

Zs 58

ZEITSCHRIFT

Indologie und Iranistik

Herausgegeben im Auftrage der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

WILH. GEIGER

Band 1

LEIPZIG 1912

Verlagsgesellschaft von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

FRANZ WIKENTZ LTD.

Vertrieb: Buchhandlung

1912

ZEITSCHRIFT

für

Indologie und Iranistik

*

Herausgegeben im Auftrage der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von

WILH. GEIGER

*

Band 1

LEIPZIG 1922

Nachdruck genehmigt von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KRAUS REPRINT LTD.

Nendeln, Liechtenstein

1966



Reprinted from a copy in the collections of
The New York Public Library
Astor, Lenox and Tilden Foundations



2, 58

Printed in Germany

Lessing-Druckerei Wiesbaden

INHALT

des ersten Bandes der
Zeitschrift für Indologie und Iranistik

	Seite
Noch einige Bemerkungen zu Aśvaghoṣa's Buddhacarita. Von C. CAPPELLER.	1
Awestische Einzelstudien. Von HERMAN LOMMEL	16
Ein schwieriger Hymnus des Atharvaveda (II, 1). Von MAX LINDENAU	33
Die Hymnen „Saṃjñānam“, „Nairhastyam“ und „Prādhvarāṇām“. Von I. SCHEFTELOWITZ	50
Die Mahānāmnyas, eine dem Rgveda-Zeitalter zugehörige Hymne. Von I. SCHEFTELOWITZ	58
Zur Charakteristik der Śarvilaka in der Mṛcchakaṭikā. Spuren eines Steyaśāstra? Von ALFRED HILLEBRANDT	69
Der Name Avalokiteśvara. Von HEINRICH ZIMMER	73
Die Kāśmirische Rezension von Kātyāyanas Sarvānukramaṇi. Von I. SCHEFTELOWITZ	89
Kurze Mitteilung. Von Wilh. GEIGER	114
Beiträge zur Metrik des Veda. Von HERMANN WELLER	115
Untersuchungen über die Metrik des jüngeren Awesta. Von HERMAN LOMMEL	185
Etymologisches. Von ERICH PAGEL	246
Vikramāditya and his era. By HARIT KRISHNA DEB	250
Verfasser-Verzeichnis	303
Druckschriften	303



Noch einige Bemerkungen zu Aśvaghōṣa's Buddhacarita.

Von C. Cappeller.

In den ersten Jahren nach dem in der indischen Literaturgeschichte epochemachenden Erscheinen von COWELL's Text und Übersetzung des Buddhacarita habe auch ich mich eingehend mit diesem Gedicht beschäftigt und neben einer Übersetzung eine Anzahl von eigenen Konjekturen und Auseinandersetzungen mit den Ansichten der in dieser Zeit zahlreich auftauchenden Kritiker niedergeschrieben. Meine Arbeit konnte damals nicht gedruckt werden, und später verlor ich unter anderen Beschäftigungen das Gedicht immer mehr aus den Augen. Erst in der letzten Zeit konnte ich wieder zu demselben zurück-
kehren und fand nun bei der Durchmusterung meiner früheren Niederschrift, daß mittlerweile zwar manches überflüssig geworden war, manches aber doch vielleicht auch noch heute der Beachtung wert sein dürfte. So wage ich es denn, die nachstehenden Bemerkungen, wenn auch etwas post festum,
dem Urteil der Fachgenossen zu unterbreiten. Die neuerdings erschienenen Arbeiten, namentlich die beiden Ausgaben von NANDARGIKAR und JOGLEKAR, sowie das Buch von FORMICHI und die Artikel von GAWRONSKI und HULTZSCH sind, wo sie für die Besprechung der einzelnen Stellen in Betracht kamen, überall berücksichtigt worden. Schließlich bemerke ich, daß es einzig meine Absicht war, auch meinerseits etwas zu der Säuberung und zum Verständnis des COWELL'schen Textes von Buch I—XIV beizutragen, ohne zu den schwierigen Fragen, die sich an den Gegenstand knüpfen, irgendwie Stellung zu nehmen. Die mir nur zu wohl bewußten Mängel meiner

Arbeit entschuldige man mit den Worten des Wagenlenkers (III, 30): एषा जरा नाम यच्चैष भयः ॥

I.

3 d. Statt वा möchte ich तां lesen, wodurch संभावनां näher
 5 bestimmt und in deutlichere Beziehung zu dem in c voran-
 gehenden अमाद् gebracht würde (vgl. die Übersetzung von
 HULTZSCH). NANDARGIKAR liest संभावनायां (wobei mir der
 Lokativ unklar ist) und JOGLEKAR संभावनां किं, „did the city
 thus realise the imagination of the clouds?“. Beides scheint
 10 mir verfehlt, beweist aber, daß nicht ausschließlich वा über-
 liefert ist.

5 b. Hier scheint mir रत्नैर् am unrechten Orte zu stehen,
 da die vorangehenden Worte (vorausgesetzt, daß COWELL's
 Übersetzung von सिंहकर्ण durch „pinnacle“ richtig ist) sämt-
 15 lich bauliche Anlagen bezeichnen, zumal da die Edelsteine
 schon in der vorangehenden Strophe abgetan sind. Vielleicht
 ist zu lesen:

यद्देविकातोरणसिंहकर्णैरन्तर्दधानं प्रतिवेशम् शोभाम् ।

„(die Stadt), die durch ihre Terrassen ... Pracht in jedes
 20 Haus hineinlegend ...“

13. Zu der von KIELHORN glücklich hergestellten Strophe
 vgl. Kirāt, I, 11.

14 a ist wohl शक्वेन्दुराजः zu lesen.

33 a. Zu den übrigen Adjektiven, welche alle die Schritte
 25 als Charaktersymptome ihres Urhebers kennzeichnen wollen,
 paßt अञ्जसमुद्रतानि schlecht. COWELL übersetzt es im An-
 schluß an BEAL (Anm. zu I, 16) „with the lotus-sign in high
 relief“, JOGLEKAR „which imprinted lotus-marks“, WINDISCH
 „unter denen Lotusblumen aufgingen“, FORMICHI „dietro ai
 30 quali spuntarono fiori di loto“. SYLVAIN LÉVI und NANDAR-
 GIKAR lesen अञ्जस°, das der erstere durch „en ligne droite“
 umschreibt, der letztere durch „lifted up with no conscious
 efforts“ wiedergibt, mit der Bemerkung: „corrected in margin
 into अञ्जस°, probably by a Buddhist Pandita“. In der

Tat scheinen die Lotusblumen nicht hierher zu gehören, wie man sich auch das Verhältnis zu den Schritten oder Fußstapfen vorstellt. Aber auch die Lesart **अचसमुन्नतानि** gibt ebensowenig einen guten Sinn, wie die von NĀNDARGIKAR dazu angeführten Varianten **अङ्गसमुन्नतानि** und **अङ्गसमुन्नवानि**. — Es⁵ ist wohl **अग्रसमुन्नतानि** zu lesen, „vorne erhaben (und hinten eingedrückt)“, wie die Fußspur eines fest auftretenden Menschen im Gegensatz zu der eines auf den Zehen schleichenden beschaffen ist.

37 gehört zwischen 35 und 36. So erst erhält der Genetiv¹⁰ **मायातनूजस्य** einen rechten Anschluß als Apposition zu **तस्य**. Wie 35 und 37 schließen sich dann auch 36 und 38 zu einem Yugma zusammen, das einen langen Relativsatz bildet, dem ein anderer Relativsatz, der mit **यद्** (36 c) beginnt, das auf **शयने** (36 b) sich bezieht, eingeschaltet ist.¹⁵

38 c. Für **भक्तिविशिष्टनेत्रा**, das keinen rechten Sinn gibt, vermute ich **भक्तिनिविष्टनेत्रा**, „in deren Augen Ehrfurcht eingedrungen war, mit ehrfurchtsvollen Augen“. Dies scheint mir natürlicher und liegt näher als die Lesarten der indischen Ausgaben: **विनीतनेत्रा** (NĀNDARGIKAR) und **विशिष्टचिन्ता** mit²⁰ der Variante **विशिष्टनेत्रा** (JOGLEKAR).

39 d. Statt **हिताय** lese ich **हितेन**.

45 d ist **तत्** (von FORMICHI mit richtigem Sprachgefühl als **तत्सर्वम्** aufgefaßt) „die Welt“, in welcher Bedeutung es im Rāmāyaṇa belegt ist. Es wäre also zu übersetzen:²⁵ „und die Welt wurde von beiden Seiten (d. h. in beiderlei Hinsicht) verherrlicht“ (nämlich durch die reizende Musik sowohl als durch die Schönheit der musizierenden Frauen).

55 b ist wahrscheinlich **ब्राह्मया धिया** zu lesen, wodurch das doppelte **श्रिया** vermieden wird. Vgl. auch II, 23, wo **धिया**³⁰ und **श्रिया** nebeneinander stehen.

66 c möchte ich gegen KIELHORN und LEUMANN mit NĀNDARGIKAR lesen: **बभूव पद्मान्तरिवाचिताश्रुः**, „häuften sich ihm gleichsam die Tränen zwischen den Wimpern“ (vgl. XIII, 58).

67 b. Statt खेहात्तु lies खेहाच्च, da das aus dem vorangehenden Pāda hier eingedrungene तु keinen Sinn gibt.

81 b lese ich mit JOGLEKAR: स सीम्य शोच्यो हि मनुष्यलोके । LEUMANN's Konjekturen enthält einen metrischen Fehler.

5

II.

6 d. Für नाशम् lese ich नासन्, das näher liegt als das von anderen vorgeschlagene नाम oder नासीत् und syntaktisch unanfechtbar ist.

10 10 c. Das ganz in der Luft schwebende चायं (wofür bei JOGLEKAR नूनं) läßt sich leicht in रायं verändern: „Damals wandte sich niemand ab, selbst nicht der minder Begüterte, wenn er um eine Gabe gebeten wurde“. Für यच्च am Anfang der Strophe wäre vielleicht यं च zu schreiben, um eine Beziehung auf रायं zu gewinnen; doch ist auch das Neutrum 15 (was) zu verstehen.

22 b c. GAWRONSKI hat hier mit Recht die Nominative in Akkusative verwandelt, durfte dann aber auch गावो nicht stehen lassen. HULTZSCH will dafür गाव्य setzen; dann aber entsteht ein metrischer Fehler, den wir beseitigen können, 20 wenn wir व्यसनप्रयुक्ता lesen: „zur Zerstreuung oder als Spielzeug zu gebrauchen“.

26 a. Statt des von GAWRONSKI für das unmetrische °संयुतात् (das sich übrigens nicht nur bei COWELL, sondern auch in beiden indischen Ausgaben findet) vorgeschlagene 25 °युक्तात् möchte ich lieber °संख्यात् lesen.

42 c. फलेन übersetzt SPEYER „durch Strafe“, COWELL und NANDARGIKAR „with the reform produced in their character (conduct)“, FORMICHI „con le ricompensi“. Die erste und die letzte dieser Übersetzungen sind sicher verfehlt, da फल an 30 sich weder „Strafe“ noch „Lohn“ ist; dagegen hat die scheinbar ganz willkürliche Auffassung des Worts als „Reform, Besserung“ etwas für sich: „durch freundliche Worte und das Ergebnis derselben“ (und das ist doch die Besserung). Dies wäre aber doch ein sehr ungewöhnlicher Ausdruck, und so

vermute ich denn, daß der Dichter बलिन, „mit Gewalt“ geschrieben hat. Dies käme dem Sinne nach auf das JOGLEKARsche रज्जुभिस् hinaus. बन्ध् aber ist hier doppelsinnig: „verhaften“ und „verbinden, d. h. verpflichten“. Beides liegt in unserem „fesseln“, und so übersetze ich: „Verbrecher fesselte er durch Freundlichkeit und mit Gewalt; so galt dann selbst ihre Freilassung nicht für eine Gefahr“ (eben weil sie durch die freundliche Behandlung dem Könige verpflichtet und durch die Haft gebessert waren).

48. Wenn wir BÖHTLINGK's Verbesserungen in a, पुचस् 10 und पौचगतो (die sich auch bei JOGLEKAR finden), annehmen, müssen wir wohl in d पौचप्रियः lesen.

54 b. Statt निपातं vielleicht निशातं, „geschärft, in eine bestimmte Form gebracht“? — दृष्टा Druckfehler für दृष्टा.

III.

15

3 b. Statt पुत्राभिधानस् ist vielleicht पुत्राधिराजस् (= पुत्रवरस्, „des herrlichen Sohnes“) zu lesen (vgl. KERN zu I, 9).

8 a. Das seltsame, sich freilich überall findende अक्लीवो halte ich für einen alten Fehler und lese das Kompositum अतीतविद्युच्चविरश्मिधारं, „(einen Wagen) der einen Glanz ausstrahlte, welcher den Schein des Blitzes übertraf“. Möglich wäre auch die Übersetzung: „(einen Wagen) mit einem Lenker, der heller strahlte als der Blitz“. Doch glaube ich, daß der Wagenlenker, den auch die indischen Ausgaben nicht kennen, hier auszuschalten ist. 20

10. Vgl. Ratnāv. I, v. 23.

15 d. Statt अन्योन्यवेगाच्च समाक्षिपन्त्यः muß es nach meinem Sprachgefühl heißen: °वेगं च स°, „einander die Hast vorwerfend“.

20 b ist वातयानैः mit Unrecht von KERN beanstandet 30 worden, da der Dichter diese Form jederzeit für das etymologisch ganz gleichwertige वातायनैः gebrauchen konnte.

28 d. Lies प्रकृतेर्विकारः und übersetze: „Ist dies eine zufällige Veränderung des natürlichen Zustandes?“

32 a. Lies हृदयमुक्तयं für °मुक्ते च°. Dieselbe Veränderung haben BÖHTLINGK und GAWRONSKI auch VII, 44 vorgeschlagen.

41 c. Statt कर्णं ist doch wohl कर्णां zu lesen. — d. Die leichte Änderung von परं समाश्लिष्य zu परांसमाश्लिष्य, „sich an die Schulter eines andern lehnend“, würde die Hilflosigkeit des Kranken deutlicher zum Ausdruck bringen.

46 c. विसीर्णविज्ञानम् möchte ich in विसीर्णमज्ञानम् verändern, da es mir nicht recht glaublich ist, daß der Prinz ironisch redet.

10 50 c d. Es ist nichts zu ändern, und zu übersetzen: „Möchte er uns doch nicht verlassen, wäre es auch aus Flattersinn oder selbst aus Mangel an Energie (नापि शक्ते).“

58 c d möchte ich so lesen:

किं केवलस्यास्य जनस्य धर्मः

15 सर्वप्रजानामथवेदृशो ऽन्तः ॥

61 d lese und übersetze ich: स्वस्वास्तथायध्वनि ये ऽटमानाः, „welche trotzdem wohlgemut ihres Weges gehen“.

IV.

6 c. Hier ist गत्वा wohl aus हत्वा verschrieben. Wir 20 sagen ganz ähnlich: „einander tödliche Blicke zuwerfend“.

7 c. व्याजहर् Druckfehler für व्याजहर्.

10 a. Gegen KERN's Verbesserung शोभयेत (aus शोभयत) sind GAWRONSKI's Bedenken wohl von zu weit hergeholt.

11 c. Für कलितान् vermute ich ललितान्, „verzärtelt, 25 verwöhnt“.

17. In b und d hat SPEYER die für mich überzeugenden Emendationen वारमुख्या und पुरात् gemacht; aber der Text ist dadurch noch nicht geheilt. Da es mir ausgeschlossen scheint, ein Yugma mit dem vorangehenden Verse anzunehmen, 30 hat der erste Satz kein Subjekt und das च in c keine Anknüpfung. Alles kommt zurecht, wenn wir जज्वाल statt मंथाल lesen, so daß der ganze Śloka folgendermaßen zu lesen und zu übersetzen wäre:

अज्वाल गौतमो भिक्षुर्जघया वारमुख्यया ।

पिप्रीषुष्य तदर्थार्थं व्यसून् निरहरत्पुरात् ॥

„Es entbrannte der Bhikṣu Gautama für die Hetäre Jaṅghā, und ihr zu Gefallen trug er um ihres Erwerbs willen (d. h. um ihr zu helfen Geld zu verdienen) die Leichen aus der Stadt heraus“. — Die Lesart तदर्थार्थं (wofür NANDARGIKAR तदर्थं स) halte ich gegen BÖHTLINGK mit FORMICHI für richtig.

24 c. Statt des unverständlichen समारूढरात्मानं, wofür GAWRONSKI das nicht bessere, aber metrisch unrichtige समारूढहन्ता° setzen will, vermute ich समारूढरात्मायं, „sie erstiegen ihren Gipfel, taten ihr äußerstes“.

38 c. Statt प्रावृत्त्य (BÖHTLINGK प्रकृत्या) möchte ich व्यावृत्त्य, „sich abwendend“ lesen.

40 d. अगृह्वचनान्कुशैः kann doch nur heißen: „sie fingen ihn mit dem Köder ihrer Worte“. Die Auffassung von अङ्कुश als „Treibstock“ statt als „Angelhaken, Köder“ hat hier COWELL zu einer ganz falschen Übersetzung verleitet, an der merkwürdigerweise niemand Anstoß genommen hat. FORMICHI ist ihm gefolgt, und auch GAWRONSKI hat die Sache nicht in Ordnung gebracht. — Die indischen Ausgaben übersetzen beide mit „goad“.

41 c lese ich नु statt तु.

56 a. Hier möchte ich किं विना gegen SPEYER in Schutz nehmen, der dafür किमिमा schreiben will. Natürlich kann विना unmöglich expletiv sein, wie FORMICHI annimmt; es hat vielmehr seine gute Berechtigung. किं विना, „ohne was?“ ist genau dasselbe wie कस्मिन्नसति, „wenn was nicht ist?“, das Gegenstück zu कस्मिन् सति, das XIV, 38 ff. mehrmals hinter einander erscheint. Es wäre also zu übersetzen: „Woran fehlt es, daß diese Frauen nicht begreifen?“ oder „Warum begreifen diese Frauen nicht?“

91 d. Für युक्तिर vermute ich भुक्तिर.

99 d. Das unverständliche रचति will BÖHTLINGK durch रोहति, KERN durch नचति ersetzen; ich möchte तर्जति vor-

ziehen. — Die Auffassung COWELL's und der indischen Ausgaben, die in dieser Form eine 3. sgl. sehen (JOGLEKAR liest हृष्यति) halte auch ich für verfehlt.

V.

5 1 b. Statt परमोहिर wollte KIELHORN परमहिर lesen; ich vermute परमार्यै, das mir hier das treffende Wort scheint und auch unten in 6 vorkommt.

4 b. Weder महीगुणेच्छुः (COWELL und JOGLEKAR), noch °गुणेष्पुः (NANDARGIKAR), noch महीगुणाच्च (BÖHTLINGK und FORMI-
10 MICH) geben einen so guten Sinn wie das von jenen verworfene, handschriftlich überlieferte °गुणाच्छः, „durch die Herrlichkeit der Erde geläutert“ (ähnlich wie Duṣyanta in der Śakuntalā durch den Anblick des heiligen Waldes).

7 c. Dem von COWELL statt des unmetrischen विचिन्तयन्
15 vermuteten विचिन्वन् (das auch die indischen Ausgaben zeigen) ziehe ich das der überlieferten Lesart näher liegende विचिन्त्य vor, das auch in 9 begegnet.

11 b. Das Metrum kommt in Ordnung, wenn wir °सुखावहं statt °सुखं lesen.

20 18 c. Mit Unrecht hat BÖHTLINGK an अजनो Anstoß genommen, das aber anders aufzufassen ist, als es die Erklärer bis jetzt getan haben (COWELL und NANDARGIKAR „secluded from mankind“, JOGLEKAR „I who am single“, FORMICHI „lontano degli uomini“). Es bedeutet einfach „kein Mensch“,
25 ähnlich wie wir sagen: „Ich bin gar kein Mensch mehr“.

22 c. Lies अवेक्षमाणं und übersetze: „aber indem er das zuschauende Volk zurückkehren ließ“.

75 c. Das von SPEYER für यथावत् vorgeschlagene यथा यत् ist vielleicht nur ein Druckfehler für तथा यत्; jedenfalls
30 stimmt alles, wenn wir so lesen. Es ist aber sehr die Frage, ob überhaupt eine Änderung nötig ist; mir scheint der bloße Optativ zu genügen. Vgl. auch FORMICHI.

82 b. Statt अपात्रियन्ते ist wohl अपात्रियन्त zu lesen.

83 a. Das matte अभिमुखं steht vielleicht fälschlich für अभिमतं.

VI.

3 c. BÖHTLINGK wollte रचन् durch वच्यन् ersetzen; doch ist das erstere hier durchaus am Platze, da रच् auch „schonen, berücksichtigen“ bedeutet. Wir werden also खां चानुवर्तितां रचन् zu übersetzen haben: „und seinem eigenen Hange nachgebend“.

6 c d möchte ich etwas anders als GAWRONSKI so herstellen: भर्तृस्नेहश्च यस्यायमीदृग्यः शक्त एव च, „der eine solche Liebe zu seinem Gebieter hat und so tüchtig ist“.

8 b. Statt महाभागेन lese ich महाभावेन, „durch deine hochherzige Tat“, was besser zum folgenden Verse stimmt, zumal wenn wir in d हि statt ऽपि lesen.

13 a. Lies मुकुटोद्दीप्तिकर्माणं, „ein Juwel, das seinem Diademe Glanz verlieh“ oder „sein Diadem erleuchtete“. Die von LÜDERS vorgenommene Veränderung in मुकुटाद्दीपक° ist zurückzuweisen, da दीप doch „die Lampe“ bedeutet. Vgl. FORMICHI zu dieser Stelle.

37 c übersetze ich उचितदर्शित्वात्: „da ich doch die Art habe, ihnen die gewöhnlichen Nachrichten mitzuteilen“. Weder BÖHTLINGK noch die übrigen scheinen mir das Richtige getroffen zu haben.

VII.

18 d. Die Sentenz erinnert an Hesiod: τῆς ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάρουθεν ἔθνηκαν.

19 c. Es liegt nahe, das तत्त्व in अदृष्टत° ebenso aufzufassen, wie das in v. 11, nämlich als „Wesen, Zweck“. Darum halte ich COWELL's Übersetzungen, sowohl die im Text (die sich auf BEAL bezieht), als auch die in der Anmerkung für 30 unrichtig. Dann kann aber auch अदृष्टत° nicht richtig sein; denn der Prinz hat von dem Einsiedler eine deutliche und bestimmte Antwort erhalten. Es wäre demnach संदृष्टत° oder स दृष्टत° zu lesen: „obgleich er den Zweck erkannt hatte“.



21 d. Statt खं वनम् lies खर्वनम् und vgl. COWELL's Anmerkung zu dieser Stelle: „Their desired heaven will only be a fresh penance-grove“.

34 c. Weder die von BÖHTLINGK und KERN für परिचेष्ट vorgeschlagenen Änderungen परिज्ञाय bzw. परीक्षाय noch das von HULTZSCH für तपश्च मत्वा vermutete तपश्चरत्वं befriedigen mich. Ich lasse den überlieferten Text stehen und lese nur मत्वा statt मत्वा. „nachdem er die Askese im Geiste zusammengefaßt oder durchdacht hatte“.

42 d. Für यावद् vielleicht यस्माद्, „darum sage, wodurch dir der Aufenthalt genehm werden kann“.

45 c d. Durch BÖHTLINGK's Konjekturen परा मे statt परात्मा wird der Vers vollständig geheilt, wenn wir übersetzen: „und durch solche Gefühle gegen mich ist mir der Weg (zu euch) zur höchsten Freude gemacht worden“.

51 d. Vielleicht ist कुठारहस्त्रो zu lesen: „eine Axt in der Hand haltend“ (die er zum Spalten von Brennholz nötig hat, und die er zwar hätte bei Seite legen können, aber der ganzen Situation nach wohl noch eher in der Hand halten kann, als den vollen Wassertopf).

55 c d ist wohl ohne Grund von LÜDERS beanstandet und verändert worden. Wir haben zu übersetzen: „Aber wie ich es ansehe, wird dein Gast meine Ansicht verwerfen“. Das Verbum या ist hier mit dem Absolutiv als Futurum gebraucht, wie oben 47; IX, 44; XIII, 5.

VIII.

22 b. Die Konjekturen KIELHORN's उन्मिश्रतकर्णिकैर् ist von FORMICHI überzeugend zurückgewiesen, da dieses Wort genau dasselbe bedeuten würde wie das unmittelbar vorangehende अकुण्डलैर्; doch ist dieser wohl in der Erklärung von आर्जव fehlgegangen, das hier als Beiwort der Ohren (nicht Ohringe) nicht „nude d'ogni ornamento“, sondern soviel sein wird wie „gerade, aufgerichtet, gespitzt“. Also: „mit Gesichtern, an denen die Ohringe fehlten und die Ohren gespitzt waren“

(um etwas zu hören. Vgl. die rollenden Augen oben in 20).
Vielleicht müßte es bei unserer Auffassung aber °कर्णकैर् heißen.

23 a. COWELL's in der Anmerkung als Frage hingestellte
Konjekturen निरीक्ष्य ता statt निरीक्षिता ist jedenfalls richtig,
da निरीक्षित schwerlich aktiv gebraucht sein kann. 5

25 a. BÖHTLINGK's Verbesserung शिथिलांसबाहवः statt शिथि-
लात्मबा° wird durch सस्तांसबाहुः (III, 41) sehr wahrscheinlich
gemacht.

52 c und 75 d ist statt प्रचेरित vielleicht प्रवेरित oder परेरित,
„weggeworfen, verstoßen“ zu lesen. 10

IX.

2 c. Daß BÖHTLINGK's Änderung °वेषी statt °चेष्टी richtig
ist, wird durch Śak. 5, 9 bewiesen.

6 b. GAWRONSKI hat mit Recht नावबुद्धः in नावरुद्धः ver-
ändert; doch möchte ich den ganzen Pāda lieber so lesen: 15
प्राप्तः कुमारो न तु नो ऽवरुद्धः I, „der Prinz ist angekommen,
aber von uns nicht aufgehalten worden“.

17 c vermute ich अनिष्टबुद्धी (cf. I, 72) und folge im übrigen
BÖHTLINGK; also: „in Bezug auf den unerwünschten Plan
nimm Rücksicht auf mich“. 20

26 a lese ich समवेहि („denke an die Königin . . .“) statt
च समेहि (das in dieser Bedeutung nicht belegt ist) und in d
चार्हाम् statt des unmetrischen चार्हसि.

28 b könnte so lauten: संतापसंतप्तमपेतहर्षम् ।

31 a. Statt तनयप्रसक्तं lese ich तनयप्रवृत्तं und vergleiche 25
हितप्र°, I, 16; बलयीवनप्र°, V, 14; गतिप्र° V. 36; प्रतीकारप्र° XI, 39.

37 b. Diesen Pāda möchte ich so ergänzen:

सज्जीभवत्येव वधाय मृत्युः ।

38. Dieser Strophe sind die Erklärer alle aus dem Wege
gegangen, obgleich Text und Übersetzung viel zu wünschen 30
übrig lassen. Vielleicht wird alles klarer, wenn wir so lesen
und übersetzen:

भवत्यकालो विषयाभिपत्ती कालस्तथैवार्थविधौ प्रविष्टः ।

कालो जगत्कर्षति सर्वकामानर्चाहंके श्रेयसि सर्वकालः ॥



„Es gibt (neben der rechten) eine unrechte Zeit an die Dinge heranzutreten; ebenso (teils als die rechte, teils als die unrechte) hat sich die Zeit in der Erwerbstätigkeit festgesetzt (und) reißt die Zeit die Welt zu allen Genüssen; (nur) für
 5 das preisenswerte höchste Gut gilt alle Zeit“. Mit andern Worten: es ist von dem Trivarga und dessen Verhältnis zur Zeit die Rede. Für Artha und Kāma gibt es eine rechte und unrechte Zeit; für Dharma ist jede Zeit recht. Für diese Auffassung scheint mir auch zu sprechen, daß der Minister
 10 in 44 ausdrücklich die falsche Ansicht des Prinzen über die drei Bestrebungen einer Kritik unterwirft.

41 c d möchte ich nach COWELL's Anregung so ergänzen:

याहाकुलं च क्षमिताच्छतोयं रम्यं सरो मां प्रति सौम्य भाति ।

X.

15 4 a. अन्येन bedeutet hier ohne Zweifel „anderswohin“, nicht „mit einem andern“ (BÖHTLINGK und WINDISCH). Vgl. den ganz ähnlichen Gebrauch von येन und तेन in VI, 95; VII, 9.
 — c. Wenn HULTZSCH (wie mir scheint mit Recht) स धीरं statt सधीरं lesen will, so erfordert स ein Prädikat, und der
 20 Pāda könnte lauten: द्रुतं ययौ यस्त्वगमत्स धीरम्, „wer aber schnell ging, der ging (nun) bedächtig“. So wird vollständige Symmetrie in die Strophe gebracht, indem jeder Pāda seine zwei Verba erhält, und es verschwindet auch das auffällige सदयं.

22 c. Neben LÜDERS' Konjektur तु तथा möchte ich meine
 25 eigene Vermutung सुतरां nicht zurückhalten.

26 d. Für सहीया scheint mir सहाया natürlicher als das von SPEYER vorgeschlagene सहायैर्. Übersetze: „in der Verbindung mit den Guten liegt das Glück der Guten“.

29 b möchte ich das von COWELL in der Anmerkung vor-
 30 geschlagene धर्मकामौ vorziehen.

34. Vgl. den Anfang der göttlichen Komödie:

Nel mezzo del cammin di nostra vita
 Mi ritrovai per una selva oscura,
 Chè la diritta via era smarrita.

35 d ist LEUMANN'S Übersetzung zweifellos richtig und von FORMICHI mit Recht übernommen worden; sowohl BÖHTLINGK'S **द्रवन्ति** als GAWRONSKI'S **हरन्ति** sind zurückzuweisen.

XI.

6 b c lese ich wie folgt und übersetze die ganze Strophe: 5

विभाव्यते मां प्रति निश्चयस्ते

तत्त्वानुनेष्यामि सुहृत्तयैव ॥

„Als Freundlichkeit und Hochherzigkeit, o König, fasse ich deine Absicht mit mir auf; darum will ich dir mit Freundlichkeit zureden; ich möchte hier keine andere Antwort geben“. 10

19 d. Die Richtigkeit von **आददीत** statt **आससाद** wird durch den ganz ähnlichen Gebrauch von **आदाय** (unten, 23) sehr nahe gelegt.

28 b. Statt **यद्** lese ich **यान्** (abhängig von **अभिलक्षमानाः**) und übersetze den ganzen Pāda: „(die Begierden), deren Nachläufer zu Berge, im Walde, zu Wasser und im Meere in Schaden stürzen“.

33 a b könnte gelautet haben:

कामान्धसंज्ञाः हृषयेव येषु क्रव्यात्सु वात्मानमिहोत्सृजन्ति ।

„(die Begierden), denen sich die sogenannten Gierblinden (sit venia verbo) in dieser Welt gleichsam wie Raubtieren aus Mitleid preisgeben...“. Diese Art von Selbstopferung ist wohlbekannt (vgl. Nāgānanda).

39 d. Lies **प्रवृत्तः**: („während er doch vielmehr in der Abwehr [der Unlust] begriffen ist“). Dieselbe Wendung erscheint 25 in 40 c, wo LÜDERS mit Unrecht **प्रवृत्तः** in **प्रवृत्ते**: ändern will.

59 b. Statt **वाधयः** lies **वामयाः**, wodurch auch die hier mit Recht vermißten Krankheiten wieder zur Geltung kommen.

71 c. Vielleicht **शमशुचातिनः**., „welche die Feinde der Seelenruhe vernichten“. — In d möchte ich **विमोक्षयन्** lesen. 30

XII.

11 b. Da sonst die Ausdrücke für „König“ und „Prinz“ genau auseinandergehalten werden, wird wohl नृपात्मजः statt नराधिपः zu lesen sein.

- 5 13 c. Für °दर्शनाद् hat GAWRONSKI richtig °दर्शनम् hergestellt; nur muß dies dann nicht mit COWELL durch „sight“ (Anblick), sondern durch „Ansicht, Meinung“ wiedergegeben werden, wodurch erst das तद् in 14 a seine rechte Beziehung erhält.

- 10 41 c ist vielleicht so herzustellen:

आर्जवानार्जवं हित्वा प्राप्नोति पदमचरम् ॥

- „Richtigkeit und Unrichtigkeit fahren lassend, jenseits von Richtigkeit und Unrichtigkeit“. Das würde ungefähr auf das von COWELL in der Anmerkung gebrachte: „It rises above
15 all relative ideas(?)“ hinauskommen.

62 c. Ist etwa तदेवानन्ततः पश्यन् zu lesen und zu übersetzen: „die Welt als unendlich ansehend“? Vgl. zu I, 45.

- 68 d. Hier ist nur die GAWRONSKI'sche Verbesserung (ह für सः) notwendig. Man übersetze: „Nachdem er diese Rede
20 erfaßt hatte und ohne zu zögern, gab er, von der Kraft seiner früheren Gründe durchdrungen (darum eben brauchte er nicht erst viel nachzudenken) die Antwort“.

82 c. Statt आत्मयाहाच्च lies आत्मयाहात्तु.

- 89 d fasse ich ईश्वरम् wie BÖHTLINGK auf und übersetze
25 इन्द्रियार्था durch „Sinnesgenüsse“.

110 c. Wir brauchen nur °धैर्यैकभाविकः zu lesen; dann gibt der Vers einen guten Sinn: „Durch die Vereinigung von Glanz und Standhaftigkeit strahlte er, ein einziger, wie (beide zusammen) der Mond und der Ozean“.

XIII.

30

9 c d könnten so gelesen werden:

बाणैश्च जित्वेह वशं विनीय लोकान्तरान् प्राप्नुहि वासवस्य ॥

„und nachdem du hier (im Diesseits) die Welten mit deinen

Pfeilen besiegt und in deine Gewalt gebracht hast, erwirb auch die anderen (Welten) Vāsava's“. Das doppelte लोकां im Text ist wohl ein Schreibfehler.

29 c. Ich möchte BÖHTLINGK's und KERN's Änderungen kombinieren und also lesen: तमश्च भूयो विततान रात्रिः, „und ⁵ die Nacht breitete größere Finsternis aus“. Wenn wir रात्रिः setzen, scheint mir विततार nicht das richtige Verbum, und zu रात्रिः mit तमस् als Subjekt müßte das Prädikat nicht विततान, sondern वितेने lauten.

32 a. Statt अन्तरीचं lies अन्तरीचे. 10

42 c. Statt °विहाराद् lese ich °विसाराद्, „durch einen Ausbruch der Liebe des großen Heiligen“. Der „Tempel der Liebe“ kann doch nur Buddha selbst sein.

50 c. Lies यच्चैव, „wo er nicht war (an einer falschen Stelle)“. 15

XIV.

5. LÜDERS hat durch seine Änderungen स्वर्गोत्सर्गं und परिधाम्यति (°धम्यति ist wohl nur ein Versehen) die Form der Strophe in Ordnung gebracht, aber mit Unrecht den Sinn in Pāda 2 beanstandet, der, wenn wir क्रियाः von कृत्वा abhängen ²⁰ lassen, auf Folgendes hinauskommt: „Die Menschheit rollt dahin wie ein Rad, nachdem sie in dieser Welt die Angehörigen verlassen und dann wiederum in einer anderen Welt Werke getan hat“ (wodurch sie eben der Wiedergeburt verfallen ist; vgl. COWELL). 25

27 d. प्राप्यन्ते kann doch nicht heißen „are made to suffer“; ich vermute ताप्यन्ते.

70 c. Für das nicht in den Vers passende तावन्मा किरत पुष्पाणि vermute ich मावकिरत पुष्पाणि (vgl. 69 c.).

73 d. Statt सदा ist wohl तदा zu lesen. 30

Awestische Einzelstudien.

Von Herman Lommel.

Yasna 51, 22 und das Gebet *yeñihē hātām*.

yehyā mōi ašāt hačā vahištəm yesnē pa'ti,
vaēdā: mazdā ahurō yōi ānharəčā həntičā.
ta yazāi xwāiš nāmənāš pa'ričā jasāi vantā.

- 5 Ich übersetze: „In wessen Verehrung für mich gemäß der Wahrheit das Beste [ist], [das] weiß ich: [es ist] der Weise Herr [und] die, welche waren und sind. Diese will ich mit ihren eigenen Namen verehren und mit Lobpreis ihnen nahen.“ — Mir erscheint es so, als ob diese Übersetzung
- 10 kaum einer Rechtfertigung bedürfe. Da aber die Strophe mißdeutet worden ist, sind einige Bemerkungen von Nöten. *yehyā* ist gen. objectivus: „bei Verehrung welches“ (Gottes). — Das „Beste“ (*vahištəm*, z. B. Y. 28, 8; 43, 2) ist das Ziel der Gottesverehrung, nämlich das „Reich des Weisen“ (Y. 31, 6).
- 15 Die Frage, wie Gott zu verehren sei, beschäftigt Zarathustra z. B. Y. 34, 12: „was willst du, was für Preis, was für Verehrung?“ und Y. 44, 1: „das frage ich dich ... wie ist das Gebet für einen wie ihr?“ Aber vor dieser Frage steht noch die andere: welcher Gott zu verehren sei, und auf diese ant-
- 20 wortet er hier zunächst, denn er weiß es, er ist der Wissende (*vidvā* Y. 31, 19; *viduš* Y. 28, 4), der den Weisen Herrn erkannt hat (Y. 31, 8; Y. 43, 5 u. ö.). Er kennt geheime Aussprüche (Y. 48, 3), er ist „der einzige, der die Lehren (des Guten Sinnes und der andern hohen Gottheiten) gehört hat“
- 25 (Y. 29, 8), daher kann er „die Lobpreisungen für den Herrn und die Gebete für den Guten Sinn“ andere lehren (Y. 31, 1),

und kann diese und die Wahrheit „verehren wie nie (ein Mensch) zuvor“ (Y. 28, 3). Er weiß, daß die Gebete Erfolg haben (Y. 28, 10) und kennt die Belohnungen für die Taten der Menschen (Y. 28, 4). All dies, die sichere Gotteserkenntnis, ist in unserer Strophe enthalten, wem Verehrung dargebracht werden muß, und daß sie Erfolg hat, daß wirklich das Beste in ihr beruht. Zu Anfang des Satzes denkt Zarathustra in erster Linie an den einen Gott, der alle andern überragt, und gebraucht daher den sing. *yehyā*, aber dann nennt er nach dem Weisen Herrn auch die andern höchsten Gottheiten und faßt sie zusammen¹⁾ mit einem Ausdruck, der dem späteren *aməša-* inhaltlich gleichbedeutend ist: „die waren und sind.“ Dieser Ausdruck ist etwas unvollständig; statt des dreigliedrigen Ausdrucks, Praeteritum, Praesens, Futur, wie Y. 33, 10 steht ein zweigliedriger ohne Futur, während Y. 45, 7 das Praesens in dem entsprechenden Ausdruck fehlt. — Damit ist gesagt, wer zu verehren ist; auf das wie? antwortet der Schlußsatz: die Verehrung mit Nennung des Gottesnamens, die ja auch im jüngeren Awesta eine Rolle spielt.

