blättern mit Namen ist durch Früchte und (kaum noch erkennbare) Papageien ausgefüllt.

– Rechts vor dem Haus in der linken unteren Ecke: eine offensichtlich korrigierte²⁸ Darstellung *Śivas*, im *padmāsana* auf einem Tigerfell, die Hand in *abhaya-mudrā* erhoben.

– Links von dem Haus in der rechten unteren Ecke: zwei männliche Personen, wohl den Stammvater UHLĀSA und seinen Bruder ĀHLĀSA darstellend, im Gespräch mit einer dritten Person rechts von ihnen, anscheinend einem Mallakönig. Alle drei sitzen auf farbigen Teppichen oder Tüchern. Die beiden Brüder tragen ein rotes bzw. graues Obergewand – das rote ist deutlich ein *caubandhī*²⁹ – mit Gürtel um die Leibesmitte, ferner rote tellerförmige Hüte, wie sie für die Mallazeit typisch sind. Die Gestalt rechts von ihnen trägt weiße Gewänder – ein weißes *caubandhī* mit roter Borte und den lose fallenden Faltenrock der Mallazeit, – einen weißen Turban, goldenen Schmuck (Ohringe, eine große Halskette und Armbänder an beiden Handgelenken).

– In der rechten unteren Ecke, in Höhe des Hausdaches: vier Männer auf bunten Teppichen oder Tüchern. Die beiden links in roter bzw. weißer *caubandhī*, mit roten Gürteln und Tellerhüten; der dritte von links wohl mit nacktem Oberkörper und Halskette; der vierte wiederum mit *caubandhī*. RATNARĀJA ŚARMĀ hält die vier Gestalten für eine Darstellung der personifizierten vier Veden.

– In der linken oberen Ecke: eine kaum noch zu erkennende Darstellung von *Viṣṇu*, auf *Śeṣa* liegend, zu seinen Füßen *Lakṣmī* und über ihm, auf dem Lotos sitzend, *Brahma* mit vier Gesichtern.

– In der rechten oberen Ecke ein dreiköpfiger Gott mit vier Armen, auf einem Fell sitzend. Die Attribute in seinen Händen sind nicht mehr zu erkennen.

Die Unterschiede zwischen beiden Versionen (s. Anm. zu Abb. 3) sind z.T. beträchtlich. Nach RATNARĀJA ŚARMĀ soll P von L kopiert worden sein, und nicht etwa L nach der Vorlage von P hergestellt worden sein, wie man billigerweise annehmen könnte. Die Tradition RATNARĀJAS läßt sich anhand eines Vergleichs von L und P bestätigen. Neben kleineren Unterschieden,³⁰

²⁸ Umriss einer zuerst gemalten Gestalt sind im Original noch schemenhaft zu erkennen.

²⁹ Das bis fast zu den Knien reichende Hemd der nepalischen Nationaltracht, über dem heute eine europäisch zugeschnittene Jacke getragen wird; die Bezeichnung stammt wohl von den vier Stellen, an denen das Hemd mit den beiden Schleifen zusammengebunden ist.

³⁰ Die Diskrepanz erklären sich leicht: Zunächst einmal ist in P in der 21/22. Generation viel nachgetragen worden, was in L noch fehlt (eingetragen nur bis zur 19. Generation, d.h. etwa YUGĀDI (247); andererseits sind einige Namen der 13. Generation (173–183) so undeutlich geworden, daß sie in P nicht mehr kopiert werden konnten, – oder diese von RATNARĀJA aus gesehen weitabliegende Linie wurde vernachlässigt. – L ist offensichtlich zur Zeit des Großvaters von RATNARĀJA (AMṚTTA/ANANTAKUMĀRA, 240) gemalt worden, als dessen erster Sohn schon geboren war. Diese Generation (19.) scheint gleichzeitig mit der von 250–259, der Söhne des HERĀNANDANA (241, 19. Gen.), da diese in L bereits eingetragen sind und dessen Nachkommen heute bereits die 24. Generation bilden, gegenüber der 21. bei

besonders in der Ausführlichkeit der Darstellung der letzten Generationen, weicht P nämlich in der Affiliation des VIṢṆU (Abb. 3, No. 56), eines direkten Vorfahren von RATNARĀJA, bedeutend von L ab: Während VIṢṆU (56) in P der Sohn von INDRA (38) ist und daneben ein anderer VIṢṆU (23), der Sohn des BHĀSKARA (16), existiert, der ohne Nachkommen geblieben ist, läßt L die gesamte Linie von RATNARĀJAS Vorfahren über VĪRA (129) und VIṢṆU (56) direkt auf CHATRA (10) zurückgehen (oder über dessen Sohn BHĀSKARA (5), was in L nicht deutlich zu sehen ist. VIṢṆU (23) und VIṢṆU (56) sind beim Kopieren also verwechselt worden, und das ist nur bei L als Vorlage möglich gewesen, da nur hier beide VIṢṆU nahe beieinander erscheinen. In P, das gegenüber L ja seitenverkehrt und z.T. ganz anders angeordnet ist, finden sich beide VIṢṆU in ganz verschiedenen Teilen des Blattes.

Der Generationsabstand zwischen UHLĀSA und RATNARĀJA verringert sich damit um zwei Generationen: RATNARĀJA repräsentiert die 18. Generation der Familie in Nepal. An der Wahrscheinlichkeit des Datums für UHLĀSAS Tod ändert sich dadurch nicht viel.

Nun bewahrt die *Rājopādhyāya*-Familie aber auf einem separaten Blatt Papier, das aus einem *Thyāsaphu*³¹ kopiert sein soll, aber ebenfalls bereits in Devanāgarī geschrieben ist, ein weiteres Datum für einen ihrer Vorfahren: Es soll sich um VĪRA (129), den Nachkommen UHLĀSAS in der 11., bzw. nun eher in der 9. Generation, handeln. Er soll zur Zeit von König PRĀṆAMALLA im Jahre N.S. 663 (1543 n.) Minister gewesen sein. Historisch gesehen ist das möglich, da PRĀṆAMALLA 1519–47 regierte. Es kann sich aber bei VĪRA nicht um einen Vorfahren von RATNARĀJA gehandelt haben, da UHLĀSA, der 9 Generationen, also rund 200 Jahre, vor UHLĀSA gelebt haben müßte, im Jahre 1576 starb, wenig nach VĪRA also.

Würde man VĪRAS Datum als korrekt ansehen und wäre er mit VĪRA (129) zu identifizieren, hätte UHLĀSA um 1350 n. leben müssen. Damit aber gelangt man in eine Zeit, für die von vielen Quellen die Einführung des *Talejukultes* in Nepal berichtet wird, wobei die Familientradition nach UHLĀSA eine Rolle gespielt haben soll³².

den Söhnen RATNARĀJAS. – In Abb. 3 (Anmerkungen) sind alle Abweichungen angegeben.

³¹ Newārī: gefaltetes (*thyā*) Buch (*saphu*), für die in Nepal häufigen, auf Vorder- und Rückseite beschriebenen Faltbücher aus starkem, oft Pappe ähnelndem einheimischen Papier. Sie enthalten meist rituelle Texte und sind oft von vielen Generationen einer Familie benutzt und mit zusätzlichen Texten (Stotras u.ä.) ergänzt worden, wo immer es noch Platz gab. In ihnen finden sich häufig historische Angaben (s. REGMI, Pt. III, IV für Beispiele dieses Genres).

³² Was wohl aufgrund der vorliegenden Daten dahingehend zu modifizieren ist, daß die RĀJOPĀDHYĀYA-Familie nicht bei der Einführung, wohl aber bei der Verehrung der Göttin eine bedeutende Rolle spielte.

III

Taleju Bhavānī (Varianten: *Tulajā*, *Tuljā*, *Turyā*)³³ war die Familiengöttin (*kuladevatā*)³⁴ der Mallakönige und wird auch jetzt als die der Shah-Dynastie verehrt. Über die Einführung ihres Kultes in Nepal liegen zahlreiche voneinander abweichende historische Zeugnisse und Legenden³⁵ vor. Die geläufigste Form der Legende ist wohl die im Folgenden aus einem Zeitungsartikel von C. B. SHRESTHA zitierte³⁶. Danach hatte zunächst der Götterkönig *Indra* von *Śiva* ein silbernes Kästchen bekommen, das mit einigen ‚mystischen Zeichen‘ versehen war und *Yantrakar* genannt wurde. Es repräsentierte die Muttergöttin *Taleju Bhavānī*. *Indra* verlor es an *Rāvaṇa* und der wiederum im Kampf um die Wiedergewinnung *Sitās* an *Rāma*, in dessen Linie es blieb, bis *Taleju* einem seiner Nachkommen im Traum erschien und befahl, es in den Fluß *Sūrya*³⁷ zu werfen. SHRESTHA fährt fort:³⁸

“After many years King HARI SINGH DEVA on the line of *Ram*’s posterity saw the same lady in his dream and asked him to take the holy casket from under the surface of the watery bed to be located by some black bee hovering over it, and take it from there to the north east direction. So HARI SINGH DEV carried the holy casket to a forest where MAYAVI, the paramour of the queen’s maid, built the fortified town of Simarangarh. After some years again, at the wish of the mother goddess she was taken to Bhaktapur. Such was the power of the Mother Goddess that the people quietly made over the palace and even the throne to HAR SINGH DEV. He established the Mother Goddess in a temple in his palace compound in 1324. In Kathmandu *Taleju* was installed by King RATNA MALLA in the northern side of his Palace. In Lalitpur *Taleju* was installed by

³³ Die ursprüngliche Form dürfte *Tulajā* gewesen sein: Geht man davon aus, so erklären sich die Varianten *Turyā*, *Tuljā* durch den in der Schreibung von Newāri-Wörtern häufigen Wechsel von *r/l*, *y/j*. Aus *Tulyā* konnte im Newāri **Tulē* werden (-*ya* > *ē* in heutiger Aussprache), *-ju* ist Honorativsuffix (cf. Nepāli *-jyū*, Hindi *-jī*; s. aber auch JÖRGENSEN, *A Dictionary of the Classical Newāri*, Kopenhagen 1936, p. 8). Zu einer ursprünglichen Form *Tulajā* stimmt auch der Name der Stadt Tuljāpur in Mahārāṣṭra nordöstlich Sholapur (so schreibt: International Map of the World, Sheet Bombay, Ser. 1301, Sheet NE-43, War Office & Air Ministry 1953; REGMI, *op. cit.* Pt. II 593 gibt Tulajāpura an). Dort wurde *Tulajā* stets verehrt (Lit. bei REGMI, II 593).

³⁴ S. REGMI, *op. cit.* Pt. II 592ff.

³⁵ Ausführlich: WRIGHT, *History of Nepal*, p. 174ff. (reprint Kathmandu, Antiquated Book Publishers, 1972); etwas abweichend, und ausführlicher: LĪLĀBHAKTA MUNAṀKARMĪ, *Mallakālin Nepāl*, Kathmandu 1968, p. 8–12 (in Nepāli); cf. auch M. M. ANDERSON, *The Festivals of Nepal*, London 1971, p. 143, 132f. 135, 147, 149. Über die *Navadurgās* (die ab GUṆAKĀMADEVAS Zeit, d.h. 1187–95 n. Chr., verehrt worden sein sollen), s. MUNAṀKARMĪ, *op. cit.* p. 23–25.

³⁶ The Rising Nepal, vom 4. 4. 1975 (Supplementblatt, S. 1)

³⁷ Offensichtlich die Sarayu (Sarju) westl. von Ayodhyā: diese Flüsse ändern häufig ihren Lauf, s. R. L. SINGH, *India, A regional Geography*, Varanasi 1971, p. 194f.

³⁸ Hier ohne Änderungen wiedergegeben.