Der Inhalt der Strophe ist klar und einfach, und ist in bester Übereinstimmung mit der sonstigen Verkündigung Zarathustras. Der Ausdruck ist angemessen; kurz, aber nicht dunkel. —

Die Verfasser des Gebets *yenīhē hātqm* (Y. 27, 15 u. ö.) und von Vsp. 16, 3 haben Worte und Wortfügungen aus Y. 51, 22 übernommen, und beim Ausdruck dessen, was sie sagen wollten, sich an das Wort des Propheten angelehnt. Man hat daher diese Stellen bei der Interpretation der Gāthāstrophe mitbestimmend sein lassen, indem man alle drei Stellen als Parallelstellen gewertet hat. Das ist methodisch falsch. Parallelstellen hellen einander auf, wenn sie unabhängig voneinander aus gleicher Gedankenwelt und gleichem Sprachgebrauch entstanden sind. Bei Zitaten, Anleihen, Anspielungen fragt es sich, ob der jüngere Autor dasselbe oder ähnliches

1) B. GEIGER, *Aməša Spəntas* 92f. führt richtig aus, daß die Zusammenfassung dieser Götter schon gāthisch ist.

sagen wollte, wie sein Vorbild, und wenn er Entsprechendes zu sagen meinte, ob seine Auffassung der Originalstelle ganz im Sinne ihres Autors war. Das kann natürlich, aber es muß nicht der Fall sein. Um das zu entscheiden, muß zunächst die Originalstelle für sich, im Geist und gemäß dem Sprachgebrauch ihres Autors verstanden werden. Mag sein, daß die so gewonnene Auffassung der Originalstelle durch die abhängigen Stellen bestätigt wird: das zeigt dann, daß die Epigonen das rechte Textverständnis hatten. So etwa, wenn hellenistische Epiker Besonderheiten der homerischen Sprache mit feiner Beobachtung nachbilden. Aber auch wenn wir solches von ihnen wissen, werden wir ihre Auffassung nicht von vornherein für unsere Homererklärung maßgebend sein lassen, sondern auch bei ihnen mit Abusionen rechnen¹⁾. Auf klassisch-philologischem Gebiet braucht man über einen solchen methodischen Grundsatz kein Wort zu verlieren, in der orientalischen Philologie ist eine Bemerkung darüber auch heute wohl keine Papierverschwendung. —

Unsere Gāthāworte wurden also für den Gemeindegebrauch verändert²⁾: wir werden zunächst erwarten, daß das persönliche *mōi* „für mich“ durch den Plural „für uns“ ersetzt wird. So hat es der Verfasser von Vsp. 16, 3 gemacht: *yaēšqm nō . . . yesne pa'ti*. Aber auch der erste Genetiv *yehyā* ist durch den Plural ersetzt, und zwar nicht, weil an mehrere Gottheiten gedacht ist, sondern der auf Ahura Mazdāh gehende gen. obj. ist in einen gen. subj., die Verehrer bezeichnend, verwandelt. Es drängt sich die Frage auf, ob der Verfasser wohl auch das *yehyā* des Originals als gen. subj., gleich *mōi* den Zarathustra bezeichnend, verstanden hat. Ich werde auf diese Frage zurückkommen; jedenfalls geht daraus schon soviel hervor, daß der jüngere Autor, indem er Ähnlichkeit der Wortfügungen gewahrt hat, entsprechenden Wörtern doch

1) Mit diesem Vergleich wird natürlich nicht behauptet, daß der Zeitabstand zwischen Gāthā's und dem Jungawesta der gleiche sei, wie der zwischen Homer und der hellenistischen Zeit.

2) Unverändertes Zitat aus Y. 51, 22 und Y. 51, 1 a b ist Y. 15, 2, wobei *yeihē mē* nur orthographische Verschiedenheit gegen *yehyā mōi* ist.

andere grammatische Beziehungen beigelegt hat. Es heißt also: „Zarathustra ist Herr und Richter von uns, in deren Opfer das Gute (ist)“. Wenn *vanhō*¹⁾ für *vahištəm* gesetzt ist, so ist das vielleicht (? s. u.) metri causa geschehen (8 Silben). Die Worte des Grundtextes *ašāt hačā vaēdā mazdā*⁵ *ahurō* klingen nach in *ahurō mazdā ašava vaēda*. Rein orthographisch ist der Unterschied von *vaēda* gegen *vaēdā*: der auslautende Vokal ist kurz geschrieben, *š* ist für *d* eingetreten als richtige Umschreibung eines im arsakidischen Text pseudohistorisch geschriebenen *ṛ*, das im mittelliranischen¹⁰ zwischen Vokalen die stimmhafte Spirans bezeichnen konnte; die Umstellung *ahurō mazdā* zeigt die Stellung der Glieder der Gottesbezeichnung, wie sie in jüngerer Zeit als Gottesname Regel ist (BARTHOLOMAE, Wb. Sp. 286 u.). Das *ašāt hačā*, an der Originalstelle zu *vahištəm yesne pa'ti* gehörig,¹⁵ klingt nur eben noch nach in dem Beiwort des Gottes: *ašava*. Die entscheidende Verschiedenheit aber ist, daß *vaēda* 3. pers. sing. ist und nichts anderes sein kann, an Stelle der 1. pers. sing. *vaēdā* (oīδε für oīδα); *ahurō mazdā* ist Subjekt, *vanhō* Objekt des Verbums. So ist der Satz etwas geschraubt²⁰ geworden. Man kann wohl wörtlich übersetzen: „Ah. M. weiß (od. kennt) das Gute in unserer Verehrung“, aber damit ist nicht ganz klar gesagt, was der eigentliche Sinn des Satzes ist. BARTHOLOMAE-WOLFF legen den Satz in der Weise aus; „Ah. M. weiß, daß uns das bessere (Los) für die Verehrung²⁵ zuteil wird“; man kann es etwa auch versuchen mit: „Uns wird das Gute zuteil, wie Ah. M. weiß“. Aber solche Auslegungen sind Notbehelfe, und ich sehe keine Möglichkeit, die eine oder andere Ausdeutung irgendwie sachlich zu stützen. Es sind Versuche, einem Satz, der so wie er dasteht, keinen³⁰ rechten Sinn hat, einen Gedanken unterzulegen. Und einen irgendwie wertvollen Inhalt hat man, soviel ich sehe, auch so dem Satz nicht einflößen können. Es ist nun freilich immer etwas mißlich, wenn man den Sinn eines Ausspruchs

1) Nach BARTHOLOMAE, Grdr. I. a. S. 156 für *vanhō* = *vahyō*, vielleicht aber als 𐬕𐬀𐬎𐬌 einfach gleich *vanhu*, *vohu*.

nicht recht versteht, ihm einen solchen abzusprechen. Aber ganz so liegt die Sache hier doch nicht: wir verstehen sogar recht gut, warum der Satz keinen Inhalt hat: der Schüler hat sich an des Meisters Worte gehalten, und um viel Gehalt
 5 wars ihm gar nicht zu tun dabei; kurzum: die starke Umbiegung auch der beibehaltenen Wörter, der ungelenke Satzbau und der kümmerliche Inhalt verraten zusammen ein grobes Mißverständnis. Das nimmt uns freilich zunächst Wunder, umsomehr als der gäthische Satz viel klarer gebaut und
 10 darum im Grunde gar nicht schwer verständlich ist. Aber es läßt sich ja zeigen, wie das Mißverständnis entstanden ist. Liest man nämlich nicht die ganze Periode der Gāthāstelle, sondern jeweils nur eine Zeile allein, so muß man in Zeile 2 *mazdā ahurō* und den Relativsatz für das Subjekt von *vaēdā*
 15 halten (wie es ja auch die neueren Übersetzer getan haben), und in Zeile 1 ist es dann sehr naheliegend (aber nicht eben so notwendig, weshalb die Übersetzer hier auch verschiedene Wege gegangen sind), *yehyā* und *mōi* auf dieselbe Person zu beziehen, und dann muß allerdings *yehyā* als gen. subj.
 20 erscheinen. Nehmen wir also an, daß der Verfasser von Vsp. 16, 3 die Gāthāstrophe in derselben Weise gelesen habe, wie die Pāhlāviübersetzer, nämlich gewissermaßen mit dem Finger Zeile für Zeile, dann ist das Mißverständnis durchaus begreiflich; ja man kann vielmehr geradezu aus der Miß-
 25 deutung folgern, daß er so gelesen hat.

Nun das Gebet *yeñhē hātām*. In manchen Stücken stimmt es abweichend von Vsp. 16, 3 näher zur Gāthāstelle. Die Anleihe ist also vielleicht beiderseits unabhängig gemacht worden. Um so mehr werden wir das Abhängigkeitsverhält-
 30 nis des Gebets unvoreingenommen zu prüfen haben, und nicht von vornherein ähnliche Mißverständnisse erwarten.

Zunächst ist *yeñhē* (für *yehyā*) nicht nur dem Wortlaut nach unverändert beibehalten, sondern es ist auch, wie in der Gāthā, gen. obj., indem es die Gottheit bezeichnet, die ver-
 35 ehrt wird. Dann ist die ursprüngliche Folge *mazdā ahurō* beibehalten — einer der wenigen j. aw. Fälle —, und auch *ašāt hačā* ist unverändert. Auch der Schluß *tās ča tās ča*

yazamaide entspricht nach Form und Inhalt genau genug dem gäthischen *ta yazāi*. Aber in der Gāthā beginnt mit *ta yazāi* ein selbständiger Hauptsatz, während hier das *yenihē* durch *tas*, ein sing. durch plur. aufgenommen wird, ohne daß dem *yenihē* irgend ein pluralischer Begriff zugeordnet wäre;⁵ der Singular steht mit Grund, weil Ahura Mazdāh damit gemeint ist (vgl. Y. 21. 1, s. u.), *tas* ist ebenfalls berechtigt, weil die Aməša Spəntas gemeint sind, beides aber vereinigt sich nur mit äußerster Härte in einem Satz als korrelative Glieder: wie *yānham tās* so müßten sich auch *yaēšam*¹⁰ *tas* entsprechen, wobei *yaēšam*, die Aməša Spəntas bezeichnend, eben den Ahura Mazdāh mitumfassen müßte; das hätte dann eine einwandfreie Konstruktion ergeben. Daß der Verfasser eine solche nicht erzielte, zeigt sein allzu ängstliches Beharren bei den Worten des Originals. Aber wie der Ver-¹⁵ fasser von Vsp. 16, 3 die beiden Anfangsworte der Originalstelle *yehyā mōi* fälschlich auf dieselbe Person bezieht (als gen. subj. auf Zarathustra), während dort *yehyā* den Gott, *mōi* den Propheten meint, hat der Verfasser beide als gen. subj. auf die verehrte Gottheit bezogen, hat das dativische²⁰ *mōi* durch den partitiven gen. *hātām* ersetzt, der an dem Objektcharakter des *yenihē* Teil hat. (*hātām*, das wie an vielen Stellen die Gottheiten bezeichnet, erweckt hier den Eindruck als sei es aus *yōi* (*ānharəčā*) *həntičā* herausgesponnen.) Die Überarbeitung verrät also fälschliche Zusammen-²⁵ fassung von *yehyā mōi* (wenn auch in anderer Weise als Vsp. 16, 3), und das scheint wiederum auf zeilenweises Lesen hinzudeuten. Entscheidend für die Beurteilung ist nun, daß *vaēdā mazdā ahuro* hier ebenso falsch wie dort verstanden ist¹). Auch ist das *vanho mazdā ahuro vaēdā* hier nicht³⁰ sinnreicher als dort; und es kann keine Rede davon sein, daß dieser Fehler, weil er zweimal vorliegt, eben doch eine gewisse Autorität hätte und unsere Gāthäerklärung verwirren dürfe. Wenn wir anzunehmen hätten, daß Vsp. 16, 3 und

1) *vaēdā* mit Langschreibung des auslautenden Vokals gemäß gäthischer Orthographie ist gegenüber *vaēda* Vsp. 16, 3 schlechtere Transkription des pseudohistorischen ך eines arsakidischen ܠܝܪܬܐ.



Y. 27, 15 von einander abhängig wären, dann würde sich das Mißverständnis ja auf einen Fall reduzieren. Aber eben darüber bin ich im Zweifel wegen der hervorgehobenen Verschiedenheiten beider Autoren in der Verwendung des Originals. Wenn es schon üblich war, die Gāthās in der angedeuteten Weise Zeile für Zeile zu erklären, konnte dieses Mißverständnis wiederholt vorkommen, so gut wie aus demselben Grund das *yehyā mōi* beide Male in verschiedener Weise falsch zusammengefaßt wurde. Daher ist mir eine für das gegenseitige Verhältnis der beiden Überarbeitungen auffallendere Übereinstimmung die Ersetzung von *vahištām* durch *vanhō*. Denn wenn oben die Möglichkeit berücksichtigt wurde, daß dies metri causa geschehen sei, so scheint dies hier nicht zu gelten: eine Zeile *yeñhē hātām yesnē pa'ti vahištām* ohne *āat*, das wenigstens für mein Sprachverständnis leidiges Flickwort ist, wäre für unsere Kenntnis der Metrik eine einwandfreie *uštava'ti*-Zeile. Ich wage also über das gegenseitige Abhängigkeits- und Altersverhältnis der beiden j. aw. Stellen kein Urteil, so klar ich mir über beider Verhältnis zur Gāthāstelle zu sein glaube.

Will man das Gebet ganz wörtlich übersetzen, so muß man, um die Konstruktion beibehalten zu können, eine Sprache wie Latein wählen, also: *cuius entium in sacrificio bonum* (acc.) *Oromazes scit e veritate et quarum, eos et eas veneramur* (für *quorum et quarum immortalium* ...). Mit der Ausdeutung des *in sacrificio bonum O. scit* hat es dieselbe Bedeutung wie an der oben besprochenen Stelle.

Es hat sich also in beiden Fällen eine große Kluft zwischen Zarathustra und seinen Anhängern gezeigt. Er spricht in kurzen knappen Worten am Schluß einer längeren Rede die Gewißheit seiner Gotteserkenntnis klar aus, Gedanken, die auch sonst seine Rede durchziehen, anders und teilweise neu wendend, in der Art seiner sonstigen Ausdrucksweise, aber frei seine Worte wählend (*xšayamnō hizvō* „nach Willen die Zunge beherrschend, über die Rede verfügend“ Y. 31, 19), die Nachbeter kleben an seinem Ausdruck und verdrehen ihn, sie machen viel Worte, ohne damit

etwas eigenes zu sagen oder ihre Glaubenslehre klar auszusprechen.

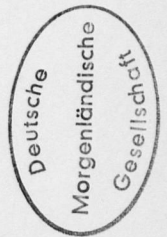
Es ist nun noch zu fragen, wie das Verhältnis des Kommentators in Y. 21 zum Gebet *yeiñē hātām* ist. Er beginnt: „Ein Gebetswort des frommen Zarathustra“. Die folgende Aushebung *yeiñē* bis *pa'ti* nimmt auf das elfsilbige Metrum keine Rücksicht, nur auf die Satzkonstruktion, nach welcher *vanhō* von *vaēdā* abhängt. Dann folgt die Erklärung: „*yeiñē*, hier meint er die Verehrung des Mazdāh gemäß dem Gesetz des Ahura“. Im folgenden verstehe ich *yaḍa haḍbiš* *ṛjīšām* nicht ganz; *ṛjīšā* findet sich außerdem nur Y. 35, 8 und man nimmt an, daß auf diese Stelle angespielt sei. Dort kommt alles auf das Wort *ṛjīšā* an, und da muß ich mich gegen BARTHOLOMAE'S Auffassung dieses Wortes wenden. Er leitet *ṛjīšā* (Wb. Sp. 609) und *ṛjīšā'ti* (Sp. 503) im Iranischen von zwei verschiedenen Wurzeln her und trennt auf diese Weise aw. *ṛjīšā* auch von ai. *jigīṣā*. Das ist höchst unwahrscheinlich. Das könnte nur glaubhaft gemacht werden, wenn einerseits die Texte bei Annahme von Übereinstimmung der Wörter unverständlich wären, und wenn anderseits die abweichende Deutung von aw. *ṛjīšā* sich auf eine wirklich zwingende Texterklärung stützen könnte. Beides aber, die völlige Unverständlichkeit und die zwingende andersartige Erklärung liegt nicht vor. Ich behaupte nicht, daß ich diese geben könnte. Zunächst ist sicher, daß *adā* zu lesen ist. Das hat schon GELDNER, KZ. 27, 240 A. 1 ausgesprochen. Warum er diese Erkenntnis in seiner Ausgabe nicht aufrecht erhalten hat, ist mir nicht bekannt. Es geht jedoch klar aus der Lesart von J 5 hervor (vgl. H 1, J 7, L 13, S 2, P 1). Ich versuche, die Stelle zu verstehen mit Annahme der *ṛjīšā'ti* und ai. *jigīṣā* sich ergebenden etymologischen Bedeutung „Begierde zu gewinnen“ und glaube, man muß die einleitenden Lokative *ašahya sa'ri ašahya vorāzēnē* von einem Wort im Innern des Satzes abhängig sein lassen, und nicht als lokale Bestimmung des Satzes fassen. Dazu bieten sich zwei Möglichkeiten, in dem der Lokativ entweder von *ā-dā*-abhängig ist wie Y. 31, 18 (vgl. *nī-dā*- Y. 32, 14), so daß zu

- übersetzen wäre: „Jedem der Seienden hast du die beste Begierde zu gewinnen für beide Welten auf die Gemeinschaft mit der Wahrheit, die Gemeinde der Wahrheit gerichtet“. Oder aber der Lokativ könnte allenfalls direkt von *ṛjīšā* abhängig sein. Nach DELBRÜCK S. F. V, 119 kann ai. bei kämpfen dasjenige, worum gekämpft wird, im Lokativ stehen. Bei ai. *ji-*, *jigīš-* scheint jedoch dieser Lokativ nicht vorzukommen. Aber auch sonst steht im ai. bei einigen Verben des Begehrens der Lokativ S. F. V, 122. Diese Konstruktion
- ¹⁰ nimmt BARTHOLOMAE Y. 44, 13 bei *ā-ḍyav-* „sich bemühen um“ (Wb. Sp. 761) und bei *kan-* „sich kümmern um“ (Sp. 437) an. Einiges weitere bei REICHELT Hb. § 513, und ferner j. aw. *gaēde pāšanāhu* „in Kämpfen um Besitz“ Yt. 5, 73, 109, 113, wo ein derartiges Verbalnomen den Lokativ bei sich hat.
- ¹⁵ Wenn entsprechendes von *ṛjīšā* angenommen werden dürfte, wäre zu übersetzen: „Jedem . . . hast du eingegeben die beste Begierde, die Gemeinschaft der Wahrheit . . . zu gewinnen“. Ich kann zwischen beiden Möglichkeiten noch nicht entscheiden. Der Gedanke steht jedenfalls der gāthischen
- ²⁰ Vorstellungswelt nahe, vgl. z. B. *ašahyā saram* Y. 49, 8; 31, 21; 53, 3. Aber wie auch diese Stelle noch weiter aufgeklärt werden mag, so ist unverständlich, was der Kommentator Y. 21 mit seiner Anspielung darauf eigentlich meint. Er erkennt nämlich in dem Gebet *yeñhē hātām* „drei Lehren“,
- ²⁵ deren erste die Verehrung des Ahura Mazdāh ist. Die zweite und dritte Lehre ist die Verehrung der Aməša Spəntas in zwei Gruppen, aber es ist nicht zu erkennen, wie die eine dieser Gruppen durch die Worte *haḍbīš ṛjīšām* gekennzeichnet oder wie das *hātām* dadurch erklärt sei. Sollte er nur eine
- ³⁰ beliebige Stelle, wo *hātām* in der gleichen Bedeutung vorkommt, angeführt haben? Und warum dann *haḍbīš* im instr. (wahrscheinlich dativisch) und nicht wie Y. 35, 8 *hātām ṛjīšām*? So kann es denn auch sein, daß der Kommentator hier gar nicht diese Stelle im Auge hat, sondern eine uns
- ³⁵ nicht bekannte Textstelle, wo etwa die Wortverbindung *haḍbīš ṛjīšām* in einem Zusammenhang vorlag, der wirklich die hier angedeutete Lehre einer ersten Gruppe von Aməša Spəntas

ausdrückte. — Er fährt dann fort, indem er das dem *yeñhē* entsprechende *yāñham* erklärt: „*yāñham*, hier meint er die Verehrung der weiblichen Ašavan's, unter denen Ārmaiti die erste ist, weil es das Gebet für die Aməšaš ist. Drei Lehren (sind es). Das ganze ist ein Gebetsspruch. An wen das ⁵ Gebet? An die Aməša Spəntas des Yasna“. — GELDNER war KZ 27, 246 der richtigen Auffassung der Komposita mit *-pao'rya-* nahe; einen Schritt weiter ist TH. BAUNACK (Stud. a. d. Gebiet d. Griech. u. d. ar. Spr. 310) gekommen. Er übersetzt *ārma'tipao'ryanam* richtig „an deren Spitze Aramaiti ¹⁰ steht“. Es gelingt ihm jedoch nicht, diese Übersetzung in die religiösen Vorstellungen einzuordnen, und deshalb kommt er zu keiner klaren Übersetzung von *manaspao'ryā*.

Die jüngere Vorstellung, daß männliche und weibliche Aməša Spəntas unterschieden werden (vgl. JACKSON, Grundriß ¹⁵ iran. Phil. II, 635 mit Anm. 8; MOULTON, Early Zoroastrianism S. 114, 122, 413) hat man im Awesta meines Wissens bis jetzt nur Y. 39, 3 gefunden. Sie ist aber, wie aus Y. 21, 2 hervorgeht im Gebet *yeñhē hātām* in der Geschlechtsunterscheidung von *yeñhē* und *yāñham*, von *tas* und *tās* enthalten ¹⁾. ²⁰ Die weiblichen Aməša Spəntas sind Ārmaiti, Haurvatāt und Amərətāt, und nach der ersten unter diesen heißen sie Y. 21, 2 *ašaonīs āрма'tipao'ryā*. Unter den männlichen, und überhaupt in der ganzen Reihe ist Vohu Mano der erste. Sie heißen daher Vsp. 19, 1 und Y. 19, 12, 19 *manaspao'ryāñhō* „deren ²⁵ erster (Vohu) Mano ist“; Vsp. 19, 1: *dāmañ manaspao'rya ašavanō yazama'de* „wir verehren die Geschöpfe, an deren Spitze (Vohu) Mano steht“. Wie weit der Kreis dieser Geschöpfe hier gedacht ist, wissen wir nicht, jedenfalls sind die Aməša Spəntas als oberste Klasse der Geschöpfe in erster ³⁰ Linie gemeint; daß auch sie von Ahura Mazdāh geschaffen sind, und deshalb *dāmañ* heißen können, geht aus einer ganzen

1) Daß, wo eine solche Unterscheidung überhaupt möglich ist, beide Geschlechter eigens bezeichnet werden, hängt mit dem rituellen Streben nach Vollständigkeit zusammen, ein Gesichtspunkt, den ich in meiner Dissertation (idg. Femininbildungen, Göttingen 1912), S. 78 außer Acht gelassen habe.



- Reihe von Stellen hervor. — Etwas schwieriger ist Y. 19, 12: *iḍa dim paračīnasti yim ahurəm mazdām manaspao'ryaē'byō dāmabyō*. Ich nehme mit BARTHOLOMAE-WOLFF (Av. übers. S 51) an, daß hier von der Ahu- und Ratuschaft Ahura
- ⁵ Mazdāhs die Rede ist. Diese erstreckt sich in erster Linie über die geistigen Geschöpfe (Vsp 2, 4), die des Zarathustra über die Menschen (Vsp. 16, 3) und überhaupt die stoffliche Welt (Yt. 13, 152). Die des Ahura Mazdāh aber zugleich auch über die (gläubigen) Menschen (Y. 27, 1). Den Satz aus
- ¹⁰ Y. 19, 12 würde ich also übersetzen: „hier meint er ihn, den Ahura Mazdāh (als Ahu und Ratu) für die Geschöpfe, an deren Spitze (Vohu) Mano steht“, d. h. für alle geistigen Geschöpfe. — Y. 19, 19 ist ganz ungrammatisch und die Antwort auf die Frage „was ist das Gutgedachte“ kann mit
- ¹⁵ dieser nicht in Einklang gebracht werden. Es mögen etwa gemeint sein Gedanken die auf „die Ašavans mit (Vohu) Mano an erster Stelle“ gerichtet sind. Der Schluß von Y. 19, 19 ist ungefähr ebenso schlimm. Er ist etwa zu deuten: „was ist das Gutgetane? Die Preislieder für die Geschöpfe, an
- ²⁰ deren erster Stelle Aša (vahišta) steht“. Auch Vsp. 19, 2, Yt. 1, 32 *yehe dādre (-i) ašahe ča ašaonām ča ašapao'ryanām dāmanām* ist ganz verzweifelt. WOLFF hat es überhaupt nicht übersetzt; *dādre (-i)* wird wohl eine Kasusform des fem. von *dātar-* vorstellen sollen. Für das folgende läßt sich
- ²⁵ mit Zuversicht geben: „des Aša und der Geschöpfe, unter denen Aša (vahišta) das erste ist“. Bekanntlich hat Aša nicht nur vielfach in den Gāthās, sondern auch noch Y. 37, 5 die erste Stelle unter den Aməša Spəntas, und eine Nachwirkung dieser alten Reihenfolge erblicke ich in dem Wort
- ³⁰ *ašapao'rya-*. Doch sind die letzteren Stellen so korrupt, daß sie schwerlich für oder gegen eine Ansicht als Beweisstücke zu brauchen sind. Genug, daß sie dem Verständnis von *arma'tipao'rya-* und der besseren Stellen mit *manaspao'rya-* nicht im Weg stehen. —
- ³⁵ Es könnte zunächst vielleicht noch ein Zweifel bestehen, ob die Anschauung von männlichen und weibliche Aməša Spəntas, die ich in *ašaoninām arma'tipao'ryanām* finde, nur

dem Kommentator Y. 21, 2 eigen und von ihm mit Unrecht in das Gebet *yeñhē hātām* hineingetragen ist, oder ob dieses selbst jene Anschauung enthält. Diese Frage ist von einiger Bedeutung, besonders religionsgeschichtlich. Denn einerseits wird die Unterscheidung männlicher und weiblicher Gottheiten ⁵ ganz allgemein durch Diog. Laert. *proem.* 7 als eine von den Magiern selbst verurteilte hingestellt, andererseits scheint sie bezüglich der Aməša Spəntas außer an unserer Stelle im Awesta nur Y. 39, 3 vertreten zu sein. Ferner ist die Frage wichtig zur Beurteilung des inneren Abstandes zwischen *yeñhē* ¹⁰ *hātām* und Kommentator einerseits, und jenem Gebete und den Gāthās andererseits.

Nun ist aus der Interpretation dieses Gebets an sich schon klar, daß es an die Aməša Spəntas gerichtet ist; mag vielleicht an geringere Gottheiten (Yazata's) ebenfalls ge- ¹⁵ dacht sein, daß die höchsten Gottheiten in erster Linie gemeint sind, geht daraus hervor, daß gesagt ist, in ihrer Verehrung ist das Gute (od. Bessere, d. h. das Heil); und es ergibt sich auch aus der Herübernahme vieler Worte und mit ihnen gerade dieses einen Gedankens aus Y. 51, 22, daß der ²⁰ Gläubige diese Gottheiten, in deren Verehrung das Heil liegt, anbeten will. Die in dem Gebet vorliegende Doppelheit des Geschlechts: *yeñhē: yāñham*, *tās: tās* kann gar nichts andres besagen als Geschlechtsverschiedenheit auch im Kreis dieser höchsten Wesen. Daß etwa weibliche Gestalten wie Anāhitā, ²⁵ an die bei der Originalstelle ja nicht zu denken ist, hier mit *tās* der Gruppe von Ahura Mazdāh und den Aməša Spəntas (*tās*) gleichgeordnet wären, halte ich für ausgeschlossen. Ich bin daher der Ansicht, daß der Kommentator mit seiner Erklärung von *yāñham* das im Sinne des Gebets richtige ge- ³⁰ troffen hat.

Bis hierher habe ich versucht, meine Auffassung der Textstellen hauptsächlich positiv zu begründen. Die kritische Auseinandersetzung mit den Arbeiten anderer (soweit sie mir hier zugänglich sind) wurde zwar nicht versäumt, aber nicht ³⁵ in allen Einzelheiten dargelegt. Doch halte ich es für angebracht, die Verschiedenheit des religiös-sachlichen Inhalts

zwischen meiner und BARTHOLOMAE-WOLFF's, als der für religionsgeschichtliche Studien jetzt meist benutzten Übersetzung ausdrücklich hervorzuheben¹⁾.

- Die Unterscheidung männlicher und weiblicher Aməša
- 5 Spəntas hat man im Awesta so wenig anerkennen wollen, daß in der Übersetzung von BARTHOLOMAE-WOLFF (im Gegensatz zu BAUNACK a. a. O.) an den hier behandelten Stellen die Verehrung menschlicher Männer und Frauen angenommen wurde. BARTHOLOMAE übersetzt *ārma'tipao'rya* — „der erste
- 10 in frommer Ergebenheit“ und faßt in unserm Gebet *yeñhē* (*hātəm*) und *yāñham* als gen. subj., nicht als gen. obj. Menschen werden aber im Mazdaismus nicht verehrt, nur — im jüngeren Awesta — ihre Fravaši's. Wenn aber Verehrung von Fravaši's hier gemeint wäre, so wäre es wohl auch ausgesprochen, zum
- 15 wenigsten vom Kommentator, der vielmehr im Gegenteil ausdrücklich sagt, das Gebet sei an die Aməša Spəntas gerichtet. Sollte der Priester die im Gebet enthaltene jüngere Vorstellung verkannt, und zur Auslegung auf zarathustrische Anschauungen zurückgegriffen haben? — Übrigens sind die
- 20 Fravaši's, auch von Männern, fem., und es könnte in Bezug auf Fravaši's von Männern und Frauen nur gesagt werden: *Tā(s) yeñhē yāñhamča*, aber nicht *tas ča tās ča* usw.

- BARTHOLOMAE läßt ferner seine Auffassung dieses Gebets auch maßgebend sein für die Interpretation der Gāthāstelle.
- 25 Hier wird nach ihm (Gāthāübersetzung S. 113), Menschen, „die durch den Glauben sich Anwartschaft auf den Lohn erworben haben“, „Huldigung“ dargebracht. Mit „Huldigung“ übersetzt er *vantā*-. Aber sowohl *van*- wird nur Göttern gegenüber gebraucht, als erst recht das hier daneben stehende
- 30 *yaz*-. Und es ist ferner ganz ausgeschlossen, daß Zarathustra Menschen — oder deren Fravaši's — verehrt hätte. Wie hätten auch Menschen vor Zarathustras Verkündigung (*yōi āñharə*) durch den Glauben Lohn erwerben können, da doch erst er den Glauben verkündet, und niemand vor ihm die
- 35 rechte Verehrung gekannt hat? Und wie absonderlich wäre

1) Wegen Y. 51, 22 vgl. GELDNER, Bertholets Rel.-Gesch. Lesebuch 334.

endlich der Umstand, daß gerade der Prophet solcher früherer Frommen (*yōi ānharə*) Erwähnung täte, der spätere Autor aber nur gegenwärtigen Frommen (*hātəm*) seine Verehrung darbrächte! Die Verehrung von menschlichen Männern und Frauen ist also in unsern Stellen nicht enthalten. 5

a w. *fraša*- Wunder „wunderbar.“

Diese Bedeutung des awestischen Worts hat schon LAGARDE (Beitr. z. abaktr. Lexikogr. 27) aus arm. *hraš-kē* „Wunder, wunderbar“ (vgl. HÜBSCHMANN, Arm. Gr. I, 183) gefolgert. Dies hat sich bestätigt durch das mp. Turf. *frašēmurv* „Wundervogel“ M. 554 V. 7. Das ist die etymologische Bedeutung, 10 gemeint ist mit dem Wundervogel der Pfau, wie sich aus der Entlehnung dieses Worts im georgischen ergibt: *pharšamangi* „Pfau“ (MARR bei SALEMANN, Manich. Stud. I, 199).

Durch diese Tatsachen ist der feste Ausgangspunkt für die Bedeutungbestimmung des awest. Worts gegeben, und die 15 Frage ist nicht, auf welchem Weg die Bedeutungsentwicklung von *pronus*, *aptus* zu *mirus* vor sich gegangen ist (BARTHOLOMAE, zum air. Wb. 197), sondern inwieweit die Bedeutung „wunderbar“ den awest. Stellen gerecht wird, und wo anderseits ein zweites Wort *fraša* „vorwärts“ anzuerkennen ist. 20

Yt. 19, 10 in der Reihenfolge der Adjectiva: *vohu* „gut“, *srīra* „schön“, *abda* „wundervoll“ (SALEMANN, Manich. Stud. I, 42), *fraša* und *bāmyā* „strahlend“ ist zweifellos die Bedeutung unseres Wortes etwas wie „wunderbar“ od. „prächtig“. Und im folgenden § 11 wird das zukünftige Leben, 25 wieder mit Verwendung des Wortes *fraša* mit einer Reihe von ausgesprochen wundermäßigen Zügen geschildert, so daß an dieser Stelle kein Zweifel bleiben kann. Es heißt also: 10 „(den Glücksglanz), welcher dem Weisen Herrn eigen ist, damit er die Geschöpfe erschaffe zahlreich und gut, . . . 30 schön, . . . wundervoll, . . . wunderbar (*fraša*), . . . strahlend; 11 damit sie das Leben wunderbar (*frašəm*) machen, nicht alternd, nicht sterbend, nicht verwesend, nicht faulend, ewig lebend, ewig gedeihend, frei herrschend; wenn die Dahingegangenen wieder auferstehen, die lebensvolle Vernichtungs- 35

- losigkeit kommen wird, dann wird er das Leben wunderbar (oder „zu einem Wunder“, *frašəm*) machen, wie es (sein) Wille ist; 12 dann wird unsterblich sein die Welt der Wahrheit“. — Mit denselben Worten wird Yt. 19, 89 geschildert, wie der
- 5 Saošyant das Leben zu einem Wunder gestaltet. Er heißt deshalb *frašočarətar* „der (das Leben) zu einem Wunder oder wunderbar machende“ (vgl. arm. *hrašačartar* „mit wunderbarer Kunst“). Das Abstrakt dazu, *frašōkərəti*- (Y. 62, 3; Yt. 13, 58; Vd. 18, 51) ist die Verklärung (nicht Neugestaltung)
- 10 der zarathustrischen Welt, bei der sie zu einem herrlichen Wunder umgestaltet wird. So bedeutet denn auch *frašōkara*- als Beiwort des Vərəθraγna Ys. 14, 28 den Wundertäter, und der Personennamen *Frašōkara*- Ys. 13, 102 wird wohl nicht eine Anspielung auf die *frašōkərəti*, die künftige
- 15 Verklärung enthalten, sondern ein Heldenname sein, genommen von dem Epitheton des Siegesgottes, zur Benennung eines, der Wunder (der Tapferkeit) vollbringen soll. So bedeutet denn auch *Frašaoštra*- „des Kamele wunderbar sind, herrliche Kameele besitzend“. Y. 60, 4 übersetze ich *frašavaxšyāi*
- 20 *rayamčā xvarənanəhqmčā* „zu wunderbarem Wachstum von Reichtum und Herrlichkeit“. Der Eigenname *Frašavaxša*- bedeutet „des Wachstum wunderbar, oder des Wuchs wundervoll ist“.

- In den Gāthās haben bereits ANDREAS und WACKERNAGEL
- 25 Y. 30, 9 (Gött. Nachr. 1909, 8) wegen des mp. *frašəmurv* und arm. *hrašk* übersetzt „die wollen wir sein, die dieses Leben zu einem herrlichen (od. Wunder) gestalten“. — Y. 34, 15 „durch eure Herrschaft mache nach (deinem) Willen das Leben wunderbar und wahr“. Entsprechend Y. 55, 6 „das
- 30 Leben nach (des Weisen Herrn) Willen wunderbar machend“. — Y. 50, 11 „der Schöpfer des Lebens fördere durch den guten Sinn das Bewirken des Wahren, was nach (seinem) Willen das größte Wunder ist“. — Y. 46, 19 „Wer zusammen mit der Wahrheit mir, dem Zarathustra, das Wahre bewirkt,
- 35 was nach (des Weisen Herrn) Willen das größte Wunder ist“, (dem soll sein Lohn werden). — Dafür, daß zu *vasnā* an diesen Stellen, wie auch Yt. 19, 11, 19, der gen. *mazdā ahu-*

rahyā zu ergänzen ist, dafür könnte man etwa auf die stehende ap. Verbindung *vašnā auramazdāha* verweisen. Aber es ergibt sich ohne dies aus den awest. Stellen. Das „Bewirken des Wahren“ (*haiṣyavarštā*) durch alle Wesen ist der Wille des Ahura Mazdāh. Wenn alle die Wahrheit bestätigen, so⁵ ist gerade dies das Wunder, das seinem Willen gemäß ist, und diese Betätigung an sich wird das Leben insgesamt zu einem wahren machen und damit das Wunder vollbringen.