SIDDHI NARSINGH MALLA. In the course of time all the Malla kings of their kingdoms made *Taleju* as their family goddess. . . . Her worship is performed on the ninth day of *Durga Puja* with a great solemnity and sacrifice of buffaloes and goats. *Kumari*, the Living Goddess, is the embodiment of the Mother Goddess.”

Die erste Nennung von *Taleju* erfolgt nach REGMI³⁹ aber erst durch VIŚVAMALLA (1547–60) in Bhaktapur, durch PRATĀPAMALLA (1641–74) in Kathmandu und durch SIDDHINARASIMHAMALLA (1620–61) in Pātān. Davon abweichend führt REGMI noch eine Überlieferung an, nach der SOMAŚEKHARA, ein südindischer Brahmane, bereits zur Zeit von König RATNAMALLA (1482–1520) den *Taleju*-Tempel (von Kathmandu) erbaut haben soll⁴⁰.

Nun ist in der von REGMI übersetzten Stelle aus der *Gopālavamśāvali*,⁴¹ der einzigen in etwa zeitgenössischen nepalischen Quelle über die Flucht König HARASIMHA's von Tirhut, aber gar nicht die Rede von der Einführung des *Taleju*kultes durch diesen: Vielmehr starb HARASIMHA fernab des Kathmandu-Tales in Tīnpātān (Sindhuli-Distr.)⁴². Anders dagegen kann es sich mit den zahlreichen Brahmanen verhalten haben, die zur gleichen Zeit, um 1325 n. Chr., wegen der Eroberung Tirhuts durch die Moslems das Land verließen und sich in Nepal ansiedelten⁴³: ihre Anwesenheit zeigt sich nicht nur an alten, von ihnen geschriebenen oder mitgebrachten Handschriften, sondern auch an den Namen der brahmanischen Lehrer und Berater etwa von JAYASTHITIMALLA (um 1380): KĪRTINĀTHA UPĀDHYĀYA KĀNYAKUBYA, RAGHUNĀTHA JHĀ MATTHILĪ, ŚRĪNĀTHA BHATṬA, MAHĪNĀTHA BHATṬA, RĀMANĀTHA JHĀ,⁴⁴ ŚIVADĀSA UPĀDHYĀYA, DVIJARĀJA UPĀDHYĀYA⁴⁵. Dies sind z.T. typische Namen aus Mithilā und Tirhut. Man wird sicher nicht fehlgehen, Neuankömmlingen wie diesen die Einführung des Kultus aus Mithilā zuzuschreiben, wo er immer stark verbreitet war⁴⁶. – Die folgenden Ślokas aus der in RATNARĀJA ŚARMĀS Familie

³⁹ REGMI, *op. cit.* Pt. II 594.

⁴⁰ REGMI, II 33.

⁴¹ REGMI I 276f., aus *Gopālavamśāvali* fol. 46a–b; zu diesem Text siehe BENDALL, in: HARA PRASĀD ŚĀSTRĪ, *A Catalogue of Palm Leaf and Select Paper Manuscripts belonging to the Bir Library, Nepal*. Calcutta 1905, p. 1 ff. und REGMI, *op. cit.* Pt. I p. 23 ff.

⁴² Ms. (laut REGMI) *Tīnpātāsa* (Newāri-Lokativ); Map of the World, Sheet Bihar (No. 1301 XNG 45), Army Map Service, Washington 1965 hat auf ca. 86° 4' östl. Länge / 27° 15' nördl. Breite: Tīnpātān, am Südhang des Mahābhārat Lekh, etwa 18 km südöstl. von Sindhuli Garhī. In 'Dolakhā ko Aitihāsik Rūprekhā (s. Anm. 83) lesen die Autoren: Tīnpātān.

⁴³ REGMI *op. cit.* I p. 294f.; durch die militärischen Einfälle aus Tirhut N.S. 411 (1291 n.) und 431 (1311 n.), die nur wenige Tage währten, ist wohl kein derartiger Einfluß anzunehmen. (Quelle: *Kaisar Vamśāvali* fol. 10, bei REGMI Pt. III p. 161).

⁴⁴ REGMI, Pt. I p. 641 mit Literatur; WRIGHT p. 183.

⁴⁵ REGMI Pt. I p. 367; s. *Gopālavamśāvali* fol. 48a, 49a (Jahr N.S. 500 = 1380 n. Chr.); auf den Namen DVIJA-RĀJA (cf. UHLĀSARĀJA etc.) darf wohl nicht viel gegeben werden; zu *uhlāsa/ohlāsa* im Text s.o. Anm. 22.

⁴⁶ S. REGMI, Pt. II p. 593 mit Literatur.

aufbewahrten Erzählung über die Ankunft der *Tulajā* scheinen das zu bestätigen.

IV

Diese 42 Ślokas, betitelt ‚*Turyāgamanakathā*‘ („Erzählung von der Ankunft der *Turyā*“) finden sich in einem dicken, mehrere hundert Seiten umfassenden Sammelband. Es handelt sich dabei um ein am Kopf der Blätter zusammengebundenes Buch von dünnen Blättern nepalischen Papiers, die mit Tinte in Devanāgarī beschrieben sind. Es enthält allerlei Paddhatis und Prayogas. Die Kathā findet sich darin unvermittelt vor einer *Balivaiśvadevapañcayajñavidhi*, auf fol. 49 des Bandes. Da nicht in Newārīlipi geschrieben, dürfte sie im letzten Jahrhundert kopiert worden sein. Leider sind bei der Abschrift von einem zu postulierenden Newārīlipi-Original zahlreiche Fehler gemacht worden;⁴⁷ auch scheint der Text bereits seit Langem nicht überall richtig überliefert worden zu sein; vielleicht wurde er sogar nicht immer der Grammatik folgend verfaßt⁴⁸.

Da zur Zeit nur diese eine Handschrift⁴⁹ der Kathā vorliegt, sollen im Folgenden nur die historisch und religionsgeschichtlich interessanten Passagen zitiert werden; auch diese sind nicht überall verständlich.

Nach einer Einleitung, die weitgehend zu SHRESTHAS o.a. Artikel stimmt,⁵⁰ – *Taleju* wird nach der Besiegung *Rāvaṇas* von *Rāma* und seinen Nachkommen in Ayodhyā verehrt, nach Turyāpura,⁵¹ Hamsapura⁵² und dann nach Nagarapurī gebracht. Einer von *Rāmas* Nachkommen wird nach dem Tode seines Vaters

⁴⁷ So z.B. *-ty-* für wohl ursprüngliches *-bhy* (beide Ligaturen sind einander in der Newārischrift ähnlich); *devitām* (Śloka 25a) statt *devin tām* (Ligaturen ähnlich); *vajraṅṅus* statt *vavāṅṅrus* (Śloka 35b); *nayatyutkā* (Śloka 37c) statt *nayety uktvā*; *sāmīto* (36b) statt *māmīto*; *Dadrikṣetre* statt wahrscheinlich *Badrikṣetre*; *kujātīraiś* statt *kujātīyaiś* (18d).

⁴⁸ Deutlich: *mṛta punah* 17d (Sandhi), ebenso *Bṛhanmalla dṛti*⁰ (Sandhi); **mṛtāh* 16d; *putram: yutaḥ* 19cd; *atiguptam: Fem. Turyā* 21b; Imperativ Sg. *naya* für Pl. *nayata* 36a, 38a, 40d; – Verschreibungen wohl: *abhuta* statt *adbhuta* 20b, *daubhārya* statt *saubhāgya* 20c; Newāri-Einfluß: *Sinduri*⁰ statt *Sindhuli*⁰ (r/l); *Rāga-, Rāja-, Rāya-* (?) 14b, 16a; *Turyāpuram* 3b (wo nach dem Versmaß schon bei der Komposition ein *Tulajāpuram* unmöglich gewesen ist!).

⁴⁹ Vielleicht gelingt es noch, das Original ausfindig zu machen, von dem die Kathā abgeschrieben wurde oder eine längere Version aufzufinden: RATNARĀJA behauptet, die vorliegende Erzählung sei gekürzt. – Kein Ms. in den Nat. Archives of Nepal, (früher: Bir Library).

⁵⁰ Neu ist hier: *Rāma* soll zunächst 3 Jahre in Karṇāṭaka gelebt haben, bevor er nach Ayodhyā zog. Sein Sohn *Kuśa* soll *Taleju* nach *Turyāpura* gebracht haben (in Mahārāṣṭra, s.o. Anm. 33). Später soll er sie aus Furcht vor den *Yavanas* in die *Sūrya-Gaṅgā* geworfen haben, s.o. Anm. 37. Ferner soll er den *Soṅadrava* besiegt haben (?).

⁵¹ S.o. Anm. 33.

⁵² *Hamsapura* ist wohl identisch mit Hamsatīrtha, s. KANE, *History of Dharmaśāstra*, Vol. IV, p. 755: Hamsatīrtha No. B an der Narmadā (wegen der Erwähnung von *Turyāpura* dürfte diese Möglichkeit näher liegen als A bei Gayā oder C bei Śālagrāma im Himālaya).

geboren, zieht nach seiner Initiation mit seinem Lehrer nach Benares, Badriksetra⁵³ und Hariharaksetra,⁵⁴ worauf sein Lehrer (?) stirbt:

<i>Kāśyām vai tena cānītū</i>	<i>Badriksetre</i> ⁵³ <i>tatas tatah </i>
<i>tato Hariharaksetre</i>	<i>dināni sapta cāvasat</i> ⁵⁵ 13
<i>pañcatvam agamat atra</i>	<i>vihāya Rājamallakam </i>

„Von ihm (wurde die Göttin) nach Kāśī geführt, darauffin nach Badrināth, dann hielt man sich sieben Tage in Hariharaksetra auf. Da ging (der Lehrer/ die Mutter?) zur Auflösung des Körpers in seine fünf Bestandteile (starb er/ sie) und ließ RĀJAMALLAKA zurück.“

Hier tritt der Name des Schülers zum ersten Mal in der Erzählung auf: RĀJAMALLAKA, was viele Möglichkeiten der Verknüpfung mit bekannten Dynastien mit sich bringt, die auch durch die Nennung von RĀJAMALLAS Nachkommen nicht eingeschränkt werden:

<i>Rāgamallasya putrās ca</i>	<i>Nāgasya</i> ⁵⁶ <i>suvarṇakāh</i> ⁵⁶
<i>abhavan tatra sarve te</i>	<i>mṛtāh</i> ⁵⁷ <i>kālasya yogatah</i> 16
<i>Nāgamallasya putrās ca</i>	<i>Bṛhanmalla</i> ⁵⁸ <i>ṛtim</i> ⁵⁸ <i>itah</i> ⁵⁸
<i>tenānitā ca janake</i>	<i>so</i> ⁵⁹ <i>pitā tatra mṛtāh</i> ⁶⁰ <i>punaḥ</i> 17
<i>tatputro Haṃsamallaś ca</i>	<i>mahāduḥkhena samyutah </i>
<i>uvāsa bahukālam ca</i>	<i>kujātīyaiś</i> ⁶¹ <i>ca duḥkhitah</i> 18

„Die Söhne des RĀGAMALLA und die aus guter Kaste stammenden des NĀGA-(MALLA) starben dort alle aufgrund der (Wirkung der) Zeit. Und *Bṛhanmalla*, der Sohn des NĀGAMALLA, geriet ins Unglück. Als (*Taleju*) von ihm zu seinem Vater

⁵³ THĀKURLĀL MĀNANDHAR, cf. unten Anm. 94, denkt an Badrināth im Himālaya (Garhwal, Uttar Pradesh). – Ms. *Dadriksetre*.

⁵⁴ Sonapur am Zusammenfluß von Gaṇḍakī und Gaṅgā, s. KANE, *History of Dharmasāstra*, Vol. IV p. 755 s.v. Hariharaksetra.

⁵⁵ Ist die Mutter oder der Lehrer gemeint? Da im folgenden Vers der Lehrer noch einmal genannt wird, viell. die Mutter.