So können sowohl Gottheiten (Yt. 19, 19) als auch die Menschen schon in diesem Leben (Y. 30, 9) daran mitwirken¹⁰ dieses Wunder zu vollziehen. Mir scheint aus den Stellen hervorzugehen, daß für Zarathustra die *frašokerati* — um das jüngere Wort schon auf seine Gedankenwelt anzuwenden — nicht oder nicht durchaus eine jenseitige und eschatologische Vorstellung war, sondern daß er den Glauben und die Hoff-¹⁵nung hatte, daß schon in diesem Leben (*īm ... ahum* Y. 30, 9) das Wunder eintreten könne, daß die Wahrheit verwirklicht wird. Aber für ihn besteht das Wunder nur darin, daß das Leben wahr wird, und die sinnlicheren Züge, mit denen man sich später (Yt. 19, 10—12) die *frašokerati* als ein²⁰ jenseitiges verklärtes Leben ausmalt, sind ihm fremd. —

Es sind ferner noch die Stellen zu prüfen, an denen BARTHOLOMAE (Wb. Sp. 1005) *fraša* als Adverb „vorwärts, voran, weiter“ faßt. In Yt. 10, 18 kann es allenfalls adj. nom. sg. masc. sein, ist aber wohl eher adverbialer Instr:²⁵ *fraša upasčandaye'ti miθrō ... uta nmānəm uta vīśəm* „auf wunderbare Weise vernichtet Mithra ... so Haus als Dorf“. „Vorwärts“ paßt an dieser Stelle gar nicht, und WOLFF muß (S. 201 der Übers.) ein „er geht“ dazu ergänzen, um das „vorwärts“ in diesem Satz unterzubringen. Möglich ist da-³⁰gegen diese Übersetzung, wo ein Verbum der Bewegung dabei steht. Dennoch möchte ich Y. 10, 14, 19, wo die Wundermacht des Haomarausches geschildert wird, auch die Übersetzung „wunderbar“ vorziehen. Es heißt da § 8: „alle andern Räusche haben Zorn zur Folge, aber der Haomarausch be-³⁵glückende Wahrheit. Er macht hurtig“ § 9: er verschafft Heilung und Sieg ... § 13: er bewirkt, daß der Arme

sich dem Reichen gleich dünkt ... § 14: „nicht soll mir der (davon) getrunken hat¹⁾ wie das Stierbanner beliebig sich einherbewegen, wunderbar mögen herbeikommen deine Räusche²⁾, sehr wirksam mögen sie kommen“. Entsprechend⁵ dem *varəzyanuḥānhō* kann hier *fraša* vielleicht als nom. plur. aufgefaßt werden. Ebenso Y. 10, 19: „Deine wunderbaren Räusche mögen kommen, deine Lichträusche mögen kommen, sehr schnell eilt der Rausch“. Wir haben hier die Verbindung von *fraša* mit *frā+i*, und V. 6, 27 kann dies allerdings nichts¹⁵ andres heißen als „weiter vorangehen“. An den andern Stellen, wo BARTHOLOMAE diese Bedeutung annimmt, schließe ich mich seiner Auffassung an.

Die beiden gleichlautenden Wörter *fraša* „wunderbar“ und „vorwärts“ stehen in keinem etymologischen Zusammenhang. Soweit man *fraša* von *fraš*, *frača* losgetrennt hat, hat man es mit *frāšmi* zusammen an ai. *prkṣá* anzuknüpfen versucht, zuerst soviel ich sehe BARTHOLOMAE im Hdb. d. altiran. Dial. Ich beabsichtige hier nicht, auf diesen Fragenkomplex einzugehen.

1) *āsitō* gleich ai. *āsitaḥ*.

2) *madō* faßt BARTHOLOMAE (Wb. Sp. 1113) als suffixloses Verbalnomen „sich berauschend“; ai. kommt dies aber nur als Hinterglied eines synthetischen Kompositums und selbständig nur als Superlativ vor. Es scheint mir an sich bedenklich, im aw. nicht dieselbe Beschränkung anzunehmen, und an unserer Stelle keine Nötigung vorzuliegen, in diesem Wort etwas anderes als nom. plur. von *mada-* zu sehen. Die Fälle, daß auslautendes *ō* statt mit *ā* (arsak. 𐬨𐬀) mit *ō* oder *ē* (arsak. 𐬬) bezeichnet wird, sind nicht selten.

Ein schwieriger Hymnus des Atharvaveda (II, 1).

Von **Max Lindenau.**

In diesem Hymnus, dessen Verständnis einerseits durch die mystisch verschleierte Sprache, andererseits durch die unsichere Überlieferung des Textes besonders schwierig ist, fragt der Dichter nach dem Urgrunde aller Dinge, dessen irrationales Wesen zu erkennen sein Bestreben ist. Wie ein Lichtstrahl von oben leuchtet in ihm die Erkenntnis auf, daß nur einer das Geheimnis des Letztletztten wissen kann, der Vena oder Gandharva, der Seher oder der Sänger, beides für den Vedakundigen nur Geheimnamen der Sonne, die täglich die ganze Welt umwandelt und alle Dinge, selbst die verborgensten, sieht. So bittet der Dichter den Gandharva, ihm durch Inspiration das Rätsel des Daseins zu lösen, das verborgene Mysterium zu offenbaren, dessen Schleier nur das höchste Urwesen lüften kann, das schon vor aller Schöpfung allein existierte. Die Bitte ist kaum ausgesprochen, und siehe da! Schon wirkt die göttliche Eingebung im Sänger. Der Erstgeborene der Welt verleiht ihm die göttliche Gabe der Dichtkunst, kraft deren er sich zur höchsten Gottheit emporgetragen und mit ihr in Eins verschmolzen fühlt, so daß er nunmehr die Welt wie ein offenes Buch zu seinen Füßen liegen sieht. Er hat in der Dichtkunst, der das innere Feuer der Begeisterung seine Stimme verleiht, die gesuchte Himmelsleiter, oder — um mit dem Dichter zu reden — den Faden zur Götterwelt gefunden, der ihn, der fortan selbst ein himmlischer Vena, ein himmlischer Seher ist, aus dem Wirrwarr der irdischen Vielheit zur Quelle der göttlichen Einheit emporführt, wo ihm im Eingestaltigen den Urgrund aller Dinge

mit des himmlischen Sehers Sonnenauge zu schauen vergönnt ist. So ist die Spekulation des Liedes, wie so oft im Veda, am Ende zu ihrem Ausgangspunkte zurückgekehrt.

Übersetzung.

1. Der Seher schaut das Höchste, was verborgen ist,
⁵ worin das <vielgestaltige> Weltall zur Einheit wird. Dieses <Weltall> hat Pr̥ṣni gemolken; <sogleich> nach ihrer Geburt jubelten die Geschöpfe <der Sonne> entgegen, als sie das Licht <der Sonne> erblickten.
2. Verkünden soll uns der des Ewigen kundige Gandharva
¹⁰ jenes höchste Wesen, das verborgen ist. Drei Viertel von ihm werden geheim gehalten; wer diese erkennt, der wird des Vaters Vater sein.
3. Er, unser Vater, <unser> Erzeuger und er, <unser> Verwandter, kennt alle Geschöpfe als Verkörperungen <des
¹⁵ Brahman>. Welcher allein den Göttern ihre Namen gab, zu dem gehen alle Geschöpfe zur Befragung.
4. Himmel und Erde habe ich an einem Tage durchwandelt und mich dem Erstgeborenen der Weltordnung genähert. Der die Rede gleichsam in den Redner legt, dieser
²⁰ in allen Wesen befindliche <Gott>, ist dieser nicht Agni?
5. Durchwandelt habe ich alle Welten, um den ausgespannten Faden der Weltordnung zu sehen, bis dahin, wo die Götter nach Erlangung der Unsterblichkeit aus gemeinsamem Schoße sich erhoben.

Interpretation.

- ²⁵ 1. *venas* der Seher (vgl. G. G.¹⁾ s. v. v. *ven*, *vená*, *venā*) zur *√ven* schauen, spähen, avest. *vaēna'ti* er sieht. Dazu paßt *paśyat* (Injunktiv mit präsent. Sinne) vom geistigen Schauen; ähnlich ist RV. 10, 82, 1 *caṁṣus* „das geistige Auge, das in die Vorzeit sieht“ (GELDNER a. a. O.), ähnlich *manas*
³⁰ RV. 1, 163, 6 (= G. K. S. 29). DEUSSEN'S Übersetzung von

1) G. G. und G. K. im folgenden = Karl F. GELDNER, Der Rigveda in Auswahl. Erster Teil. Glossar. Stuttgart 1907. (= G. G.) Zweiter Teil. Kommentar. 1909. (= G. K.)

venas durch „der Liebende“, „der Holde“ (von *van*, *ven*, wozu *Venus* gehört) wird an keiner Stelle des Rigveda, wo *vena* Appellativum ist, durch den Inhalt gerechtfertigt. Die Wurzel *ven* hat im RV. meist die Bedeutung des Sehens, Schauens, Spähens, selbst RV. 10, 123, 6 müssen wir *hrdā venanto* eher⁵ als ein „Schauen mit dem Herzen“ auffassen als ein Lieben, da es mit *abhy acakṣata tvā* verbunden ist, wie überhaupt das Herz für den Inder seit der vedischen Zeit das Organ des inneren Schauens, der Sitz der Erkenntnis ist¹). RV. 1, 83, 5 ist *Sūrya* als *vena* nicht „der Liebende“ (so LUDWIG), sondern:¹⁰ der Spähende, wie *vratapā*, der Hüter des Gesetzes, daneben beweist; vgl. auch RV. 10, 123, 1, wo *Gandharva* (= *Sūrya*) *vena* genannt wird — wie unten in V. 2. Wir haben hier unter *vena* ebenfalls *Sūrya* zu verstehen, der mit seinem Sonnenauge²) — so dürfen wir ergänzen — das größte Ge-¹⁵heimnis, das größte aller Wunder, nämlich *tad*, die Welt, die Schöpfung schaut. Die Stellung von *tad* vor *paśyat*, obwohl es zu *paramaṃ* gehört, soll wohl andeuten, daß *tad* hier soviel wie *tat sarvaṃ* bedeutet, also dasselbe wie *idaṃ* im dritten *Pāda*. — statt *ekarūpam* bieten VS. 32, 8; T. A. 10, 1, 3; ²⁰ Mahān. Up. 2, 3 *ekanīdam*. — Vom Melken der Wolkenkuh *Pr̥ṣni*, die entweder gemolken wird (z. B. RV. 1, 160, 3; 6, 48, 22) oder, wie hier, selbst melkt, ist im RV. wiederholt die Rede. Da *Pr̥ṣni* (als masc.) mit *Sūrya* identifiziert wird (RV. 5, 47, 3; 10, 189, 1), hat *idaṃ pr̥ṣnir aduhat* hier den Sinn: die Sonne ²⁵ hat diese ganze Welt gemolken, also gewissermaßen durch ihr Erscheinen neu geschaffen. An *aduhat* = *ajanayat* schließt sich *jāyamānāḥ* der Bedeutung nach eng an und bezieht sich auf *svarvīdo vrāḥ*, so daß hier jede Konjektur, welche die etwas ungewöhnliche Stellung von *jāyamānāḥ* im vorderen ³⁰ *Pāda* weginterpretieren will, zurückzuweisen ist, so nahe auch die Vermutung liegt, ob hier wie RV. 10, 61, 19 *jāyamānā* zu lesen und *Pr̥ṣni* weiblich zu fassen ist.

1) Die uns paradox klingende Verbindung: „mit dem Herzen schauen“ drückt vortrefflich das Irrationale der Gotteserkenntnis aus; vgl. auch Śvet. Up. 4, 17; R. TAGORE, *Sādhana* (Deutsche Übers.) S. 55 f.; Matth. 5, 8.

2) Über das Sonnenauge der Götter vgl. G. K. S. 117 (zu RV. 7, 98, 6).

Die Interpretation des folgenden hängt von der Auffassung des unklaren Wortes *vrāḥ* ab. Die einfachste Erklärung von *vrāḥ* ist die des Sāyaṇa, der *vrāḥ* mit *prajāḥ* gleichsetzt. Wir hätten dann den Sinn, daß, wie die Sonne
 5 auf die Schöpfung herniederschaut, die Geschöpfe (*vrāḥ*) ihrerseits bei ihrer Geburt die Sonne erblicken und vor Lebensfreude aufjauchzen. Ähnlich heißt es Chānd. Up. 3, 19, 3: *atha yat tad ajāyata so 'sāv ādityaḥ | tam jāyamānaṁ ghoṣā ulūlavo 'nūdatiṣṭhan sarvāṇi ca bhūtāni sarve ca kāmāḥ*. Wichtig
 10 ist auch der darauf folgende Satz: *tasmāt tasyodayaṁ prati pratyāyanaṁ prati ghoṣā ulūlavo 'nūtiṣṭhanti sarvāṇi ca bhūtāni sarve caiva kāmāḥ*. Die Sonne wird also seit ihrem Entstehen jeden Morgen mit Jubelgeschrei begrüßt. Sāyaṇa erklärt *abhyānuṣata* durch *ābhimukhyena tam ādityaṁ stu-*
 15 *vanti* und hebt so das dem Dichter vorschwebende Bild hervor¹⁾. — Aber man hat sich mit der Interpretation von *vrāḥ* durch *prajāḥ* nicht begnügt, da *vrāḥ* an anderen Stellen des Veda andere Bedeutungen hat und sehr vieldeutig zu erklären ist. PISCHEL's etwas gezwungen uniformierte Aus-
 20 legung von *vrāḥ* als weibliche Wesen (Ved. Stud. 2, S. 121) kann mich nicht überzeugen, am wenigsten gerade für unsere Stelle, wo höchstens die Kühe unter *vrāḥ* gemeint sein könnten, von denen es RV. 1, 66, 10 heißt: *navanta gāvaḥ svar dṛṣike*, aber viel eher die Maruts, die Söhne der Pr̥ṣni, die beim
 25 Sonnenaufgang voller Freude wonnetrunken jubeln: *yan marutaḥ ... sūrya udite madatha* (RV. 5, 54, 10)²⁾. Da sich die Priester im Veda oft mit den Maruts gleichsetzen³⁾, könnte *svarvido vrāḥ* auch auf die Priester gehen, die in der Morgenfrühe die Sonne begrüßen. Nun ist aber *svarvido* doppel-

1) DEUSSEN (Allgem. Gesch. d. Philosophie I, 1, S. 253) vergleicht Hiob 38, 7: „Da mich die Morgensterne miteinander lobten und jauchzten alle Kinder Gottes“.

2) Sollte RV. 5, 54, 10 statt *svarṇaraḥ*, das wie eine Glosse zu *divo naraḥ* aussieht, *svarvidaḥ* zu lesen sein?

3) Vgl. z. B. G. K. S. 50 zu RV. 3, 31, 3 über die Aṅgiras und Maruts als „Söhne des Himmels“; RV. 1, 64, 4 und wohl auch 1, 67, 10 sind die Maruts *naraḥ* genannt.

sinnig, indem es „die Sonne erblickend“, aber auch „Licht spendend“ heißen kann. Dann wären die „Licht spendenden Scharen“ die Priester, einerseits, insofern sie durch Schichtung des Opferfeuers Licht verbreiten, andererseits hielten sie sich selbst für Lumina und identifizierten sich kühn mit der Sonne,⁵ wie z. B. der Dichter von RV. 4, 26, 1, der sich mit Manu und Sūrya gleichsetzt, worüber wir unten noch mehr zu sagen haben. Aus dem Gedanken heraus, daß *vrāḥ* die göttergleichen Priesterscharen sind, würde *jāyamānāḥ* „soeben geboren“ <jubeln sie der Sonne entgegen> eine Pointe erhalten,¹⁰ die auf die übernatürliche Erkenntnisfähigkeit der Priester schon bei der Geburt hinzielt; nach RV. 4, 27, 1 hat der Seher, der auch RV. 4, 26 mit dem berühmten Anfang: *aham manur abhavam sūryaśca* gedichtet hat, schon im Mutterleibe von der Existenz der Götter Kenntnis erhalten, für uns un-¹⁵ begreiflich, nicht so für den vedischen Sänger, nach dessen Anschauung ja alle Wesen Verkörperungen (*dhāmāni*) des Brahman sind (vgl. unten v. 3)¹⁾.

2. Der Gandharve, AV. 2, 2, 1 *divyo gandharvo* genannt, ist Sūrya, der hier als Vater des Sängers, als Vater der²⁰ Dichtkunst überhaupt aufzufassen ist; vgl. RV. 3, 53, 15, wo *sasarpari*, d. h. die Vāc, die verkörperte Poesie, die Tochter des Sūrya genannt wird (vgl. G. K. S. 140 zu RV. 9, 72, 3). *gandharva* neben *vena* begegnet uns wiederholt in RV. 10, 123, *vena* dreimal (v. 1, 2, 5), wozu noch *venanto* in v. 6 zu notieren²⁵ ist, *gandharva* zweimal (v. 4, 7). An allen Stellen ist die Identität von *gandharva* und *vena* gesichert. Mit *amṛtasya vidvān* vergleicht DEUSSEN (a. a. O. S. 254) RV. 10, 123, 4 *vidad gandharvo amṛtāni nāma*; vgl. auch AV. 4, 1, 3, wo in *vidvān asya* das Pronomen auf Brahman als Schöpfer (*dhāsyu*;³⁰

1) Die Dichter von AV. 2, 1, RV. 4, 26 und 4, 27 haben das göttliche Wesen des Menschen erstaunlich deutlich zum Ausdruck gebracht, während sonst der Gedanke, daß die Priester Götter sind, im Veda stets mystisch verschleiert wird — im Gegensatz zu den späteren Brāhmaṇas. Die Gottgleichheit des Menschen wird im Veda nirgends so deutlich ausgesprochen, wie z. B. im Alten Testament, Psalm 82, 6, worauf sich Christus Joh. 10, 34 beruft.

vgl. unten v. 5) zu beziehen ist. — *dhāma param* bedeutet hier das höchste Wesen; über den Plural *dhāmāni* vgl. v. 3! — *yas tāni* <sc. *padāni*> *veda sa pituṣ pitāsat*; vgl. RV. 1, 164, 16 *yas tā vijānāt sa pituṣ pitāsat*; der Sandhi *pituṣ pitā* statt *pituḥ pitā* (so liest die Parallelstelle VS. 32, 9, auch AV. 18, 2, 49) wie z. B. *dyaus pitā*; vgl. WHITNEY, Ind. Gr. § 171, § 169. *pitāsat* = *pitā* + *asat* (*asat* gleichen Ursprungs mit lat. *erit*) übersetzen wir am besten: „<der> wird <seines Vaters> Vater sein“ oder <der> ist <seines Vaters> Vater“. (So richtig
 10 LUDWIG in RV. 1, 164, 16, wo dagegen „war“ zu streichen ist.) *pituṣ pitā* in RV. 6, 16, 35 ist zu trennen und *pituṣ* ebenso wie *mātuḥ* mit *garbhe* zu verbinden; hier soll offenbar *pituṣca garbha* (= RV. 3, 1, 10) das androgyne Wesen des Urgottes ausdrücken, ähnlich wie RV. 3, 1, 9 *pituṣcid ūdhar*,
 15 ähnlich wie *Ṛṣni* männlich oder weiblich ist, je nachdem sie als Sonne oder Wolkenkuh aufgefaßt wird (vgl. oben v. 1). Nach RV. 1, 164, 16 und 22 ist *pituṣ pitā* der Weltvater, der alle Geheimnisse kennt, während das Wissen des Gandharva, wie v. 3 unseres Hymnus zeigt, trotz seiner Ausdehnung auf
 20 die gesamte Schöpfung innerhalb der Grenzen der empirischen Welt bleibt. Wenn es heißt, daß derjenige, der die drei verborgenen *padāni* kennt, selbst zum „Vater des Vaters“, also zum Weltvater, zur höchsten Gottheit, Brahman, wird, so muß in diesen drei *padāni* das Geheimnis des göttlichen Ur-
 25 wesens beruhen. Es sind offenbar die drei *padāni*, die drei Viertel, mit denen nach RV. 10, 90, 3 der *Puruṣa* außerhalb der Welt ist, während das vierte Viertel die empirische Welt darstellt. Der Name *Puruṣa* wird hier nicht genannt, sondern nur mystisch durch die drei Viertel angedeutet, die für den
 30 *Puruṣa*, den Urmenschen oder Urgeist, gewissermaßen das Stichwort bilden¹⁾. Da nun gerade im Namen Gottes, den

1) Im Rigveda gibt es Hymnen, in denen man aus bestimmten Attributen (Stichwörtern) die verschiedenen Namen der Götter erraten muß, z. B. in dem Rätsellied RV. 8, 29. Oft wird mit dem Götternamen gespielt, z. B. AV. 13, 1, 4 mit dem Namen *Rohita*: *ruho ruroha rohita ā ruroha*; RV. 2, 39, 6 könnte der sonderbare Vergleich der *Āsvins* mit der Nase eine Anspielung auf den Beinamen der *Āsvins*, *Nāsatyas*, sein.

nur der Eingeweihte kennt, das eigentliche Mysterium des Unbekannten Gottes liegt — besonders Agni hat seine *guhyanī nāmāni*¹⁾ — dürften wir in der Annahme nicht fehlgehen, daß an unserer Stelle in der Kenntnis des Gottesnamens das große Geheimnis beruht, das den „Kenner“ zum Gotte macht. 5 Das Geheimnis bestand aber nicht nur in der Kenntnis des Geheimnamens des Urwesens, sondern vor allem in der Erkenntnis der Bedeutung des Geheimnamens. Es war die Erkenntnis, deren sich die Brahmanen in immer neuen Wendungen zu rühmen wußten — allerdings immer nur in versteckter Weise; vgl. dazu v. 3 — daß der Mensch in seiner höchsten Vollendung, nämlich als Priester, ein göttliches Wesen, ja Gott selbst ist, daß Gott, soweit er der Materie immanent (*guhā*) ist, ein dem Menschen, ja allen Geschöpfen verwandtes Wesen ist (vgl. *dhāmāni* in v. 3). Wer das Geheimnis kennt, daß Gott ein „Mensch“ (*puruṣa*) ist, der wird des Vaters Vater, d. h. zunächst, der ist seinem Vater geistig überlegen, so daß dieser zu ihm in die Schule gehen kann²⁾ (vgl. *saṃpraśnaṃ yā* v. 3), sodann: der wird des himmlischen Vaters, des Gandharven, Vater, d. h. Vater des Weltschöpfers, des Demiurgen (= *Viśvakarman*)³⁾; der wird also Brahman selbst, der in nachvedischer Zeit das Attribut *pitāmaha* Großvater⁴⁾ erhält. Wie hier vom „Vater des Vaters“ gesprochen

Dagegen kommt es m. E. in dem berühmten Refrain RV. 10, 121 *kasmai devāya haviṣā vidhema*, wo man später fälschlich auf Namen wie Ka riet, dem Dichter nicht so sehr auf einen bestimmten Namen des unbekannten Gottes als auf das aus der Frage herausklingende Geständnis: *ignoramus ignorabimus* an.

1) Weiteres darüber werde ich in einer Schrift über Agni, den Unbekannten Gott, bringen.

2) Der Gedanke, daß der Sohn dem Vater an Wissen überlegen sein soll, begegnet uns Brh. Ar. Up. 6, 4, 28, wonach außerdem der Enkel den Großvater übertreffen soll.

3) T. A. 10, 1, 4 liest: *yas tad veda savituḥ pitāsati*; vgl. auch Mahān. Up. 1, 16, wo die Atharva-Rezension (ed. Col. JACOB, Bombay 1888, S. 2) liest: *sa pituḥ pitāsati*, die Drāviḍa-Rez., der DEUSSEN (60 Up., S. 245) folgt, hat: „der Sonne Vater“.

4) *mahe pitre* RV. 1, 71, 5 und RV. 6, 20, 11 ist der Urvater der Welt, aber noch nicht Brahman als „Großvater“.

wird, wird die Vāc RV. 10, 125, 7 mit den Worten *aham suve pitaram* als Mutter des „Vaters“ hingestellt, der mit dem *adhyakṣa* in RV. 10, 129, 7 identisch ist, den wir wiederum mit dem *vena* gleichsetzen können¹⁾.

3. Zur Auslegung dieses Verses ist besonders RV. 10, 82, 3 heranzuziehen, wo nur einige Varianten zu beachten sind. — *sa* kann auf *pitṛṣ pitā* am Ende von v. 2 oder auf den *gandharva* bezogen werden; vielleicht liegt dieser Doppelsinn in der Absicht des Dichters, der keine scharfe Grenze zwischen dem ungeborenen (*aja*) Urwesen und dem Erstgeborenen der Weltordnung (*prathamajā rtasya*) ziehen will — und kann. Dagegen ist RV. 10, 82, 3, wo *yo* statt *sa* steht, eindeutig auf den Viśvakarman, den Erstgeborenen der Weltordnung (vgl. unten v. 4), bezogen. — Die Zusammenstellung von *pitā, janitā* und *bandhur* ebenfalls RV. 1, 164, 33. — Für die Erklärung des schwierigen Pāda: *dhāmāni veda bhuvanāni visvā*, der gleichlautend RV. 10, 82, 3; VS. 17, 27; 32, 10; TA. 10, 1, 4 überliefert ist, ist RV. 8, 21, 4 wichtig, wo unter *dhāmāni* die verschiedenen Erscheinungsformen oder Verkörperungen des Indra zu verstehen sind; das *asya* aus v. 2, das wir oben (S. 37) auf Brahman bezogen haben, ist bei *dhāmāni* zu ergänzen. Außerdem ist zu beachten, daß RV. 8, 21 der Gott ebenfalls wie in unserem Liede als *bandhu* (*bandhumantam, abandhava* v. 4), ja ebenfalls als Vater (v. 14) erscheint. RV. 8, 21, 4 haben wir wohl eine mystische Anspielung darauf, daß die Priester als Verwandte des Gottes²⁾, gewissermaßen als „göttliche Wesen“ — in diesem Sinne wird

1) Hier sei noch hinzugefügt, daß die drei *padāni* sicher absichtlich vieldeutig gewählt sind. Von den vielen Möglichkeiten hier nur eine! Nach G. K. zu RV. 3, 55, 10 sind die *trīṇi padāni* in RV. 1, 22, 18; 154, 4 = *bhuvanāni* in RV. 10, 55, 10 c. Beziehen wir ebenso hier die drei *padāni* auf die drei Welten, so wäre der *pitṛṣ pitā* der Tote, der wie die übrigen *pitṛṣ pitarāḥ* in das Brahman eingegangen ist und als solcher den Luftraum durchdringt und Himmel und Erde bewohnt, wie es AV. 18, 2, 49 heißt: *ye naḥ pitṛṣ pitaro ye pitāmahā ya āvivīṣur urvanta-riṣam | ya ākṣiyanti prthivīm uta dyām tebhyaḥ pitṛbhyo namasā vidhema.*

2) Die Götter werden im RV. oft als „Brüder“ angerufen, z. B. RV. 10, 11, 2 Agni, RV. 8, 53, 5 Indra; vgl. dazu GRASSMANN, Wb. zum RV. s. v. *bhrātṛ*.

dhāmāni oft gebraucht — zum Somatranke kommen sollen. — Die Idee der Vaterschaft Gottes wird in der zweiten Hälfte der Strophe insofern fortgesetzt, als der Vater derjenige ist, der seinen Kindern ihre Namen gibt und zu dem sie in die Lehre gehen. Das trifft in besonderem Maße für die Priesterfamilien zu, um die es sich hier handelt. Zu *devānām nāmadha* *eka*, vgl. RV. 10, 82, 3, wo von Viśvakarman die Rede ist, der als Vater den Göttern ihre Namen gibt. In *nāmadha*, wofür RV. 10, 82, 3; VS. 17, 27; TS. 4, 6, 2, 2 *nāmadhā* lesen, steckt *nāma dhā*, wozu GELDNER (G. K. zu RV. 10, 82, 3) RV. 5, 3, 10; TS. 1, 5, 10, 1; Śat. 6, 1, 3, 9 anführt. Es ist wohl nur reiner Zufall, wenn Brh. Ar. Up. 6, 4, 25 ff., wo von der Namengebung des Kindes die Rede ist, ebenfalls, wie hier, neben der Namengebung die Überlegenheit des Sohnes über den Vater als Möglichkeit hingestellt wird, wie oben in v. 2 durch *pituṣ pitā* angedeutet war. *sampraśnam* ist ein aus RV. 10, 82, 3 entlehntes *παρὰ λεγόμενον*; *sampraśnam yanti* ist eine syntaktische Verbindung wie *praśnam āyan* in TBr. 2, 1, 6, 2: *te prajāpatiṃ praśnam āyan*; vgl. auch Hariv. 9663: *praśnam āgataḥ* (zitiert im P. W. s. v. *praśna* 1). Die Variante *taṃ sampraśnam bhuvanā yanty anyā* in RV. 10, 82, 3 ist vielleicht so zu verstehen, daß *bhuvanā* ... *anyā* mit absichtlicher Pointe dem Viśvakarman gegenübergestellt werden. Denn wohl ist eine Überlegenheit des Viśvakarman über die *bhuvanā* ... *anyā* anzunehmen, da er der Lehrer, die andern Geschöpfe seine Schüler sind, aber sollte dem *anyā* nicht zugleich der Nebensinn zugrunde liegen, daß Viśvakarman selbst ebenfalls ein *bhuvanam*, ein Geschöpf, ist, obgleich es von ihm heißt, daß er der Vater und Erzeuger des Dichters ist. Wenn Viśvakarman selbst ein Geschöpf ist, dann kann es sehr wohl einen „Vater des Vaters“, einen Vater des Welterschöpfers (v. 2) geben, der aber mit dem „unerschaffenen“ (*aja*) Brahman identisch sein muß¹).

4. Hatte der Dichter in v. 3 von der Wesenseinheit Brahman mit allen Geschöpfen gesprochen, die nur der

1) Den Gedanken, daß der Weise, der Kenner des Veda, unerschaffen ist, von niemand abstammt, haben wir auch Kāṭh. Up. 2, 18.

Gandharve, der Seher, kennt, so kleidet er nunmehr den erhabenen Gedanken von der Göttlichkeit des Menschen in ein poetisches Gewand und läßt sich von dem Schwung der dichterischen Begeisterung zur Sonnenhöhe der seligen Götter
 5 emportragen, ja er sieht sich mit dem höchsten Weltgeist in Eins verschmolzen und redet deshalb aus der Seele der Gottheit heraus in der ersten Person¹⁾. — *pari dyāvāprthivī . . . āyam* vgl. mit RV. 5, 47, 2 *pari dyāvāprthivī yanti panthāh*, ferner mit RV. 1, 115, 3; 3, 58, 8. Der Sänger hat als *gandharva*
 10 (= Sonne) in einem Tage (*sadyas*)²⁾ Himmel und Erde durchwandelt, ähnlich wie RV. 4, 33, 1 von den Ṛbhus gesagt wird, daß sie in einem Tage (*sadyas*) um den Himmel herum gekommen sind, wo nach Sāyaṇas älteren Kommentatoren entlehnter Erklärung die Ṛbhus als Sonnenstrahlen zu deuten
 15 sind. Zu unserer Stelle zitiert Sāyaṇa aus RV. 4, 26, 1 den berühmten Ausspruch des Vāmadeva: *ahaṃ manur abhavaṃ sūryaśca*. — Durch die Kraft der Dichtkunst hat sich der Dichter zum Erstgeborenen der Weltordnung (*prathamajām ṛtasya*) emporgeschwungen, wozu zu vergleichen sind AV.
 20 4, 1, 2: *iyam pitryā rāṣṭry etv agre prathamāya januṣe bhuvanesthāh* und RV. 10, 125, 7: *dyām varṣmanopa sprśāmi*; vgl. auch RV. 8, 65, 12: *vācam rtasprśam*. Der *prathamajā ṛtasya* wird AV. 4, 35, 1 und 12, 1, 61 mit Prajāpati identifiziert, AV. 6, 122, 1 mit Viśvakarman, der auch AV. 12, 1, 60 neben
 25 Prajāpati (v. 61) genannt wird; RV. 10, 5, 7 wird Agni als höchstes Weltprinzip — als solches erhält er die Attribute

1) Wenn diese Strophe — mit vielen Varianten — in der sogen. Tadiw-Up. (DEUSSEN, 60 Up., S. 835) in der 3. Person wiederkehrt (die richtige Übersetzung vorausgesetzt), könnte man vermuten, daß in der Upaniṣad eine ältere Fassung als die des Atharvaveda vorliegt. Doch treten wir mit DEUSSEN für den späten Ursprung der Tadiw-Up. ein, die, wie die meisten von DEUSSEN als jung bezeichneten Upaniṣaden, aus mehreren älteren Werken zusammengesetzt, man möchte fast sagen: zusammengeflochten zu sein scheint.

2) Dagegen haben wir RV. 1, 71, 9 *sadyas* in der Bedeutung „im Augenblick“ aufzufassen: *mano na yo' dhvanah sadya eti*; hier ist die Bedeutung „an einem Tage“ natürlich ausgeschlossen; sie paßt nur da, wo von der Sonne die Rede ist.

asat (das Nichtseiende) und *sat* (das Seiende) — durch *prathamajā ṛtasya* bezeichnet. Wir dürfen wohl auch an unserer Stelle Agni mit dem Erstgeborenen der Weltordnung gleichsetzen, zumal da er im letzten Pāda ausdrücklich genannt wird. — Für die Gedankenverbindung der beiden ersten und 5 letzten Pādas ist AV. 9, 10, 15 wichtig: *yadā māgan prathamajā ṛtasyād id vāco āsnuve bhāgam asyāḥ*. Demnach erlangt der Dichter vom *prathamajā ṛtasya*, der hier selbst zum Dichter kommt, Anteil an der Vāc. Den Gedanken, daß die Gabe der Dichtkunst von Gott verliehen wird, lese ich auch aus 10 den beiden letzten, sehr schwierigen Pādas unseres Gesanges heraus, indem ich übersetze: „der die Sprache gleichsam in den Sprecher legt (über *dhāsyu* unten mehr!) der in allen Wesen befindliche, ist dieser nicht Agni?“ Hier liegt wohl die Anschauung zugrunde, daß Agni, der oft „die Zunge der 15 Götter“ genannt wird, da er die den Göttern ins Feuer gegossenen Opfertränke verzehrt (z. B. RV. 6, 52, 13) als inneres Verdauungsfeuer (vgl. *bhuvaneṣṭhā*) die Kraft zur Rede gibt. In AV. 4, 1 wird die Vāc als eine Erscheinungsform Agnis aufgefaßt, wie das Stichwort für Agni *bhuvaneṣṭhāḥ* beweist¹⁾. 20 Hier wäre noch auf Brh. Ar. Up. 3, 2, 13 zu verweisen, wonach Agni der Rede im Menschen entspricht, weshalb es heißt, daß nach dem Tode des Menschen seine Rede in das Feuer eingeht. — Die Erklärung von *dhāsyur* ist eine derartige crux, daß man sagen kann, alle bisherigen Deutungsversuche 25 der ganzen Stelle sind in erster Linie an diesem Worte gescheitert. Es sei sogleich vorausgeschickt, daß die syntaktische Härte, *dhāsyu* in verschränkter Stellung mit *vācam* im dritten Pāda zu verbinden, durch die — mutatis mutandis — analoge Stellung von *jāyamānāḥ* in v. 1 ausreichend erklärt wird. 30 — *dhāsyu* ist m. E. zur *√dhā* zu stellen²⁾, die um *s* erweitert

1) Vgl. oben S. 38, Anm. 1.

2) In der Erklärung von *dhāsyu* stimme ich mit L. SCHERMAN (Philosophische Hymnen aus der R̥g- und Atharva-Veda-Samhitā. Straßburg 1887, S. 83) überein, der *dhāsyu* ebenfalls zur Wurzel *dhā* stellt; Prof. GELDNER (mündlich) gibt für das substantivische *dhāsyu* der Deutung als „der Schöpfer“, der „Schöpferische“ den Vorzug und läßt die Frage

ist; vgl. $\theta\acute{\epsilon}\text{-}\sigma\text{-}\iota\varsigma$, $\theta\eta\text{-}\sigma\text{-}\alpha\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$, $\theta\epsilon\text{-}\sigma\text{-}\mu\acute{o}\varsigma$, $\Theta\eta\text{-}\sigma\text{-}\acute{\epsilon}\upsilon\varsigma$ etc. Eine ähnliche Weiterbildung der Wurzel mit *s* haben wir AV. 12, 1, 44 in *rāsamāna*, das zur $\sqrt{rā}$ gehört und eine erweiterte $\sqrt{rās}$ voraussetzt. Was sonst die Bildung des Wortes *dhāsyu* betrifft, so sind Adjektiva auf *yu* im RV. bedeutend häufiger als im AV. — ich habe über fünfzig solcher Adjektiva auf *yu* im RV. notiert, die im AV. fehlen —, ein Beweis dafür, daß *dhāsyu* eine alte Wortbildung war, die schon zur Zeit der Redaktion des Atharvaveda fremdartig erschien. Wie die Wurzel *dhā* in v. 3 in *nāmadha* mit *nāman* verbunden erscheint, ebenso dürfte gegen die syntaktische Verbindung *vācam dhā* mit dem Lokativ kein Einwand zu machen sein, schon deswegen, weil *nāman* und *vāc* fast als synonyme Begriffe betrachtet werden können (vgl. *ucyate* = er heißt). Die Schwierigkeit der Übersetzung von *dhāsyu* war an dieser Stelle besonders dadurch groß, daß *dhāsyu* sonst nur als Substantiv vorzukommen scheint. Ein solches substantivisches *dhāsyu* dürfen wir wohl AV. 4, 1, 1 annehmen, wo *prathamāya dhāsyave* zu *prathamāya januṣe* im dritten Pāda in einem gewissen Gegensatz steht, so daß die Übersetzung von *dhāsyu* durch „Schöpfer“ (vgl. oben S. 43 Anm. 2) hier richtig sein dürfte¹⁾. Agni ist das erstgeborene Geschöpf, aber auch der erste Schöpfer, ein Gedanke, der AV. 4, 1, 3 weitergesponnen wird, wenn es heißt, daß Brahman aus Brahman entstanden ist. An der dritten Stelle (AV. 5, 1, 2) wo *dhāsyu* im AV. belegt ist²⁾, müssen wir es wohl ebenfalls als Substantiv fassen.

offen, ob AV. 2, 1, 4 *dhāsyu* nicht gleichfalls als Substantivum aufzufassen und statt *bhuvanegṭhā* zu lesen ist: *bhuvanegṭhām*.

1) Da RV. 10, 82 viele Beziehungen zu AV. 2, 1 und 4, 1 hat und das Subst. *dhātā* in v. 2 erscheint, haben wir durch dieses *dhātā* eine weitere Stütze für unsere Annahme, daß *dhāsyu* und *dhātā* synonyme Begriffe sind; vgl. auch *param dhāma* oben in v. 2.