⁵⁶ *nāgās ca suvarṇakāh* „die aus guter Kaste stammenden (Söhne RĀJAMALLAS und (sein Sohn) NĀGA“; oder: *nāgasya suvarṇakāh* „die aus guter Kaste stammenden (Söhne) von NĀGA(-MALLA)“. Ein Dativ *nāgāya*, so wie ihn die Hs. bietet, erscheint hier sinnlos. – Falls *suvarṇaka-* hier Eigenname sein sollte, ist der aus späten (!) Chroniken und Inschriften bekannte SUVARṆAMALLA (s. REGMI, *op. cit.* II 204–206, MUNAṀKARMĪ, *op. cit.* p. 23ff.) zu vergleichen. – Ob *Nāgāya* (Ms.) aus *Nānya* verlesen? Cf. NĀNYADEVĀ von Tirhut.

⁵⁷ Zu erwarten *mṛtāh* gegenüber *mṛta* der Hs.; ein Kompositum *mṛta-kāla-* ist hier wenig sinnvoll.

⁵⁸ *bṛhanmalla dṛtīritah* Ms.; wohl zu lesen: *Bṛhanmalla ṛtim itah* „Bṛhanmalla geriet ins Unglück“. Dabei wäre der Sandhi von ^omalla richtig; eine Verlesung *r- < dṛ* läßt sich möglich machen.

⁵⁹ So Ms.; ‚doppelter Sandhi‘ aus *sa + u* oder falsch für *sa* vor Konsonant?

⁶⁰ Ms. *mṛta*.

⁶¹ *kujātīyaiś* Ms.; eine Verlesung *ya > ra* liegt in einem Newārīlīpi-Original näher als in Devanāgarī: wenn *kujātīyaiś* zu lesen, dann ist Śloka c von d zu trennen (s. Übersetzung), da *vas* nicht mit dem Instr. verbunden ist, mit Ausnahme eines unklaren Falles (s. PW)

gebracht worden war, starb wiederum dort der Vater. Dessen mit großem Schmerz geschlagener Sohn HAMSAMALLA wohnte (da) lange Zeit, gepeinigt von Leuten niederer Kaste."

Versucht man, die hier auftretenden Namen in das existierende Wissen von der dynastischen Geschichte Nepals und Nordindiens einzuordnen, so könnte man zunächst an RĀYAMALLA,⁶² den König von Bhaktapur (1482–1505), denken. Dafür würde auch sprechen, daß in den späteren Chroniken ein SUVARŅAMALLA anstelle von BHUVANAMALLA als RĀYAMALLAS Sohn erscheint. Alle anderen o.a. Namen sind jedoch in der Malladynastie nicht vertreten, und es muß unerklärlich bleiben, warum diese Mallas bereits jetzt in der Kathā genannt werden, und nicht erst nach HARASIMHA, dessen entfernte Nachkommen die nepalischen Könige JAYASTHITIMALLA und RĀYAMALLA sein sollen⁶³.

Da die in Śl. 16–18 genannten Mallas Vorfahren von HARASIMHA sein müssen, kann man geneigt sein, den in der *Gopālavamśāvali* genannten RĀJADEVA⁶⁴ (geb. 1228, gest. 1249), einen Sohn des JAGADANEKAMALLA, mit dem RĀJAMALLAKA der Ślokas zu identifizieren. Dessen kinderloser Sohn⁶⁵ regierte N.S. 394–431 (1274–1310) in Nepal. Von NĀGA-, BṚHAD-, ANANTAMALLA und HAMSAMALLA wird aber ebenfalls nichts berichtet. Zudem sind diese Mallas nach den Chroniken nicht mit HARASIMHA verwandt und regierten bereits in Nepal, als Harasiṃha und dessen Vorfahren noch im Terai bzw. angeblich in Ayodhyā lebten. Nun wird HARASIMHA traditionell aber auch auf NĀNYADEVA von Tirhut aus der *Karṇāṭa*-Dynastie zurückgeführt. Dessen Bruder oder Sohn ist ein MALLADEVA,⁶⁶ der von den späteren Chroniken nicht als König bezeichnet wird. Mit (RĀJA) MALLADEVA könnte demnach vielleicht eine ab Beginn des 12. Jht. abzweigende Seitenlinie der *Karṇāṭas* begonnen haben, auf die dann HARASIMHA zurückgehen könnte, falls dieser Teil der Kathā schon Geschichte und nicht nur Legende ist. Die nun folgenden Ślokas jedenfalls scheinen der historischen Wirklichkeit recht nahe zu stehen.

Es wird dort ohne Übergang berichtet, daß *Tulajā* am Ufer der Kamalā, also in Mithilā/Tirhut, von HARASIMHA verehrt wurde; dessen Hauptstadt dort war Simanagara (Simraon), das heutige Sirha⁶⁷.

⁶² S. REGMI, Pt. I p. 452ff., Pt. II p. 204ff.; zum Wechsel von *y/r/g* im Newāri cf. Anm. 48.

⁶³ Wenn man nicht Umstellung von Versen annehmen will.

⁶⁴ S. REGMI, Pt. I p. 230.

⁶⁵ S. REGMI, Pt. I p. 243; ANANTAMALLA scheint keine Söhne gehabt zu haben.

⁶⁶ S. REGMI, Pt. I p. 260.

⁶⁷ „Grenzstadt“, da am nördlichen Rand der besiedelten Tiefebene, bereits zwischen zwei Dschungelstreifen (s. Anm. 72) gelegen; der Sage nach von einem Dämon in einer Nacht erbaut, aber nicht ganz fertiggestellt (s. MUNAMKARMĪ, *op. cit.* p. 10, WRIGHT, *op. cit.* p. 175); deshalb wird Simraongarh (heute Sirha, knapp nördlich der ind. Grenze, ca. 30 km östlich von Janakpur gelegen) von den Newars *simadhahniṅgu garh* „unvollendete Befestigung“ genannt. Zu Simraon s. jetzt auch T. O. Ballinger, *Kailash I*, 3 (1975) Kathmandu, p. 180–185, m. Literatur.

<i>Kamalāyā nadītīre</i> ⁶⁸	<i>sthāpayām āsa tām mudā </i>
<i>Maithilī nagarī yatra</i>	<i>Bhairaveśvarasamyutā 19 </i>
<i>putraṃ vai Harisimhākhyaṃ</i>	<i>abhutabhārṣayāyutaḥ</i> ^{69,70}
<i>deśasya saubhāgyavaśāc</i> ⁷¹	<i>Citayāvanasamjñake</i> ⁷² 20
<i>jaḡāma tām ḡhītvā vai</i>	<i>atiguptām</i> ⁷³ <i>athākarot </i>
<i>tatra goptum aśakyatvāt</i> ⁷⁴	<i>Simanagaranāmake</i> 21
<i>vane tatra cakārāṣu</i>	

„Er (HARISAMALLA?) stellte die (Göttin) mit Freude am Ufer des Flusses Kamalā (rituell) auf, wo (sich die Haupt)stadt von Mithilā (befindet), die mit Bhairaveśvara verbundene. Den HARISIMHA genannten Sohn, versehen mit wunderbarer Kraft (?) – Auf den Wunsch für das Wohlergehen des Landes hinging er (HARASIMHA?) in den als Citayā-Wald bekannten (Wald), nahm die (Göttin) und bereitete ihr darüberhinaus weitreichenden Schutz. Weil er sie dort, in der (Stadt) mit Namen Simanagara nicht schützen konnte, tat er das dort schnell im Wald.“

Ein Astrologe sagt ihm Unglück voraus und tatsächlich greifen nach einiger Zeit Feinde, gemeint ist der Türkensultan GHIYAS UD DIN von Delhi (1320–25), an.

<i>kiṃcīt</i> ⁷⁵ <i>kāle gate tatra</i>	<i>vairibhir</i> ⁷⁶ <i>durgam agrahīt</i> 23
<i>tasmād rājā samāḡrhya</i>	<i>devīgurupurohitām</i> ⁷⁷
<i>jyotirvidyaṃ ca sa ḡrhya</i> ⁷⁸	<i>palāyanam athākarot</i> 24
<i>vane gatvā tu devīm tām</i> ⁷⁹	<i>prārthayām āsa duḡkhataḥ </i>

⁶⁸ *Kamalāyā nadītīre*: heute Kamalā-nadī genannt. Der Fluß kommt aus dem Mahābhārat-Lekh und fließt an Simraon vorbei nach Süden.

⁶⁹ *abhutabhārṣayā* Ms.; wie ist Śl. 20 ab zu konstruieren? – **adbhuta-* zu verbessern? – zu *bhārṣayā* cf. *bhārṣya-* n. ‚ungestüme Kraft‘ (ś/ṣ wechseln: cf. Anm. 74); mögl. auch *vārṣa-* (*bh/v* wechseln), aber Sinn?

⁷⁰ Wie zu konstruieren: *putraṃ* . . . *yutaḥ*?

⁷¹ *daubhāryavaśāc* Ms.; zu lesen *saubhāgya-vaśāc* ‚auf den Wunsch nach dem Wohlergehen (des Landes) hin‘; in *daubhārya-* ein verdorbenes *dvibhārya* zu sehen ist nach dem Kontext nicht angebracht, selbst wenn in 19b *bhāryayā* gelesen werden könnte.

⁷² *citapāvanasamjñake* Ms. (evtl. *citayā*⁰ zu lesen). Wenn Citapā/Citayā hier Eigenname ist (cf. paralleles *Simanagaranāmake* in Śl. 21d) so läßt sich beng. or. *citā*, nep. *cituvā*, (aber Maithilī *cittā*) ‚Leopard‘ vergleichen (cf. auch Newāri *citā-dhum* ‚Leopard‘, *citāli* ‚gefleckte Antilope‘), s. TURNER, *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, London 1966, No. 4804. Zu der Auffassung als *Citapā/yāvana-samjñake* stimmt auch, daß Simraon zwischen zwei Streifen von Dschungelwald liegt: einem (heute) ca. 1 km breiten Waldgürtel im Süden und einem etwa 8 km (*cār kos ko ban*) breiten im Norden (s. REGMI, Pt. I p. 292.) – Eine zweite, weniger ansprechende Möglichkeit ist, zu verbessern: *citta-pāvana-samjñake* ‚mit Zustimmung für die beabsichtigte Reinigung‘. ⁷³ *atiguptam* Ms.

⁷⁴ *asakyatvāt* Ms.; in der Schreibung von Newāriwörtern und von in Nepal geschriebenen Skt.-Texten wechseln ś und s ständig.

⁷⁵ *kiṃcīt* Ms.

⁷⁶ *vairibhi* Ms.

⁷⁷ Diese Beschreibung der Begleitung von HARASIMHA (obwohl sicher stereotyp) ist wichtig: s.u. am Ende von IV.

⁷⁸ Zu lesen *sa ḡrhya, samḡrhya*?

⁷⁹ *devittam* Ms.: verlesen aus **devīm* **tām*.