2) Wenn gerade in den Liedern AV. 2, 1; 4, 1; 5, 1 mehrere $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ gemeinsam sind, so dürfen wir sehr wohl daraus den Schluß auf eine engere Verwandtschaft dieser Lieder ziehen, aber dies ist noch kein Grund, für *dhāsyu* überall dieselbe Bedeutung anzunehmen; es kommt in erster Linie auf den Zusammenhang, bzw. auf das Bild an, das dem Dichter vorschwebt; vgl. auch das oben S. 42, Anm. 2 über *sadyas* Gesagte.

Ich übersetze die zweite Hälfte der Strophe: „als Schöpfer (*dhāsyu*) drang er zuerst in den Mutterschoß ein, er, der die Sprache ungesprochen verstand“¹⁾. Wie *vācam anūdītām* ein Paradoxon ist, so auch *dhāsyu* und *yonim viveśa*. Ähnlich bringt AV. 4, 1, 2 den Gedanken, daß Agni Schöpfer und Geschöpf zugleich ist, wodurch die Übersetzung von *dhāsyu* als Schöpfer im Hinblick auf die übrigen beigebrachten Belege geradezu als gesichert erscheint. Eine Nebeneinanderstellung von Paradoxen ist gerade bei Agni, der als Typus des Unbekannten Gottes durch das Paradoxon als das irrationale göttliche Numen, das im Verborgenen ruht, charakterisiert wird, sehr beliebt²⁾. — Mit der rhetorischen Frage *nanve 3ṣo agniḥ*, die ein „Ja“ als Antwort voraussetzt, könnte auf die dreimorige heilige Silbe *o3m* — die ja nach den Upaniṣaden eine Bejahung ausdrückt — angespielt sein, die so oft als „Stimme“ des Agni bezeichnet wird, von der hier die Rede war. Unter dieser Stimme (*vāc*) des Agni verstand man wohl ursprünglich das Knistern des Feuers, vielleicht sogar noch unser Dichter, der ja auch *vācam iva*, nicht nur *vācam* sagt; wir dürfen das *iva*, in dem eine gewisse Schwierigkeit liegt, nicht übersehen. Jedenfalls liegt ein Vergleich vor, dessen *upameya* das Knistern des Feuers bilden könnte, das auch oft mit dem Brüllen des Rindes verglichen wird. Es könnte *vācam* auch insofern auf die heilige Silbe *om*³⁾ gehen, als diese ebenfalls drei verborgene *padāni* (= *mā-* ²⁵ *trāni*) hat⁴⁾; der *vaktar* wäre dann Agni selbst⁵⁾, dessen

1) Weil er selbst die *Vāc* war, die RV. 10, 125, 5 von sich sagt: *aḥam eva svayam idaṃ vadāmi*.

2) Da mir hier der Raum mangelt, werde ich an anderer Stelle weitere Belege bringen.

3) Vgl. DEUSSEN, *Gesch. d. Phil.* I, 1, S. 257 über *Vāc* und *Om*.

4) Vgl. DEUSSEN, 60 Up., Index s. v. *om*.

5) Vielleicht ist auch der Umstand in Erwägung zu ziehen, daß AV. II, 1 ein Eingangslied ist, vor dem die heilige Silbe *om* seit der ältesten Zeit der Atharva-Tradition gleichsam als Überschrift überliefert ist. Trotz der Altertümlichkeit der Sprache scheint II, 1 zu den jüngsten Liedern des AV. zu gehören, wie ja überhaupt die sogen. Eingangslieder meist jüngeren Datums als die übrigen sind. Jedenfalls stehen die philo-

Rauschen einmal (RV. 10, 11, 6) als *vāc* bezeichnet wird (*vi-vakti vahniḥ*), so daß wir somit wiederum eine irrationale Idee gewonnen hätten, nämlich die, daß Agni sich selbst die Stimme verliehen habe, ein Parallelgedanke zu dem bei Agni⁵ wiederholt ausgesprochenen Satz, daß er sich selbst geschaffen habe, schließlich auch ein Parallelgedanke zu der in v. 1 angedeuteten Idee, daß *Ṛṣni* diese ganze Welt aus sich selbst gemolken hat. So tritt im Atharvaveda überall die monistische Weltanschauung, die die Einheit in der Vielheit erkennt, teils offen, teils verschleiert, zu tage, so ist im AV. — wie noch viele andere Hymnen beweisen¹⁾ — die Grundlage zu der späteren *Ātman-Brahman*-Lehre gelegt, die das „Selbst“ zur höchsten Gottheit erhebt.

5. *pari viśvā bhuvanāny āyam* nimmt eindrucksvoll den Gedanken von v. 4 wieder auf: *pari dyāvāprthivī sadya āyam*; *viśvā bhuvanāny* bedeutet *dyāvāprthivī* in v. 4 gegenüber eine Steigerung; es ist ein Ausdruck für die ganze Schöpfung, es werden wohl damit die drei Welten gemeint sein, an denen oben (S. 40 Anm. 1) die Rede war: *dyāvāprthivī, antarikṣam*.²⁰ — *ṛtasya tantum* (so auch AV. 13, 3, 19) *vitatan* geht auf den ausgespannten Faden des Kosmos (*ṛta*), der von der Erde zum Himmel (vgl. *dyāvāprthivī*) und umgekehrt führt, an dem der Dichter sein Gewebe aufreht. Es ist der Ariadnefaden, der aus dem Labyrinth der vielgestaltigen Erscheinungswelt²⁵ zur Quelle der Erkenntnis der Welteinheit führt. Wir dürfen ihn als ein Symbol der Verbindung zwischen Menschen- und Götterwelt betrachten, deren Herstellung die Aufgabe der Priester ist (vgl. G. K. zu RV. 6, 9, 2). Daß unter diesem Faden ursprünglich das Opfer gemeint war, geht aus RV.³⁰ 10, 80, 4; AV. 9, 4, 1; 13, 1, 60 deutlich hervor²⁾. An die

sophischen Hymnen des AV. der Zeit der ältesten Upaniṣaden, mit deren Sprache sie viel gemeinsam haben, nicht allzu fern.

1) AV. 10, 8, 44 haben wir die älteste Erwähnung der „nicht alternenden, <ewig> jungen Weltseele“ (*Ātman*). Es ist falsch, in *ātmadā* (RV. 10, 121, 2) schon den Begriff des Selbstopfers hineinzulegen.

2) Vgl. auch VS. 8, 61, wo von den 34 Fäden des Opfers gesprochen wird.

Stelle des Opfers trat später die Anbetung, das Gebet, die Andacht, die in der religiösen Dichtung ihren Ausdruck fand, die im Veda unter dem Namen Vāc zusammengefaßt wird. Es trat im Laufe der Zeit in der religiösen Poesie immer mehr die Beredsamkeit hervor, die schließlich das Leitseil⁵ (*syūman* = *tantu*) wurde, mit dem der Sänger sein göttliches Gespann lenkt (RV. 1, 116, 17). Immer höher hinauf flogen die Ideen des Sängers, und so wurde *tantu* der Faden des spekulativen Geistes, wofür wir RV. 10, 5, 3 ein schönes Beispiel haben¹). AV. 6, 122, 1, wo Viśvakarman als Erstgeborener der Welt (*rtasya* vgl. mit *rtasya tantum*) erwähnt wird (vgl. oben v. 4), scheint unter dem *achinnaṃ tantum* der „Lebensfaden“ gemeint zu sein²) (vgl. AV. 10, 2, 17); *tantu* als Lebensfaden hat sich wohl aus dem Beriff des *tantu* als Faden des Menschengeschlechtes³) entwickelt⁴), wie er¹⁵ RV. 7, 33, 12 angedeutet wird, wo es heißt, daß Yama das Gewebe (*paridhi* = *tantu*) zuerst gesponnen (*tataṃ*) habe, wodurch gesagt sein soll, daß mit Yama der Faden des Menschengeschlechtes begonnen habe. Mit ihm verliert sich dieser Faden im Reich des Überirdischen; wohl wird von Yamas²⁰ Tod geredet, doch nie von seiner Geburt, so daß er uns gewissermaßen *aja* „unerschaffen“ erscheint wie die höchste Gottheit selbst. So ist durch Yama der Faden tatsächlich *deveṣv ātataḥ* (RV. 10, 57, 2), bis zu den Göttern ausgespannt. Wie der Dichter AV. 2, 1, 5 den Wunsch ausspricht, den²⁵ Faden, der zum Ursprung der Götter führt, zu finden, so auch, und zwar noch unverhüllter, AV. 13, 1, 60: *yo . . . tantur deveṣv ātataḥ tam . . . aśimahi* = RV. 10, 57, 2, wozu GELDNER

1) Vgl. GELDNER, ZDMG. 1917, S. 345.

2) Wir hätten hier also die älteste Erwähnung des Lebensfadens in der indischen Literatur; das *tantum chid*, das Zerreißen des Fadens, lag in der griechischen Mythologie bekanntlich in den Händen der Atropos.

3) *tantu* könnte AV. 2, 1, 5 auch der Faden des Göttergeschlechtes sein, weil es unmittelbar darauf heißt: *yatra devā . . . samāne yonau adhyairayanta*.

4) Das Bild vom Faden des Menschengeschlechtes muß uralte sein, wie Wörter für „Nachkommenschaft“. wie *tan*, *tana*, *tanaya*, *tanas* (alle schon im RV. belegt) beweisen.

(G. K. S. 178 zu RV. 10, 80, 4) einige Parallelen bringt. RV. 6, 9, 6 deutet der Dichter an, daß er den gesuchten Faden zu den Göttern gefunden hat: *vi me karṇā patayato vi cakṣur vīdam jyotir hr̥daya āhitam yat.* — In *dr̥ṣe kam*, das auch
 5 RV. 10, 123, 7 gelesen wird¹⁾, ist das betonte *kam* eng mit dem dativischen Infinitiv verbunden; es dient zur Verstärkung des Dativs des Zweckes und hat die Bedeutung von *kāmāya* „für“, „wegen“, „um zu“. — Zu *amṛtam ānaśānūh* vgl. AV. 13, 1, 7: *tena <sc. rohitenā> devū amṛtam anvaṇindan.* Die
 10 Götter sind nach Śat. 1, 6 aus dem Munde des Prajāpati entstanden, was RV. 10, 90, 12 = AV. 19, 6, 6 von den Brahmanen, die ja auch göttliche Wesen sind, gesagt wird, nur daß hier Puruṣa statt Prajāpati steht. Da die Götter erschaffen sind, müssen sie auch — wie alle Geschöpfe — ver-
 15 gehen, was z. B. Maitrāyaṇa-Up. 1, 4 erzählt wird, während im Veda stets die Unsterblichkeit der Götter, deren Name (*amṛtāḥ*) ja schon ihre Unsterblichkeit ausdrückt, betont wird. Es sei nur an RV. 8, 93, 5 erinnert: *yad vā pravṛddha satpate na marā iti manyase | uto tat satyam iti tava.* So heißt es
 20 von Indra, von dessen Geburt zu reden der vedische Dichter sich nicht scheut (RV. 2, 12, 1), ohne daraus die von den Upaniṣads, besonders aber von Buddha gezogene Konsequenz zu ziehen, daß Geburt den Tod bedingt²⁾. — Zu dem Schluß-

1) VS. 32, 12 liest statt *dr̥ṣe kam*: *vicṛtya*; TA. 10, 1, 4; Mahān. Up. 2, 6: *vicṛtya*.

2) Doch wird im Veda schon die Vergänglichkeit des höchsten Urwesens, soweit es der empirischen Welt angehört, in mystischer, sehr verschleierte Weise angedeutet, wie es z. B. AV. 13, 3, 7 vom Rohita heißt: *bhūto bhaviṣyadbhuvanasya yas patiḥ*. Hier liegt m. E. ein Paradoxon vor, das bisher von keinem der Übersetzer richtig erkannt ist; wir müssen nämlich übersetzen: „der vergangen <ist und doch> der Herr der zukünftigen Welt ist“. [Mir mangelt hier der Raum zu weiterer Beweisführung; ich werde sie in einer Spezialschrift über das Paradoxon als Darstellungsmittel des Göttlich-Irrationalen im Rigveda und Atharvaveda nachholen.] Auf diese Weise brauchen wir auch den überlieferten Text nicht zu ändern. Ein ähnliches Paradoxon liegt wohl AV. 10, 7, 11 vor, wenn wir *tapaḥ* als mystische Bezeichnung des Agni, der ja im Veda in immer neuer Form erscheint, auffassen (Stichwort für Agni in v. 10 ist *asacca sacca*; vgl. oben S. 43; GRASSMANN, Wb. s. v. *tapas* 4). Der

gedanken des Liedes, daß die Götter aus gemeinsamem Schoße¹⁾ entstanden sind, ist die von GELDNER zu RV. 10, 82, 5 zitierte Sāyaṇa-Stelle über den Keim, in dem alle Götter vereinigt sind, zu vergleichen. Auch T. Br. 2, 8, 8, 9 wird Brahman der Keim (vgl. *hiranyagarbha*) genannt, in dem alle Götter⁵ vereinigt sind. — Das Imperf. *airayānta* steht ebenfalls AV. 6, 47, 3, wo die Parallele *svar ānaśānāḥ* zu *amṛtam ānaśānāḥ* AV. 2, 1, 5 zu beachten ist; trotz der Verschiedenheit des Inhaltes dürften beide Stellen ihrem Entstehen nach irgendwie zusammengehören.

10

Sinn wäre dann: worin <im Skambha> Agni vergangen <ist und doch> die höchste Weltordnung aufrecht erhält. Da nun Skambha = Agni ist (vgl. RV. 10, 5, 6), hätten wir somit den Gedanken: Skambha hält im Skambha die höchste Weltordnung aufrecht, d. h. in sich selbst. Wir könnten hier also wiederum einen Vorläufer der Ātman-Brahman-Idee erblicken (vgl. oben S. 46). Noch deutlicher würde diese Idee zutage treten, wenn wir *dhārayati* als Loc. Part. auffassen: „worin <im Skambha> Agni (= Skambha) <ruht>, <im Skambha>, der die höchste Weltordnung aufrecht erhält“. *dhārayati* kann also grammatisch mit *tapah* (als verb. fin.) oder mit *yatra* (als Loc. Part.) verbunden werden. Vielleicht wollte der Dichter durch diese doppelte Konstruktionsmöglichkeit das Irrationale des Unbekannten Gottes (= Skambha) zum Ausdruck bringen. [Prof. GELDNER (mündlich) faßt wegen *śraddhā* in demselben Verse (vgl. RV. 9, 113, 2) *tapah* als Askese auf, *dhārayati* als Loc. Part. und übersetzt die Stelle: „Worin die Askese <ruht>, wenn sie vergangen ist, <im Skambha>, der das höchste Weltgesetz aufrecht erhält“. — Da *tapah* Teilbegriff von *karman* ist, hätten wir hier, soviel ich übersehe, die älteste Andeutung vom Fortleben des *karman* nach dem Tode. Sollte sich von solchen Stellen aus, indem man immer mehr hineinlegte, der im Veda nicht nachweisbare Glaube an die Seelenwanderung gebildet haben? Natürlich ist seine eigentliche Wurzel in volkstümlichen Anschauungen zu suchen.]

1) *samāne yonau* auch RV. 10, 10, 7 = AV. 18, 1, 8, aber in anderer Bedeutung; vgl. dazu G. K. S. 147; RV. 10, 123, 2 *samānam yonim abhy anūṣata vrāḥi* weist auf den engen Zusammenhang von AV. 2, 1 und RV. 10, 123 hin (vgl. oben v. 1).

Die Hymnen „Saṃjñānam“, „Nairhastyam“ und „Prādhvarāṇām“.

Von I. Scheftelowitz.

- In Āśvalāyana Gr. S. III, 5, 7—9, wo die Schlußverse aller 10 Maṇḍalas des RV. angeführt werden, wird neben dem Schlußvers des 10. Maṇḍala *saṃānīva ākūtir iti* noch der Schlußvers *tac chaṃyor āvrñmahe* genannt, der nach
- ⁵ Nārāyaṇa, dem Komm. zu Āśval, der letzte Vers der Bāṣkalaśākhā ist (*bāṣkalānām tu tac chaṃyor ity eṣā bhavati saṃhitāntyātāt*). Es ist klar, daß Āśval. diesen Vers *tacchaṃyor* durchaus nicht als Khila markiert, sondern ihn ebenso wie den ihm vorangehenden Schlußvers der Śākalaśākhā durch
- ¹⁰ *ity ekā* bezeichnet, wodurch er ausdrücklich als gleichberechtigt mit dem Schlußvers der Śākalaśākhā hingestellt ist. In der Parallelstelle Śāṅkh. Gr. 4, 5 wird nur *tac chaṃyor* als Schlußvers des 10. Maṇḍala angegeben; ebenso in 2, 11: „Nach beendigem Vedalernen bis zum *Śaṃyu Bārhaspatya*¹⁾ hin“.
- ¹⁵ Daß mit *tacchaṃyor* die Bāṣkalaśākhā schloß, wird noch bestätigt durch folgende Angaben, die in Bhaṭṭa Kumārilaśvāmin, Āśvalāyanagr̥hyakārikā II, 8 (= Bodleiana Ms. Samsk. e 8 Fol. 29) und im Brāhmaṇachampīprayogaśrautasam (= Ms. India Office Nr. 2017) am Schluß enthalten sind: *Adhyāyānām*
- ²⁰ *upākarma śrāvanyām* (*śrāvane, Āśv.*) *śravaṇena tu tanmāse hastayuktāyām pañcamyām vā tad iṣyate, avr̥ṣṭyauśadhayas tasmin māse nu* (*tu, Āśv.*) *na bhavaṃti cet tadā bhādrapade māsi* (*māse, Āśv.*) *śravaṇena karoti tat, śākalānām saṃānīva ity ṛcāntyāhutih bhavet, bāṣkalānām tu tacchaṃyor ity ṛcām-*

1) Der Vers *tacchaṃyor* führt den Namen *Śaṃyu Bārhaspatya*, vgl. Ś. Br. I, 9, 1, 24. 25.

tyāhutir bhavet „die Vorbereitung der Studierenden mit dem Lernen erfolgt im Vollmondstage des Monats Śravaṇa; in diesem Monat oder im 5. Tage, der mit dem Mondhaus Hasta in Verbindung steht, wird diese [Vorbereitung] gefördert. Wenn nun in diesem Monat die Kräuter des Regens nicht ermangeln, 5 alsdann im Monat der Regenzeit macht er den Anfang mit dem Lernen. Der letzte Vers der Śākalās soll *samānīva* sein, der letzte Vers der Bāskalās aber *tacchamyor*“.

Nach dem Komm. des *Caraṇavyūha*¹⁾ ist die Schlußhymne der *Samhitā* der Bāskalās das *Samjñānam*, das aus 10 15 Versen besteht. Da aber das eigentliche *Samjñānam* nur 5 Verse hat, so hat der Komm. des *Caraṇavyūha* noch die beiden dem *Samjñānam* unmittelbar folgenden *Khilāni* hinzugerechnet, nämlich das dreiversige *Nairhastyam* und das siebenversige *Prādhvarāṇām*. In den beiden RV.-Mss. Brit. 15 Mus. Add 5351 und India Off. 2131 sowie in der *Rksamhitā* ed. Rājarāma Śāstri und Śivarāma Śāstri, Bombay Śake 1812, Vol. III und bei PETERSON, A second report . . . in the Bombay circle, Bombay 1884 p. 98 sind diese 3 Hymnen auch wirklich zu einem ganzen vereinigt. Daß sie ursprünglich nicht zu- 20 sammengeören, geht schon aus dem verschiedenen Inhalt dieser drei Hymnen hervor²⁾. Das *Samjñānam* handelt von der Eintracht, das *Nairhastyam* ist eine Verfluchung des heranrückenden feindlichen Heeres (*senādarāṇam*, wie es die *Anukramaṇī* bezeichnet), das *Prādhvarāṇām* hingegen ist ge- 25 mäß der Anukr. eine *Akṣarastuti*, d. h. eine Verherrlichung des unvergänglichen Brahman. Nur deshalb, weil diese drei

1) Zitiert bei OLDENBERG, Hymnen des RV. I, 495f., vgl. auch A. WEBER, Nachtrag zur 2. Aufl. der Ind. Lit., p. 2.

2) Daß der Komm. zu *Caraṇavyūha* die wirklichen alten Unterschiede zwischen den Śākhās nicht mehr kannte, vgl. ZDMG. 74, 196. In noch jüngerer Zeit hat man, wie uns Ms. Brit. Mus. Add 5351 und Ms. India Off. 2131 lehren, diese drei Hymnen und die darauf folgenden *Mahānāmni*-Verse einheitlich zusammengefaßt und sie sämtlich als *Mahānāmnyas* bezeichnet (*atha mahānāmnyah*). Dieses kommt daher, weil man gleich nach Beendigung des Vedalernens das Studium der *Rahasya*-Texte zu beginnen pflegte (vgl. Śāṅkh. Gr. 2, 11), die durch die *Mahānāmni*-Verse eingeleitet wurden.

Khilāni am Schluß der Saṃhitā überliefert werden und der *Tacchamyor*-Vers, mit dem die Ṛksaṃhitā der Bāskalaśākhā schließt, sekundär an das Ende des dritten Khila getreten ist. scheint von späteren Komm. nur der zum 2. Male wiederkehrende *Tacchamyor*-Vers als das eigentliche Ende des Ganzen angesehen worden zu sein. Nicht nur die Anukr. zum 5. Adhyāya der Khilāni, sondern auch Brhaddevatā (ed. Macdonell) 8, 93—97 geben ausdrücklich an, daß Saṃjñānam, Nairhastyam und Prādhvarāṇām drei selbständige Hymnen sind, die am Schluß der Ṛksaṃhitā überliefert worden sind. Die betreffende Brhaddevatā-Stelle lautet:

tad ādīnīti yac cūtaḥ saṃjñānam jñānasamstavaḥ
 caturtham yat tu nairhastyam tat sapatnanibarhaṇam
 saṃ sam it prādhvarāṇām cety āgneyyāv eva te smṛte
 15 uśanā varuṇas cendraś cāgniś ca savitū stutāḥ
 saṃjñāne prathamasyām tu dvitīyasyām athāśvinau
 tṛtīyā cottame ca dve āśiṣo 'bhivadanti tāḥ
 indraḥ pūṣā sapatnaghne dvitīyasyām ṛci stutau
 devānām itarāḥ proktā āśirvādaparāś ca yāḥ
 20 saṃ saṃ saṃjñānam ity etc paraṃ saṃvnananam viduḥ.

„Was nun dies [nämlich RV. X, 190] und die folgenden [4 Hymnen nämlich X, 191, das *Saṃjñānam*, *Nairhastyam* und *Prādhvarāṇām*] betrifft, so enthält das *Saṃjñānam* den Preis der Einigkeit, das vierte davon, das *Nairhastyam*, ist
 25 Nebenbuhler vernichtend. Diese beiden Lieder *Saṃ sam it* [X, 141] und das *Prādhvarāṇām* sind, wie überliefert ist, an Agni gerichtet. In der ersten Strophe vom *Saṃjñānam* werden Uśanā, Varuṇa, Indra, Agni und Savitar gepriesen; in der 2. Strophe die beiden Aśvins; die dritte und die beiden darauf
 30 folgenden Strophen [= 4—5] enthalten Segensprüche. In der 2. Strophe des Nebenbuhler vernichtenden Liedes [*Nairhastyam*] werden Indra und Pūṣan gepriesen. Und die anderen [im *Nairhastyam* und *Prādhvarāṇām*] erwähnten Strophen, die unmittelbar auf die Segensprüche enthaltenen Strophen folgen,
 35 sind allen Göttern gewidmet. Durch Rezitation von *Saṃ sam* [X, 141] und *Saṃjñānam* erlangt man die höchste Eintracht“.

Auch im *Rgvidhāna* IV, 24, 5—6 wird das *Samjñānam* unmittelbar hinter dem Hymnus *Sam sam it* genannt. Von dem *Samjñānam* heißt es im *Rgvidh*:

krte bhede tu samjñānam etat saṁdhikaram japet
na tatra bhedo bhūya syād yātrāitat satatam japet 5
tac chaṁyor ā vrñmahe iti svastyayanam japet.

„Wo Zwietracht herrscht, soll man dieses *Samjñānam*, das Frieden stiftende, leise flüstern, wo man dieses beständig her-sagt, da wird niemals Zwietracht herrschen. Man möge den Glück bringenden Vers *tacchaṁyor* hersagen“. Daß auch nach *Rgvidh.* das *Nairhastyam* als ein besonderes Lied aufzufassen ist, geht aus IV, 24, 3 hervor: *senādāraṇam etat syān nairhastyam iti Śaunakah* „Heere vernichtend ist das *Nairhastya*-Lied, so sagt *Śaunaka*“.

Somit ist die Annahme, daß das *Samjñānam* aus 15 Versen 15 besteht, sehr jung. In dem modernen *Rgvedamantra* p. 136 b ist der erste *tacchaṁyor*-Vers, der ursprünglich den Schluß des *Samjñānam* bildet, ausgelassen. Um jedoch die Verszahl 15 herauszubekommen; ist vor dem zweiten *tacchaṁyor*-Vers ein ganz junger Vers eingeschaltet. 20

Das *Samjñānam* wird nach *Śāṅkh. Śr. III, 6, 3* auch beim Vollmondsopfer (*paurṇamāsyam*) angewendet. Schon aus dem Umstande, daß *Śāṅkh.* es nur mit dem Anfangswort zitiert und es als bekannt voraussetzt, geht hervor, daß das Lied alt ist. Es gehört der vedischen Periode an; denn V. 2 ist 25 auch im AV. VII, 52, 1 (vgl. MS. 2, 2, 6) übernommen, wo sich die alten Instrumentalformen *svebhiḥ*, *araṇebhiḥ* finden, wofür die entsprechende Stelle des T. Br. II, 4, 4, 6 die jüngeren Formen *svaiḥ*, *araṇaiḥ* hat. Hingegen überliefert das *Samjñānam* die Dative *svebhyah*, *araṇebhyah*, die dem Versmaße 30 nach ursprünglich sind und dem Vedischen entsprechend als *suebhiaḥ* (viersilbig), *araṇebhiaḥ* (fünfsilbig) gelesen werden. Vers 3 des *Samjñānam* ist in das alte *Khila III, 15, 32* aufgenommen. Strophe 4 a ist in AV. III, 8, 5 (= M. S. 2, 26, K. S. 10, 12) enthalten, und V. 5 kommt zahlreich vor, so in 35 T. S. II, 6, 10, 2, Rk.-Prāt. § 1057. Weitere Belege bei Bloom-

FIELD, A Vedic Concordance 388 und meiner Khila-Ausgabe p. 132. Dieser sogenannte Samyuvāka-Vers wird am Schluß eines Opfers rezitiert, vgl. Śāṅkh. Śr. I, 14, 21; III, 8, 20; V, 20, 7, Āp. Śr. III, 7, 11; 14, 7; IV, 12, 10; Vait. S. 13, 3.

5 Die Abfassung der Hymne *Nairhastyam* wird in dieselbe Zeit fallen, in der die ihm verwandten AV.-Lieder VI, 66 u. 67 entstanden sind. Str. 1 a ist inhaltlich = AV. VI, 66, 2 b; V. 2 = AV. VI, 67, 1 a + 2 b. V. 3 = AV. VI, 67, 3. Das in 2 a durch das Versmaß bedingte *eṣāam* (= *eṣām*) ist alt-
10 vedisch.

Von der 3. Hymne, der Akṣarastuti, bilden die ersten fünf Verse ein zusammengehöriges Ganze, worin das ursprüngliche Brahman verherrlicht wird. V. 6—7, die inhaltlich nicht zu dieser Hymne gehören, sind erst später hinzugefügt. V. 6
15 ist entlehnt aus V. S. 3, 62 und V. 7 aus dem *Samjñānam*. Diese Entstehung der ersten 5 Verse wird noch in die jüngere vedische Zeit fallen. Die durch das Versmaß bedingte Sechsilbigkeit von *vareṇiakraṭo* (V. 1) ist vedisch. V. 3 a erinnert an AV. X, 7, 24 a und V. 4 a an AV. VIII, 9, 18. Außerdem hat
20 T. Ār. I, 9, 6 aus dieser Hymne Vers 3—4 entlehnt. Diese Hymne könnte eben so alt sein wie das 15. Buch des AV., das in Inhalt und Sprache einen dem Brāhmaṇa sehr ähnlichen Charakter trägt, man vgl. nur AV. XV, 1, 3: „Es ward das eine, das glanzvolle, große, vortreffliche, es ward zum
25 Brahman; zum Tapas und zur Wahrheit“; oder XV, 3, 7: „Der Veda ist die Decke, das Brahman das Kissen“; oder XV, 10, 8—9: „Derjenige erlangt das Brahman und wird ein ausgezeichnete Kenner des Brahman, welcher weiß, daß die Erde mit Bṛhaspati und das Feuer (Agni) mit Brahman iden-
30 tisch ist“.

Varianten.

Das *Samjñānam* fand ich in folgenden von M. MÜLLER nicht benutzten RV.-Mss., die ich in meiner Ausgabe nicht verwertet habe:

35 1. Bodleian Ms. Wilson 429—32 [= B₁]. 2. Bodl. Ms. Wils. 445 [= B₂]. 3. Brit. Mus. Ms. 5351 [= Br]. 4. India

Office Ms. 2131 [= IO]. Meine Edition des Kāśmirischen RV.-Ms. bezeichne ich als A.

Das *Nairhastyam* ist in den drei letzten Mss. vorhanden, das *Prādhvarāṇām* nur in den beiden letztgenannten Mss.

Orthographische Eigentümlichkeiten: In **B₁** ist auslauten-⁵ der Konsonant vor einer anlautenden Konsonantengruppe, deren erster Konsonant mit dem auslautenden übereinstimmt, geschwunden. In **Br** wird für *ḍ* [*ḍh*] stets *l* [*lh*] geschrieben; und ein hinter *r* stehender Kons., dem ein kurzer Vokal folgt, wird stets verdoppelt (vgl. hierzu WZKM. 21, 112). Für *cch*¹⁰ steht stets *ch*. In sämtlichen Mss. steht vor *t*, *d* statt *n* gewöhnlich *ṇ*. Vereinzelt wird auslaut. Kons. vor einem gleichlautenden Anlautskonsonanten, dem ein Vokal folgt, nicht geschrieben. In **IO** steht für *b* gewöhnlich *v*. Ms. **IO** geht auf **Br** zurück, es teilt die Varianten und Fehler mit **Br**,¹⁵ außerdem enthält es noch mehrere Abschreiberfehler. So ist in **IO** Vers 3b: *ajṛjanat* verschrieben aus **Br** *ajṛjanamt*. Letztere Schreibung ist aus *ajṛjanan* entstanden, indem *t* vor dem anlaut. *s* eingeschoben ist. Die Lesarten von **A** erweisen sich stets als die besten.²⁰

I. *Samjñānam* (s. meine Edition, p. 132). 3a. *kakṣivān* A, **B₂**, *kakṣivām* **B₁**, **Br**, **IO**. — *avet* A, *ave* die übrigen. 3b. *avivānan* A, *ajṛjanan* **B₁**, **B₂**; *ajṛjanamt* **Br**, *ajṛjanat* **IO**. 4a. *ākūtim* A, *ākūtir* **B₁**, **B₂**, **Br**; *ākūkūtir* **IO**. 4b. *taṁ* (bezw. *taṁ*) A, **B₁**, **B₂**; *svaṁ* **Br**, **IO**. 5a. *svastir* alle, außer **B₂**:²⁵ *svaḥstir*. In **IO** fehlen die Worte *astu nas svastir*.

II. *Nairhastyam* (s. meine Edition, p. 133). 1a. *vartmeva* A, *vartmetu* **B₂**, **Br**, **IO**. 1b. *bāhūn* A, **Br**, **IO**, *bāhūr* **B₂**. 2a. *vartmāny* alle, außer **B₂**: *vatmāny*; *eṣām* alle, außer **IO**: *eṣam*; *cakratuḥ* A, *sasrutah* die übrigen. 2b. *gūḍhānām* A,³⁰ *mūḍhānām* **B₂**, **IO**, *mūlhānām* **Br**. 3a. *aṣu* alle, außer **B₂**: *eṣu*; *nahya* alle, außer **IO**: *nahyā*; *viṣādanaṁ* A, *vṛṣājinam* die übrigen. 3b. *parān* alle, außer **B₂**: *parā*; *aṣatv* alle, außer **B₂**: *eṣatv*.

III. *Prādhvarāṇām* (s. meine Edition, p. 133). 2a. *pra-*³⁵ *jākāmota* A, *prajākāma uta* **Br**, **IO**. 2b. *mahad* A, *maha*

Br, IO. 3 a. *akṣaram* A, Br, *akṣara* IO. 4 a. *pyāyate* A, *pyāyase* Br, IO. 4 b. *vīryāvatāñ* A, *vīryāvatā* Br, IO. 4 b. In Br, IO am Schluß hinzugesetzt: *satyā naḥ pradiśo diśaḥ*. 6 b. *no astu* A, *me astā* Br, IO.

5

Übersetzung.

I.

1. Eintracht verkünde Uśanā, Eintracht verkünde Varuṇa, Eintracht verkünde Indra und Agni, Eintracht Savitar.
2. Eintracht sei unsern Angehörigen, Eintracht sei den Fremden, Eintracht möget ihr, die beiden Aśvins, hier uns dauernd verleihen.
3. Weil Kakṣivān, der Sohn der Aṅgirasas, die Einigkeit förderte, deshalb suchten sich heute alle Götter der Geliebten geneigt zu machen.
- 15 4. Eines Sinnes soll eure Gunst sein, euer Bestreben halten wir in Ehren. Welcher Mensch hier anderen Sinnes ist, den treiben wir fort.
5. Deshalb erwünschen wir Heil und Segen, gedeihlichen Fortgang für das Opfer, gedeihlichen Fortgang für den Opferherrs. Göttliches Glück soll uns sein, Glück den Menschen.
- 20 Kräftig soll das Heilmittel kommen, Heil sei unserm Vierfüßler, Heil unserm Zweifüßler.

II.

1. Mit diéser Libation, die das Heer gleichsam auf dem Pfade vernichtet und die Hände lähmt, mit dieser richten wir die zahlreichen Feinde zugrunde.
2. Indra und Pūṣan haben die Pfade jener [Feinde] umzingelt; von euch hier, die ihr vom Feuer versengt und in Feuer eingehüllt seid, schlage Indra alle besten tot.
- 30 3. Unter ihnen Bestürzung anrichtend, möge er die Feinde wie den Gedanken einer Gazelle rückwärts treiben; herwärts komme das Vieh [des Feindes].

III.

1. Dir, o Herr der Opferhandlungen, o vortrefflicher Hotar, ausgezeichnet, dir wird eine Gāyatrī gesungen.
- 35

2. Kaśyapa, der sich Rinder, Speise und Nachkommen wünscht, preist dieses große, einzige, unvergängliche Brahman, welches ist und sein wird, das unermeßliche Brahman, das einzige und unvergängliche.
3. Weil alle Wesen schaffenden Götter dieses Unvergängliche verehren, so machtet ihr den Jamadagni, den großen Ṛṣi zu dessen Hüter. 5
4. Jamadagni wächst an Macht durch die um vier Silben zunehmenden Metren, durch den Genuß des Königs Soma und durch das Brahman der Machtvollen; heilsam seien uns die Himmelsgegenden und die Richtungen. 10
5. Welcher Glanz und welches helle Licht der Ungeborene unverhüllt gezeigt hat, dieses preist der Ṛṣi Kaśyapa, nämlich das wahre Brahman, das in fortwährender Bewegung sich befindende, dauernde Brahman, das in fortwährender Bewegung sich befindende. 15
6. Welches die dreifache Lebensdauer des Jamadagni, die dreifache Lebensdauer des Kaśyapa oder die dreifache Lebensdauer des Agastya oder die dreifache Lebensdauer der Götter ist, diese dreifache Lebensdauer soll uns sein. 20
7. = I Vers 5.

Die Mahānāmnyas, eine dem Rgveda-Zeitalter zugehörige Hymne.

Von I. Scheffelowitz.

Im Sāmaveda der Naigeyaśākhā findet sich am Schluß des 7. Prapāṭhaka eine Hymne, die unter dem Namen „*Mahānāmnyas*“ bekannt ist (vgl. Monatsb. Berl. Ak. Wiss. 1868, 244 f.). In allen indischen Ausgaben des SV. ist jenes
5 7. Prapāṭhaka mitaufgenommen u. zw. als *trtiyordhaḥ* des 6. Prapāṭhaka. Die Mahānāmnyas werden hier am Schluß durch die Überschrift: *atha mahānāmnyārcikāḥ* als ein besonderer Abschnitt gekennzeichnet¹⁾. Auch das Ārṣeyaabrāhmaṇa (Araṇyagaṇa 26, ed. BURNELL, Mangalore 1876) bestätigt, daß die
10 Mahānāmnyas zu dem Sāmaveda gehört. Während in den genannten Werken diese Hymne nur aus 10 Versen besteht, von denen der letzte vier Stellen besitzt, enthält sie im Ait. Ār. 4, 1, 1 und in den RV.-Mss. elf Verse, wobei der 10. Vers 5 Padāni hat. Abgesehen von dem Kāśmīrischen RV.-Ms.²⁾
15 habe ich diese Hymne am Schlusse folgender drei RV.-Handschriften gefunden: 1. Brit. Mus. Ms. 5356 d Fol. 106 b; 2. Brit. Mus. Ms. Add 5351; 3. India Office Ms. 2131.

1. Verwendung der Mahānāmnyas im Ritual.

In diese Mahānāmni-Verse, die auch Śakvaris heißen,
20 weilt der Lehrer den Schüler unmittelbar nach Beendigung

1) Vgl. die ind. Sāmaveda-Ausg. Ajamerīya Samv. 1957, p. 48, ferner die Ausg. in der Bibl. Ind., Vol. II, p. 373. Das von FORTUNATOV herausgegebene *Sāmaveda-Āraṇya-Saṃhitā*, Moskau 1875, worin sich ebenfalls die Mahānāmnyas finden, ist nichts anderes als der 7. Prapāṭh. der Naigeyaśākhā.

2) Vgl. meine Khila-Ausgabe, p. 134 f.

des R̥V. ein. Der Unterricht dieser Verse darf nur an einer reinen Stätte im Walde innerhalb eines Kreises, der mittels eines Strahles frisch geschöpften Wassers gezogen wird¹⁾, stattfinden. Unmittelbar nach Aufgang der Sonne beginnt der Lehrer, mit dem Gesicht nach Nordosten zugewandt, den Vortrag der Mahānāmnyas, die der Schüler mit verbundenen Augen²⁾ schweigend anhört (Śāṅkh. Gr. 2, 12, 2, Āśv. Gr. 8, 14, 17). In Gobh. Gr. III, 2 wird das *Mahānāmnīvrataṁ*, das Mahānāmnī-Gelübde erwähnt. Dieses ging dem *Mahāvratam* „dem großen Gelübde“, das unmittelbar vor Beginn des Upaniṣadstudiums abgelegt werden mußte, voraus und kann 12, 9, 6 oder 3 Jahre dauern und nach der Ansicht einiger unter Umständen nur ein Jahr lang, vgl. Gobh. Gr. III, 2, 1—5, Khad. Gr. II, 5, 22 ff., Saṁskāra Kaustubha p. 161, Prayogaratna p. 58 a, Bhaṭṭa Kumārilasvāmin, Āśvalāyanagr̥hyakārikā, Bodl. Ms. Saṁsk. e 8 Fol. 17: *Mahānāmnīvrataṁ proktaṁ mahāvratam athocyate, pūrvavad vrata ādiṣṭe saṁvatsaram idaṁ caret, pūrṇe saṁvatsare deśe vivikta upaviśya ca, ṛṇmukhaṁ śrāvayaty enaṁ mahāvratam ataḥ paraṁ*. Das Mahānāmnī-Gelübde ist nur dann in dieser Kürze statthaft, wenn die Mahānāmnī-Verse schon von dessen Vorfahren studiert wurden. Dieses Gelübde scheint sehr populär gewesen zu sein, was ein Zitat aus dem Raurukibrāhmaṇa bei Gobh. Gr. 3, 2, 7 beweist (vgl. HILLEBRANDT, Rituallit. 57).

Die Mahānāmnyas werden vielfach im Opferritual ver-

1) Der Kreis schützt vor dämonischen Mächten, denen man bei der Einführung in die Geheimwissenschaft ausgesetzt ist. Als die Götter den Ātman zu erforschen strebten, suchte sie der Dämon Pāpman („Übel“) zu verschlingen (Nṛsimhatāp. Up. 2, 6, 1). Über den Kreis, vgl. SCHEFFTELOWITZ, Altpers. Religion u. d. Judentum, 73 ff.

2) Der Schüler scheint deshalb um die Augen eine Binde zu tragen, damit die mit Zauberkraften erfüllten Verse ihn nicht schädigen. So pflegt der Brahmane bei Beginn des Somapressens sich mit einer Binde die Augen zu verbinden und die Somapresse anzurufen, auf daß der Soma keine schädliche Wirkung ausübe (Ait. Br. VI, 1, 5). Gemäß dem großen Pariser Zauberpapyrus soll der Zauberer sich im Totengewand mit verbundenen Augen hinlegen, sie außerdem noch fest verschließend. Auf diese Weise spricht er das zauberkräftige Gebet (vgl. WESSELY, Griech. Zauberpap. = Denkschr. d. Wiener Akad. 1888, 48).

- wendet. So bilden sie das Prṣṭhastotra in dem Niṣkevalyaśastra des Āśvamedha-Opfers (Śāṅkh. Śr. 16, 8, Āp. Śr. 22, 18, 2; Ś. Br. XIII, 5, 1, 10), bei der *Viśvajit*-Feier (nach Śāṅkh. Śr. 12, 6, 9). Am 5. Tage der Dvādaśāha-Feier singt sie der Sāman (Ait. Br. V, 7).
- ⁵ Bei dem Ṣoḍaśī-Śastra werden aus den Mahānāmni-Versen fünf kleine Stücke, die Visargās genannt werden, genommen. Diese 5 Visargās bilden zusammen einen Anuṣṭubh-Vers; vgl. Āśv. śr. 6, 2, 9; Ait. Br. 4, 4, 1 (nebst Sāyaṇa); 6, 24, 7; Lāṭy. śr. 3, 5, 13; 10, 2, 2. Sāyaṇa zu Ait. Br. 4, 4, 1 erklärt diese
- ¹⁰ Stücke sehr eingehend: „Die sogenannten Mahānāmni-Verse, die mit *vidā maghavan* beginnen, stehen in Ait. Ār. IV, 1, 1. Die daraus entnommenen Visargās bestehen aus 5 Teilen; diese werden von Āśvalāyana folgendermaßen erklärt (Āśv. śr. VI, 2, 9): Das folgende bildet einen Anuṣṭubh-Vers: *Pra-*
- ¹⁵ *cetana pra cetayā yāhi piba matsva, kratuś chanda ṛtaṃ brhat sumna ā dhehi no vaso.* In diesem Vers ist das eine Wort *pracetana* der erste Visarga, *pra cetayā* der zweite. Diese beiden Visargās sind aus dem 2. Mahānāmni-Vers entnommen, [und zwar bilden sie den 2. Pada von Strophe 2a].
- ²⁰ Der 3. Visarga, *ā yāhi piba matsva*, stammt aus dem 3. Mahānāmni-Vers [u. zw. ist er der letzte Pada dieses Verses]. Der 4. Visarga: *kratuś chanda ṛtaṃ brhat* ist im 6. Mahānāmni-Vers enthalten; und der 5. Visarga: *sumna ā dhehi no vaso* ist aus dem 8. Mahānāmni-Vers entnommen. Vereinigt man
- ²⁵ diese 5 entlehnten Stücke, so haben sie zusammen 32 Silben und bilden den obigen Anuṣṭubh-Vers. Das ist der Sinn der Āśvalāyana-Stelle“. Soweit Sāyaṇa. Dieser aus Mahānāmni-Stücken zusammengesetzte Anuṣṭubh-Vers folgt bei der Rezitation unmittelbar nach den Vālakhilya-Hymnen (A. Br.
- ³⁰ VI, 24, 7 nebst Sāyaṇa). Beim Manenopfer (*pitrye*) wurden gleichfalls die Mahānāmni-Verse neben anderen Khilāni vorgetragen (Medhātithi zu Manu III, 232).

2. Die Puriṣapadāni.

- Nur die ersten 9 Verse unserer Hymne trugen ursprüng-
- ³⁵ lich den Namen Mahānāmnyas (vgl. Āśv. Śr. 7, 12, 10, A. Ār. Komm. zu 4, 1, 1; Śāṅkh. Śr. Komm. zu 10, 6, 18; Ṣaḍvimpśa

Br. 3, 11; Kauṣ. Br. 23, 2), während die darauffolgenden 9 Stellen als Puriṣapadāni („Ergänzungsstellen“) bezeichnet werden (vgl. Āśv. Śr. Komm. zu 7, 12, 11; 8, 14, 16; Lāṭy. 4, 10, 18; 7, 5, 7; 7, 8, 7; 10, 2, 10; Tāṇḍya Br. 13, 4, 12, 13). Von diesen bilden die ersten fünf den Vers 10. Das 6. Puriṣap. 5 ist Strophe 11 a. Die einzelnen Wörter dieser Strophe sind aus den vorhergehenden Versen 2 b, 5 b und 4 a entnommen. Vers 11 b mit Ausnahme der beiden letzten Wörter stellt das 7. Puriṣapada dar. Das 8. bilden die beiden letzten Wörter von 11 b. Und das 9. ist aus den 3 Anfangsworten des 1. Mahānāmni-Verses und der Silbe *Om* zusammengesetzt: *vidā maghavan vidoṣm* (Ait. Ār. 4, 1, 1 nebst Komm.). Ursprünglich gab es aber nur 5 Puriṣapadāni, was aus Kauṣ. Br. 23, 2 hervorgeht: *etāni pañcapadāni puriṣam iti śasyante*, nämlich die ersten 5 Puriṣapadāni, die den 10. Vers bilden. 15

Die Rezitationsweise der ersten 5 Puriṣapadāni, die den 10. Vers bilden unterscheidet sich sehr von der der 9 vorangehenden Mahānāmni-Verse, was aus Āśv. Śr. 7, 12, 12 und Śāṅkh. Śr. 10, 6, 13, Kauṣ. Br. 23, 2 hervorgeht. Es handelt sich dort um den Śakvarisāman, der bei der Mittaglibation 20 unmittelbar vor dem Marutvatiyaśastra am 5. Tage des Dvādaśāha-Festes stattfindet, dessen Stotriya eben die Mahānāmnyas bilden, wobei die 9 Verse in 3 Teile zerfallen, indem aus je drei Versen ein Vers gebildet wird. Und diese so zusammengesetzten drei großen Verse führen den besonderen Namen 25 Śakvarī, vgl. Komm. zu Ait. Ār. 4, 1, 1: *śakvaranāmakam sāmavedaprasiddham kimcit sāmāsti tad yad udgātārah prṣṭha-stotrarūpeṇa gāyeyus tadānīm mahānāmniśamjñayā vyavahriyamāṇā* das „sogenannte Śakvaram, das im Sāmaveda bekannt ist, ist ein Sāman, das die Udgātāras singen und 30 außerdem mit dem Terminus Mahānāmni bezeichnet wird“ (vgl. auch Tāṇḍya Br. 13, 4; A. Br. 5, 7, Lāṭy. Śr. 7, 5, 6 ff., HILLEBRANDT, Ritualit. 103). Die Stelle in Āśv. Śr. VII, 12, 10 die vom Śakvaram handelt, lautet: *śakvaram cet prṣṭham mahānāmnyah stotriyah, tā adhyardhakāram nava prakṛtyā 35 tisro bhavanti* „wenn es das Śakvara-Prṣṭha ist, so bilden die Mahānāmni den Stotriya. Indem man bei der Rezitation

drei Halbverse wie einen Halbvers behandelt, werden diese ursprünglich neun Verse in drei Verse umgewandelt“. Der Komm. fügt noch hinzu, daß man nach je drei Halbversen eine Pause (*avasānam*) macht und die Silbe *Om* (*praṇavam*) einschaltet. Sodann fährt der Text (VII, 12, 11) fort: *tābhiḥ puriṣapadāny upasantanuyāt* „mit diesen Versen soll man die *Puriṣapadāni* verbinden“, wozu der Komm. sagt: *mahānāmnyo nāma navarco nava padāni puriṣapadasaṃjñāni, tāsaṃ ṛcām antyena praṇavena prathamam puriṣapadam sandhā-*
¹⁰ *ya tataḥ sarvāṇi yathā paṭhitāni śamsed antye praṇavam kṛtvānurūpam upasantanuyāt* „die sogenannten *Mahānāmnyas* bestehen aus 9 Versen und aus 9 Stellen, die *Puriṣapadāni* heißen. Unmittelbar an dem am Schluß dieser *Mahānāmnyas* befindlichen *Om* soll man das erste *Puriṣapada* anschließen
¹⁵ und dann alle *Puriṣapadāni*, wie sie aufgeführt sind, rezitieren, und am Schlusse gleichfalls die Silbe *Om* hinzufügen“. Der daran sich anschließende Text VII, 12, 12 lautet dann: *pañcākṣaraśaḥ pūrvāṇi pañca* „in 5 Silben geteilt soll man die ersten 5 *Puriṣapadāni* rezitieren“. Dieses wird im Komm. zu
²⁰ Ait. Br. 4, 1, 1, der auf diese *Āśval.*-Stelle Bezug nimmt, ausführlich behandelt: *Teṣu navasv ādyāni pañcasamkhyākāni puriṣapadāni pañcākṣaraśaḥ śamsed tadyathā* „*eva hyevā*“ *iti pañcākṣarāṇi paṭhitvā sakṛd avasāya paścād* „*evā hyagne*“ *ity etāni pañcākṣarāṇi paṭhet* „von diesen neun soll man die
²⁵ ersten fünf erwähnten *Puriṣapadāni*, in 5 Silben geteilt, rezitieren z. B. *evā hy eva* soll man fünfsilbig sagen, dann eine kleine Pause machen und hierauf die folgenden Worte *evā hy agne* ebenfalls fünfsilbig rezitieren“.

Jeder von diesen 5 Stollen besteht demnach aus 10 Silben,
³⁰ was auch die *Anukramaṇī* zum 5. *Adhyāya* der *Khilāni* betont: *puriṣapadāny āgneyavaiṣṇava* [!] *aindrappauṣṇadaivāni vairājāni* „die an *Agni*, *Viṣṇu*, *Indra*, *Pūṣan* und an die *Devās* gerichteten 5 *Puriṣapadāni* sind zehnsilbig“. Jedoch nach *Āśv.* śr. VII, 12, 13 ist es nicht unbedingt notwendig, jedes
³⁵ der 5 *Pada* zehnsilbig zu sprechen: *sarvāṇi vā yathāniśāntam* „oder man rezitiere alle 9 nach der gewöhnlichen Weise“, wozu der Komm. bemerkt: „Auch diese 5 *Puriṣapadāni* braucht

man nicht in 5 Silben geteilt, zu rezitieren“, d. h. sie würden nicht 10 sondern 8 Silben haben. Die Parallelstelle in Śāṅkh. Śr., die von den obigen Vorschriften ein wenig abweicht, ist 10, 6, 17—20: *Śakvāryo mahānāmnyāḥ stotriyāḥ* (10, 6, 17) „die Mahānāmnyas bilden den Stotriya des Śākvarasāman“. ⁵ *Yathā tisronuṣṭubhas tathaikaikā* (10, 6, 18), was vom Komm. folgendermaßen erklärt wird: *navānām mahānāmninām śasyavidhir ucyate, yathā tisronuṣṭubho śasyante ardharcaśa evam ekaikā śasyate, tribhistribhir ekaikā bhavatīty arthaḥ, tatas tisras trir ucyante* „die Art und Weise der Rezitation ¹⁰ der 9 Mahānāmnyas wird erklärt. Ebenso wie drei Anuṣṭubh-Verse halbversweise rezitiert werden, so wird jeder einzelne Vers rezitiert, d. h. aus je drei Versen wird eigentlich jeder einzelne Vers gebildet, darauf werden die drei (Tr̥cas) dreimal aufgesagt“. Jeder Halbvers besteht demnach aus ursprüng- ¹⁵ lich anderthalb Versen. Und der Śāṅkh.-Text X, 6, 19 lautet weiter: *uttamāyāḥ pañktir uttamā*, was nach dem Komm. bedeutet: *ayam uttamāśabdas tr̥tīye tr̥ce vartate, tasyā evaṃ-rūpāyā uttamāyā āmnāyaprasiddhāyā uttamā sā pañktir iti* „dieses Wort *uttamā* bedeutet hier der dritte Tr̥ca. Von diesem ²⁰ so beschaffenen letzten Tr̥ca des erwähnten Textes ist der letzte (= 9.) Vers eine Pañkti“. Dann behandelt Śāṅkh. X, 6, 20 die 5 Purīṣapadāni. Ich führe hier den Text des Komm. an, da er verständlicher ist: *yā sā pañktir uttamā tasyā uttame pāde pañca padāni purīṣākhyāni nivicchamsaṃ samset*, ²⁵ *na praṇavam antarā kuryād ity arthaḥ* „unmittelbar nach dem letzten Stollen des Pañkti-Verses (d. i. der 9.) rezitiere man die 5 sogenannten Purīṣa-Stollen nach Art der Nivids, d. h. man möge dazwischen nicht die Silbe *Oṃ* einfügen“. Während die ersten 5 Purīṣapadāni nach den Aitareyaṇas an ³⁰ Agni, Viṣṇu, Indra, Pūṣan und an die Devās gerichtet sind (vgl. A. Ār. 4, 1, 1), scheinen sie nach den Kauṣītakinās folgenden 5 Gottheiten geweiht zu sein: Prajāpati, Agni, Indra, Pūṣan und Devās (Kauṣ. Br. 23, 2). Taitt. Ār. I, 23, in dem die 5 Purīṣapadāni eingestreut sind, hat *Vāyu* statt *Viṣṇu*. In ³⁵ der Rez. des SV. fehlt ebenfalls *Viṣṇu*, ohne daß hierfür eine andere Gottheit eingesetzt ist.

3. Alter der Mahānāmnyas.

Die ursprünglich aus 9 Versen bestehenden Mahānāmnyas¹⁾ gehören noch dem ṚV.-Zeitalter an, was schon daraus hervorgeht, daß sie in allen übrigen Veden als bekannt vorausgesetzt und neben alten ṚV.-Hymnen genannt werden, vgl. VS. 23, 35, TS. V, 2, 11, 1, MS. III, 12, 21, KS. V, 10, 5, AV. XI, 7, 6. Die ersten 4 Stellen gehen auf eine gemeinsame Quelle zurück: *mahānāmnyo revatyō* [so VS., dagegen *revatyo* TS., MS., K.] *viśvā* [so VS., TS., dagegen *daivya* MS., K.] *āśāḥ prabhūvarīḥ* [so VS. I, 30, 13; dagegen *prasūvarīḥ* TS., MS., KS.]. „Die Mahānāmnyas und die Revatī-Verse [= ṚV. I, 30, 13; VIII, 2, 13; vgl. A. Br. V, 12, 14] und alle hervorragenden Wünsche“ (oder „die göttlichen, fruchtbringenden Wünsche“).

15 Und AV. XI, 7, 6 lautet:

*aindrāṅnam pāvamānam mahānāmnyr mahāvratam,
ucchiṣṭe yajñasyāṅgāny antar garbha iva mātari*

„die dem Indra und Agni geweihten Pāvamāni-Lieder (ṚV. IX, 1—67), die Mahānāmnyas und das Mahāvratam sind die 20 Glieder im Opferrest wie das Embryo in der Mutter“, vgl. ferner Taitt. Ār. I, 1, 2; 21, 1. Also schon zur Zeit der Entstehung der übrigen Veden waren die Mahānāmnyas ebenso populär wie die Pāvamāni- und die Revatī-Verse des ṚV. Sämtliche Wörter der Mahānāmnyas gehören dem Wortschatz 25 des ṚV. an. An alten Formen führe ich an: *śaṁsiṣas* 2. Sg. Aor. Konj. (Ia), *rñjase* Inf. (III), *bhuvas* 2. Sg. Inj. (IV a), *vide* 3. Sg. Ātm. (V b), *stuṣe* 1. Sg. Ātm. Aor. Konj. (V b), *parṣad* 3. Sg. Aor. Konj. (VI b), *iṣe* 3. Sg. (VIII b), *āyo* (= *ā-ayas*) 2. Sg. Inj. von W. *i* (XI b).

30 „Im Upākarāṇa-Zeremoniell bei Baudhāyana finden wir die Mahānāmnyas hinter dem 10. Maṇḍala so erwähnt, als wenn sie einen eigenen, den Maṇḍalas koordinierten Abschnitt der Samhitā bildeten“ (H. OLDENBERG, Hymnen der ṚV. I, 509). Das Brāhmaṇāchamsīprayogaśrautasam (India Office Ms.

1) Die Purīsapadāni hingegen, die erst in den Brāhmaṇas erwähnt werden, werden erst in dem jüngeren Vedazeitalter hinzugekommen sein.

Nr. 2017) bezeichnet diese Verse als die Upaniṣad der RV.-Saṃhitā: *Atha mahāvratam „eṣa paṃthā“ etat karma, athātaḥ saṃhitāyā upaniṣad „vidā maghavan vidā“* „alsdann folgt das Mahāvratam. Mit „eṣa paṃthā [= Sāṅkh. Śr. 15, 17] beginnt die Handlung. Dann folgt die Upaniṣad der Saṃhitā „vidā ⁵ maghavan vidā“. Die Mahānāmnyas sind also mit Recht als ein Stück der Saṃhitā aufgefaßt worden. Rgvidhāna und Bṛhaddevatā stellen diese Mahānāmnyas ans Ende des RV., vgl. Rgvidh. 4, 25, 1: *mahānāmnyah param brahma śukram jyotiḥ sanātanam*. Die Bṛhaddevatā-Stelle VIII, 102 ist bei ¹⁰ MACDONELL fehlerhaft, dagegen in der Ausgabe der Bibl. Ind. ziemlich richtig überliefert. Die bei MACDONELL sich dort vorfindenden, sekundären Verse (VIII, 99—101), die sich schon durch das Versmaß als fremdartig erweisen, stehen an un-rechter Stelle. Sie hätten nicht nach Vers VIII, 98, sondern ¹⁵ nach VIII, 102 eingeschoben werden müssen, denn V. 102 ist ja eine nähere Ausführung von V. 98. Ich führe daher nur die beiden Verse VIII, 98 und 102, die die Mahānāmnyas behandeln, an. In der letzten Strophe von 102 ist mit MACDONELL's Ms. *r* und mit der Ausgabe der Bibl. Indica ²⁰ *daivam* zu lesen:

VIII, 98:

*mahānāmnya rco guhyās tā aindryas caiva yo vadet,
sahasrayugaparyantam ahar brāhmaṇ sa rādhyate.*

VIII, 102:

*purīṣapadam āsām tu prathamam syāt prajāpateḥ,
āgneyam aindram vaiṣṇavam pauṣṇam daivam tu pañcamam.* ²⁵

„Wer auch die dem Indra geweihten Geheimverse, die Mahānāmnyas, rezitiert, der erlangt einen Tag des Brahman, welcher 1000 Perioden dauert. Das erste Purīṣapada von ³⁰ diesen Versen des Prajāpati sei dem Agni geweiht, das zweite dem Indra, das dritte dem Viṣṇu, das vierte dem Pūṣan und das fünfte den Devās geweiht“. MACDONELL liest *caiva* für *daivam*, was schwerlich richtig ist, denn der 5. Pāda ist ja den *Devās* gewidmet. Auch die Khila-Anukramaṇi zum ³⁵ 5. Adhyāya bestätigt dieses: *vidā daśa pādās ca pañca viśvā-*

mitra indro vā prajāpatir aindraṃ pāvanam ānuṣṭubham puriṣapadāny āgneyavaiṣṇava [!]¹⁾ *aindrappauṣṇadaivāni vaira-jāni* ... „Die Hymne *vidā* hat 10 Verse und 5 Stollen, ihre Verfasser sind Viśvāmitra, Indra bzw. Prajāpati. Das dem Indra ge-
 5 weihte Anuṣṭubh-Lied ist Sünden tilgend. Die dem Agni, Viṣṇu, Indra, Pūṣan und den Devās gewidmeten Puriṣapadāni sind zehnsilbig“. Die Angabe, daß Indra bzw. Prajāpati die Ma-
 hānāmnyas verfaßt haben, geht auf A. Br. V, 7, 2—4 zurück: „Indra“ — heißt es daselbst — „hatte sich mittels dieser Ma-
 10 hānāmnyas groß gemacht, deshalb heißen sie Mahānāmnyas; darum sind wahrlich diese Welten Mahānāmnyas, da sie groß sind. Prajāpati besaß, als er diese Welten erschuf, all' die Kräfte, die es nur gibt. All' die irgendwie existierenden Kräfte, welche Prajāpati bei der Schöpfung dieser Welten
 15 besaß, wurden zu *Śakvarī* [= Kräfte enthaltenden]-Versen [= Mahānāmnyas]. Daher kommt ihr Name Śakvarī. Diese Verse streckte er über die Grenze hinaus“. Letzten Satz erklärt Sāyaṇa folgendermaßen: *yathā vaḥ susāhasatīti antā dāsatayinām śimā, tasyāḥ śimna ūrdhvabhāvinīḥ kṛtvā pra-*
 20 *jāpatir abhitaḥ str̥ṣṭavān*. „*yathā vaḥ susāhasati* ist die Grenze (= der Schluß) der Ṛgvedasamhitā; indem Prajāpati die Ma-
 hānāmnyas über den Schluß [des ṚV.] hin machte, streckte er sie darüber hinaus“. Die Mahānāmnyas sind somit als ein Stück der Samhitā aufzufassen.

25 Varianten. — Die Lesarten des Kāśm.-ṚV.-Ms. [A] erweisen sich als die besseren.

Bq = ṚV.-Ms. Brit. Mus. 5356 d Fol. 106 b. — Br = ṚV.-Ms. Brit. Mus. Add. 5351. — IO = ṚV.-Ms. India Office 2131. — Pet = Peterson, A second report, Bombay 1884, p. 97.

30 In sämtlichen drei genannten Handschriften ist diese Hymne nicht akzentuiert.

In Bq ist auslautender Konsonant vor einer anlautenden Konsonantengruppe, deren erster Konsonant mit dem auslautenden übereinstimmt, geschwunden. Bq teilt die Ein-

1) für *°vaiṣṇavaindra°*.

schiebsel mit SV.: So in 2a: *svā3r nāmśuḥ*, 5a. *aṁśur na śociḥ*, 8a. *adrivo ṁśur madaya*.

1a. *śaṁśiṣo* A, Bq, *śūsiṣo* Br, *śasiṣo* IO. 2a. *pracetana* A, Bq, ausgelassen in Br, IO. 3b. *piba* alle, außer Br *piva*; *matsva* alle, außer IO *satsva*. 4a. *rāye* A, Bq, SV, Pet; *rā-⁵yaḥ* Br, IO, AĀ; *bhūvo* alle, außer SV.: *bhavo*. 5b. *u* alle, außer Bq *upa*; *stuṣe vaśi* A, Br, IO, *stuhi iṣe* Bq, SVĀr, *stuhi iṣa* SV. 6b. *parṣad* bis A, Br, IO (ebenso in V. 7b) vgl. R̥V. X, 187, 1; *svarṣad* Bq, SV (ebenso in V. 7b). 7a. *īndran dhānasya sātāye* = R̥V. VIII, 3, 5; *jetāram* alle, außer Bq *10* *jītāram*. 8b. *pūrtiś(h)* alle, außer Br, IO: *pūrti*; *śāsṣvata* A, Br, IO, Pet; *śasyate* Bq, SV, AĀ; *iṣe* A, Br, IO, AĀ, Pet; *vaśi* Bq. 9a. *manyase* A, *sanyasye* Bq, *sanyase* Br, IO, SVĀr; *sann-
yase* SV. 9b. *anyeṣu* A, Br, IO, AĀ, Pet, vgl. R̥V. I, 30, 6; *aryeṣu* Bq, SV; *bravāvahai* A, Bq, SV (vgl. R̥V. I, 30, 6); *15* *bravāmahai* Br; *vṛavāmahai* IO; *ādvayāḥ* Br, IO, vgl. R̥V. I, 187, 3; *ādvayah* A; *advayuh* Bq, SV. 10a. in Bq, Br, IO, SV, SVĀr, Pet fehlt der Pāda: *evā hy evaiivā hi viṣṇā3i*, doch Brhadd. 8, 102 bestätigt die Richtigkeit von A. Im Bq steht noch am Schluß von V. 10: *om | evā hi devāḥ*. 11b. *man-
yāva* A, Bq, SV, SVĀr, Pet; *manyave* Br, IO; *viśvātha* A, Pet, Bq, Br, IO; *viśvadha* AĀr. In Br und IO steht am Schluß: *agnir deveddhaḥ | agnir manviddhā¹⁾ | vidā magha-
van vidom | namo brahmaṇe namo stu agnaye namaḥ prthivyai
nama ūṣadhībhyah²⁾ | namo vāce namo vācaspataye namo viṣṇave
25 mahate karomi || ity aṣṭāṣṭakena aṣṭamodhyāyasamāṣṭaḥ || śubham
astu, śubham bhūyāt.*

Übersetzung.

1. Mit Bedacht mögest du, o Gabenreicher, mit Bedacht dem Orte angemessen die Himmelsrichtungen mit günstigen Vorzeichen versehen vermöge deiner Kenntnis von den vielen Wunderkräften, o schätzereicher Herr. 30

1) Die beiden Padas sind der Anfang von der ersten Nivid. Für *manviddhā* steht in der Nivid richtiger *manviddhah*.

2) für *oṣadhībhyah*.

2. Mit solchen Hilfeleistungen erscheine du doch, o erlauchter
Indra, zur Herrlichkeit wie auch zum Labetrunk, o Starker!
3. Zum Reichtum, zur Labung, o Keulenträger, Stärkster
mit der Keule Versehener, komm herbei im Vorwärtseilen,
5 o sehr Freigebiger, mit der Keule Versehener, im Vor-
wärtseilen trinke und berausche dich.
4. Mit Bedacht sei dem Reichtum der Besitz tapferer Männer
zu eigen. Du mögest als Herr der Labungen den Wünschen
entsprechen, o sehr Freigebiger, mit der Keule Versehener,
10 beim Vorwärtseilen, der du der Kräftigste bist unter den
Helden.
5. Der du der Freigebigste bist unter den Freigebigen, o
Erleuchter, führe uns [dieses] herbei. Indra findet sich
ein, so will ich ihn preisen, denn der Allgewaltige ist stark.
- 15 6. Zu unserer Hilfe rufen wir ihn an, den unüberwindlichen
Sieger. Er, der kraftvolle, führe uns sicher durch die
Feinde; erscheine als das hehre Recht.
7. Zur Erringung von Gut rufen wir Indra an, den unüber-
windlichen Sieger; er führe uns sicher durch die Feinde,
20 er führe uns sicher durch die Übeltäter.
8. Mit Huld, die dir, dem Uralten, eigen ist, statt uns aus,
o mit Schleudersteinen Versehener, Guter! Der Lohn, o
sehr Mächtiger, wird jedem zuteil; ja er der Starke ist
Herrscher.
- 25 9. Jetzt beachtest du diesen Novizen, Gebieter des Menschen-
geschlechts, Vṛtratöter! Der Held Indra, der in den Besitz
der (Opfer-)Kühe gelangt¹⁾, ist der liebe, truglose Freund.
Bei anderen Angelegenheiten²⁾ wollen wir beide uns beraten.
10. So sei es in der Tat, so o Agni, so sei es in der Tat,
30 so o Viṣṇu, so sei es in der Tat, so o Indra, so sei es
in der Tat, so o Pūṣan, so sei es in der Tat, so ihr Götter.
11. So sei denn der Starke, Allgewaltige, ja der Starke nach
Wunsch. Du mögest herbeikommen zum beachtenswerten
Eifer, zum beachtenswerten Eifer komm allezeit heran.

1) *goṣu gacchati* vgl. RV. I, 83, 1; II, 25, 4.

2) *anyeṣu* nach Sayana zu RV. I, 30, 6 = *kāryāntareṣu*.

Zur Charakteristik der Śarvilaka in der Mṛcchakaṭikā.

Spuren eines Steyaśāstra?

Von Alfred Hillebrandt.

Im dritten Akt der Mṛcchakaṭikā tritt der Spitzbube Sarvilaka mit Puppe, Feuerfliege, Zaubersalbe und andern, auch im Daśakumāracarita geschilderten Mitteln der Diebeskunst versehen, auf, um in das Haus Cārudattas einzubrechen und gibt sich längeren Betrachtungen hin. Er gehört zu den „Skandasöhnen“ und nennt sich einen Schüler des Yogācārya, worunter Skanda selbst zu verstehen ist; „Verehrung dem gnädigen Kumāra Kārttikeya, Verehrung dem Gott mit der goldenen Lanze, dem Freunde der Brahmanen, dem göttertreuen, Verehrung dem Sproß der Sonne, Verehrung dem Yogācārya, dessen erster Schüler ich bin“. Die vier Mittel zur Herstellung einer Maueröffnung, so sagt er, habe ihm der Gott mit der goldenen Lanze gelehrt.

Es wird nicht Pedanterie sein, in seinen Worten nicht nur dichterische Phantasie, sondern einen Reflex, wenn nicht Zitate, aus einem Werk zu sehen, das der Diebeskunst gewidmet war und deren Sitten wie Anschauungen zur Geltung brachte. Das Vorhandensein eines solchen *steyaśāstra*, als dessen Verfasser das Daśakumāracarita Kaṇṇisaṭṭha nennt¹⁾, wird in Indien nicht auffallen²⁾.

Mahābhārata XII, 133, wo Bhīṣma dem Könige widerrät, mit Räubern gemeinsame Sache zu machen, werden einige Hinweise auf Vorschriften und Sitten von Räubern gegeben, die dort eingeschaltet und einem solchen Textbuch entlehnt

1) Daṇḍin, Daśakumāracarita, S. 48, Z. 7.

2) J. J. MEYER, Daṇḍin's Daśakumāracarita, S. 12 ff. [GEORG MORGENSTERNE, Cārudatta und Mṛcch., S. 50 ff. Korr.-Note.]

zu sein scheinen. vv. 15: „Wenn von edlen Räubern nur die Wegnahme fremden Gutes, aber kein Mord¹⁾ verübt wird, so sind die Menschen den maßvollen Räubern geneigt. Erschlagen eines, der nicht kämpft, Frauenschändung, Undankbarkeit, Wegnahme von Brahmaneneigentum, völlige Ausplünderung, Frauenraub, Usurpation: all das gilt bei Räubern als verwerflich. Auch soll ein Räuber Verkehr mit Anderer Frauen vermeiden. [Leute, die sich zusammentun, um sein Vertrauen zu gewinnen, machen ihm, wenn sie ihn fassen, sicher den Garaus. Darum soll ein Räuber, auch wo es von ihm allein abhängt, ‚etwas übrig lassen‘²⁾. Er soll in dem Gedanken ‚ich bin stark‘ keine Übeltaten begehen. Die, welche etwas übrig lassen, sehen immer einen Überrest (vor sich), die, welche nichts übrig lassen, die Gefahr gänzlicher Plünderung vor sich“.]

17. *striyā moṣaḥ patisthānaṃ dasyuṣv etad vigarhitam |
saṃśleṣaṃ ca parastrībhīr dasyur etāni varjayet ||*

[18. *abhisamdadhate ye ca viśvāsāyāsyā mānāvāḥ |
aśeṣaṃ evapolabhya kurvantīti viniścayaḥ ||*

20 19. *tasmāt saśeṣaṃ kartavyaṃ svādhīnam api dasyubhiḥ |
na balastho 'ham asmīti nṛśaṅsāni samācaret ||*

20. *saśeṣakārīṇas tatra śeṣaṃ paśyanti sarvaśaḥ |
niḥśeṣakārīṇo nityaṃ niḥśeṣakāraṇād bhayaṃ ||*

Die Übersetzung bezieht die hier eingeklammerten Verse auf den König, was ich nicht gerechtfertigt finde: „It is again certain that those kings who strive (by making peace) to inspire confidence upon themselves in the hearts of the robbers, succeed, after watching all his ins and outs, in exterminating him. For this reason, in dealing with robbers, it is necessary that they should not be exterminated outright (Anm.: their wives and children ought to be saved ...). They should

1) *yathā sadbhīḥ parādānaṃ ahīṃsā dasyubhiḥ kṛtā |
anurojyanti (v. l. anurakṣanti) bhūtāni samaryādeṣu dasyuṣu ||
ayudhyamānasya vadho dūrāmarṣaḥ kṛtaghnatā |
brahmavittasya cādānaṃ niḥśeṣakaraṇaṃ tathā ||*

2) Nicht vollständig ausplündern.

be sought to be brought under the king's sway. The king should never behave with cruelty towards them, thinking that he is more powerful than they. Those kings that do not exterminate them outright have no fear of extermination themselves. They, however, that do exterminate them have always to live in fear in consequence of that act". Mir scheint, daß die Mahnung an die Räuber, nicht allzu gewalttätig zu sein, besser paßt.

Dem Kapitel folgt ein zweites (135), das von dem edlen Räuber Kāyavya, dem Sohne eines Kṣatriyavaters und einer Niṣādamutter handelt, der nicht grausam, sondern mildtätig und rücksichtsvoll gegen Brahmanen wie gegen seine Eltern war und trotz seines Gewerbes in den Himmel kam. Ihn wählten eines Tages Tausende von harten Räubern, „die kein Maß kannten“ zum Führer und empfangen von ihm die Lehre vv. 12 ff. u. a.: „Erschlage keine scheue Frau, kein Kind, keinen Asketen. Töte keinen, der nicht kämpft, noch raube eine Frau mit Gewalt. Eine Frau ist unter allen Wesen von keinem je zu töten. Beständig muß man das Heil der Brahmanen fördern und um ihretwillen Kampf führen, die Wahrheit nicht unterdrücken, Wesentliches¹⁾ nicht stören, wo Götter, Ahnen und Gäste geehrt werden. Brahmanen verdienen von allen Wesen eine Ausnahme. Förderung ist ihnen selbst auch mit Hingabe der Habe zu erweisen. Räuber, die nach dem Dharmaśāstra sich verhalten, können, obwohl Räuber, schnell zur Vollendung gelangen“.

Die Möglichkeit, daß wir es hier mit dem Auszug aus einem alten ‚Śāstra‘, wenn wir den Ausdruck brauchen wollen, zu tun haben, wird verstärkt durch die teilweise Übereinstimmung dieser Regeln mit dem was Śarvilaka Akt IV zu Madanikā äußert: *no muṣṇāmy abalām vibhūṣaṇavatīm — viprasvam na harāmi kāñcanam atho yajñārtham abhyuddhṛtam | dhātṛyutsaṅgagataṃ harāmi na tathā bālaṃ dhanārthī kvacit | kāryākāryavicāriṇī mama matiḥ*. Die Gestalt des Śarvilaka

1) *sāra*: Komm. bezieht es auf Hochzeiten und anderes. Nach dem Wortlaut der Mṛcchakaṭikā liegt darin eher ein Hinweis auf die Opfergaben.

mit ihrer Mischung von Räuberkunst und Gutmütigkeit wächst in den Zusammenhang mit dem Mahābhāratatext gestellt, ganz aus indischem Geiste heraus¹⁾.

1) Bedingungen, die der König den in seinem Bereich lebenden Räuberstämmen (*dasyujīvinah*) gab, finden sich Mbh. XII, 65, 17 ff.: Gehorsam gegen Vater und Mutter, Ācārya, Guru und Einsiedler, gegen Lokalfürsten, gegen Vorschriften von Veda und Dharma, Darbringung der Manenopfer, Grabung von Brunnen, Gewährung von Trank und Lager usw.; der Text sagt, daß derartige Handlungen, die von altersher für alle Welt vorgeschrieben seien, auch hier vollzogen werden müssen.

Der Name Avalokiteśvara.

Von Heinrich Zimmer.

Der Name *Avalokiteśvara* ist schon vielen Deutungen unterworfen worden; die vollständigste Sammlung von ihnen, aus buddhistischen Quellen und europäischer Forschung zusammengetragen gibt LOUIS DE LA VALLÉE-POUSSIN in seinem Artikel „Avalokiteśvara“ der *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. II. Am Eingang der dort aufgeführten Erklärungen des Namens weist er auf die Schwierigkeit und vielfache Möglichkeit der Deutung hin: „the meaning of the compound „*Avalokiteśvara*“ is not at all clear, scholars do not agree as to its signification. It may mean either „the lord of what we see“ i. e. „of the present world“ or „of the view“ or „the lord whom we see“ „the lord revealed“ „the master who is or was seen“. Die im Anschluß hieran von DE LA VALLÉE-POUSSIN aufgeführten Erklärungsversuche sind denn auch sehr mannigfaltig. Sie beruhen alle auf den drei grammatischen Möglichkeiten, *avalokita* in aktivem oder passivem Sinne als Adjektiv auf *īśvara* zu beziehen oder es als *īśvara* näher bestimmendes Substantiv zu fassen, das bei Auflösung des Kompositums in den Genetiv treten würde.