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23

Sahadeva 15

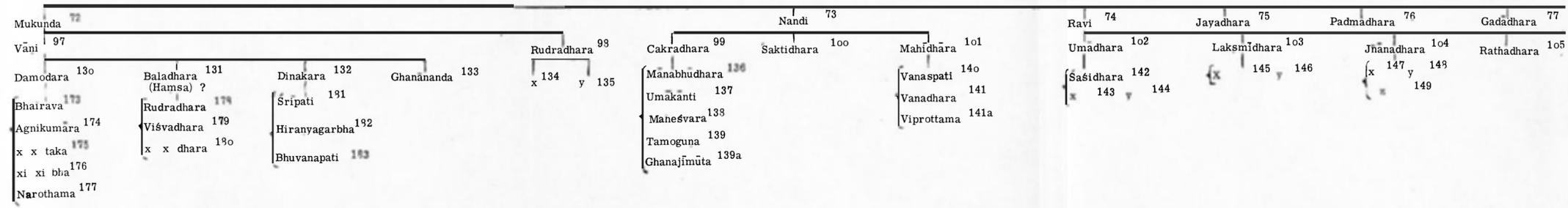


Abb. 3.I

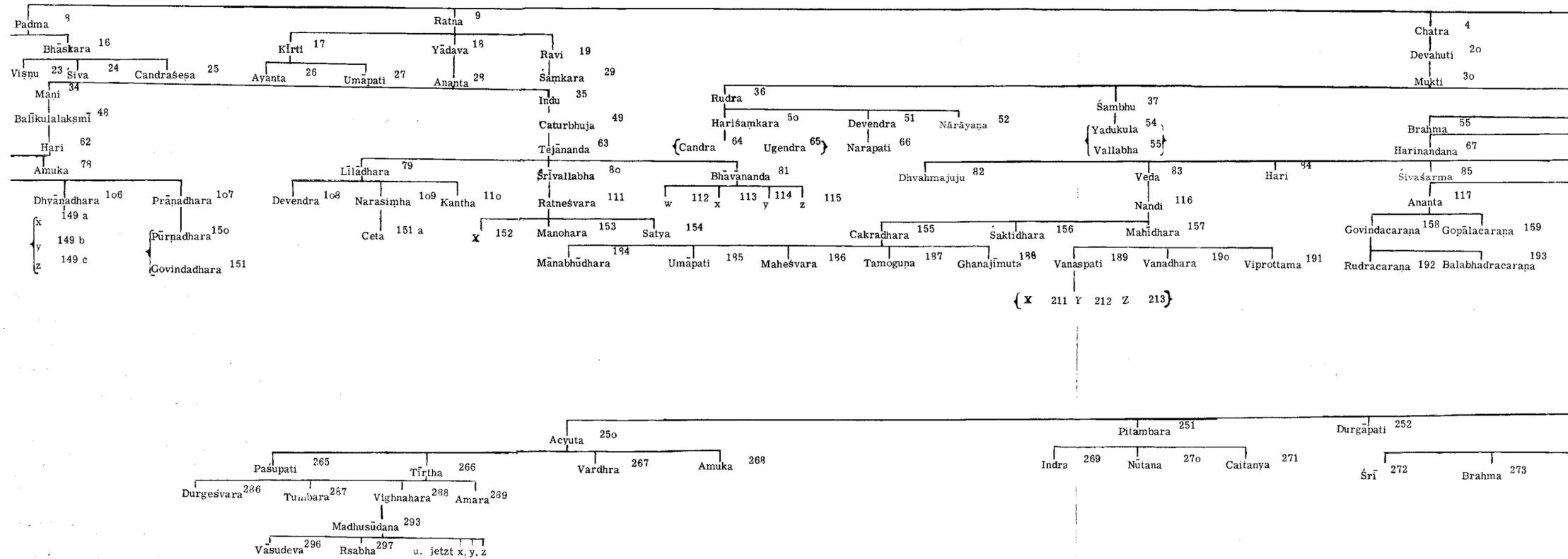


Abb. 3,II

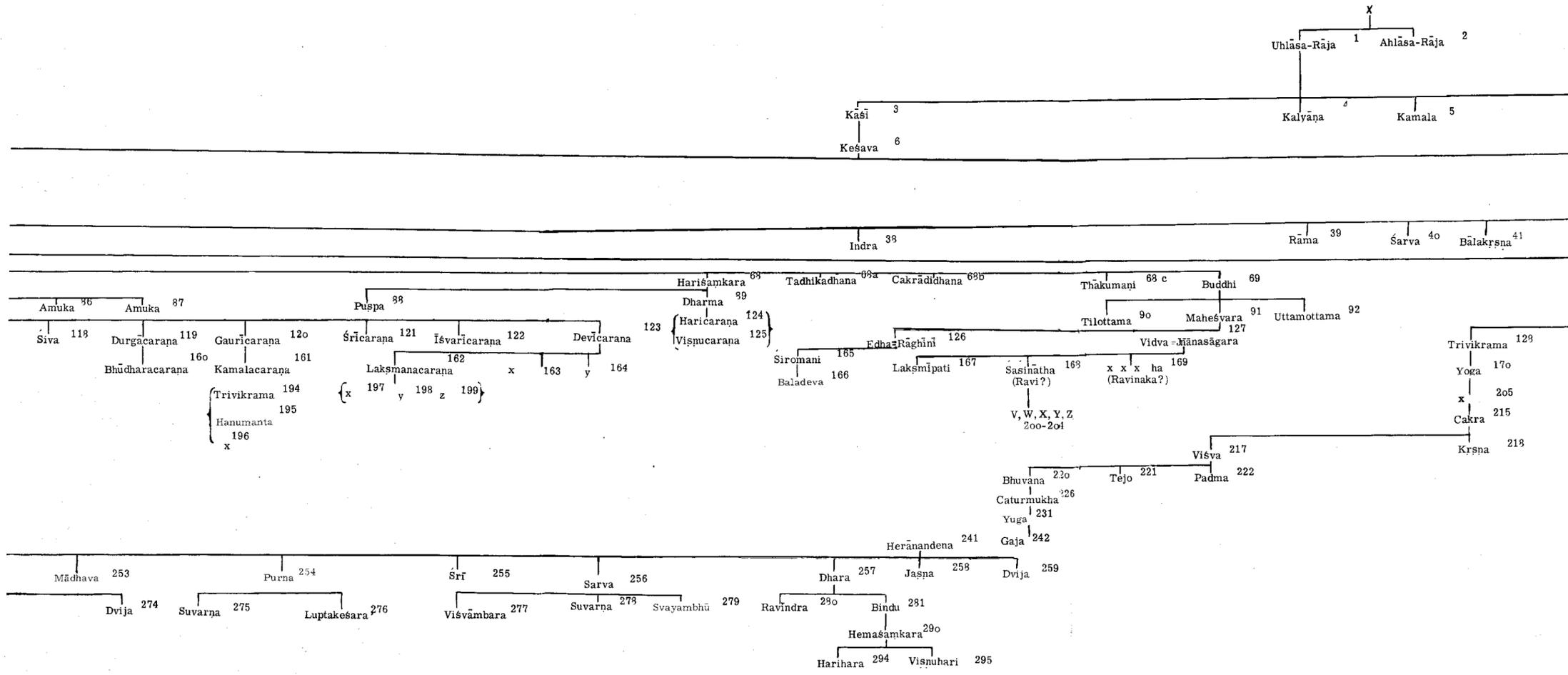


Abb. 3,III

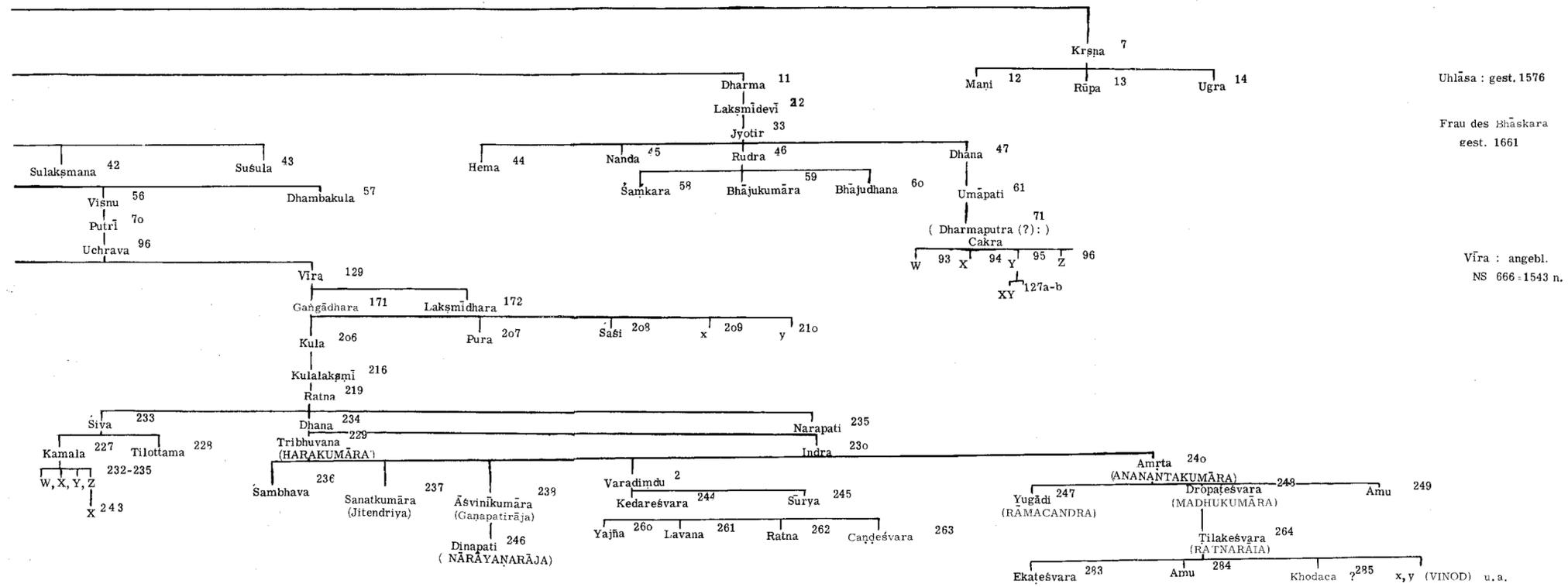


Abb. 3,IV

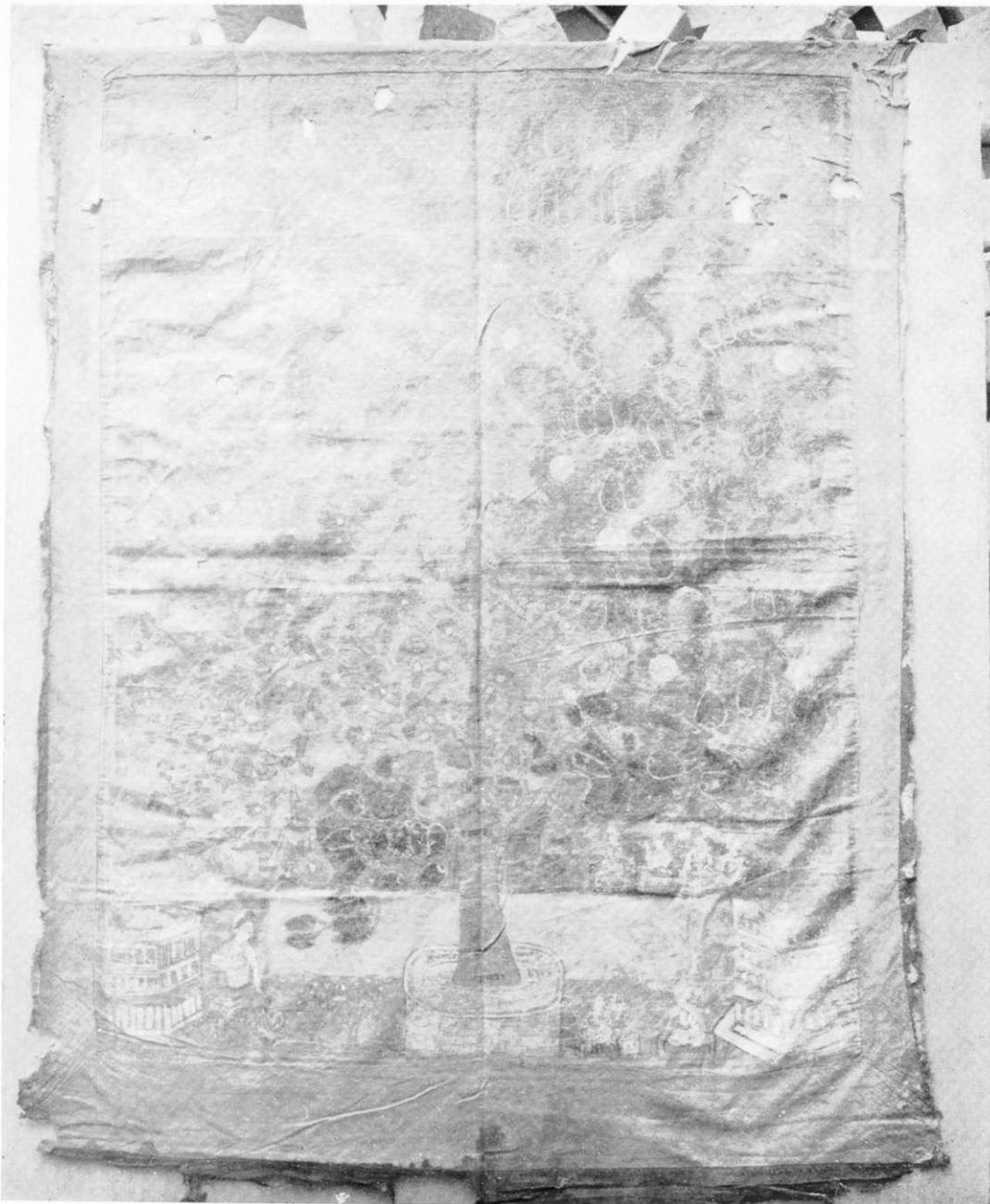


Abb. 1

gefüllt: Zehn Monate lang zieht HARASIMĪHA im Sindhuligebiet umher, offensichtlich abwartend, was er nach der Zerstörung seiner Hauptstadt und dem Überlaufen seiner Adligen zum Feind⁸⁶ tun sollte.