Einige Deutungsversuche (KERN, WADDELL) zielen darauf ab, den Namen auf Grund von Zügen, die Avalokiteśvara mit Śiva und Viṣṇu gemein hat, zu erklären. Solche Versuche sind gewiß für die Entwicklungsgeschichte der Figur von höchstem Wert, zur Aufhellung der ursprünglichen Bedeutung dieses Namens können sie aber meines Erachtens gar nichts beitragen. Wenn man nach ihr fragt, muß man von allen Beziehungen zu außerbuddhistischen Gedankenkreisen absehen,

mit denen Avalokiteśvaras Gestalt erst in Beziehung treten konnte, nachdem er innerhalb des buddhistischen Ideenkreises zu einer so überragenden Figur geworden war, daß seine Angleichung an die Spitzen der hinduistischen Götterwelt beim
 5 synkretistischen Charakter des buddhistischen Pantheons unvermeidlich wurde. Der Übernahme von Zügen Śivas (Īśvara/Maheśvara) wird dabei der zweite Bestandteil seines Namens günstig gewesen sein. Ehe aber Avalokiteśvara zur mächtigen Gottheit des Mahāyānapantheons wurde, zum *Lokeśvara*,
 10 *Lokanātha* „Lord protector of the world“ *dinakaravapus*: „dessen Leib die Sonne ist“, in dem H. KERN einen „god of the daylight and the living“ sieht, einen „Vishnu of the Buddhists“, ehe er andererseits Śiva so ähnlich wurde, wie es KERN in „Inscript. uit Battambang“ aufzeigt: „lord contemplated = *Avalokita īśvara* = *vyakta īśvara* i. e. name of Śiva;
 15 „lord of the view or of that which is seen“ = *dr̥ṣṭiguru* i. e. another name of Śiva“¹⁾ — war Avalokiteśvara einmal, wenn auch für uns nicht so gut greifbar, ein bloßer Bodhisattva, d. h. der buddhistischen Rangordnung nach ein Wesen zweiter
 20 Güte, tiefer stehend als eine große, — zur Zeit seines religionsgeschichtlichen Heranwachsens gewiß schon sehr große — Anzahl von Völlig-Erleuchteten Tathāgatas, und gleichgestellt mit einer Legion von Bodhisattvas, zahllos wie der Sand der Gangā.

25 Unternimmt man es, den ursprünglichen Sinn seines Namens aufzuhellen und nicht eine der vielen Deutungen festzuhalten, die ihm die Gläubigen dem Wandel und Wachstum seiner Gestalt entsprechend gegeben haben, so wird man von dieser Situation Avalokiteśvaras auszugehen haben und nicht
 30 vom hinduistischen Sinn der Bestandteile seines Namens²⁾

1) Ebenso in seiner Übersetzung des *Saddharmapundarīka*, *Sacr. Books of the East*, Vol. XXI, p. 407, Anm. 2.

2) So auch DE LA VALLÉE-POUSSIN, *ERE*. I. c. (wenn auch nur anmerkungsweise): „The present writer thinks, that Mr. KERN gives a perfect explanation of the nature of Avalokiteśvara, who is a Buddhist Śiva in visible form, while Amitābha is the Śiva Brahman. The former is characterized by the „measured“ light of the sun and the moon, the

Aus der Terminologie einer seiner Blütezeit vorausgehenden Schicht buddhistischer Überlieferung könnte sich die ursprüngliche Bedeutung seines Namens aufhellen lassen, und es verschlägt nichts, wenn diese Deutung mit Erklärungen jüngerer buddhistischer Literatur in Widerspruch tritt, z. B. mit der von BURNOUF angezogenen Stelle des metrischen Kāraṇḍavyūha, die Avalokiteśvara seinen Namen führen läßt, weil er mitleidsvoll auf die von den Leiden der Existenz gequälten Wesen schaut. Der wichtigste Begriff dieser Erklärung, der ihre Pointe ausmacht, „mitleidsvoll“ wohnt dem Bestandteil *avalokita* von Haus aus garnicht inne, sein Begriff ist von keinerlei Gefühlsnüance gefärbt. Vielleicht darf man umgekehrt sagen, daß dem *avalokita* sich allmählich die Nüance des Mitleids angeheftet hat, weil Mitleid ein Hauptzug des Wesens Avalokiteśvaras ist, der auch *Mahākaruṇa* „voll großen Mitleids“ heißt, und dem im Śikṣāsamuccaya (S. 286) die Worte in den Mund gelegt werden: „durch das große Mitleiden, Erhabener, halten die Bodhisattvas alle Eigenschaften der Buddhas in ihrer Hand“ (*mahākaruṇayā bhagavan bodhisatvānām sarvabuddhadharmāḥ karatalagatā bhavanti*). Und wenn die Buddhisten gerade den erbarmungsvollen Blick an dieser Gestalt als wesentlich auch im Namen zum Ausdruck bringen wollten, standen ihnen Bildungen, die zum Beispiel an Worte wie *karuṇasniḥḍhāvalokana* anknüpfen konnten, reichlich zur Verfügung. Das damit verbundene Anschwollen des Wortkörpers konnte sie unmöglich dazu verführen, den Begriff, auf den alles ankam, wenn *avalokiteśvara* die Bedeutung „mitleidsvoll blickender Herr“ haben sollte, unausgedrückt zu lassen. Denn sie schwelgten in Namengebilden wie *Acintikamadhyabuddhivikrīḍita*, *Sarvaṇiṣayāva-* *bhāsālaṃkārapratibhānadarśanagarbha*, *Gambhīraghoṣasvara-*

latter is ethereal and infinite light (*amita*). The Battambang inscription is very clear in this direction. But the present writer thinks that before becoming Śiva, Avalokiteśvara was a Bodhisattva, and as such, was named Avalokita“. — Warum er nicht auch schon in diesem früheren Stadium als bloßer Bodhisattva Avalokiteśvara geheißen haben soll, verschweigt

DE LA VALLÉE-POUSSIN.

nādita, *Buddhavajrasaṃdhāraṇasandhi* — um nur 4 Bodhisattvanamen aus der Reihe, die der Verfasser der *Mahāvvyutpatti* der Aufnahme in sein Handbuch für würdig befunden hat, zu nennen.

- 5 Auch das Avalokiteśvara gewidmete 24. Kapitel des Saddharmapūṇḍarīka enthält zwei Erklärungen seines Namens. Aber sie widersprechen einander, es sind eben nur Deutungsversuche. Im Prosatext erscheint er als der mit dem Gesicht nach allen Seiten Gerichtete, nach allen Seiten Blickende.
- 10 Akṣayamati fragt den Buddha, warum der Bodhisattva-Mahāsattva Avalokiteśvara diesen Namen führe, und Buddha beschreibt zur Antwort zwölf sehr verschiedene Notlagen, aus denen der Mensch, wenn er sich auch nur in Gedanken an Avalokiteśvara wendet, unfehlbar befreit wird. Es handelt
- 15 sich dabei um keine persönliche Intervention Avalokiteśvaras, beruhend auf Allgegenwart, denn auch ohne seine Anwesenheit zerspringt das Schwert des Henkers, ehe es den Nacken des Avalokiteśvara ergebenden Delinquenten berührt, wird der gläubigen Frau der ersehnte kleine Stammhalter beschert;
- 20 sondern Avalokiteśvara gilt hier als *samantamukha*, und dem entsprechend heißt die Kapitelüberschrift „*samantamukhaparivarto nāmāvalokiteśvaravikurvāṇanirdeśaś caturviṃśatimah*“. Von den der Prosa folgenden Versen umschreibt der 17. sein Wesen in demselben Sinne: „weil er die von vielen hundert
- 25 Leiden bedrängten Wesen gesehen hat (*dr̥ṣṭvā*), die von vielen Leiden Gequälten erblickt hat (*vilokiyā*), darum ist Er, dessen Kraft strahlende Erkenntnis ist, der Schirmer der Welt mit Einschluß der Götterwelten“¹⁾. Aber der folgende Vers deutet *avalokita* gerade umgekehrt: passivisch und nicht aktivisch:
- 30 „Er, mit höchster Zauberkraft begabt, bewandert in viel Wissen und Wegen, wird überall, in den zehn Richtungen des Raums, in der Welt, in allen Landen ohne Ausnahme erblickt (*dr̥śyate*)“. (Bibl. Buddhica, Vol. 10, S. 451 und Sac. Books, XXI, S. 415.)

1) Auf dieser Stelle beruht vielleicht MINAYEFF's Deutung: „le seigneur qui voit tout“.

Geht man davon aus, daß der Name Avalokiteśvara ursprünglich einem bloßen Bodhisattva galt, dessen Wesen von Zügen hinduistischer Gottheiten frei war, so wird man mit der Deutung des schwierigeren Elements seines Namens — *avalokita* —, wenn man es im landläufigen Sinne von schauen 5 faßt, in welcher der drei grammatischen Funktionen man es auch nehmen will, nur zu unbefriedigenden Ergebnissen geführt. Nimmt man es als adjektivische Apposition zu *īśvara* in aktivem Sinne, so ergibt sich „der schauende Herr“ („le seigneur qui regarde“ in DE LA VALLÉE-POUSSIN'S Übersetzung 10 des Bodhicaryāvatāra S. (477)), ein Wort, das keinen nennenswerten Sinn enthält, wenn es sich auch auf tibetische und damit wahrscheinlich mittelbar auf indische Interpretation stützt. WADDELL deutete es als „lord who looks down from high“, aber DE LA VALLÉE-POUSSIN bemerkt dazu, daß *ava* 15 hier nicht die Bedeutung „herab“ beizulegen ist, und der „point of contact“, den die Vorstellung, daß Avalokiteśvara in der Höhe (auf dem Berge Potala) wohne, mit Śiva ergibt, ist, wenn man der ursprünglichen Bedeutung des Namens des Bodhisattva Avalokiteśvara nachzugehen unternimmt, bedeu- 20 tungslos.

Überhaupt ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß Avalokiteśvara ursprünglich nach der Tätigkeit des Schauens im allgemeinen Wortsinne benannt sein soll; gangbare, für sein Wesen bezeichnendere Vorstellungen weisen nicht in diese 25 Richtung. Die Prosaversion des Kāraṇḍavyūha, die ganz der Verherrlichung Avalokiteśvaras gewidmet ist, zeigt ihn in einer ganz anderen, seiner unermesslichen Aufgabe als Welt-erlöser angemesseneren Verfassung: ein Weltenwanderer ist er, von Ewigkeit zu Ewigkeit, der rastlos durch alle Himmel 30 und Höllen zieht, der die Wesen aller Welten aufsucht und sie, unendlichen Mitleids voll, der Erlösung durch die Wiedergeburt in Amitābhas Paradiese zuführt. Anderwärts erscheint er als Gefolgsmann Amitābhas, als sein Begleiter, wenn Amitābha *abhayaṃdada* am Sterbelager des Gläubigen erscheint, 35 um ihn einzuholen ins westliche Paradies, oder auch als sein Stellvertreter, für den in Sukhāvātī lehrend sitzenden Ami-

tābha gleichsam Schlepperdienste an den Seelen der Sterbenden verrichtend, die in Sukhāvātī wiedergeboren werden sollen.

Auch als adjektivische Apposition in passivem Sinne ergibt *avalokita* keinen befriedigenden Sinn. Erklärungen wie
 5 „the lord revealed“, „the master who is or was seen“, „de geopenbaarde Herr“ passen nicht als Namen eines Bodhisattva, dessen Wesen man sich frei von hinduistischen Konzeptionen denkt. Denn sichtbar sind in irgend einer Weise alle Bodhisattvas, und wer Avalokiteśvara nach dieser Eigenschaft be-
 10 nannt haben will, läßt damit etwas an ihm für wesentlich gelten, was jedem Bodhisattva eigentümlich ist, keiner Hervorhebung bedarf und ungeeignet ist, einen gegenüber den anderen zu charakterisieren. Die gewöhnlichen Lebewesen, die die Bodhisattva-Laufbahn angetreten haben, aber noch dem *sam-*
 15 *sāra* unterworfen sind, vertauschen in der Reihe ihrer Existenzen unablässig einen Leib mit dem andern und sind, wenn auch in Götterwelten versetzt, zumindest der Anschauung des in Meditation Versenkten erreichbar. Die Bodhisattva-Mahāsattvas sind zwar von dem zwangsläufigen Tausch eines Leibes
 20 mit dem andern im Wechsel der Existenzen befreit: wie schon Śākyamuni als Buddha es ähnlich von sich behauptet (Dīghanikāya XVI. 3. 21—23), haben sie die Möglichkeit, die Gestalt jedes erdenklichen Lebewesens anzunehmen, um dem zu erlösenden Geschöpf in eben der Form zu nahen, die
 25 ihrer Absicht, es dem Heile zuzuführen, am meisten Erfolg verspricht. Immer aber weilen sie in irgend einer Erscheinung in der Sahawelt. Für die wiederholte Wiederkehr des Bodhisattva-Mahāsattva Kṣitigarbha (chinesisch Ti-tsang, japanisch Jizo) in den Landen des Buddhismus hat DE VISSER Materialien
 30 beigebracht in seiner Monographie „The Bodhisattva Ti-tsang (Jizo) in China and Japan“ (Ostasiatische Zeitschrift I.): in verschiedenen menschlichen Gestalten hat er immer wieder auch auf unserer Erde gewirkt; seine interessanteste Inkarnation ist vielleicht die des prinzlischen Anachoreten aus dem
 35 koreanischen Königsgeschlecht der Sillas. Als nicht sichtbar, als dem körperlichen Auge und der inneren Schau meditativer Versenkung entrückt können für die Zeit der Entstehung

Avalokiteśvaras und seines Namens nur die ins Parinirvāṇa eingegangenen Buddhas gelten. Da aber Avalokiteśvara noch ein Bodhisattva ist, hat es keinen Sinn, Sichtbarkeit an ihm als bezeichnend hervorzuheben.

Unter den Deutungen, die *avalokita* als ein *īśvara* näher⁵ bestimmendes Substantiv fassen, das bei Auflösung des Kompositums in den Genetiv treten würde, wird man „the lord of what we see“ i. e. „of the present world“ als reichlich künstlich empfinden. Wenn die Buddhisten einen Bodhisattva, dem als solchem noch keine Welt, kein *buddhakṣetra*, eignet,¹⁰ als „Herr der sichtbaren Welt“ bezeichnen wollten, so hatten sie entschieden außerordentlich viele sprachliche Ausdrucksmittel zur Verfügung, die diesen sehr ungewöhnlichen Gedanken, sehr viel klarer wiedergegeben hätten. Außerdem ist die Auffassung Avalokiteśvaras als Herrn der Welt erst¹⁵ jünger, im Sukhāvatīvyūha spielt er eine seinem Bodhisattvarang entsprechende nachgeordnete Rolle und ist nicht mehr als Mahāsthāmaprāpta. — Eine zweite Möglichkeit, „lord of the view“ ist genau so leer und bedeutungslos wie der „schauende Herr“, solange man nicht weiß, um was für eine²⁰ Art von „view“ es sich dabei handelt.

Weder die landläufigen Bedeutungen von *avalokita*, noch willkürlich angesetzte Nüancierungen davon, noch auch aus jüngeren Überlieferungsschichten herausgelesene Deutungen scheinen mir also imstande, den ursprünglichen Sinn des²⁵ Namens *Avalokiteśvara* befriedigend zu erklären. Nur der Nachweis seiner beiden Bestandteile *avalokita* und *īśvara* als termini technici rein buddhistischen Charakters in einer — soweit man beim heutigen Stande der Chronologie buddhistischer Literatur davon sprechen kann — zeitlich passenden³⁰ Überlieferungsschicht kann vielleicht den Schlüssel zum ursprünglichen Sinn dieses Wortes enthalten. Eine anziehende Deutung in dieser Richtung hat F. W. THOMAS zu dem Artikel in ERE. beigesteuert: „*avalokita* means „a person to whom good bye has been said“ „one who has been seen for the³⁵ last time“. Avalokiteśvara is indeed the lord of the departed and the help of the dying“. Das ist wohl die geistvollste

aller von DE LA VALLÉE-POUSSIN aufgeführten Erklärungen, und es kann vermessen erscheinen, eine abweichende daneben zu stellen.

Will man die beiden Elemente des Namens *Avalokiteśvara* 5 ihrer Bedeutung nach als termini technici der buddhistischen Kirchensprache fassen, so bietet sich für *īśvara*, da es sich hier um den Namen eines Bodhisattva handelt, als zunächst-
liegender Sinn „fähig, beherrschend, Meister einer Sache“. Die Kandidaten der *bodhi* werden nach den Graden oder
10 Stufen (*bhūmi*), die sie in der Laufbahn als Bodhisattva erreicht haben, — beispielsweise als *daśabhūmīśvara* = „die zehnte Stufe beherrschend, Meister des zehnten Grades der Bodhisattvaschaft“ — bezeichnet. Diese Bedeutung von *īśvara* führt auch DE LA VALLÉE-POUSSIN am Anfang der Namen-
15 deutungen seines Artikels an, stellt aber gleich daneben den Satz „But when speaking of *Avalokita*, who is not only a „great god“ but a „god providence“ we cannot forget that Śiva is called the „great lord“ (*Maheśvara*) or simply „the lord“ (*īśvara*)“. Für die ursprüngliche Bedeutung des Namens
20 *Avalokiteśvara* ist diese für den europäischen Indologen vielleicht ebenso unvermeidliche Ideenassoziation mit Śiva auf Grund des gleichen Klanges im Namen beider Gestalten, wie sie dem späteren Verehrer Avalokiteśvaras natürlich war, meines Erachtens aber belanglos, und das scheint auch DE LA
25 VALLÉE-POUSSIN mit seiner S. 74 (Anm. 2) zitierten Anmerkung anzudeuten.

Schwieriger scheint es, das andere Element des Namens, *avalokita*, in der Funktion eines in diesen Zusammenhang passenden terminus technicus buddhistischer Dogmatik nach-
30 zuweisen. Wäre es in einem brauchbaren speziellen Sinne häufig belegt, so hätte die Forschung diese Belege gewiß längst für die Deutung des Namens verwertet, und vielleicht auch die jüngere buddhistische Überlieferung Spuren dieses eigentümlichen Gebrauchs von *avalokita* bewahrt. Man wird
35 gut tun, Belege für eine brauchbare besondere Bedeutung von *avalokita* nicht in einer Überlieferungsschicht zu suchen, in der das Wesen der weiter entwickelten Gestalt Avalokiteśvaras

schon wieder rückwärts auf die Bedeutung seines Namens-
elements abfärben konnte, sondern aus einer der Verherr-
lichung seiner Figur etwas voraufliegenden Literaturschicht.
Daß dem Worte *avalokita* überhaupt neben der allgemeineren
Bedeutung von „Schauen, Schau, Betrachtung“ eine prä- 5
gnantere Bedeutung innerhalb der dogmatischen Terminologie
der buddhistischen Kirchensprache eigen gewesen sein kann,
ist nicht unwahrscheinlich; für das ihm nach Stamm und Bil-
dung verwandte *vilokita* ist es gewiß. Wenn *vilokita* als das
„Umherblicken“ im allgemeinen vorkommt, so steht es da- 10
neben mit *mahā-* zusammengesetzt prägnant zur Bezeichnung
einer ganz bestimmten Handlung, die ein unentbehrliches
Glied in der Reihenfolge der Geschehnisse ist, die sich in der
Laufbahn jedes Bodhisattva, ehe er die *bodhi* erreicht, voll-
ziehen müssen. Jeder Bodhisattva hält am Ende seiner vor- 15
letzten Existenz im Tuṣitahimmel, wenn er den Entschluß
gefaßt hat, zur letzten Wiedergeburt in die Menschenwelt
herabzusteigen, die vierfache große Umschau: zu welcher Zeit,
in welchem Lande, welchem Erdteil und in welcher Familie
er wiedergeboren sein will. So heißt es Mahāvastu, Vol. II., 20
p. 1: „*atha bodhisattvo tuṣitabhavanāto cyavanakālasamaye*
catvāri mahāvilokitāni viloketi | tadyathā kālavilokitam | deśa-
vilokitam | dvīpavilokitam | kulavilokitam | . . .“ und Lalita-
vistara (ed. Lefmann) S. 19: „*iti hi bhikṣavo bodhisattvas tuṣi-*
tavarābhavanasthitas catvāri mahāvilokitāni vilokayati sma || 25
katamāni catvāri | tadyathā | kālavilokitam dvīpavilokitam deśa-
vilokitam kulavilokitam || . . .“

In ebenso prägnanter, ganz eindeutiger Funktion läßt
sich auch *avalokita* als terminus technicus der älteren buddhi-
stischen Dogmatik vor dem Auftreten der Gestalt Avaloki- 30
teśvaras nachweisen. Die Belege stehen im Mahāvastu. In
ihm sind zwei Avalokitasūtras aufbewahrt (Vol. II, p. 257—93
und 293—397). Das erste der beiden enthält einen Einschub
(p. 271—76), die Geschichte vom Wettstreit des Königs Ban-
dhuma und des Kaufmanns Anaṅgaṇa in der Bewirtung des 35
Buddhas Vipaśyin, dessen Inhalt für die Bestimmung der Be-
deutung des Wortes *avalokita* ausfällt, das zweite nach einer



Phalastuti, die gewiß den ursprünglichen Schluß bezeichnet, eine Reihe von Exkursen über verschiedene Gegenstände; sonst gehen beide Texte im großen und ganzen einander parallel. Die genaue Analyse beider in der Introduction

5 SÉNARTS zum zweiten Bande des Mahāvastu macht eine ausführliche Wiedergabe ihres Inhalts entbehrlich. Er ist keineswegs entlegen, sondern nichts anderes als das Herzstück der ganzen buddhistischen Heilslegende, denn seinen Mittelpunkt bilden die Vorgänge in der heiligen Nacht der Erweckung

10 Śākyamunis unter dem Bodhibaum.

In dem ersten der beiden Avalokitasūtras beginnt die Darstellung der *bodhi* mit Buddhas Bad in der Nairamjanā und seiner Mahlzeit, die aus dem von Sujātā ihm dargebrachten Milchreis besteht. Einige Episoden leiten über zu den Szenen

15 unter dem Bodhibaum: Buddha badet nach der Mahlzeit nochmals im Strome, nimmt Grashalme für den Sitz unter dem Baume entgegen und tritt den Weg zum Bodhibaume an, der sich zu einem Triumphmarsch gestaltet. Der Schlangenkönig Kāla, der schon seine drei Vorgänger zum Bodhibaum

20 hat kommen sehen, erzählt ihm von diesen und heißt ihn willkommen, und der Bodhisattva antwortet ihm: „so ist es, so ist es, oh Schlange, jetzt werde ich zur allerhöchsten Erweckung erwachen!“ Darauf preist ihn der Schlangenkönig mit Strophen, die alle in den Refrain ausklingen: „jetzt wirst

25 du Buddha werden“. Aber ehe diese Voraussage sich erfüllen kann, muß der Bodhisattva noch den großen Kampf mit Māra bestehen. Nachdem er über ihn den Sieg davongetragen hat, erreicht die Handlung ihren Höhepunkt: Buddha versenkt sich in die vier *dhyānas*, betrachtet mit dem himm-

30 lischen Auge das unterschiedliche Dahingleiten der unendlich vielen Geschöpfe im *samsāra*, erlangt Erinnerung an die eigenen früheren Existenzen, und schließlich während der letzten Nachtwache, als der Morgen zu dämmern beginnt, erlebt er die allerhöchste völlige Erweckung und faßt ihr

35 Erlebnis in die vier heiligen Wahrheiten und die zwölfgliedrige Nidānareihe zusammen. Mit einer Schilderung der siebentägigen Ehrenweisungen, die dem Buddha von den

Göttern zuteil werden, und achtzig Schreien, die die Śuddhāvāsa-Götter gegen Māra richten, schließt dieses erste Avalokitasūtra.

Dieser Name wird für dieses Textstück durch den Kolophon (S. 293) „*avalokitaṃ nāma sūtraṃ samāptaṃ*“ gesichert. Daß *avalokita* ein terminus technicus zur Bezeichnung der *samyaksaṃbodhi* ist, scheint hiernach klar, es ergibt sich ferner aus den Bezeichnungen, die diese Episode im Text ihrer eigenen Einleitung erfährt. In dieser Einleitung wird erzählt, wie eine Schar von *Śuddhāvāsakāyikā devaputrās* mit Nanda an der Spitze sich eines Nachts zu dem auf dem Gr̥ddhakūṭa bei Rājagṛha verweilenden Buddha begibt: Nanda bittet den Erhabenen, den Mönchen das schon von früheren Buddhas verkündete *avalokita vyākaraṇa* zum Heile Vieler zu verkünden. Buddha genehmigt schweigend seine Bitte, die Götter bezeigen dem Erhabenen ihre Ehrfurcht und verschwinden. Am anderen Tage begibt sich Buddha zu einer Mönchsschar und erzählt ihr das Erlebnis der vergangenen Nacht und beginnt dann den Vortrag des *avalokita vyākaraṇa*. In diesem Zusammenhang wird die darauf folgende Darstellung der *bodhi* im ganzen viermal als *avalokita vyākaraṇa* bezeichnet. Eine andere Bezeichnung erfährt dieses Textstück sonst nicht. Ob *sūtra* oder *vyākaraṇa* ist hier belanglos, wo es sich darum handelt, die Bedeutung von *avalokita* zu bestimmen. Daß *avalokita* = *samyaksaṃbodhi* ist, kann meines Erachtens keinem Zweifel unterliegen.

Das zweite Avalokitasūtra des Mahāvastu bestätigt diese Gleichung. Bei voller Freiheit der Darstellung im einzelnen ist es inhaltlich eine Wiederholung des ersten Textes. Buddha eröffnet hier den Vortrag mit einer knappen metrischen Autobiographie, die bis zu seiner Begegnung mit Sujātā einschließlich reicht; dann fängt ein Prosaabschnitt an, der den Bodhisattva am Ufer der Nairāṃjanā am Vorabend der Nacht der Erweckung zeigt. Es würde zu weit führen, auf die dann folgende Darstellung im einzelnen einzugehen. Hier genügt die Tatsache, daß sie nichts anderes enthält, als Buddhas Erlebnisse in der Nacht der *samyaksaṃbodhi* und daß sie,

wie das erste Avalokitasūtra, in eine Schilderung von Ereignissen während der ersten sieben Tage nach der *bodhi* ausklingt. Dann folgt eine *phalastuti* derer, die dieses Sūtra hören: glücklich wer dieses Sūtra vernimmt („*imaṃ sūtram*
 5 *śrutvāna bheṣyanti sukhitā narāḥ*“). Sie bezeichnete gewiß den ursprünglichen Schluß dieses Zusammenhangs. Ihr folgen längere Exkurse über verschiedene Gegenstände und der Schluß mit dem Kolophon „*Avalokitaṃ nāma sūtram Mahāvastusya parivāram samāptam*“.

10 Auch in der Einleitung, die die Situation schildert, in der Buddha dieses zweite Avalokitasūtra vorgetragen haben soll, fällt das Wort *avalokita*. Diese Einleitung erzählt, wie Buddha diese Darstellung seiner *samyaksaṃbodhi* in Vaiśālī auf Bitten des Mönchs Viśuddhimati vorgetragen habe. Viśuddhimati spricht da zu ihm: „was von dem Erhabenen, als
 15 er Bodhisattva war, nachdem er zum Bodhimaṇḍa geschritten war und auf dem Bodhimaṇḍa sich befand, erschaut worden ist zum Heile aller Welt, zur Seligkeit aller Welt, das möge der Erhabene kundtun . . .“ (*yad bhagavatā bodhisatvabhūtena*
 20 *bodhimaṇḍam upasaṃkramitvā bodhimaṇḍe sthīhitvānāvalokitaṃ sarvalokahitāya sarvalokasukhāya taṃ bhagavān nir-dīṣatu . . .*)

Nach Ausweis des Index kommt *avalokita* an anderen Stellen im Mahāvastu nicht vor. — Wendet man die auf
 25 Grund dieser Stelle erschlossene prägnante Bedeutung von *avalokita* = *samyaksaṃbodhi* auf die Deutung des Namens *Avalokiteśvara Bodhisattva* an, so erhält man den Begriff eines Wesens, das der *bodhi* fähig ist, und dabei Bodhisattva ist. *Avalokiteśvara Bodhisattva* ist ein Bodhisattva, der das
 30 höchste Ziel der äonenlangen Bodhisattva-Laufbahn, die völlige Erweckung, die die Buddhaschaft bedeutet, sich anzueignen fähig ist, aber dabei Bodhisattva bleibt, der Buddha sein könnte — wenn er wollte. Ein Rätsel für den, der das Geheimnis seines Wesens nicht kennt, eine Gestalt voll unendlichen Trostes im Wirrsal des *saṃsāra* für den Gläubigen,
 35 der die Natur dieses Allerbarmers (*mahākaruṇa*) erkannt hat.

Buddhistisches Unendlichkeitsgefühl schuf zu der Welt,

in der Śākyamuni die erlösende Wahrheit verkündet hat, Myriaden, ähnlich gebauter anderer Welten und ließ in ihnen wie auf unserer Erde durch die zahllosen Äonen hin zahllose Buddhas als erlösende Lehrer und Walter von *buddhakṣetras* auftreten und umgab diese unendlich große Zahl von Buddhas mit unendlich mal unendlich vielen Bodhisattvas, ihren Schülern und Nachfolgern. Vor der Aufgabe, ihre Menge in Ziffern auszudrücken, streikt der normale Zahlensinn; sie sind zahllos wie die Sandkörner der Gangā oder des Ozeans. Man könnte lange Listen füllen, wollte man alle Namen dieser Buddhas und Bodhisattvas aus der buddhistischen Literatur zusammentragen. Doch die ganz erdrückende Mehrheit von ihnen hat wohl einen eigenen Namen, aber kein eigenes Wesen, es sind nur zahllose Dubletten derselben Urform, unendlich viele Vertretungen derselben Idee. Wer sich mit Avalokiteśvaras Gestalt beschäftigt, kommt um die Frage nicht herum, warum gerade der Bodhisattva dieses Namens zu einer so außerordentlichen Rolle in der Geschichte des Buddhismus berufen war, warum er in großartigem Wachstum zahllose Buddhas und Bodhisattvas überflügelte und hinter sich ließ im wesenlosen Scheine. Es ist dieselbe Frage, die sich dem Betrachter Amitābha/Amitāyus' aufdrängt, zu dem gerade Avalokiteśvara so viele Beziehungen hat: als Dhyānibodhisattva zum Dhyānibuddha Amitābha im späteren System der Dhyānibuddhas und dementsprechend in den Denkmälern der bildenden Kunst und nicht zuletzt durch seine ständige Inkarnation als Gyal-wa Rin-po-tsche (Dalai lama) neben Amitāyus' Inkarnation als Pan-tschen Rin-po-tsche.

Von Amitābha erzählt der kleinere Sukhāvativyūha (§ 11 ff.), daß Śākyamuni und andere Buddhas, Akṣobhya, Merudhvaja, Mahāmeru, Meruprabhāsa, Mañjudhvaja und wie sie alle heißen (— sie sind *gaṅgānadīvalukopama*) seinen Ruhm in allen Teilen des Weltalls verkünden — und sind doch selbst auch Buddhas. Aber sie treten hinter Amitābha/Amitāyus zurück, weil seine Gestalt eine tiefere, umfassendere Form des buddhistischen Erlösergedankens verkörpert, als die anderen Buddhas, die auch alle diesen Erlösergedanken darstellen.

Der längere Sukhāvativyūha berichtet, daß unendlich viele Äonen bevor Śākyamuni zum Buddha wurde, zur Zeit des Buddhas Lokeśvararāja, dem 82. Buddha vor Śākyamuni, der spätere Buddha Amitābha/Amitāyus als Mönch Dharmākara auf Erden wandelte. Erfüllt von unendlichem Erbarmen mit der Welt erschaute er die Idee des Erlösers in einer vor ihm ungeahnten, großartigen Ausprägung: das zeitlich begrenzte Wirken der Völligerweckten zum Heile und zur Seligkeit Vieler (*bahujanahitāyā bahujanasukhāyā*) hat er mit dem Gedanken der Ewigkeit und der Erlösung aller verbunden. Die Bodhisattva-Laufbahn durchwandernd verschwor es sich damals, ihr großes Ziel, die Buddhaschaft, nicht antreten zu wollen, wenn seiner Wirksamkeit als welterlösender Buddha eine zeitliche Grenze durch früheres oder späteres Parinirvāṇa gesetzt würde, durch „die Nacht, da niemand wirken kann“. Nicht eher sollte sein Erlösertum ein Ende finden, ehe auch das letzte Wesen aller der unendlich vielen in unendlich vielen Welten aus dem Strome des *samsāra* ans jenseitige Ufer der Erlösung gerettet wäre. Und dieser Schwur hat sich an ihm erfüllt, er ist Buddha geworden. Er waltet in einem *buddhakṣetra*, das voll ist von Wundern und Glückseligkeiten, die sein erbarmendes Herz vor Äonen sich verschwor, den leidenden Wesen zu bescheren; das ist das westliche Paradies. Seine Aufgabe, alle Wesen in dieses Reich zu ziehen und zu erlösen, ist unendlich, daher ist sein Leben ewig und sein Name *Amitāyus*.

Der ältere Buddhismus sah ein ähnliches Paradies geknüpft an die Gestalt Maitreyas, des Buddhas, der nach Śākyamuni kommen sollte; aber es sollte auf unserer Erde erstehen und lag in der Zukunft wie ein tausendjähriges Reich. Späteres Sehnen zog sein Traumbild in die Gegenwart hinein und gestaltete im Anschluß an hinduistische Vorstellungen daraus das Paradies im Westen. Indem es so als gegenwärtig wirklich empfunden wurde, rückte sein Ursprung im Geiste des Mönchs Dharmākara in unendliche Fernen der Vergangenheit hinauf, und der Heilsverkünder unserer Zeit, Śākyamuni, die religionsgeschichtlich erheblich ältere Gestalt,

historisch der Prototyp des buddhistischen Erlösers, wird in die Lage versetzt, von dem ideengeschichtlich jüngeren Dharmākara/Amitāyus als einem zu sprechen, der schon unendlich lange vor seiner eigenen *bodhi* die Idee eines umfassenderen Erlösertums erschaut hat, als er selbst je erstrebt und erreicht hat. 5

Die Idee ewiger Buddhaschaft, symbolisiert in Amitāyus, bedeutet einen großen Schritt in der Entwicklung der buddhistischen Erlöseridee über das zeitlich begrenzte Erlöserideal hinaus, wie es sich in Sākyamuni, seinen Vorgängern und zahllosen Dubletten darstellt. Es bedeutet eine enorme Vertiefung und umfassendere Anschauung der Idee des buddhistischen Erbarmens (*karuṇā*, *maitrī*), der Kardinaltugend der Buddhas und Bodhisattvas. Das bedeutendere Symbol dieser Tugend stellte die kleineren Ausprägungen in Schatten. 10

Aber auch nach der Konzeption Amitābha/Amitāyus' blieb 15 noch eine Möglichkeit der Steigerung des symbolischen Ausdrucks der Idee des Allerbarmens übrig. Amitābha ist ein Buddha und als solcher Walter eines *buddhakṣetra*, er residiert im westlichen Paradiese. Zu ihm strömen, da die Buddhas aller Welten seinen Ruhm verkünden, zahllose Wesen, um 20 durch sein Wort Erweckung und Erlösung zu finden. Ein noch tieferer Ausdruck des Allerbarmens aber ist eine Gestalt, die darauf verzichtet, das höchste Ziel buddhistischen Strebens, die Buddhaschaft samt dem Glanze eines *buddhakṣetra* anzunehmen, die wohl der völligen Erweckung, die den 25 Bodhisattva zum Buddha macht, fähig ist, die aber lieber als Bodhisattva rastlos durch alle Welten samt ihren Höllen und Gespensterstädten, Tier- und Dämonenreichen wandert und den Erlösungsbedürftigen, die so in Unwissenheit und Schuld verstrickt sind, daß sie nach Erlösung noch gar nicht ver- 30 langen können, in immer anderen Gestalten als Heiland naht; eine Gestalt, die ähnlich wie Amitābha einen feierlichen Schwur getan hat, ihn aber dabei noch überboten hat; die sich verschworen hat, nicht eher Buddha werden zu wollen, ehe nicht alle Geschöpfe erlöst sind. 35

Diese Gestalt ist *Avalokiteśvara Bodhisattva*, der *Mahākaruṇa*, der Allerbarmer. Auf seinen feierlichen Schwur wird

z. B. im Kāraṇḍavyūha (S. 21 der Calcuttaer Ausgabe von 1873) angespielt, wenn dort von Wesen die Rede ist, die durch das Memorieren seines Namens in Amitābhas Paradies versetzt werden und dort solange ein seliges Leben genießen werden,
 5 „als das unerschütterliche Gelübde des Avalokiteśvara Bodhisattva noch nicht erfüllt ist, als nicht alle Geschöpfe von allen Leiden erlöst und in den Stand höchster Erweckung gebracht sind“. (*yāvad Avalokiteśvarasya bodhisattvasya dr̥ḍha-pratijñā na paripūrītā bhavati sarvasattvā sarvaduḥkhebhyaḥ*
 10 *parimokṣitā yāvad anuttarāyāṃ samyak sambodhau na pratiṣṭhāpitā bhavanti* ||).

Der Buddha im westlichen Paradiese trägt den Namen *Amitāyus*, denn ewiges Leben ist die Eigenschaft, die ihn von allen früheren Buddhas unterscheidet. Mit ihr hängt
 15 seine hervorragende Stellung im buddhistischen Pantheon zusammen. Einen Bodhisattva, der den Rahmen gewohnter Vorstellungen vom Wesen der Bodhisattvas sprengte, der, obwohl nur ein Bodhisattva, der *bodhi* fähig ist, der zwar der Erscheinung und den Attributen nach nur ein Bodhisattva, aber
 20 virtuell ein Buddha ist, konnte man in dieser Eigenart kaum prägnanter bezeichnen, als mit dieser *contradictio in adjecto* — die ein Paradoxon bedeutet für den Nichtwissenden, aber „höchsten Heiles Wunder“ für den Gläubigen —: der Zusammenfügung der beiden Worte *Avalokiteśvara bodhisattva*¹⁾.

1) Es läßt sich nicht übersehen, daß der Bodhisattva-Mahāsattva Kṣitigarbha in wichtigen Zügen Avalokiteśvara gleicht; in seiner ewigen Bodhisattvaschaft steht Avalokiteśvara nicht allein. Ich weiß aber nicht, ob sie bei anderen Bodhisattva-Mahāsattvas außer Kṣitigarbha so gut bezeugt ist, wie bei Avalokiteśvara. Es ist wahrscheinlich, daß der Gedanke ewiger Bodhisattvaschaft, verbunden mit der Fähigkeit zur Bodhi als Ausdruck höchsten Erbarmens sich zunächst in einer einzigen Gestalt symbolisierte. Ihr als der frühesten Verkörperung dieser neuen, die früheren Ausprägungen der Erlöseridee übertreffenden Form wurde unter der Menge der um die Zuneigung der Gläubigen konkurrierenden Heilbringer-Gestalten der größte Erfolg zuteil. Dann wirkte sie (ein Zeichen des Erfolgs) dublettenbildend; ihre wunderbare Eigenschaft übertrug sich auf Figuren, die auf Grund ihrer Namen ursprünglich andere Ideen symbolisiert haben müssen. Vermöge der suggestiven Kraft der übernommenen Idee konnten auch diese Teildubletten sich zu religionsgeschichtlich bedeutenden Erscheinungen auswachsen, wie z. B. Kṣitigarbha, aber den Vorsprung des Prototyps Avalokiteśvara nicht mehr einholen.

Die Kāśmirische Rezension von Kātyāyanas Sarvānukramaṇī.

Von I. Scheffelowitz.

a) Untersuchung über den Wert der Varianten der Kāśmirischen Rezension.

In dem in meinen „Apokryphen der RV.“, p. 32 ff. beschriebenen Kāśmir.-RV.-Ms., das in Śārada-Schrift geschrieben ist, ist auch Kātyāyanas Sarvānukramaṇī enthalten, die inhaltlich vielfach stark von der uns bisher bekannten Sarvānukr., die von MACDONELL mustergiltig ediert ist, abweicht und sich als eine ältere Rezension erweist. Der Text der Sarvānukr. ist in dieser Handschrift nicht fortlaufend geschrieben; sondern vor Beginn eines jeden Adhyāya steht der ihm zugehörige Anukr.-Abschnitt, wobei die einzelnen Sūkta-Anfänge weder durch eine Zahl noch durch eine vorausgehende Interpunktion gekennzeichnet sind, so daß also die Anukramaṇī-Sätze der einzelnen Hymnen durch die Sandhigesetze mit einander verbunden sind. Da die ersten Seiten der Birken-Handschrift schwer beschädigt sind, sind von der Einleitung der Sarvānukr. nur wenige Wörter erhalten.

Die Sarvānukr. hat dieselben orthographischen Eigentümlichkeiten wie die Ṛksamhitā derselben Handschrift, die ich eingehend in WZKM. 21, 90 ff. beschrieben habe. Dialektischer Einfluß liegt vor, wenn in 2 Fällen *i* für *r* steht, V, 2: *viśo* (*vṛśo*); X, 125: *āmbhiṇī* (*āmbhrṇī*) und in mehreren andern Fällen *re* für *r*, *ṛ*, *ri*; IX, 71: *reṣabhaḥ*; X, 50: *bhrātreṣu*; X, 107: *dātren*; X, 178: *areṣṭanemis* (für *ari*^o). Für *l* steht zuweilen *r*, V, 61: *dārbhyam*; VII, 32: *ārebhe*; VIII, 1: *prāyogīś*; IX, 69: *bhārandanaḥ*. Phonetische Schreibung ist

śāringa für *śārṅga* X, 142. Beliebt ist die Schreibung *pāṅkti* (*mahāpāṅkti*) für *paṅkti* (*mahāpaṅkti*) z. B. Einl. 4, 2; RV. I, 88; V, 7, 16; 20; 35; 39; 50; 54; VII, 96; VIII, 35; 69; X, 18; 134; 140.

⁵ Im weiteren nenne ich die Kāśmirische Anukramaṇī K und die von MACDONELL edierte M.

K hat nachweislich eine bessere Textgestalt als M. Die Ursprünglichkeit der abweichenden Lesarten des K wird häufig durch die beiden Werke Brh. Dev. und Rgvidh. bewiesen, die ja der Verfasser der Sarvānukramaṇī reichlich benutzt hat, vgl. MACDONELL, Brh. Dev., Einl. XXI f.

Eine Anzahl von Beispielen soll uns den hohen Wert von K veranschaulichen.

I. Unterschiede des K von M

¹⁵ hinsichtlich der Angaben über die Gottheit und den Inhalt des Sūkta.

I, 28: *antyā carmapraśaṁsā somapraśaṁsā vā*. Dieses geht auf Brh. Dev. III, 101 zurück: *carmādhiṣavanīyam vā somaṇi vāntyā praśaṁsati* „der letzte Vers preist das beim Pressen verwendete Fell oder den Soma“. M hat nur *antyā carmapraśaṁsā vā*.

I, 45: *ādyardharco vaiśvadevo daivontyaḥ*. Der Halbvers im Anfang ist den Viśve Devās geweiht, ein Halbvers vom letzten Vers den Devās. Nach Brh. Dev. III, 150 ist der ²⁵ erste Halbvers an die Vasus, Rudras und Ādityās gerichtet. Nun lehrt Brh. Dev. II, 132 f. und IV, 7 unter Bezugnahme auf Yaska Nir. XII, 40, daß ein Vers oder Halbvers, in dem mehrere Götter gepriesen werden, als an die Viśve devās gerichtet anzusehen ist. Demnach steht der Ausdruck *vaiśvadevo* ³⁰ in K in Einklang mit Brh. Dev. Ferner lehrt Brh. Dev. III, 110—111, daß vom letzten Vers des Sūkta I, 45 ein Halbvers an die Devās gerichtet ist. M hingegen erwähnt nichts von dem ersten Halbvers, sondern sagt nur *ardharco daivaḥ*, wobei man nicht einmal weiß, welcher Halbvers ³⁵ eigentlich gemeint ist. Hier ist also der Text von M unmöglich korrekt.

In den letzten 4 Versen von X, 37 werden gleichfalls mehrere Götter gepriesen, wozu Brh. Dev. VIII, 39 bemerkt: *sūktānte vaiśvadevyotra tu dvṛcah*¹⁾. Diese Auffassung liegt auch bei K X, 37 vor: *antyaṁ dvṛcaṁ vaiśvadevyau vā*. Bei M fehlt diese Angabe gänzlich. Die Abhängigkeit der Sar-
vānukramaṇī der K von der Brh. Dev. geht hier schon aus dem Gebrauch des Adjektes *vaiśvadevyā* hervor, das bei Brh. Dev. nur an dieser Stelle vorkommt (vgl. MACDONELL's Krit. Anm. zu Brh. Dev. VII, 39).

I, 46: steht am Schluß *sahoṣasā liṅgabhājā*. In I, 46, 1¹⁰ und 14 ist in der Tat von *uṣas* die Rede. Dieser Ausdruck stammt wörtlich aus Brh. Dev. III, 111, wo aber *sahoṣasā liṅgabhājā* in bezug auf I, 44 angewandt wird.

I, 50: *rogaghñontyordharo dviṣa[d]dveṣaḥ*. Diese Lesart wird bestätigt durch Brh. Dev. III, 114: *rogāpanuttir* ...¹⁵ *ardharce tu dviṣaddveṣaḥ* und Rgvidh. I, 19, 4: *uttamas tasya cārdharco dviṣaddveṣa iti smṛtaḥ*. M hat aber nur *rogaghno*, während die Mss. C, W₂, I₃ *rogaghno antyo'rddharcaḥ śatruḥnāś ca* lesen.

II, 8: Der letzte Vers ist nach K und Brh. Dev. II, 132²⁰ an die Viśve Devās gerichtet. Bei M hingegen fehlt diese Angabe.

II, 28: *upāntyā duṣṣvapnanāśanī*, ebenso Brh. Dev. IV, 83: *duṣṣvapnādyapranāśinī* ferner Rgvidh. I, 30, 1: *rcam japtvā nāśayati kṣipram duṣṣvapnam*. Die von M benutzten Mss.²⁵ I₁, I₂, I₃ stimmen hier mit K überein, während die Mss. C, W₁, W₂, Sāy., denen M gefolgt ist, dieses auslassen.

II, 41: *ādye vāyavye tṛtīyaindravāyavī*. Auch Brh. Dev. IV, 98 bestätigt, daß die ersten 2 Verse an Vāyu und der 3. Vers an Indra-Vāyu gerichtet sind. Die Lesart von M³⁰ ist hier inkorrekt: *ādye tu tṛce 'ntyaindravāyavī*. „Im ersten Tṛca ist aber der letzte Vers an Indra-Vāyu gerichtet.“

III, 27: *ṛtavyādyā*, was Brh. Dev. IV, 103 bestätigt: *ṛtūn stauti*. M aber: *ṛtavyā vādyā*, wo also *vā* sekundär ist.

IV, 58: *jātavedasyaṁ jagatyantañ sauryaṁ vṛāgnegaṁ*³⁵

1) Wohl fehlerhaft für *vaiśvadevyāṁ atra dvṛcaṁ*.

vvājyasuktaṃ. Dieses wird bestätigt durch Brh. Dev. V, 10—11, gemäß der das Sūkta IV, 58 dem *Agni madhyama* (= *Jātavedas*, vgl. Brh. Dev. I, 99), ferner der Sonne oder dem Agni geweiht ist und ein *Ājyasūkta* ist. Sowohl hinsichtlich der
 5 Angabe und Reihenfolge der Götter als auch in der Bezeichnung *ājyasūkta* stimmt hier K mit Brh. Dev. überein. Dagegen liest M: *āgneyaṃ jagatyantaṃ sauryaṃ*. Bei M fehlt also Jātavedas und die Bezeichnung *ājyasūktaṃ*, während *āgneyaṃ* vor *Sauryaṃ* steht.

10 V, 43: Bei M fehlt *no divas* [= V. 11] *sarasvatī*. Sowohl der Inhalt von Sūkta V, 43, 11 als auch Brh. Dev. V, 43 bestätigen die Ursprünglichkeit von K. Brh. Dev. bezeichnet hier Sarasvatī gemäß Brh. Dev. II, 76 als *vān madhyamā*.

VI, 37: *ṛṭiyaindravāyavī*. Auch Brh. Dev. V, 107 be-
 15 zeugt, daß R̥V. VI, 37, 3 Indra und Vāyu preist. Bei M fehlt dieses.

VII, 66: *tad vo ity* [= V. 12] *ādityānām dve, tisras sauryaḥ*. Also V. 12—13 ist den Ādityās und V. 14—16 Sūrya geweiht. Brh. Dev. VI, 6 und 9 bezeichnet dieses ausdrücklich als die
 20 Auffassung des Śaunaka: *ādityānām tad vo adya dve ṛcau śaunakobravit* (VI, 6); *ud u tyad ity* [= 66, 14] *etās tisraḥ sauryas tataḥ parāḥ . . . śaunakobravit* (VI, 9). Nach M hingegen sind 66, 4—13 den Ādityās und 14—16 Sūrya geweiht. Diese abweichende Schulauffassung erwähnt allerdings Brh.
 25 Dev. VI, 8—9 ebenfalls.

VII, 97: *antyā dṛṣṭalingā*. Der letzte Vers ist an die dort genannten Götter gerichtet und zwar wie auch Brh. Dev. VI, 26 ausdrücklich bemerkt, an Indra und Brhaspati. M hingegen: *antyaindrī ca*.

30 VIII, 4: *tatpūrvāḥ pauṣṇyaś catasra ādyo dvṛco aindro vā*. Die Verse 15—18 sind an Pūṣan gerichtet, oder die ersten beiden von diesen 4 Versen sind an Indra gerichtet. Genau dieselbe Auffassung hat Brh. Dev. VI, 43. Hingegen M *tatpūrvāś catasraḥ pauṣṇyo vā*.

35 VIII, 24: *ṛcontya uśasyo*. Auch Brh. Dev. VI, 63 bestätigt, daß die letzten 3 Verse an Uśas gerichtet sind: *utamas tv auśasas tṛcaḥ*. Bei M heißt es aber: *ṛcontyaḥ sau-*

śāmṇasya varor dānastutir d. h. es ist eine Dānastuti für den König Sauśāman Varu, was in Widerspruch zu Brh. Dev. steht. Nach Brh. Dev. VI, 65–66 und K sind vielmehr die letzten 3 Verse von VIII, 25 eine Dānastuti für Varu Sauśāman. In bezug auf Sūkta VIII, 25 sagt Brh. Dev. *maitrā-varuṇasya tu nava, dvādaśa tūttarāḥ vaiśvadevyo, varū rājā yac cādād, ṛṣaye vasu kīrtitam*. „Mitrā-Varuna sind 9 Verse geweiht; die 12 folgenden aber [V. 10–21] den Viśve devās. Das Gut, das König Varu dem Ṛṣi gab ist in diesem letzten Trca verkündet worden“. Also nur die letzten 3 Verse von Sūkta VIII, 25: sind eine Dānastuti für Varu Sauśāman. Dieselbe Auffassung wie Brh. Dev. teilt K, wo es VIII, 25 heißt: *daśamyādyā [= V. 10–21] vaiśvadevyontyās tisras sauśām-nasya varor dānastutir*. Hingegen M: *daśamyādyās tisro vaiśvadevyo*, was inkorrekt ist. 15

VIII, 47, 14–18: Diese 5 Verse werden als *duṣṣvapna-ghnam* bezeichnet, was sowohl der Inhalt, als auch Rgvidh. II, 2 bestätigen. Bei M fehlt dieses.

VIII, 67: *jālanaddhā ādityān astuvan taskaraṇi vrtra-ghnam bandhanaṇvimocanam, uta tvāṁś [= V. 10] trcas tu aditidevataḥ*. Daß in dem Trca VIII, 67, 10–12 die Aditi gepriesen wird, hebt auch Brh. Dev. VI, 90 ausdrücklich hervor: *trcenābhiṣṭutāditiḥ*. Bei M hingegen fehlt diese Angabe.

VIII, 160: *aṣṭamī sauparṇī navamī vajrasamstutir*. Brh. Dev. VI, 120 bestätigt dieses: *manojavās [= V. 100, 8] tu sauparṇī, samudre [= V. 100, 9] vajrasamstavah*. Bei M hingegen fehlt dieses gänzlich.

X, 20: *triṣṭubantam ādyaikapadā pāda eva mānasas śāntyartho vairājo, dvitīyānuṣṭum navamī virāṭ*. Auch Brh. Dev. VII, 21 und Rgvidh. III, 8, 6 bestätigen, daß X, 20, 1, der aus einem Pāda besteht, ein *Mānasas* ist, welcher, weil er zehnsilbig ist, eine *Virāj* ist. M stimmt hier weder in der Wortstellung noch im Inhalt damit überein: *ādyaikapadā pāda eva vā śāntyarthah parānuṣṭub antye virāttriṣṭubhau*. 30

X, 103: Der letzte Vers ist nach K und Brh. Dev. VIII, 14 an die Marutas gerichtet, nach M aber an Indra oder die Marutas. 35

X, 141: Nach K ist es an Agni oder Viśve devās gerichtet, was Brh. Dev. VI, 54 (Ms. b, fk) bestätigt: *āgnegaṃ vaiśvadevaṃ vā*. Nach M hingegen ist es nur an die Viśve devās gerichtet.

- 5 X, 189: ist nach K an Sarparājñī, Sūrya oder Vāc gerichtet, was Brh. Dev. VIII, 89—91 bestätigt. M jedoch läßt *vāc* aus.

II. In den Angaben über das Metrum unterscheidet sich K vielfach wesentlich von M, wobei die abweichende Auffassung des K mehrmals durch das Rk.-Prāt. bestätigt wird, das ja dem Verfasser der Sarvānukr. vorgelegen hat (vgl. z. B. VIII, 103 *hrasiyasī* und Rk.-Prāt. § 1000).

- I, 89: K bemerkt, daß die letzten 3 Verse *Triṣṭubhas* sind, was richtig ist. Bei M fehlt diese Angabe.

I, 120: K hebt hervor, daß der 2. Vers auch als *Bhurij* aufgefaßt werden kann, was Rk.-Prāt. § 879 ausdrücklich angibt. Bei M fehlt diese Angabe.

- I, 187: K bezeichnet den ersten Vers als *Uṣṇiganuṣṭub-*
 20 *garbhā* (5, 8, 8, 8 Silben), was auch Rk.-Prāt. § 895 bestätigt. Nach M wird aber der 1. Vers als *Anuṣṭubgarbhā* bezeichnet. Nach Rk.-Prāt § 1002 nennt man 2 Verse, von denen der erste eine *Brhatī* bzw. *Kakubh* und der 2. Vers eine *Sato-*
brhatī ist; einen *Bārhatā-* bzw. *Kākubha pragātha*. Solche
 25 2 Verse werden in K entsprechend Rk.-Prāt. stets *Pragātha* genannt z. B. V, 53: *kakum nicrd* [= V. 1] *brhatī nicrd* [= V. 2] *anuṣṭup* [= V. 3] *pura-uṣṇik* [= V. 4] *kākubhaḥ pragāthas* [= V. 5—6] *sato-brhatī* [= V. 7] *gāyatrī* [= V. 8] *sato-brhatī* [= V. 9] *kakubhau* [= V. 10—11] *gāyatrī* [= V. 12]
 30 *sato-brhatyau* [= V. 13—14] *kākubhaḥ pragāthah* [= V. 15—16].

M bemerkt zunächst nicht, daß bei Vers 1 und 2 je eine Silbe fehlt und ferner bezeichnet er weder Vers 5—6 noch Vers 15 bis 16 als *Pragāthās*. Ähnlich sagt K in V, 56: *dvitīyāṣa-*
ṣṭhyādyaṃ pragāthau. Vers 2—3 und 6—7 sind *Bārhatāḥ*
 35 *pragāthās*, was aber M nicht beachtet (*trītiyāsaptamyau sato-brhatyau*). Ebenso bemerkt K in VIII, 103: *bārhatāṃ ṣaṣṭh-*

yādipragāthaḥ [= V. 6—7] *kākubhaḥ pragāthaḥ* [= V. 8—9] *preṣṭaṇ* [= V 10] *hrasīyasy ekādaśī satobṛhaty, uttaraḥ kākubhaḥ pragātho* [= V. 12—13] *antyānuṣṭub āgnimāruti*. Auch hier beachtet M nicht, daß die Verse 6—7, 8—9 und 12—13 Pragāthās sind. 5

VI, 16: Nach K ist nur Vers 1 eine Vardhamānā (6, 7, 8 Silben), was auch Rk.-Prāt. § 883 bemerkt. Doch nach M ist auch Vers 6 eine Vardhamānā, während sie bei K als Gāyatrī aufgefaßt wird, indem dort im 1. Pada *tvam* zweisilbig und im 2. Pada *daivyaṃ* dreisilbig zu lesen ist. 10

VII, 102: K gibt an, daß der 2. Vers eine Pādanicṛt ist (*dvitīyā pādanicṛt*), was tatsächlich der Fall ist. Bei M fehlt diese Angabe.

VIII, 11: Der letzte Vers ist nach K eine *virāṭsthānā* (10, 10, 9, 11), nach M hingegen Triṣṭubh. Hier sind beide 15 Auffassungen möglich.

VIII, 36: Vers 7 ist *nicṛtpādā*, indem nämlich *śyāvāśvasya* wie in V, 81, 5 viersilbig zu lesen ist. Bei M fehlt diese Angabe.

IX, 70: Nach K ist der letzte Vers Triṣṭubh, was stimmt. 20 Bei M fehlt diese Angabe.

IX, 108, 14: ist nach K eine *Satobṛhatī*, was stimmt; nach M *Bṛhatī*.

X, 11, 7: ist nach K Jagatī, nach M Triṣṭubh. Nach Auffassung von K wäre im 1. Pada von Vers 7 *marta*, im 25 2. Pada *śṛṇve* und im 3. Pada *aśvair* dreisilbig zu lesen (vgl. V. ARNOLD, Vedic Metre, p. 101; 94). Umgekehrt ist in II, 1 der 1. Vers nach K Triṣṭubh, nach M Jagatī. Nach K müßte man in II, 1, 1 *adbhyas* zweisilbig und *osadhābhyas* viersilbig lesen. 30

X, 22, 5: ist nach K *purastādbṛhatī* (12, 8, 8, 8 Silben), nach M *Anuṣṭubh*. Hier sind beide Auffassungen zulässig.

X, 26: Nach K kann der 4. Vers nicht nur als Anuṣṭubh sondern auch als Uṣṇih gelesen werden, was stimmt; nach M sind sowohl der erste als auch der 4. nur als Uṣṇih zu lesen. 35

X, 31, 10: ist nach K *Virāḍrūpā*, was stimmt; nach M *Triṣṭubh*.



X, 59: Der letzte Vers ist nach K. *Paṅktyuttarā* bzw. *Virātpūrvā* (10, 10/8, 8, 8 Silben), vgl. *Rk.-Prāt.* § 927; nach M nur *Paṅktyuttarā*.

X, 65: Nach K sind die beiden letzten Verse *Triṣṭubh*,
 5 nach M ist der vorletzte Vers *Jagatī*, hingegen nur der letzte *Triṣṭubh*. Hier sind beide Auffassungen möglich.

X, 87, 14—16: können nach K auch *Jāgatyah* sein, was richtig ist. Diese Angabe fehlt bei M.

X, 132, 3: ist nach K *Triṣṭubh*, indem man *dadvāñ* drei-
 10 silbig zu lesen hat; nach M *Virāḍrūpā*. Vers 4—5 heißen bei K *Prastārapaṅktayas*, dagegen bei M *virāḍrūpās*. Die Verse 4 und 5 bestehen ebenso wie die *Prastārapaṅktayas* aus 40 Silben. Gemäß *Rk.-Prāt.* § 972 ist bei Versen, die sich nicht leicht unter ein Metrum einreihen lassen, die Silben-
 15 zahl stets ausschlaggebend.

X, 133: K gibt an, daß der letzte Vers *nicrt triṣṭubh* ist, was stimmt; bei M steht nur *triṣṭubh*.

X, 157, 1: ist nach K entweder *Triṣṭubh* oder *Virāj*. Da Vers 1 nur aus 2 *Padas* mit insgesamt 20 Silben besteht, ist
 20 er eher *Virāj* (10, 10, 10). Nach M ist der 1. Vers nur *Triṣṭubh*. An einer einzigen Stelle enthält auch K ein Versehen. In VIII, 103 hat K übersehen, daß Vers 5 *Virāḍrūpā* ist. Daß dieser Fehler aber alt ist, geht daraus hervor, daß *MACD. Mss. W₂, I₂* hierin mit K übereinstimmen.

25 III. Auch die Wortstellung,
 in der sich K häufig von M sehr unterscheidet,
 erscheint als die ursprüngliche.

In bezug auf das *Āprisūkta* I, 13 heißt es bei K: *tisro devya idāsarasvatībhāratyas*. Diese Lesart wird bestätigt durch
 30 *Praīṣa VII, 3g: tisro devir idā sarasvatī bhārati*. M hingegen: *tisro devyah sarasvatīdābhāratyas*.

I, 164: K *agnir vāyus sūryas ca*. In *Brh. Dev. IV, 37*, worauf diese Stelle zurückgeht, werden diese Götter in der gleichen Reihenfolge genannt. M: *agniḥ sūryo vāyuś ca*.

35 I, 54: K *mā naṣ [I, 54] ṣaṣṭhy aṣṭamī navamy antyā ca*

triṣṭup. Diese Wortstellung des K ist besser als die von M: *mā nontyā triṣṭup ṣaṣṭhy aṣṭamī navamī ca*.

IV, 30: *nakiś caturviṃśatir gāyatram hy aṣṭamy antyā cānuṣṭubhau navamyādyās tisra uṣase vā*. Hier wird *Gāyatram* als Metrum der meisten Verse dieses Hymnus wie sonst in ⁵ der Anukr. an erster Stelle genannt. 'Ebenso wie in dem vorangehenden Sūkta ist Indra die Gottheit. Vers 9—11 können sich auch auf Uṣas beziehen. Nach M ist Vers 9—11 an Indra und Uṣas gerichtet und demgemäß die Wortstellung eine ganz andere: *nakiś caturviṃśatir divāscit [= V. 9—11]* ¹⁰ *trca uṣasyaś ca gāyatram hy aṣṭamyantye anuṣṭubhau*.

IV, 58: *K sauryam vāgneṣam ... vāpaṃ*. Diese Reihenfolge wird bestätigt durch Brh. Dev. V, 10 f.; hingegen M *āgneṣam ... sauryam vāpaṃ*.

V, 27: *ātmā nātmane dadyād* ist wörtlich aus Brh. Dev. ¹⁵ V, 32: *ātmā hi nātmane dadyād*: hingegen M: *nātmātmane dadyād*.

IX, 101: *K ṣoḍaśa śyāvāsvir andhīgur*, ebenso Sāy; hingegen M *ṣoḍaśāṃdhīgur śyāvāsvir*.

IV Der Text von M enthält manche sekundäre ²⁰ Zusätze.

So fehlt in K I, 27 mit Recht *gāyatre*, da die vorangehenden 2 Sūktāni dasselbe Metrum haben. In I, 141 fehlt bei K *aptr̥ṇasaurgam*. Nach Brh. Dev. IV, 63 nehmen nur einige Gelehrte diese Gottheiten für I, 141 an. Die von ²⁵ Sāyana benutzte Sarvānukr. enthielt zum Teil ebenfalls nicht die Zusätze.

I, 165: Es fehlt in K und MACD. Mss. C, I₁, I₂ und Sāy.: *agastyendramamarutām*; auch die primäre Lesart von Brh. Dev. IV, 45 bringt dieses nicht (vgl. MACD. Anm. zu IV, 45). ³⁰

IV, 3: Es fehlt in K und Sāy.: *ādyā raudrī*; Brh. Dev. erwähnt es ebenfalls nicht.

V, 26: Es fehlt in K und Sāy.: *antya liṅgoktadevatā*. Auch in den von MACD. benutzten Mss. W₁, I₂ ist dieser Zusatz nicht vorhanden. Gemäß Brh. Dev, V, 26 könnte der letzte ³⁵

Vers von V, 26 auch an die Viśve devās gerichtet sein; K berücksichtigt also letztere Ansicht nicht.

VI, 47: Es fehlt in K und Sāy. *triṣṭum mahi* [= V. 25] *dvipadā*.

5 VII, 88: Es fehlt in K und Sāy. *antyā pāśavimocanī*.

VIII, 95: Es fehlt in K und Sāy. *āṅgirasa*.

X, 49: Für M *upādye triṣṭubhau* steht in K und Sāy. *upādye ca*, wobei *triṣṭubhau* aus X, 48 zu ergänzen ist.

Die Nichterwähnung der Vālahilyās bei K könnte ein
10 Beweis dafür sein, daß K frei von Zusätzen geblieben ist.

V. Einzelne Ṛṣi-Namen lauten in K anders, z. B.:

V, 46: K *pratiksetro*, M *pratikṣatro*.

VI, 15: K *bhārgavo*, M *ṛṣir*.

VIII, 1: K *ghoras*, ebenso Brh. Dev. VI, 39, M *ghaurah*.

15 VIII, 89 f.: K *purumādhau*, ebenso VIII, 71; M *purumedhau*.

IX, 66: K *śataṁvaikhānaso*, M *śataṁ vaikhānasāḥ*.

IX, 77: K *adhikutsaḥ*, M *kutsaḥ*.

X, 18: K *saṅkasukaś*, ebenso Mahīdhara zu VS. XXXV, 7,
vgl. auch AV. XII. 2. 11. 14. 40; wo Agni so bezeichnet wird;

20 M *saṅkusukaś*.

X, 62: K *sāvarṇi manu*, ebenso Brh. Dev. VII, 10, M
sāvarṇi.

X, 102: K *vṛṣabha*, ebenso Sāy.; dagegen M *ṛṣabha*.

X, 111: K *aṣṭradamṣtraḥ*, ebenso Sāy.; dagegen M *aṣṭa-*
25 *damṣtraḥ*.

X, 113: K *śiraḥprabhedano*, M *śataprabhedano*.

X, 116: K *sthaulognisuto*, M *sthaurogniyo*; *sthaulo* liest
auch MACD. Ms. W₂.

X, 133: K und Sāy. *sudāsaḥ*, M *sudāḥ*.

30 X, 142: K *sārasṛkva*, vgl. Sāy. *sārisṛkva*, aber M *sārisṛkta*.

X, 147: K *sarvedhāś śaileṣus* („Allentflammer“, „der den
Fels zum Pfeil hat“), M *suvedāḥ śairiṣis*.

X, 169: K *śvatarāḥ* („die Schnelligkeit eines Hundes
habend“), M *śabarāḥ*. Die in mehreren Mss. der Brh. Dev.

35 VIII, 72 enthaltene Variante *svabharāḥ* könnte vielleicht aus
śvatarāḥ korrumpiert sein, da dialektisch für *ś* häufig *s* steht.

Jeder Ṛṣi-Name ist im Kāśmirischen R̥V.-Ms. doppelt belegt. Er findet sich nämlich nicht nur in der Anukramaṇī, sondern auch im R̥V.-Text am Anfang eines jeden Sūkta, so- dass sich der Schreiber der Kāśmirischen Handschrift unmög- lich verschrieben haben kann. Hier können sich demnach 5 nur die Eigentümlichkeiten einer besonderen Schulrichtung widerspiegeln.

VI. Die Ausdrucksweise, in der K von M
vielfach abweicht, trägt den Charakter der
Ursprünglichkeit, z B:

K *garbhapramocanī* I, 101 wird durch R̥gvidh. I, 23, 3 bestätigt, wofür aber bei M *garbhasrāviṇī* steht. I, 51 liest K *putram icchaṃs tapas tepe tasyendra iva savyaḥ putro jajñe*. Hier tritt uns das präsentische Perf., das besonders in den Brāhmaṇa vorkommt, entgegen. Die Stelle bezieht sich auf 15 Br̥h. Dev. III, 115. Das dortige *yogitvāt* wird hier sinngemäß durch *tapas tepe* wiedergegeben. Bei M lautet aber der Satz *putram ichann abhyadhyāyat savya itindra evāsya putrojāyata*. Hier ist das Impf. angewandt und das Br̥h.-Dev.-Wort *yogit- vāt* in der jüngeren Bedeutung von *yoga* nämlich „Konzen- 20 tration des Geistes“ aufgefaßt worden, denn *abhidhyā-* heißt „seinen Geist konzentrieren“ und ist besonders dem Upaniṣad- wortschatz eigen. — K *tapas tepe* in Einleitung zu Maṇḍala III entspricht genau dem *tapasā* Br̥h. Dev. IV, 95, worauf Kātyā- yana Bezug nimmt; M hat aber dafür *brahmacaryaṇi cacāra*. 25 — X, 108 liest K *gā nigūḍhāḥ* [Acc. pl.], ebenso Sāy.; es handelt sich hier um die von den Paṇis „versteckten Kühe“. Daß diese Lesart korrekt ist, beweist Br̥h. Dev. VIII, 30 *tā [gā] nigūhatha*; hingegen hat M *gā nirūḥhāḥ*. — Für K *śreṣṭha* (X, 56) steht bei M *śreṣṭhatama*. Für M *dyāvāprthivīyam* 30 (z. B. I, 159. 185; IV, 56; VI, 70; VII, 53) steht regelmäßig bei K und gewöhnlich auch bei Sāy. *prthivīyam*, vgl. Pāṇ. IV, 2, 32.

Ergebnis: Fassen wir unsere Untersuchung über die Kāśmir.-Sarvānukramaṇī kurz zusammen: K stellt eine ältere 35 Rezension dar. Sie unterscheidet sich wesentlich von M durch

richtigere Angaben in bezug auf die Gottheiten, die Bedeutung der einzelnen Sūktāni und in bezug auf ihre Metren. Die Ursprünglichkeit dieser Abweichungen wird häufig bestätigt durch Brh. Dev., Rgvidhāna und Rk-Prātisākhya. Ferner
 5 läßt es sich vielfach beweisen, daß die abweichenden Wortstellungen und Lesarten die ursprünglichen sind und daß M manche Zusätze erfahren hat. Die in K zum Teil anders lautenden Rṣi-Namen scheinen auf die Traditionen einer besonderen Śākhā zurückzugehen. In orthographischer Hinsicht
 10 ist K an einzelnen Stellen vom Kāśmirischen Dialekt beeinflusst. In Kāśmir sind vielfach die Samskr̥tttexte besser überliefert worden, was H. LÜDERS („Über die Grantharezension des MBh.“, Berlin 1901) für das Mahābhārata und JOH. HERTEL für das Pañcatantra dargelegt hat. Auch KIRSTE, Ein Grantha-
 15 Manuskript des Hiraṇyakeśigṛhyasūtra 1891, kommt zu dem Schlußresultat, daß das Kāśmirische Ms. der Hir. Gr. S. ein Auszug aus einer dem Original näher stehenden Handschrift ist, als die Vorlage, aus der die nördlichen Handschriften geflossen sind.

20 b) Die Varianten in der Kāśmirischen Rezension.

Anukr. Einleitung:

2, 19: *ṛṣinoktam*; M: *ṛcoktam*. 3, 2: *°aṣṭir*; M: *°aṣṭi*.

4, 2: *°pāṅktiḥ*; M: *°pāṅktiḥ*. 4, 7: *ṣaṭkasaptakūṣṭakās*;

M: *ṣaṭsaptakāṣṭakāḥ*.

25 4, 9: *ceti*, ebenso VS.-Anukr.; M: *ca*. 6, 1: *anuṣṭup catuspadātha*; M: *anuṣṭup*. V, 1: *dvādaśa*; M: *dvādaśakāḥ*. VI, 1: *anuṣṭup catuspadātha*; M: *anuṣṭup*.

Der Satz 6, 6 steht am Schluß von Abschnitt 6, also hinter 6, 8.

30 7, 1: *dvādaśa*; M: *dvādaśakāḥ*. 7, 8: *navakūṣṭakaikādaśaṣṭino viṣamapadā*, ebenso VS.; M: *navakādaśinau brhati viṣamapadā*.

8, 3: *daśakā vū*, vgl. VS.-Anukr.: *daśakāḥ*; M: *daśakāḥ*.

12, 11: *ayugmāntyā*; M: *ayukṣv antyā*. 12, 13: *śeṣā*,

35 ebenso MACDONELL'S Ms. I₁; M: *śiṣṭā*.

Añukr. zum Rk-Text:

I, 12: *nirmanthya āhavanīyaśca*, ebenso Sāy.; M: *nir-mathyāhavanīyau*.

13: *tisro devya idāsarasvatībhāratyas*, vgl. Praiṣa VII, 3g. (s. SCHEFTELOWITZ, Apokr. p. 145); M: *tisro devyaḥ sarasvatīdā-bhāratyas*. °śabdoktāni tv atanūnapānty āpriyam; M: śabdo-ktāny atanūnapānti.

I, 15: °āgneyyrtu°; M: āgneyītyrtu°.

18: *indras so°*; M: *indraś ca so°*.

22: °ekendrā ebenso MACDONELL'S MSS. W₁, W₂, I₂; M: 10 *ekaikendrā. °prthivyau*; M: °prthivye.

23: *śeṣā*; M: *śiṣṭā. āpaḥ* [= V. 11]; M: *ekaviṃśi*.

24: *kāyyā āgneyī*; M: *kāyyāgneyam*.

27: bei K fehlt *gāyatre*.

28: *carmaprasāṃsā somaprasāṃsā vā*, bestätigt durch 15 Brh. Dev. III, 101; M: *carmaprasāṃsā vā*.

36: *kāṇvo*; M: *kaṇvo. yūpyam*; M: *yaupyam*.

45: *ādyordharco vaiśvadevo daivontyaḥ*, vgl. Brh. Dev. II, 132f; IV, 7; M: *ardharco, daivaḥ*.

46: am Schluß steht bei K: *sahoṣasā liṅgabhājā*, vgl. 20 Brh. Dev. III, 111; fehlt bei M.

50: *rogaghnontyordharco dviṣadveṣa upaniṣad*. [dviṣadveṣa steht für dviṣaddeṣa da im Kāśmir. R̥V.-Ms., wenn von drei aneinanderstoßenden Konsonanten die beiden ersten gleichlauten, der erste Konsonant ausfällt.] Diese Lesart wird be- 25 zeugt durch Brh. Dev. III, 114: und R̥gvidh. I, 19, 4. M: *ro-gaghna upaniṣat*.

51: *icchaṃs tapas tepe tasyendra iva savyaḥ putro jajñe*, vgl. Brh. Dev. III, 115; M: *icchan abhyadhyāyat savya itindra evāsyā putrojāyata*. 30

54: *naṣ ṣaṣṭhy aṣṭamī navamy antyā ca triṣṭup*; M: *nontyū triṣṭup ṣaṣṭhyaṣṭamī navamī ca*.

58: *gautuma*. Ebenso I, 74, IX, 31 und 67 und in der Überschrift vom 4. Maṇḍala; M: *gautama*.

88: *ādyānte*; M: *ādyāntye*. 35

89: Nach *vaiśvadevan tu* steht *triṣṭubantam*, was bei M fehlt. Die letzten 3 Verse sind in der Tat *triṣṭubh*.

I, 95; °oṣasāya, ebenso MACDONELL'S W., I.; M: °auṣasāya.

99: *ekaṃ tat tu kaśyapārṣaṃ*; M: *etat kaśyapārṣaṃ*.

101: *ekādaśādyā garbhapramocaṇī kutsaś catus°*, vgl. Rgvidh. I, 23, 3; M: *ekādaśa kutsa ādyā garbhasrāviṇy upa-*

5 *niṣac catus°*..

113: *viṃsatī rātryuṣasyam*; M: *viṃsatīr uṣasyaṃ dvitī-*
yordharco rātreśca.

120: *kāvīrāṇ naṣṭarūpā tanuśiroṣṇig viṣṭārabṛhatī kṛtir*
virāt tisro gāyatriyo dvitīyā bhurīg vā, vgl. R.K.-Prāt. § 879;

10 M: *kāvīrāṇnaṣṭarūpau pañcamī tanuśirā ṣaṣṭhy akṣarair uṣṇig*
viṣṭārabṛhatī kṛtir virāt tisro gāyatriyaḥ.

126: *praśaśaṃsa pañcabhir*, vgl. Brh. Dev. III, 150 und
Anukr. V, 61; M: *pañcabhir*.

139: *evam anyāsām api vaiśvadevatvam*; M: *etad evam*
15 *anyāsām api sūktaprāyoge vaiśvadevatvam*.