Die Kathā fährt fort mit dem Auftrag der Göttin, sie nach Nepal zu bringen:

devy uvāca tān sarvān na sthāpyam mām⁸⁷ ito⁸⁷ naya |
Dambhaśṛṅge⁸⁸ tu mānītvā sthāpyam tatra vicārataḥ ||36||
varṣadvayam tu tatraiva sthitvā sāgamanotsavāt⁸⁹ |
Nepāle mām nayety⁹⁰ uktvā⁹⁰ . . .
Siddhakṣetre⁹¹ ca Nepāle ānītā . . . ||38||

„Die Göttin sagte zu ihnen allen: „Nicht ist hier zu bleiben! Bring(t) mich von hier weg! Wenn (ihr) mich zum Berg Dambha gebracht habt, ist dort (mein Heiligtum) nach üblichem Verfahren zu errichten. Nachdem ich dort zwei Jahre seit dem Fest (unserer) gemeinsamen Ankunft verweilt haben werde, bring(t) mich nach Nepal!“ So sagte sie . . . Sie wurde nach Siddhakṣetra⁹¹ und nach Nepal gebracht.“

Auffällig ist, daß die Kathā hier und in den folgenden Versen HARASIMĪHA nicht mehr erwähnt. Man kann zwar annehmen, daß die Imperative *naya* ‚bring‘ an HARASIMĪHA gerichtet sind, da die Singularform benutzt wird, jedoch wird deutlich gesagt, daß die Göttin sich an alle (Śl. 36) wandte, und daß ‚sie‘ (pl., die Flüchtlinge) die Göttin nach den zehn Monaten Umherziehen in Sindurikeya verehrten. Vielleicht war dem Verfasser der Kathā noch bekannt, daß HARASIMĪHA gar nicht – wie später in Inschriften und Chroniken stets behauptet – das Kathmandu-Tal erreicht hat und die Herrschaft in Bhaktapur übernommen hat, sondern auf dem Weg nach Dolakhā gestorben war.

Andererseits sagt die Kathā ganz deutlich, daß die Flüchtlinge Nepal erreichten und sich in Bhaktapur niederließen:

Nepālasthajanānām hi ritire⁹² yā samāgatā |
Nepālam pi ca bhaktā me yatra tiṣṭhanti mānaya ||40||
devyuktam te samānīya Bhaktigrāme nyavasayan |

⁸⁶ REGMI I 291.

⁸⁷ *sāmīto* Ms.; zur vorgeschlagenen Lesung *mām ito* cf. *mānītvā* 36 c, *samānīya* 41 a, *mānaya* 40 d.

⁸⁸ Dambhaśṛṅga ist nicht identifiziert; ob die auf dem Kamm des Mahabharat-Lekh in Höhe von ca. 5000 Fuß gelegene Siedlung Dābcha (ca. 12 km Luftlinie südöstlich Banepa, an der Route Banepa-Sankhu-Dābcha, und nahe der Handelsstraße Bhaktapur-Banepa-Dhulikhel-Kuwāpāni-Kataonje-Nepalthok-Sindhuli Garhi gelegen) damit etwas zu tun hat, ist schwer zu entscheiden. Nicht erwähnt bei REGMI, Pt. II p. 617 (Tirthas usw.).

⁸⁹ *sāgamanotsakā* Ms., zu verbessern zu: *mā + āgamanotsavāt* ‚vom Fest der Ankunft an‘? Eher: *sāgamanotsavād* ‚vom Fest des gemeinsamen Ankommens an‘. Im ersten Fall müßte *mā* zu *sthitvā* gezogen werden: ‚und mich dort aufgestellt hast‘. – Zur Verschreibung *-tsavā-* vgl. Anm. 90 *-utkā*.

⁹⁰ *nayatyuikā* Ms.; zu lesen: *nayety uktvā*.

⁹¹ *Siddhakṣetra* ist nicht identifiziert (nichts bei REGMI, II 617 ff.), muß aber wie Dambhaśṛṅga auf dem Weg zwischen Sindhuli und Bhaktapur liegen.

⁹² *ritire* Ms.; – *riti-* ‚Gehen, Strom, Linie, Grenze‘; oder liegt *ritire* vor? – Vielleicht ist auch an einen Prekativ *-yāsam* zu denken.

„(Die Göttin sagte:) ‚Wenn ich an der Grenze (?) der (das Land) Nepal bewohnenden Bevölkerung angekommen bin, dann bring(t) mich dorthin nach Nepal, wo meine Verehrer wohnen!‘ (Das ist) die Rede der Göttin. Sie brachten sie (dorthin) und ließen sich in Bhaktapur nieder.“

Das hätte nach der Kathā im Jahre 1327/28 stattfinden müssen⁹³. Vielleicht darf man die o.a. Śloka noch genauer fassen: 10 Monate nach der Flucht HARASIMHAS, d.h. ca. Oktober 1325, feierten die Flüchtlinge im Sindhuli-Gebiet das Fest der Göttin, womit dann wohl *Durgāpūjā* (*Dasain*, *Vijayadaśamī*) gemeint ist, das stets in den Herbst fällt. Nach zwei weiteren Jahren (bzw. drei, wenn man unter *sāgamanotsava* das nächste *Dasain*-Fest verstehen will) ziehen die Flüchtlinge durch Siddhikṣetra nach Nepal, das sie demnach im Spätherbst 1327 bzw. 1328 erreichten.

Eine indirekte Bestätigung des damit vorliegenden Berichtes über die weiteren Schicksale der Begleitung HARASIMHAS bietet nun aber auch die *Gopālavamaśāvalī*, was allerdings aus der Übersetzung REGMIS nicht zu ersehen ist. THĀKURLĀL MĀNANDHAR⁹⁴ dagegen versteht die betreffende Stelle wie folgt: fol. 46a (unten) – 46b (oben) *gvatom . . . bamgva*: „Später kamen einige von ihnen (d.h. der Begleitung HARASIMHAS) in unser Gebiet, einige gingen nach Rājagāma Dolakhā.“ Er interpretiert dies – auch aufgrund von anderen Quellen – dahingehend, daß die eine Gruppe, darunter die Gattin HARASIMHAS, in Bhaktapur Schutz suchte, die andere sich zunächst unter Führung HARASIMHAS auf den Weg nach Dolakhā machte. Nach dessen Tod in Tīnpātān gelangte sie nach Dolakhā, wurde aber festgesetzt und kam erst später schließlich doch nach Bhaktapur, wo HARASIMHAS Gattin Regentin geworden war.

V

Als Geschichtsquelle ist an den Śloka Folgendes bemerkenswert:

1. Es wird nicht versucht, die Linie JAYASTHITIMALLAS auf HARASIMHA und damit auf die Karnāṭa-Dynastie bzw. die von Ayodhyā zurückzuführen, wie dies in den späteren Chroniken und Inschriften geschieht.
2. HARASIMHA wird auch nicht, wie später üblich, die Übernahme der Herrschaft in Bhaktapur und die Einführung des *Taleju*-Kultes zugeschrieben.

⁹³ Beachtlich nahe an diesem Datum liegt die Angabe von G. AUER u. N. GUTSCHOW, *Bhaktapur; Gestalt, Funktionen und religiöse Symbolik einer nepalischen Stadt im vorindustriellen Entwicklungsstadium*, Darmstadt 1974, p. 12: Danach ist *Taleju* 1329 von Flüchtlingen aus Tirhut ins Tal gebracht worden. Leider geben sie keine Quelle an.

⁹⁴ THĀKURLĀL MĀNANDHAR, den ich um Rat über die in altem Nowāri verfaßte Stelle der *Gopālavamaśāvalī*, HARASIMHAS Flucht ins Gebirge betreffend, fragte, arbeitet zufällig gerade an eben dieser Passage. Mit gewohnter Offenheit und Freundlichkeit teilte er mir bereits die o.a. Ergebnisse seiner Untersuchung mit, die demnächst in den *Contributions to Nepalese Studies* des Institute of Nepalese and Asian Studies, Kirtipur, erscheinen werden.

3. Die geographischen Fakten der Kathā stimmen zu denen der bald nach den Ereignissen verfaßten *Gopālavamśāvali*.
4. Desgleichen stehen die Zeitangaben der Kathā nicht im Widerspruch zur Chronik, sondern ergänzen diese.
5. Die Einführung des *Taleju*-Kultes in Bhaktapur (als der ersten Stadt des Tales) wird – wie auch später allgemein berichtet – in die Zeit HARASIMHAS verlegt. Dabei haben Flüchtlinge aus Mithilā eine entscheidende Rolle gespielt.

Wegen der Übereinstimmung der voneinander unabhängigen Quellen der *Gopālavamśāvali*-Chronik und der Kathā dürften die unter No. 1–5 angeführten Fakten historische Tatsachen darstellen.

Ungewiß dagegen bleibt, welche Priesterfamilie zur Zeit der Einführung des Kultes den Tempeldienst ausführte. Wahrscheinlich dürfte es sich dabei nicht um die Vorfahren RATNARĀJA ŚARMĀS gehandelt haben⁹⁵. Denn selbst wenn der oben (II, a.E.) genannte VIRĀ ein Mitglied von RATNARĀJAS Familie gewesen sein sollte und der Stammvater UHLĀSA deshalb um ca. 200 Jahre vor dem für 1543 bezeugten VĪRA gelebt haben müßte (wobei sich UHLĀSAS Todesdatum allenfalls noch durch einen Lesefehler bei der Umsetzung von Newāri- in Devanāgarī-Schrift erklären ließe⁹⁶), so bleibt das Todesdatum der Frau des BHĀSKARA ein störender Faktor, der sich nicht beiseite schieben läßt⁹⁷. Gegen eine Datierung des UHLĀSA um 1300 spricht auch die o.a. mündliche Familientradition, die angibt, die ersten Mitglieder der Familie seien unter RĀYAMALLA (1482–1505) nach Nepal gekommen. Endgültige Klarheit über das Datum der Einwanderung dieser Familie dürfte sich erlangen lassen, wenn die Alltagsruffamen möglichst vieler und früher Mitglieder der Familie bekannt werden und damit eine Korrelationsmöglichkeit zu Inschriften und anderen Quellen geschaffen wird⁹⁸.

⁹⁵ S.o. Abschnitt II, am Ende; cf. Anm. 32; Munamkarmī, op. cit. p. 11 spricht vom Haus eines Agnihotri.

⁹⁶ N.S. 693 (1576 n.) kann leicht aus 493 (1376 n.) verschrieben sein, da gewisse Formen der alten Schreibweisen der Newāri-Ziffern 4 und 6 sich ähneln.

⁹⁷ N.S. 781 statt 581 ist nicht ohne weiteres wahrscheinlich zu machen; dazu käme, daß zwei Lesefehler zu auffällig wären.

⁹⁸ Versucht wurden die folgenden Identifikationen, die von der Prämisse ausgehen, daß nicht unbedingt alle in den Stammbäumen auftretenden Namen die Geheimnamen ihrer Träger sind (cf. Anm. 23). Die folgende Liste ist also vorläufigen Charakters.

Kīrtirāja Upādhyā = No. 17, s. REGMI Pt. IV p. 167; Inschr. v. 1675 n. Chr.
Yādava Bhaṭṭācārya wohl nicht = 18, gleiche Inschr.

Maṇikaṇṭha Upādhyā = 34?, REGMI IV p. 240, Inschr. v. 1703.

Yadu Upādhyā = 54, gleiche Inschr.

Nārāyaṇa Upādhyā = 52, gleiche Inschr.

ANHANG

Alphabetische Liste der in den Stammbäumen genannten Personen
(Alltagsnamen in Kapitalchen, ebenso Besonderheiten wie Adoptivsohn usw.)

Agnikumāra 174	Gopālacaraṇa 159	Devahuti 20
Acyuta 250	Govindacaraṇa 158	Devicaraṇa 123
Ananta 28, 117	Gauricaraṇa 120	Devendra 51
ANANTAKUMĀRA =	Ghanajīmūta 138a=188	Dropaṭeśvara 248 =
Amṛta 240	Ghanānanda 133	MADHUKUMĀRA
Amara 289	Čakra 71, 215	Dvija 259, 274
AMUKA (vor der Namens- gebung gestorben) 78, 86, 87, 249, 268, 284	Čakradhara 98=155	Dhana 47, 60, 224
Amṛta 240 = ANANTA- KUMĀRA	Čakrādīdhana 68b	Dhambakula 57
Ayanta 26	Čaṇḍeśvara 263	Dhara 257
ĀŚVINĪKUMĀRA 240 =	Čaturbhujā 49	Dharalakṣmīcaraṇa (?)
Gaṇapati	Čaturmukha 226	163
Indu 35	Čandra 32=25, 64	Dharma 11, 89
Indra 38, 230, 269	Čandraśeṣa 25	DHARMAPUTRA (Adoptiv- sohn): 62, 63, 71, 111, 116
Īsvaricaraṇa 122	Čaitanya 271	Dhyānadhara 106
Ugra 14	Čatra 10	Dhvahnajuju (new.) 82
Ugrendra 65	Jayadhara 75	Nanda 45
Uchrava (?) 96	Jaṣṇa 258	Nandi 73=116
Uttamottama 93	Jitendriya = SANATKU- MĀRA 237	Narapati 66, 225
Umākānti 137=185	Jñānadhara 104	Narasimha 109
Umādhara 102	Jñānasāgara 127 = Vid- va	Narasimhacaraṇa 164
Umāpati 27, 61	Jyotir 33	Narottama 177
Rṣabha 287	Tilakeśvara 264 = RAT- NARĀJA	Nārāyaṇa 52, 246 = Dī- NAPATI
Ekateśvara 283	Tadhikadhana? 68a	Nūtana (Notanu) 270
Edha 126 = Rāghinī	Tamogūṇa 139=187	Padma 8, 222
Kantha 110	Tilottama 91, 228	Padmadhara 76
Kamala 5, 227	Tirtha 266	Paśupati 265
Kamalacaraṇa 161	Tumbara 287	Pitambara 251
Kalyāṇa 4	Teja 221	PUTRĪ (ungenannte Toch- ter) 22, 70
Kāśi 3	Tejānanda 63	Pura 207
Kīrti 17	Tribhuvana 229 = HA- RAKUMĀRA	Puruṣottama 282
Kumāra 59	Trivikrama 128, 194	Puṣpa 88
Kula 206	Thākumaṇi 68c	Pūrṇa 254
Kulalakṣmī 48, 216	Dāmodara 130	Pūrṇadhara 150
Kṛṣṇa 7, 218	Dinakara 132	Prāṇadhara 107
Kedāreśvara 244	DINAPATI = Nārāyaṇa 246	Baladeva 166
Keśava 6	Durgācaraṇa 119	Baladhara 131
Khodacu?? 285	Durgāpati 252	Balabhadra 53
Gaṅgādhara 171	Durgeśvara 286	Balabhadracaraṇa 193
Gaja 242	Deva 51	Balikulalakṣmī 48
Gaṇapati = ĀŚVINĪKU- MĀRA 238		Bālakṛṣṇa 41

Bindu 281	Ravindra 280	Śambhava 236
Bududhika (?) 94	Rāghinī (?) 126=Edha	Śambhu 37/43a
Buddhi 69	Rāma 39	Śarva 40
Brahma 55, 273	RĀMACANDRA = Yugādi	Śaśi 208
Bhavānanda 81	247	Śaśidhara 142
Bhājukumāra (new.) 59	Rudra 36, 46	Śaśinātha 169
Bhājudhana (new.) 60	Rudracaraṇa 192	Śiromaṇi 165
Bhāskara 16, 21	Rudradhara 98, 178	Śiva 24/31
Bhuvana 220	Rūpa 13	Śivaśarma 85
Bhuvanapati 183	Lakṣmaṇacaraṇa 162	Śrī 255, 272
Bhūdharacaraṇa 160	Lakṣmidevi 22	Śricaraṇa 121
Bhairava 173	Lakṣmidhara 103, 172	Śrīpati 181
Maṇi 12, 34	Lakṣmīpati 167	Śrīvallabha 80
MADHUKUMĀRA = Dro-	Lavana 261	Satya 154
paṭeśvara 248	Lilādhara 79	SANATKUMĀRA 237 =
Madhusūdana 293	Luptakeśava 276	Jitendriya
Manabhava (?) 153 (Mano-	Vanadhara 141=190	Sarva 256
hara?)	Vanaspati 140=189	Sahādeva 15
Mahīdhara 101=157	Varadindu 239	Sulakṣmaṇa 42
Maheśvara 92, 138=186	Vardha 267	Suvarṇa 275, 278
Madhava 253	Vallabha 53	Suśula 43
Mānabhūdhara 136=184	Vāṇi 97	Sūrya 245
Mukunda 72	Vāsudeva 296	Svayambhū 279
Mukti 30	Vighnahara 288	Haṃsa 131 = Baladhara
Yadukula 54	Vidva 127 = Jñānasāga-	Hanumanta 195
Yadupati 54	ra	HARAKUMĀRA = Tribhu-
Yuga 231	Viprottama 141a=191	vana 229
Yugādi 247 = RĀMACAN-	Viśva 217	Hari 62=84
DRA	Viśvadhara 179	Haricaraṇa 124
Yoga 170	Viśvambhara 277	Hariśaṃkara 50, 68
Ratna 219, 262	Viṣṇu 23, 56	Hariśekhara 50
Ratnadhara 105	Viṣṇucaraṇa 125	Harihara 294
RATNARĀJA = Ṭilakeśv-	Viṣṇuhari 295	Hiranyagarbha 182
ara 264	Vira 129	Hema 44
Ratneśvara 111	Veda 83	Hemaśaṃkara 290
Ravi 19, 74	Śaktidhara 100=156	Herānandana 241
Ravinātha 169	Śaṃkara 29, 58	

Zur Falttafel (Abb. 3):

Lesarten zu den beiden Versionen des Stammbaums (P, L)

Zeichen: ? = nicht zu lesen, undeutlich, abgeblättert; ø = nicht vorhanden; x = nicht lesbarer Akṣara. In P werden durchweg die einzelnen Personen durch Nachstellen von 1, 2 usw. als erster, zweiter usw. Sohn bezeichnet. Dies fehlt in L, dessen graphische Anordnung selbst bei der Angabe der Söhne einer Familie abweicht. In Abb. 3 wurden die Zahlen von P durch systematische Anordnung ersetzt: Der erstgeborene Sohn findet sich am weitesten links, dann folgt der zweitgeborene usw. – Wenn P von L kopiert ist, muß der Abschreiber noch andere Quellen für die Angabe der Erstgeburt usw. benutzt haben. So sind z.B. die Nachkommen 8–11 in L

in folgender Anordnung angegeben: Dharma-Ratna-Chatra-Padma (v.l.n.r.), was auch bei der Annahme eines anderen Anordnungsprinzips nicht zu P stimmt.

1. Ullāsa (skt. ‚Freude‘) wird in newarischer Schreibweise zu Uhlāsa o.ä.
2. xhxāsa L; Bedeutung? alasa- ‚idle‘ Lex.?
10. Lesung nicht ganz sicher; RATNARĀJA liest Chatra
- 15.16. in L nicht deutlich, ob von Padma 8, oder von Chatra 10 abstammend; Namen in L kaum lesbar
21. Ø P; in L anscheinend Sohn von Chatra 10; cf. No. 15, 16.
22. putrī lakṣmīdevī P; xxxvī L
23. in L wohl Sohn von Bhāskara (No. 21)
- 24.25. in L wohl Söhne von Bhāskara 21, fast unlesbar
32. Sohn von Bhāskara 16 in P; in L wohl nur: Candra
33. Jyoxxx L
37. Śambhuxxsaputra L (dharmaputra? cf. 43a)
41. Bālakṣṇadeva L
- 43a. in L scheint Śambhu mit den Söhnen Yadupati (cf. 54), Balabhadra (cf. 53) noch einmal nach Suśūla 43 genannt
- 47-47. ? L
48. Balikulalakṣmī tatra dharmaputro P, Maṇirājaputrī Kulalakṣmī tatra dharmaputro L
50. Hariśekhara L
51. Deva P
- 53.54. Śambhu 37 in L ohne Söhne, stattdessen Śambhu 43a (s.o.)
56. in P Sohn v. Indra 38; in L Sohn eines Unbekannten (undeutliche Stelle); Enkel d. Bhāskara 21; Vix L
57. ? P,L; Lesung RATNARĀJAS
- 58-60. ? L; 59.60 Bhāju⁹ = new. ‚Herr‘
61. ? L
62. Hari = Hari 84, von dort adoptiert
63. tatra dharmaputra Tejānanda L, P
67. Harinaṇḍa P, Harinandana L
- 68a. Tadhikadhana ? P, xxkadhana L
- 68b. Cakradhidhana P, xxdhidhana L
- 68c. Thākumaṇi L, Thakumāṇi P
70. putrī P, xuxī L
72. Nandi = Nandi 116, dort adoptiert; deshalb in L keine Söhne von Nandi 72 eingetragen, in P aber bei Nandi 72 und 116, also Nos. 155-157, 184-191, 211-13 = Nos. 99-101, 136-141.
78. amuka ‚der Soundso‘: ohne Name, da vor der Namensgebung gestorben (RATNARĀJA)
81. L; ?P
82. Dhvahmajuju (Lesung RATNARĀJA) = *dhvokhma* new. ‚ältester‘ + *juju* ‚König‘: dies ist tatsächl. der älteste Sohn; *juju* wohl Ehrentitel
84. Hari L, Harirāja ipachāyā dharmaputra ‚adoptierter Sohn des Ipachen (Lokalität in Bhaktapur)‘
85. Śivaśarmaka P
90. Caxx P, xxikadhana L = Caṇḍikādhana?
- 93-95ab Ø P; ? L
96. Uchrava ? P, Uxava L
97. Vāṇi (Bāṇi) P, xāṇi L
98. Rudra L, Rāma(?)dhara L
- 99-101 fehlt L, da als Söhne v. Nandi 116 eingetragen (No. 155-57)
- 108-110 in P nur Narasiṃha 109, Rest Ø
111. fehlt, mit Söhnen 152-54, in P
- 112-115. Ø P, ? L
116. tatra Dharamaputra Nandi
- 124-125. Ø L
126. Edha P, Rāghīni ? L
127. Vidva P, Jñānasāgara L
128. P, Trivixx L
129. P, Vix L
131. Balabhadra L, Haṃsa ? P
133. Ø L
- 134-135. ? P,L
- 136-139. Ø L, weil als No. 184-88 eingetragen
- 140-141a Ø L, weil als No. 189-91 eingetragen
- 142-44. ? L, nur 142 Śāsīdhara L
- 145-146. Ø P, ? L
- 147-149. Ø P, ? L
- 149a-c. Ø P, ? L
- 150-151b. Ø P
- 152-154. Ø P; 152 ? L, 153. Manahava? L
161. P, xxxcaxx L
163. Ø P, Dharalaxicarāṇa ? L (= Dharalakṣmicarāṇa?)
164. Ø P

166. Ø P
 167. ? L
 168. Śaśinātha P, ? L
 169. Ravinātha L, Ø P
 171. xgādhara L
 172. ? L
 173–177. Ø P; Bhairava 173 als Dinakara 132 P ! – in Rot nachgetragen
 Agnikumāra 174 als Sohn des Dinakara 132 P, axikuxx L – 175 xixibha ? L
 178. Rudra P
 179–180. Ø P
 181–182. in P; Bhairava; Agnikumāra (in Rot)
 184–191. in P auch als No. 131–141 eingetragen
 186. ausgerissen L
 194–196. Ø P, 196 ausgerissen L
 197–199. 200–204. Ø P, ? L
 205. Ø P, xmuna/xyuva ? L
 209–210. 211–213. 214. 216. Ø P, ? L
 219a. vielleicht noch ein Sohn von 216; undeutl. L, Ø P
 221. Tejo(rāja) P, Teja(rāja) L
 223. 224. ? L
 225. xrapati L
 226. Caturmux L
 227.–229. ? L
 230. Ix L
 231a. ? P, Ø L
 232. Ø P, ? L
 236. xbhava L
 237–242 ? L
 243. ? L, Ø P
 244.–47. Ø L
 249. Amu P, Ø L (= Amuka)
 Söhne von Herānadana 241:
 250–29, 265–268 in L eingetragen aber unleserlich. (Unsicher, ob die letzte Generation dort No. 267–71, 272–74 oder 277–79 ist).
 Söhne von Indra 230:
 Ø in L; mit Ausnahme von 240, 248, die aber unleserlich sind.

NB. Die letzten Generationen der Nachkommen von Herānadana 241 und Indra 230 sollen alle in Bhaktapur leben. – Es ist noch nicht geklärt, ob die Familien der Nachkommen von 130–169 ausgestorben sind oder nur nicht eingetragen wurden.

KARL-TH. ZAUZICH (BERLIN)

DEMOTISCHE FRAGMENTE ZUM AHIKAR-ROMAN

Mit 2 Abbildungen

Als der verehrte Jubilar die „Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland“ begründete, war es sicher nicht selbstverständlich, auch die ägyptischen Papyri mit hieroglyphischer, hieratischer und demotischer Beschriftung in dieses Unternehmen einzugliedern. Schon äußerlich heben sich ja die ägyptischen Papyri von den übrigen orientalischen Handschriften ab, mit denen sie sich selten in der Erhaltung und im Umfang, in der Sorgfalt der Gestaltung und in der Schönheit der Schrift messen können. Auch inhaltlich haben die ägyptischen Papyri nicht eben häufig Berührungen mit anderen orientalischen Handschriften. Trotzdem gibt es natürlich solche Fälle, die in manchmal fast überraschender Weise an die Querverbindungen innerhalb der antiken Kulturen des Orients und der gesamten alten Welt erinnern. Einem dieser Fälle soll in den folgenden Ausführungen nachgegangen werden.

Die Geschichte vom weisen Ahikar, dem Kanzler der assyrischen Könige Sennaherib und Assarhaddon, ist in vielen Sprachen und Varianten überliefert¹. Ihr Inhalt ist kurz folgender: Ahikar trägt seinem Pflegesohn Nadan Weisheitsprüche vor. Seine Lehren fallen bei Nadan auf schlechten Boden. Nadan verleumdet seinen Pflegevater beim König, Ahikar wird zum Tode verurteilt, kann sich jedoch durch eine List retten und muß sich verborgen halten. Einige Zeit später schreibt der ägyptische König an den Assyrerkönig Assarhaddon und stellt ihm eine Aufgabe, die alle Weisen des Reiches nicht lösen können. Ein Schloß in der Luft kann niemand erbauen, nur Ahikar hätte das vielleicht vermocht. Darauf Rückkehr Ahikars aus dem Untergrund, Begnadigung durch den König, Ahikar ab nach Ägypten. Dort löst er alle Rätsel und Aufgaben und kehrt dann reich beschenkt nach Ninive zurück. Die Erzählung endet mit weiteren Sprüchen Ahikars, in denen er seinem Pflegesohn Nadan dessen Untaten vorwirft.

¹ Von der sehr umfangreichen Literatur über den Ahikar-Roman werden in diesem Aufsatz nur einige Arbeiten genannt, die jedoch zumeist Bibliographien enthalten. Die grundlegenden Werke sind: F. C. Conybeare/J. R. Harris/A. Smith Lewis, *The Story of Ahikar from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic Versions*, London 1898, ²1913; F. Nau, *Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien (fils d'Anael, neveu de Tobie)*. Traduction des versions syriaques avec les principales différences des versions arabes, arménienne, grecque, néo-syriaque, slave et roumaine, Paris 1909; B. Meißner, *Das Märchen vom weisen Achiqar*, *Alter Orient* 16,2, Leipzig 1917.

Der Ahikar-Roman ist möglicherweise assyrisch-babylonischen Ursprungs². Die älteste erhaltene Quelle ist ein aramäischer Papyrus des 5. Jahrhunderts v. Chr., der 1906/07 auf Elephantine gefunden wurde³. Bearbeitungen des Themas sind in vielen Sprachen bekannt, nämlich in Syrisch⁴, Arabisch⁵, Äthiopisch⁶, Armenisch⁷, Kirchenslavisch⁸, Rumänisch⁹, Alttürkisch¹⁰. Auch in der Bibel, nämlich im Buch Tobit, ist die Geschichte vom weisen Ahikar erwähnt¹¹. Schließlich beruht ein Teil der griechischen Lebensbeschreibung des Äsop auf dem Ahikar-Roman¹². Zu all diesen Bearbeitungen gesellen sich jetzt zwei Papyrusfragmente mit demotischer Schrift. Das erste Fragment ist ein Kairener Papyrus¹³, den Wilhelm Spiegelberg 1930 als Teil der Ahikar-Geschichte identifiziert hat¹⁴. Leider konnte er seine Absicht zur Übersetzung des Fragments nicht

² Reallexikon der Assyriologie 1, 1932, 15f (Ebeling) u.a. Vgl. H. Donner in ZÄS 82, 1957/58, 16 Fußn. 1.

³ Pap. Berlin P 13446: E. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine, Leipzig 1911, S. 148–180, Taf. 40–50; A. Cowley, Aramaic Papyri of the fifth century B.C., Oxford 1923 (Reprint Osnabrück 1967), 204–248; E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, Leipzig 1912, 102–128; F. Stummer, Der textkritische Wert der altaramäischen Ahikartexte aus Elephantine (Alttestamentliche Abhandlungen Band 5, Heft 5), Münster 1914; P. Grelot, Documents araméens d'Égypte, Paris 1972, 425–452.

⁴ A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, 11 d). Vgl. auch J. Assfalg im Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Band V, Syrische Handschriften, S. 175, Nr. 79.

⁵ G. Graf, Geschichte der christlich arabischen Literatur (Studi e Testi 118), Città del Vaticano 1944, 1. Band, S. 217–219, Nr. 50.

⁶ Conybeare u.a., op. cit. (Anm. 1), S. 128–129; Nau, op. cit. (Anm. 1), S. 92–98.

⁷ J. Denny/E. Tryjarski, „Histoire du sage Hikar“ dans la version arméno-kiptchak (Rocznik orientalistyczny 27,2, Warszawa 1964, 7–61).

⁸ Conybeare u.a., op. cit. (Anm. 1), S. 1–23; Nau, op. cit. (Anm. 1), S. 98–102.

⁹ I. C. Chitimia, Romanul popular „Povestea lui Archirie filozoful“ in literaturile slava si romina si raporturile lui cu folclorul (Academia Republicii Populare Romine, Institutul de istorie literara si folclor, Studii si cercetari de istorie literara si folclor 12, Bucuresti 1963, S. 599–609).

¹⁰ A. Danon, Fragments turcs de la bible et des deutérocanoniques (Journal asiatique, série 11, tome 17, Paris 1921, S. 97–122); F. Nau, Le roman turc de Haiqar (Journal asiatique, série 11, tome 19, Paris 1922, S. 263–268).

¹¹ Tob. 1,21ff; 2,10; 11,19; 14,10ff. J. H. Halevy, Tobie et Akhiakar (Revue Sémitique 8, 1900, 30–72); J. O. Carroll, Tobias and Achikar (Dublin Review 93, 1929, 252–263); F. Altheim/R. Stiehl, Ahikar und Tobit (Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden 1, Frankfurt/M. 1963, 182–195).

¹² Pauly-Wissowa RE 6, 1909, 1711–1714 (Hausrath) und Suppl. 14, 1974, 22–24 (Josifović); H. Zeitz, Die Fragmente des Äsopromans in Papyrushandschriften, Diss. Gießen 1935; H. Zeitz, Der Äsoproman und seine Geschichte (Aegyptus 16, 1936, 225–256). – Eine deutsche Übersetzung der Äsop-Vita hat soeben G. Poethke besorgt (Das Leben Äsops, mit Einleitung herausgegeben und erläutert von W. Müller = Sammlung Dieterich Band 348, Leipzig 1974).

¹³ G. P. G. Sobhy, Miscellanea, 2., Demotica (JEA 16, 1930, 3–4 und Taf. V–VII). Unser Fragment ist auf Taf. VII,2 abgebildet.

¹⁴ W. Spiegelberg, Achikar in einem demotischen Texte der römischen Kaiserzeit (OLZ 33, 1930, 961).

mehr ausführen. Das zweite Fragment, das der Verf. bei den Arbeiten für die „Katalogisierung der orientalischen Handschriften“ entdeckt hat, wird hier erstmals publiziert. Unglücklicherweise sind die beiden Fragmente nur recht klein und inhaltlich nicht gerade ergiebig. Für die Überlieferungsgeschichte des Ahikar-Romans sind sie jedoch von unschätzbarem Wert, da sie die älteste Quelle nach dem aramäischen Papyrus darstellen. Nach paläographischen Überlegungen sind die beiden Fragmente, die vielleicht von der gleichen Hand geschrieben sind, wohl ins I. Jahrhundert n. Chr. zu datieren¹⁵.

a) Pap. Kairo (Nr. unbekannt), JEA 16, 1930, Taf. VII, 2.
14,5cm hoch; 10,5cm breit (sofern die Abbildung 1:1). Herkunft unbekannt¹⁶.

- 1] . . . ntj [
- 2] p³ it [
- 3] nb ntj iw=w . . . [
- 4] ʒjtj [
- 5] *ntm* iw=j tj.t n=tn b'j [
- 6] *ntj hrj tr=s iw-gm=f* hpr=f *iʒ* [
- 7] b sdnj n³.w šm=w dd=w mj *tj* [
- 8] =n lwk=n swg=n . . . [
- 9] p³ *mš' wn-³n³.w bks p³j i.ir-ij (r) N[
- 10] n-im=f [.] . . . gm=f ʒhjk (n) p³ m³' [
- 11] . . . mj šm n=tn n³j=tn . . . [. . .] irm=tn . . . [
- 12] . . . *r* p³ mš' ntj p³ *wr* ʒhjk [
- 13] mk]mk t³ mt bjn.t i.ir-hpr [

- 1] . . . welcher [
- 2] der Vater [
- 3] jeder [. . .], welchen man . . . [
- 4] Mangel . . . [
- 5] angenehm(?), indem ich euch geben werde einen Palmenzweig(?) [
- 6] . . . welche oben (genannt) ist, insgesamt. Er fand, daß es geschah . . . [
- 7] zu erzählen dieses. Man ging und sagte: möge geben [
- 8] Wir waren töricht, wir waren dumm . . . [
- 9] Das Heer, das sich empörte, ist es, das nach N[. . .] gekommen ist. [
- 10] in ihm [.] . . . Er fand Ahikar an dem Ort, [
- 11] Möget ihr weggehen in(?) eure . . . mit euch [
- 12] . . . zu dem Heer, welches der Fürst Ahika[r
- 13] bedenken die schlechte Sache, die geschehen ist [

¹⁵ Die Schrift ist flüssig und relativ deutlich. Der spätdemotische Eindruck wird im wesentlichen nur dadurch hervorgerufen, daß die in mitteldemotischen Handschriften beobachtete Verteilung von Oberlänge, Mittelzone, Unterlänge völlig verändert bzw. aufgegeben ist (vgl. dazu Verf., Die ägypt. Schreibertradition, 160ff sowie in *Enchoria* 1, 1971, 31).

¹⁶ Vgl. die Angaben zur Herkunft des Berliner Fragments.

- 2 Das erste Zeichen des erhaltenen Stückes ist das bei fremden Namen benutzte Determinativ, vgl. $\text{ʒh}jkl$ Z. 10
- 3 $ntj iw$ in Ligatur, vgl. im Berliner Fragment Z. 6
- 6 Lesung und Übersetzung der ganzen Zeile sind, außer $hpr=f$, unsicher. Besonders fraglich ist $iw-gm=f$ (vgl. Z. 10).
- 7 Das auf $-b$ endende Wort am Zeilenanfang bedeutet nach Aussage des Determinativs etwas Schlechtes, könnte also beispielsweise $[j]b$ „Krankheit“ gewesen sein.
- 9 Die Ergänzung am Zeilenanfang ist zwar nicht sicher, paßt aber gut zu den erhaltenen Schriftresten (zu $mš'$ vgl. Z. 12). Am Ende der Zeile vermutlich ein mit $N[\dots]$ beginnender Ortsname, ob Ninive?
- 11 Das unvollständig erhaltene Wort nach $nʒj=tn$ möglicherweise $tš$ „Gau(e)“.

Obwohl, wie man sieht, das kleine Fragment nur wenig zusammenhängenden Text erhalten hat, ist doch seine Stellung innerhalb der Ahikar-Geschichte ziemlich klar. Es kann sich nur um die Episode handeln, die zur Verurteilung Ahikars geführt hat. Ahikar stellt sich, durch gefälschte Briefe seines Pflegesohnes Nadan veranlaßt, mit einem Heer dem König entgegen (Nau, *Histoire et sagesse d'Ahikar*, 189 ff).

b) Pap. Berlin P 23729

13cm hoch; 14cm breit. Herkunft unbekannt¹⁷.

- 1 [. $rmt š'j pʒj=j 'it'$ [.]
- 2 [. $w]hʒ=k n=n bn-pw=k whʒ th'$
- 3 [.] $'r bnr' w' tmj tmj \dots [\dots]h$
- 4 [. $w]r bn-pw rmt (nb) pʒ tʒ gm nʒ.w i.ir-hpr n-im=f$
- 5 [.] $rmt š'j ʒhjkl i.ir$
- 6 [.] $hllj (r) pʒ mʒ' ntj iw ʒhjt$
- 7 $[n-im=f \dots p]ʒ hrw m-ir hllj pʒ wr iw=f whʒ$
- 8 [.] $pʒ 'Išr [\dots] 'dd mt'$
- 9 [.] $r-hr=s [\dots] \dots$ ¹⁸

- 1 [. Ein großer Mann ist] mein Vater. [.]
- 2 [.] du für uns gesucht hast. Du hast nicht Trübsal gesucht
- 3 [.] außer (?) einer Stadt, (der) Stadt h
- 4 [.] Fürst. Kein Mensch auf Erden verstand das, was mit ihm geschehen war.
- 5 [.] Ein großer Mann ist Ahikar, welcher gemacht hat

¹⁷ Das Fragment befand sich bis zu seiner kürzlich erfolgten Inventarisierung in einer Blechkiste mit der Nummer 145 und der Aufschrift „R 96“ (wahrscheinliche Bedeutung: Sammlung Reinhardt 1896). Zu weiteren Texten aus dieser Quelle s. Verf. in *Enchoria* 5, 1975, 119. Nach der Schrift und den fajumischen Dialektspuren ($\text{ʒh}jkl$, hll) ist eine Herkunft aus dem Fajum zu vermuten, ob aus Dime = Soknopaiou Nesos?

¹⁸ Die geringen Schriftspuren der 2. Kolumne sind so zu lesen: (1) $pʒ [\dots]$ (2) $pʒj=tn bnr'$ [.] (3) $hr=s [\dots]$ (4) $'hʒ.t' m-ir [\dots]$.

- 6 [.] gezögert, zu dem Ort zu gehen, [an dem sich] Ahikar [befand].
 7 [.] heute. Halte nicht den Fürsten auf, wenn er wünscht
 8 [.] der Assyrer [.] Wort sagen
 9 [.] über es [.]

- 1 Die Ergänzung ist nicht sicher, paßt aber sehr gut zu den erhaltenen Schriftresten, vgl. Z. 5.
 2 $wḥʒ=k$ $n=n$ nicht absolut sicher. Hinter th' steht am Ende der Zeile ein Zeichen, das wie ein demotisches t aussieht. Das gleiche Zeichen steht auch in den folgenden drei Zeilen am Zeilenende. An allen vier Stellen gehört es anscheinend nicht zum vorhergehenden Wort. Die Funktion des Zeichens ist in unserem kleinen Fragment nicht sicher auszumachen. Es könnte sich z.B. um einen bei oder vor der Korrektur gesetzten Vermerk handeln. Wahrscheinlicher ist mir aber, daß es nur ein Zeilenfüller ist.
 3 Der Name der Stadt beginnt vielleicht mit $Pʒ$ - und endet anscheinend mit $ḥ$. Danach folgen wohl das Stadtdeterminativ und das Determinativ für Bäume u.ä. (Erichsen, Schrifttafel D 4).
 4 Der Titel *wr* „Fürst“ bezieht sich vermutlich auf Ahikar selbst, vgl. Z. 11 des Kairener Fragments. Auch der Assyrer Assur-šad-enj im „Kampf um den Panzer des Inaros“ (Pap. Krall V,7) trägt diesen Titel. Andere Belege z.B. bei Volten, Ägypter und Amazonen, passim.
 5 Zur Lesung $š'j$, nicht $m'j$, vgl. einerseits $'Išr$ (Z. 8), andererseits $mʒ'$ (Z. 6). Das Wort ist m.W. bisher demotisch nicht belegt. Dem Zusammenhang nach wird es ein Adjektiv mit positiver Bedeutung sein. Man denkt zunächst an $šw$ „nützlich, würdig“, aber die Konsonanten Ajin und Jod sind dem Wort fremd. Ich ziehe es deshalb vor, in $š'j$ eine späte Schreibung für $ḥj$ „hoch (groß) sein“ zu sehen, vgl. die in Erichsens Glossar verzeichnete Schreibung $š'ij$ sowie koptisches $\Psi I A I$, $\Psi A I$ u.ä.
i.ir über einer früheren Verschreibung.
 $ʒḥjkl$ hier genauso wie im Kairener Fragment geschrieben, vgl. dagegen $ʒḥjgl$ in der nächsten Zeile. Zum letzten Zeichen in der Zeile vgl. die Bemerkung zu Z. 2.
 6 Das erste Zeichen des erhaltenen Stücks ist das bei fremden Namen benutzte Determinativ, vgl. das letzte Zeichen der Zeile. Zu ergänzen ist vermutlich „[Nicht hat N.N.] gezögert . . .“

Auch das Berliner Fragment des Ahikar-Romans ist bedauerlicherweise recht klein. Immerhin läßt sich erkennen, daß ein Stück der Rahmenerzählung vorliegt. Die in Zeile 4 beschriebene allgemeine Verwirrung könnte zu dem Abschnitt der Ahikar-Geschichte gehören, der von den Rätselaufgaben des ägyptischen Königs berichtet (Nau, *Histoire et sagesse d'Ahikar*, 204ff). Da niemand ein Luftschloß bauen kann, erinnert man sich an den einzigen Menschen, der eine solche Aufgabe hätte lösen können, an den totgeglaubten Ahikar. Nach der Offenbarung, daß Ahikar am Leben ist, zögert man nicht, zu dem Ort zu gehen, an dem sich Ahikar befindet (Z. 6), und ihn herbeizubitten.



Abb. 1 Pap. Berlin P 23729



Abb. 2 Pap. Kairo (nach JEA 16. 1930, Taf. VII, 2)

So unscheinbar die hier behandelten Fragmente des Ahikar-Romans auch sind, so willkommen sind sie doch für den Nachweis, daß die Geschichte vom weisen Ahikar auch in ägyptischer Sprache überliefert worden ist. Gewiß ist es zu früh zu entscheiden, in welcher Beziehung genau diese Überlieferung einerseits zur aramäischen Fassung, andererseits zur griechischen Äsop-Vita und den späteren Bearbeitungen in Syrisch usw. steht. Vorläufig sind die hier publizierten Fragmente nur ein neues Element für die noch zu schreibende Geschichte der literarischen Beziehungen zwischen dem spätzeitlichen Ägypten und dem Orient und Griechenland¹⁹. Für den Ahikar-Roman darf man vielleicht hoffen, daß die vorliegende Arbeit zur Auffindung weiterer Fragmente in demotischer Schrift beiträgt, die zu einem besseren Verständnis der Überlieferungsgeschichte dieses Werkes der Weltliteratur verhelfen können²⁰.

¹⁹ Vgl. E. Bresciani, *I testi letterari demotici* (Textes et Langages de l'Égypte pharaonique = Bibliothèque d'Étude LXIV/3, Paris 1974, S. 83–91); A. Volten, *Der demotische Petubastisroman und seine Beziehung zur griechischen Literatur* (Akten des VIII. Internationalen Kongresses für Papyrologie Wien 1955 = Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, Neue Serie V. Folge, Wien 1956, S. 147–152); J. W. B. Barns, *Egypt and the Greek Romance* (Akten des VIII. Internationalen Kongresses für Papyrologie, S. 29–36).

²⁰ Der unpublizierte Pap. Berlin P 15658 hat zwei Kolumnen (je zu etwa 1/3 erhalten) in einer Schrift, die der unserer beiden Fragmente recht nahesteht. Da es sich offenbar um das Fragment einer Weisheitslehre handelt, besteht die Möglichkeit, daß es sich dabei um Sprüche des Ahikar handelt.

Korrekturnachtrag: Der wichtige Artikel „Achikar“ von R. Degen in der Enzyklopädie des Märchens Bd. 1, 1975, 53–59 mit seiner umfassenden Bibliographie wurde mir leider erst nach dem Ausdruck dieses Aufsatzes zugänglich.