142: *antaṃ ca*; M: *antaṃ. āpriyam*; M: *āpriya*.

164: *antaṃ ca*, M: *antaṃ. agnir vāyus sūryaśca*, be-
stätigt durch Brh. Dev. IV, 37; M: *agnih sūryo vāyuśca saras-*
vatah, M: *sarascate sūryāya vā*.

20 165: *saṃvūdāsa tṛtīyādy*; M: *saṃvūdogastyemdramarutāṃ*
tṛtīyādy. 166: *ājāyetām*; M: *ajāyetām*.

170: *saṃvūdāsa tatrā°*; M: *saṃvūda aindras tatrā°*. *cāda*,
ebenso Sāy.; M: *vāda*.

179: *bṛhatyādyam*; M: *bṛhatyādī*.

25 187: *ādyoṣṇiganuṣṭubgarbhā*. Der 1. Vers ist in der
Tat Uṣṇ., vgl. R.K. Prāt. § 895; M: *ādyānuṣṭubgarbhā*.

188: *āpriyam*, ebenso III, 5; IX, 5; M: *āpriyaḥ*.

191: *ānuṣṭubhaṃ vviṣaṣaṃ*; M: *ānuṣṭubham apṛṇasaur-*
yaṃ viṣaṣaṃ. Nach Brh. Dev. IV, 63 nehmen nur einige diese
30 Gottheiten an. *mahābṛhaty uttarā*; M: *mahābṛhatī ca*.

II, 1: *tv ādyā triṣṭub*; M: *tu*. Der erste Vers läßt sich
als Triṣṭubh lesen, wenn man im 1. Pada *tvam* einsilbig liest.

8: °*ānuṣṭub vaiśvadevī*, was Brh. Dev. II, 132 bestätigt;
M: °*ānuṣṭup*.

35 11: *vairātstānam antyā triṣṭub*, was stimmt; M: *virātstā-*
nam ṛtentyām. Umgekehrt steht bei K III, 9 *ṛtentyām* für
M: *triṣṭubantam*.

- II, 23: °daśyante; M: °daśyantye.
 27: kulmo; M: kurmo. vādityam; M: vādityebhyaḥ.
 28: vāruṇam upāntyā dussvapnanāsanī, bestätigt durch
 Brh. Dev. IV, 83 und Rgvidh. I, 30, 1.
 30: °dharco navamī bārhaspatyāntā māruti; M: °dharco
 yo no [= V. 1] bārhaspatyā taṃ vo [= letzter Vers] māruti. 5
 31: vaiśvadevam antyā triṣṭub; M: vaiśvadevam triṣṭub-
 antam.
 41: pra-ugeṇādye vāyavye trītyaindravāyavī, was Brh.
 Dev. IV, 92 bestätigt; M: pra-ugeṇādye tu trcentyaindravā- 10
 yavī. tasyā trītyaḥ; M: trītyaḥ.
 III. Einleitung: icchāṃs tapas tepe; vgl. Brh. Dev. IV, 95;
 M: icchan brahmacaryaṃ cacāra.
 4: āpriyam; M: āpriyaḥ; vgl. Anukr. zu I, 188.
 9: rṭentyām; M: triṣṭubantam, vgl. Anukr. zu II, 11. 15
 15: utkilis; M: utkilas.
 21: triṣṭubanuṣṭubhau. V. 1 und 4 sind in Triṣṭubh;
 V. 2—3 sind in Anuṣṭubh; M: upādye anuṣṭubhau. Bei K
 fehlt am Schluß antyā.
 22: sāpurīṣyebhyo; M: purīṣyebhyo. 20
 27: rtavyādyā vgl. Brh. Dev. IV, 103: rtūn stauti; M:
 rtavyā vādyā.
 28: triṣṭub jagatī. V. 4 ist Tr., V. 5 ist Jag.; M: triṣṭub-
 jagatyāḥ.
 31: śrutir; M: śruteḥ. 25
 33: indras stutontyā; M: indrastutir antyā.
 53: sthirāvādicatasro, vgl. Brh. Dev. IV, 116; M: catasro.
 IV, 1: ādyāṣṭy atijagatī dhrtaya; M: aṣṭy atijagatī dhrtaya
 ādyā. 1: vārunyo vā; M: vārunyaś ca vā.
 3: ṣoḍaśa, ebenso Sāy.; M: ṣoḍaśādyā raudrī. 30
 10: upāntyā vā; M: caturthī ṣaṣṭhy upāntyā vā.
 17: ekapādā; M: ekapadā.
 23: rtastutiḥ; M: rtadevyo vā.
 30: caturviṃśatir gāyatraṃ hy aṣṭamy antyā cānuṣṭubhau
 navamyādyās tisra uṣase vā, M: caturviṃśatir divāscit trca 35
 uṣasyaś ca gāyatraṃ hy aṣṭamyantye anuṣṭubhau
 32: aindrāśvau; M: indrāśvau.

IV, 47: *anuṣṭubham tv ādyā vāyavyā*; M: *ādyā vāyavyā-nuṣṭubham tu*.

57: *kṣetra°*; M: *ksaitra°*. *te anuṣṭubhāv ādyā ca caturthī*, M: *te cānuṣṭubhāv ādyācaturthyau ca*.

58: *°daśa jātavedasyaṃ jagatyantaṃ sauryaṃ vṛāgneyaṃ vṛājyasūktaṃ vṛāpam*; M: *°daśāgneyaṃ jagatyantaṃ sauryaṃ vṛāpam*. Die Lesart von K wird bestätigt durch Bṛh. Dev. V, 11.

V, 2: *viśo*; M: *vṛśo*. *kam [= V. 2] vi [= V. 9] dvyrce tu viśa*. M: *kam vīty rcos tu vṛśa*.

10: 10: *antyā caturthī* ebenso Sāy.; M: *amtyācaturthau*.

26: bei K fehlt: *antyā liṅgoktadevatā*, ebenso bei Sāy. und MACDONELL'S Ms. W₁, I₂.

27: *ātmā nātmane dadyād*, ebenso Bṛh. Dev. V, 32; M: *nātmātmane dadyād*.

31: *kautsa auśanaso vā pādah*; M: *kautsyauśanasau vā pādau*.

40: *tryuṣṇigādyāntyā°*; M: *tryuṣṇigādyantyā°*. *atrir deva eva*, vgl. Sāy. Ms. A₂: *atrir eva deva* (MÜLLER² Vol. II, p. 39); M: *atrir devataiva*.

42: *°nā tam u ṣṭuḥṭi [= V. 11]*; M: *naikādaśi*.

43: *tryūnā no divas [= V. 11] sarasvatī tayor*, bestätigt durch Bṛh. Dev. V, 43; M: *tryūnā etayor*.

44: *'ny atra*; M: *tra*.

46: *pratikṣetrontye devapatnyau dvitīyā triṣṭub antyā ca*;

25 M: *pratikṣatṛo ntyo dvṛco devapatnīstavontyā triṣṭub dvitīyā ca*.

49: in K fehlt: *°mtyā trṇapāṇih*.

51: *traṣṭubho*; M: *triṣṭubho*.

53: *kakum nicṛd bṛhatī nicṛd anuṣṭup pura-uṣṇik kākubhaḥ pragāthas satobṛhatī gāyatrī sabobṛhatī kakubhau gāyatrī satobṛhatyau kākubhaḥ pragāthaḥ*; M: *kakubṛhaty anuṣṭup pura-uṣṇik kakup satobṛhatyau gāyatrī satobṛhatī kakubhau gāyatrī satobṛhatyau kakupsatobṛhatī*.

56: *dvitīyāṣaṣṭhyādyau pragāthāv*; M: *trītyā saptamyau satobṛhatyau*.

61: *dārbhyaṃ*; M: *dālbyaṃ*. *mārutaś*; M: *marutaś*.

78: In K fehlt: *carturthī triṣṭup*.

84: *anuṣṭubham vā gātuvicārīṇi*; M: *anuṣṭubham*.

- VI, 15: *bhārgavo vā*; M: *rṣir vā. upānte*; M: *upāntyē*.
 16: In K fehlt: *ṣaṣṭhī ca. cānte*; M: *cāntyē*.
 21: *protaye* [= V. 9] *nū ma iti* [= V. 11]; M: *navam-*
yekādaśyau. 28: *°dry antyaś ca*; M: *°drī vāṁtyaś cā*.
 37: *arvāk tṛtīyaindravāyavī*, vgl. Brh. Dev. V, 107; M: 5
arvāk. 44: In K fehlt *madhyamaiva vāsām*.
 47: *ardharcau līngoktadevatau*; M: *ardharco līngoktade-*
vataḥ. In K und bei Sāy. fehlt: *triṣṭum mahi dvipadā*.
 48: *ānuṣṭubho*; M: *ānuṣṭubham*.
 52: *daṣyanter vā*; M: *daṣṣanter vā*. 10
 63: In K fehlt *traiṣṭubham*.
 73: *ya* fehlerhaft für M: *yo*.
 75: *atrī* fehlerhaft für M *ārtnī* (vgl. VI, 75, 4). *jagatī*,
 ebenso Sāy.; M: *jagatyām. saṅgrāmāśiṣyo*; M: *saṁgrāmāśiṣo*.
 VII, 14: In K fehlt *ādi*. 15
 17: In K fehlt *traiṣṭubham*.
 18: *°sya catasrontyā*, M: *°syāṁtyāś catasro*.
 32: *ārebhe*; M: *alebhe*.
 33: *vasiṣṭhāya saputrāyend°*; M: *vasiṣṭhasya saputrasyem°*.
 34: In K fehlt: *abjāmāher — 'hīrbudhnyāya*. 20
 41: *āntyē uṣasyau*. Der Inhalt der beiden letzten Verse
 bestätigt dieses; M: *āntyōṣasyā*.
 44: In K fehlt: *līngoktadevatā*.
 48: *vaiśvadevaṁ vā* (vgl. Brh. Dev. V, 175 und MACDONELL's
 krit. Anm. das.); M: *antyaṁ vaiśvadevī vā*. 25
 50: *ā māṁ jāgatam*; M: *ā māṁ. nadībhyo 'tījagatī*;
 M: *nadīṣṭutir jāgatam antyātījagatī*.
 55: *vāstoṣpatyam ādyā gāyatrī śiṣṭāḥ prasvāpinya upaniṣad*
upādyās tisra upariṣṭādbṛhatyaś ṣeṣam ānuṣṭubham; M: *vāstoṣ-*
patyādyā gāyatrī ṣeṣās tryupariṣṭādbṛhatyādayonuṣṭubhaḥ 30
prasvāpinya upaniṣat.
 66: *pragāthāṣ ṣoḍaśī pura-uṣṇik tad vo* [= V. 12] *ity ādi-*
tyānām dve tistras sauryaḥ; vgl. Brh. Dev. VI, 6 und 9. M:
pragāthāḥ purauṣṇik caturthyādyā dasādityās tistrāḥ sauryaḥ.
 82: *hi*; M: *ha*. 35
 88: *sundhyu* dialektisch für M: *sundhyu*. In K fehlt:
antyaṁ pāśavimocanī, ebenso bei Sāyaṇa.

VII, 90: °ukthāḥ; M: uktāḥ.

96: *prastārapāṅktir gāyatriyas tisrontyās*; M: *prastārapāṅktiḥ parās tisro gāyatriyaḥ*.

97: *aindrādi*; M: *aindryādi*. *antyā dṛṣṭalingā tṛtīyā*; M: *antyaindrī ca tṛtīyā*. Der letzte Vers ist an Indra und Br̥haspati gerichtet [*dṛṣṭalingā*], vgl. Br̥h. Dev. VI, 26 b.

102: Am Schluß steht *dvitīyā pādanicrt*, was den Tatsachen entspricht.

103: *parjanyastutis sam°*, ebenso Sāy.; M: *parjanya-stutisam°*. 104. °*somaṃ* ebenso alle Mss.; M: °*saumaṃ*.

104: *śapathābhi°*; M: *śāpābhi°*. *saptādyā*; M: *ṣaṭ sapta vādyā*. *ekaviṃśī trayaviṃśy aṣṭā°*; M: *ekaviṃśītrayaviṃśyau cāṣṭā°*. K schließt mit *antyanuṣṭup*, so daß *navamī* etc. fehlt.

VIII. Einleitung: *prāgvatsapriyaḥ*; M: *prāgvatsapreḥ*. 15 *kāṇvo ghorah pragāthonyair ṛṣibhis sarvañ saptamam maṇḍalam apaśyat*; M: *ṛṣiś cānuktagotraḥ prāñmatsyāt kāṇvaḥ*.

1: *ghoras*, ebenso Br̥h. Dev. VI, 39; M: *ghaurah*. *kāṇvasyā*, vgl. IX, 44; M: *kaṇvasya*. *prāyogis tv āsaṅgo*, ebenso MACDONELL's Ms. W₂; M: *plāyogis cāsaṅgo*.

20 1 f.: *medhātithaye*; M: *medhyātithaye*. *stuhīti*; M: *stuhi stuhīti*.

4: *uṣṇigantaṃ*; M: *uṣṇigantaḥ*. *tatpūrvāḥ pauṣṇyaś catasra ādyo dvṛco aindro vā*, bestätigt durch Br̥h. Dev. VI, 43; M: *tatpūrvāś catasrah pauṣṇyo vā*.

25 5: *āśvinam upāntye br̥hatyāv antyanuṣṭub*; M: *āśvine dvibr̥haty anuṣṭubante*.

9: *śasīkarno*; M: *śasakarno*. *caturdaśīpañcadaśyau*; M: *caturdaśyādye*. *daśamyādi*; M: *daśamyādyās*.

10: *pragātho br̥hati*; M: *pragāthopasyad br̥hati*.

30 11: *āgneyam ādyā pratiṣṭhā dvitīyā vardhamānāntīyā virāṭsthānā*; M: *agneye gāyatrentīyā triṣṭubādyā pratiṣṭopādyā vardhamānā*.

14: *goṣūkti cāśvasūkti ca*; M: *goṣūktyaśvasūktinau*.

18: *uta tyeti [= V. 8] āśvinī śam [= V. 9] agnis saurya-vāyavī*; M: *aṣṭamy āśvibhyām parāgnisūryānilānām*. *anila = vāyu*.

19: *kākubhaḥ pragātho ha*; M: *kākubhaṃ pragāthaṃ ha*.

VIII, 23: *vaiyyaśva*, ebenso in R.V. VIII, 23, 24; 24, 23 (vgl. WZKM. 21, 121); M: *vaiyaśva*.

24: *trcontya uśasyontyānuṣṭup*, bestätigt durch Brh. Dev. VI, 63; M: *trcontyaḥ sauṣāṃṇasya varor dānastutir antyānuṣṭup*. 5

25: *daśamyādyā vaiśvadevyontyās tisras sauṣāṃṇasya varor dānastutir*, bestätigt durch Brh. Dev. VI, 65—66; M: *daśamyādyās tisro vaiśvadevyo*.

27: *pragātham*; M: *ha pragātham*.

29: *mārīcyo*; M: *mārīco*. 10

31: *trāyyāstavonuṣṭup*. Die von MACDONELL als A-Gruppe bezeichneten Handschriften der Brh. Dev., welche die besten Lesarten enthalten, scheinen diese Vorlage gehabt zu haben, denn sie sagen VI, 71 inbezug auf VIII, 31: *trayī stutā* „eine Götterdreierheit wird gepriesen“, was sich nur auf VIII, 31, 10—13 15 beziehen kann, in denen je drei Gottheiten gepriesen werden. M: *°trejyāstavo yajamānapraśaṃsā — °nuṣṭup*.

35: *upariṣṭā[jj]yotiṣam*, ebenso Sāy. und MACDONELL'S Ms. W₂, I₂, I₃; M: *aupariṣṭājjiyautiṣam*.

36: *mahāpaṅktyantaṃ nicrtpadā ca*; M: *mahāpaṅkt- 20 yantaṃ*.

42: *trca āśvinam ānuṣṭubhaḥ*; M: *vā trcam āśvinam ānuṣṭubham apaśyat*.

46: *viparītā dvipadā*; M: *viparittotaraḥ pragātho dvipadā. pragāthau vāyavyau brhatyau [= V. 25—28] copāntyā ca gā- 25 yatrī [= V. 24] dvipadā virāḍ [= V. 30] uṣṇik [= V. 31]; paṅktir [= V. 32] gāyatrī [= V. 33]; M: pragāthau ca vāyavyau gāyatrī dvipadoṣṇik paṅktir vāyavyā gāyatrī. MACDONELL'S I₂ liest ebenfalls pragāthau vāyavyau brhatyau ca.*

47: In K fehlt: *āptya. 'pi duṣṣvapnaghnām mahā- 30 paṅktam* bestätigt durch Rgvidh. II, 33, 2; M: *'pi mahāpaṅktam*.

61: *dvyūnā trayodaśī bhayavināsanī*. Der Inhalt des 3. Verses bestätigt dieses; M: *dvyūnā*.

62: *ādyās ca*; M: *ādyās*.

63: *caturthyādye saptamī cānuṣṭubhontyā triṣṭup*; M: *ca- 35 turthyādidve saptamī cānuṣṭubhontyā daivī triṣṭup*.

67: *varuṇo*; M: *varuṇir. vā jālanaddhā ādityān astuvan*

taskaraṃ vrtraghnaṃ bandanaṃvimocanaṃ uta tvāṅś [= V. 10], *trcas tv aditidevataḥ*, vgl. Brh. Dev. VI, 88—90. M: *vā matsyā jālanaddhā ādityāu astuvan*.

VIII, 71: *purumīdhayor*; M: *purumīdhau tayor*.

5 81: *kusūdi*; M: *kusīdi*. 84: *kāvyam*; M: *kāvyā*.

87: *dyumnikaḥ*; M: *dyumnīkaḥ*.

89: *purumīdhau*, M: *purumedhau*. 93: In K fehlt *sukakṣo*.

95: In K fehlt *āngirasa*, ebenso bei Sāy.

96: *mārutam*, M: *mārutis*. *virād adhety* [= V. 15] *ain-*

10 *drābārhaspatyas trca iṣyāmīti* [= V. 14 d] *pādo māruto vā*;

M: *virād iṣyāmīti mārutaḥ pādaḥ paraindrābārhaspatyā*.

98: *upānte*, M: *upāntyē*.

100: *astaud aṣṭamī sauparnī navamī vajrasamstutir upāntyē*, bestätigt durch Brh. Dev. VI, 120; M: *astaud upāntyē*.

15 101: *trītyādyē gāyatrīsatoḥbrhatyau*, M: *trītyādi gāyatrī satobṛhatī ādityānām āsvinyau dve*, M: *ādityāsvinyau*.

103: *bārhatāṅ ṣaṣṭhyādipragāthaḥ* [= V. 5—7] *kākubhaḥ pragāthaḥ* [= V. 8—9] *preṣṭam* [= V. 10] *hrasīyasy ekādaśī satobṛhaty uttarāḥ kākubhaḥ prāgātho* [= V. 12—13] *ntyā-*

20 *nuṣṭub āgnimāruti*; M: *bārhatam paṃcamī virāḍrūpā saptam-yādyayujāḥ satobṛhatyoṣṭamyādi yujāḥ kakub bhrasīyasī kakub anuṣṭubantyāgnimāruti*. In MACDONELL'S MSS. W₂, I₂ fehlt ebenfalls wie in K *virāḍrūpā saptamī*.

IX, 5: *āpriyam*, ebenso I, 188, III, 5; M: *āpriyah*.

25 66: *śatamvaikhānasosṭā*, M: *śatam vaikhānasā aṣṭā*.

67: *vobhau vāvitā nas* [= V. 10] *tisraḥ pauṣṇyo yat te pavitraṃ* [= V. 23] *āgneyī sāvitry āgnisāvitri vaiśvadevī pa-*

vasva sometī ṣoḍaśākṣarās tisro dvīpadās trīṃśī; M: *vobhau vū pavasva soma tisro nityadvīpadā gāyatryovitā nas tisraḥ*

30 *pauṣṇyo vā yat te pavitraṃ paṃcāgneyaḥ sāvitryagnisāvitri vaiśvadevī vāsām amtyās trīṃśī*. 68: *bhāram*, M: *bhālam*.

70: *renus triṣṭubantan tu*, was richtig ist; M: *renuḥ*.

71: *viśvāmitrau*, M: *vaiśv°*.

82: *dvitriṣṭubantam*, M: *triṣṭubante*.

35 85: In K fehlt *dvitriṣṭubantam*.

86: *nivāvaryo*, M: *nivāvari*. *grtsamadas tisraḥ*, M: *grtsa-madaḥ*.

- IX, 94: *kāṇvaḥ*, ebenso VIII, Einl. und VIII, 1; M: *kanvaḥ*.
 97: *parāśaras somas sutodhikutsaḥ*, M: *parāśarontyāḥ kutsaḥ*. 98: *ṛjīsvā*, M: *ṛjīsvā*.
 101: *ṣoḍaśa śyāvāśvir andhigur*, ebenso Sāy.; M: *ṣoḍasāmdhiguḥ śyāvāśvir. sāmvarṇa*, M: *sāmvaraṇa*. 5
 104: *śaikhaṇḍinyāv apsarasau*, M: *śikhaṇḍinyau vāpsarasau*.
 106: *pañcātriḥ*, M: *pañcāgniḥ*.
 107: *dvipadeṣṭamy*, M: *dvipade aṣṭamy*.
 108: *gaurivītir dve śaktir ekā* (aber in V, 29: *gaurivītiḥ*, 10
 vgl. ferner Ārṣeyakalpa ed. Caland, p. 327 f.: *gaurivītam*);
 M: *gaurivītir dvṛcau śaktir ekām. yavamadhyā parā satobrhatī*; V. 14 ist in der Tat Satobrhatī; M: *yavamadhyā*.
 109: *īśvarayo*, M: *aiśvarayo*. 110: In K fehlt *rājānau*.
 111: *pāruccheṇa ā°*, M: *pāruccheṇīr ā°*. 15
 114: *catuṣkam antye tritaḥ kṣudrasūktam lahasūktair ṛṣibhis sārvaṃ daśamam maṇḍalam apaśyat*. M: *catuṣkam*.
 X, 9: *pañcamī vardhamānā saptamī pratiṣṭhā dvyanuṣṭubantam*, M: *dvyanuṣṭubantam pañcamī vardhamānā saptamī pratiṣṭhā*. 20
 10: *navamīyugmābhir*, M: *navamīyugbhir*.
 11: *hāvīrdhāna*, M: *havīrdhāna. dvitriṣṭubantam*, M: *tritriṣṭubantam*.
 14: *°bhopāntyā brhatī*, M: *°bho brhaty upāntyā*.
 17: *saumyaś cāntye*, M: *saumyo vāntye*. 25
 18: *saṅkasukaś*, ebenso Mahidhara zu VS. XXXV, 7; vgl. ferner AV. XII, 2, 11. 14. 40, wo Agni als *saṅkasukas* bezeichnet wird. M: *saṅkusukaś*. Bei K fehlt *parā tvāṣṭrī. sānilokā* („die Himmelswelt verschaffend“), was einen guten Sinn gibt, da es sich um die Leichenverbrennung handelt; 30
 M: *saniruktā*.
 19: fehlt *varuṇir. vā dvitīyordharcogniṣomīya upam gavyam vānuṣṭubham*, M: *vāpaṃ gavyaṃ vānuṣṭubham agniṣomīyo dvitīyordharcāḥ*.
 20: *gāyatraṃ triṣṭubantam ādyaikapadā pāda eva mānasaś* 35
śāntyartho vairājo dvitīyānuṣṭum navamī virāṭ, bestätigt durch Brh. Dev. VII, 21 und Rgvedh. III, 8, 6; M: *gāyatraṃ ādya-*

kapadā pāda eva vā śāntyarthāḥ parānuṣṭubhantye virāṭ-triṣṭubhau.

X, 22: °*antam ā nas* [= V. 7] *tvam no* [= V. 9] *nuṣṭubhau*;
M: *tvam tyā cid* [= V. 5] *ā nas tvam* [= V. 7] *tvam no* [= V. 7] *nuṣṭubhaḥ*.

23: *saptādyānte*, M: *saptādyāmtye*.

26: *ānuṣṭubham caturthy uṣṇig vā*, M: *ānuṣṭubham ādyā-caturthyā uṣṇihau*.

28: *śeṣā*, ebenso Sāy.; M: *śiṣṭā*.

10 30: fehlt *āpam*.

31: *vaiśvadevam upāntyā virāḍrūpā* M: *vaiśvadevam*.

37: *daśamy antyau dvṛcau vaiśvadevyau vā*, bestätigt durch Bṛh. Dev. VII, 39 (vgl. oben meine Ausführung zu I, 45); M: *daśamī*.

15 38: *aindraḥ*, M: *indraḥ*.

41: *ghoṣāyāḥ*, M: *ghauṣeyāḥ*.

47: Bei K fehlt *mahat*.

49: °*dye ca*, ebenso Sāy.; M: °*dye triṣṭubhau*.

50: *sūcīko*, M: *saucīko*.

20 51: *tatra*, ebenso Sāy.; M: °*ātra*.

52: *uttamam*, M: *uttaram*.

53: *caikādaśam*, M: *caikādaśakam*.

54: *brhadukto*, M: *brhaduktho*.

56: Bei K fehlt *parāṇi* — *maṇḍale śreṣṭhau*, M: *śreṣṭha-*
25 *tamau*.

59: *saptamī liṅgoktadevatā*, M: *saptamyām liṅgoktadevatāḥ cārdharcena virāṭpūrvā vā*, Sāy.: *cārdharcena*, M: *vārdharcena*; vgl. Rk-Prāt. § 927.

60: *dvādaśarcam ānuṣṭubham*, M: *dvādaśarce ānuṣṭubhe*.
30 *pañcamyaindram*, M: *pañcamyendram*. *āhvayann antyayā*,
M: *āhvayaṃs tam antyayā*.

62: *aṅgirasastutir antyā*, M: *aṅgirasam stutir vāntyā*.
daśamī gāyatrī, M: *gāyatrī*. *sāvarṇer manor*, vgl. Bṛh. Dev. VII, 103; M: *sāvarṇer*.

35 63: *gāyāḥ*, M: *gayāḥ*. Bei K fehlt *saha sottarayā* bis zum Schluß.

65: *vāsukro dvitriṣṭubantaṃ*, M: *vāsukras triṣṭubantaṃ*.

- X, 67: *dvādaśāyāmyo*, M: *dvādaśāyāsyo*.
 72: *vā bhārgavo*, M: *vā*.
 73: *gauravīti*, M: *gaurivīti*.
 75: *praiyyamedhaso*, M: *praiyamedho*.
 79: *gneyaṃ tu sūcikognir vaiśvānaro vā saptir vājam-* 5
bharo vā, M: *saucīkognir vaiśvānaro vā saptir vā vājambhara*
āgneyaṃ tu.
 83: *tv ādyā jagatī*; M: *tu jagatyādi*.
 85: In K fehlt *parā dehi* bis *dampatyor*.
 86: *samūcire*; M: *samūdire*. 10
 87: am'Schluß steht noch: *parā śrṇīhi* [= V. 14] *trcam*
jāgataṃ vā. 88: *ekonā*; M: *ekonāṅgirasō*.
 89: In K fehlt: *pañcamyaindrāsaumī*, ebenso bei Sāy.
 und MACDONELL'S MS. I, 2 (vgl. auch Brh. Dev. (Mss. b, fk)
 VII, 144. 15
 93: *brhatyantam yajñe yajñe* [= V. 2], *viśveṣām* [= V. 3].
vvāvartety [= V. 13] *ānuṣṭubho navamī satobrhatī virāt triṣṭub*
vā. Die ersten 2 Padas von V. 9 sind in Satobrhatī-Versmaß,
 da man nach Prāt. § 531 *deva* hier dreisilbig zu lesen hat;
 hingegen sind der dritte und vierte Pada eine Virāj bzw. 20
 Triṣṭubh. M: *brhatyaṃtam trayodaśy upādye cānuṣṭubho*
navamy akṣaraiḥ paṅktir. Nach M ist also der 9. Vers der
 Silbenzahl nach eine Paṅkti.
 94: In K fehlt *saptamī ca*.
 95: *caidāpravākyaṃ*; M: *caidāvākyaṃ*. 25
 96: *baruhah*; M: *baruh*.
 100: *antyā triṣṭup*; M: *tu triṣṭubantam*; vgl. aber Sāy.:
tv antyā triṣṭup.
 101: *saumyaṃ*; M: *saumyo*. Bei K fehlt: *rtvikstutir vā*.
 K: *ante*; M: *antye*. K: *brhatī gāyatriyor madhye*; M: *gā-* 30
yatriyor madhye pañcamī brhatī.
 102: *vṛṣabhadroghaṇena*, vgl. Sāy.: *drughāṇena vṛṣabheṇa*,
 hingegen M: *drughāṇena ṛṣabheṇa*. K: *trṭīyāntyā*; M: *trṭī-*
yāntyā ca.
 103: *bārhaspatyāntyānuṣṭum māruty amīṣām* [= V. 12], 35
apvā devī, vgl. Brh. Dev. VIII, 14; M: *bārhaspatyopāntyāpṛvā*
devy antyānuṣṭum mārutī vā.

X, 105: Bei K fehlt: *guṇataḥ sumitro vā nāmnā durmitro*.

K: *antya triṣṭup*; M: *triṣṭubantyādyā gāyatrī vā*.

107: *daivyo*; M: *divyo*.

108: *nigūḍhā*, ebenso Sāy.; vgl. auch Brh. Dev. VIII, 3;

5 M: *nirūḷhā*. K: *saramā devasūnindreṇa prahitā tām*; M: *saramāṃ devasūnīm indreṇa prahitām*. K: *tān yugmābhir antyayānicchantī*; M: *tān yugmāntyābhir anicchantī*.

110: *jamadagnir bhārgavas tatputro vā rāma āpriyam*;

M: *jamadagnis tatsuto vā rāma āpriyah*.

111: *°āṣṭrādaṃstrah*, ebenso Sāy.; M: *°āṣṭādaṃstrah*.

113: *śiraḥprabedhano*; M: *śataprabedhano*.

116: *sthaulognisuto*; M: *sthauro 'gnyuto*; *sthaulo* liest

auch MACDONELL Ms. W₂.

119: *lava*, ebenso Sāy.; M: *laba*.

124: *navendroktam vīhavognivarūṇasomānām ādyāgneṃ catasra ātmastavaḥ*. („Es ist von Indra gesprochen, es enthält eine Aufforderung an Agni, Varuṇa und Soma; der erste Vers ist an Agni gerichtet, vier Verse [1—4] enthalten ein Selbstlob“), vgl. Prh. Dev. VI, 42: *catasras tv atra sūktādāv agnir ātmastavam jagau*; hingegen M: *navaindry uttamā nihavo 'gnivarūṇasomānām āgneṃ ādyā tisraś cāgner ātmastavaḥ*.

126: *śailoṣṇik kulmala*; M: *śailūṣṇīḥ kulmula*; Sāy.: *śailūṣaḥ kulmala*.

127: *rātristavo*; M: *rātristavam*.

128: Bei K steht noch am Schluß: *triṣṭub vā*, vgl. hierzu Uvaṭa zu Rk.-Prāt. § 972 (M. MÜLLER's Ausgabe d. Rk.-Prāt. p. 332 f.).

132: *nyāṅkusāriṇy ādyā līṅgoktadevatā antyā mahāsato-brhati trītyā triṣṭup śeṣāḥ prastārapaṅktayokṣarasampadāḥ*; M: *ādyā līṅgoktadevatā nyāṅkusāriṇy antyā mahāsatobrhaty upādyopāntye prastārapaṅkti śeṣā vīrāḍrūpāḥ*.

133: *sudāḥ*; M: *sudāḥ*. K: *°pāṅktau tṛcāv antya nicṛt triṣṭub*; M: *°pāṅktāv ādyau tṛcāv triṣṭub antyā*.

134: *mahāpāṅktam tu pāṅktyantam*; M: *mahāpāṅktam paṅktir antyā*.

135: Bei K fehlt am Schluß *hi*.

X, 136: Bei K steht *ekarcāḥ kaiśinam* gleich hinter *vāta-raśanā*.

141: *tāpasa āgneyaṃ vaiśvadevaṃ vā*; M: *tapaso vaiśvadevam*. Die Lesart von K wird bestätigt durch Brh. Dev. (Mss. b, fk) VI, 54. 5

142: *sāringa*; M: *sārṅga*. K: *sārasṛkva*, vgl. Sāy.: *sā-risṛkva*; M: *sārisṛktaḥ*. K: *catasras*; M: *catasraś ca*.

144: *tārksyas suparṇo*; M: *tārksyaputraḥ suparṇo*.

145: *°bādham*, vgl. Rgvdh. IV, 12, 3: *sapatnīm bādhatena*; M: *bādhanam*. 10

147: *sarvedhāś śaileṣus*; M: *suvedāḥ śairiṣis*.

150: *mr̥ḍhiko vāsiṣṭha*; M: *vāsiṣṭho mr̥ḍhika*. K: *°jyoti-ṣaṇ*; M: *jyotiṣ*. Bei K fehlt: *jagatyupāntyā vā*.

154: *vaiśvadevaṃ vānuṣṭubhan tu*; M: *ānuṣṭubhaṃ tu*.

155: Bei K fehlt *dvitīyā* bis zum Schluß. 15

157: *sādhano bhauvano vā*; M: *sādhāno vā bhauvano*. K: *traīṣṭubhaṃ vā virādādi*; M: *traīṣṭubham*.

159: *paulumī*; M: *paulomī*.

165: Bei K fehlt: *idaṃ vaiśvadevam*.

167: Bei K fehlt: *tr̥tīyā līṅgoktadevatā*. 20

168: *vātāśano*; M: *vātāyano*.

169: *śvatarāḥ*; M: *śabarah*.

175: *°grāvā sarpa ārbudih kādraveyo*, ebenso Anukr. zu X, 94, ferner Ait. Br. VI, 1; M: *°grāvarbudir*.

178: *tārksyaṃ sauryaṃ vā*; M: *tārksyaṃ*. Zu *sauryaṃ* 25
vgl. RV. X, 178, 3.

179: *śivir*; M: *śibir*.

187: *pañca*; M: *pañcāyneyo*.

189: *sauryaṃ vāgdevataṃ vādyāṃ vā*; M: *sauryaṃ vā*.
Zu K vgl. Brh. Dev. VIII, 89—91. 30

191: *āgneyyādyā*; M: *ādyāgneyī*.

Folgende Druckfehler finde ich in M: I, 120: *kakap* für *kakup*.
III, 62: *°patpa* für *°patya*. IX, 1: *madhuchāḥ* für *madhuchandāḥ*. X, 22:
paconā für *paṃconā*. X, 47: *vaikuḥam* für *vaikuṃṭham*.



Kurze Mitteilung.

Von Wilh. Geiger.

Pāli *antaraghara* hat zwei entgegengesetzte Bedeutungen. Zunächst ist es das „Innere des Hauses“. Belege dafür geben RHYS DAVIDS und STEDE im Pali Dictionary der PTS. p. 47, Sp. 2. Es bedeutet aber auch „Raum zwischen den Häusern“, also die offene Straße. Die letztere Bedeutung muß Saṃy. Nik. II, p. 19 angenommen werden, wo der Buddha eine Erörterung ablehnt mit der Motivierung *antaragharam pavitṭhamha* „wir befinden uns auf offener Straße“. Buddhaghosa (Saṃy. Commentary, ed. Colombo, p. 272) unterscheidet
10 beide Übersetzungen genau: *Antaragharan ti: ›na pallatthikāya antaraghare nisīdissāmī ti, ettha antaranivesanam antaragharam; ›okkhittacakkhu antaraghare gamissāmī ti, ettha indakhīlato paṭṭhāya antaragāmo, idhāpi ayam eva adhippāyo.*
15 „Antaraghara: in dem Satze *n. p. a. n.* „ich werde im Hause nicht mit untergeschlagenen Beinen sitzen“ bedeutet *a.* das Innere des Hauses; in dem Satze *o. a. g.* aber „auf der Straße werde ich mit niedergeschlagenen Augen gehen“ bedeutet es das Innere des Dorfes von der Hausschwelle an, und das ist die an unserer Stelle gemeinte Bedeutung“.

Beiträge zur Metrik des Veda.

Von Hermann Weller.

Die Sage, nach der die Gāyatrī, das sangreichste Versmaß des Veda, in Gestalt eines Vogels zum Himmel aufflog, um den Somatrunk zu holen (WINTERNITZ, Gesch. d. indischen Litteratur I, S. 56) berührt uns fremd und sonderbar, aber sie läßt uns etwas von der hohen Bedeutung ahnen, die von den Indern den Metren von jeher zugeschrieben wurde. Diese Bedeutung zeigt sich eben darin, daß die Gāyatrī den Somatrunk herbeizuschaffen hat, der wohl schon in dem indo-iranischen Opferwesen eine hervorragende Rolle spielte, und daß sie als lebendes und handelndes Wesen auftritt. Auch sonst begegnen uns in der indischen Mythologie die Metren als persönliche Wesen, die vom Schöpfer geschaffen sind und sogar Opfer empfangen; und, wie die Griechen den Begriff des Versmaßes in die Sphäre der Ideenwelt erhoben haben, so schrieben auch die Inder ihren Metren eine metaphysische Sonderexistenz zu.

Der mystische Nimbus, mit dem die Metren in den theologischen Traktaten umgeben werden, zeigt uns deutlich genug, daß die Inder die Herkunft der Metren in dem Dunkel einer unergründlichen Vorzeit suchten. Zu dieser von einem richtigen Instinkt eingegebenen Ahnung paßt es ganz gut, wenn die drei wichtigsten Versmaße des Rigveda mit dem uralten Brauch des Feuerreibens in Beziehung gebracht werden. So heißt es einmal: „Ich quirle dich mit dem Gāyatrīmetrum, ich quirle dich mit dem Trīṣṭubhmetrum, ich quirle dich mit dem Jagatīmetrum!“ (Vājasaneyi-Saṃhitā V, 2 nach WINTERNITZ, Gesch. d. ind. Litt., S. 157). In diesem Spruch klingt



der Glaube an die zauberkräftige Wirkung des Rhythmus an, ein Glaube, der sich wohl bei allen Völkern findet und uns begreiflich erscheinen läßt, daß das Unterlassen des metrischen Studiums geradezu als Sünde betrachtet wurde (s. Halāyudha's
 5 Einleitung zum Lehrbuch des Piṅgala).

Der vedische Inder scheint besonders empfänglich gewesen zu sein für die Gewalt, die der Rhythmus auf die Seele ausübt. Sonst hätte er nicht Verse in der Vollendung, wie sie im Rigveda vorliegen, geschaffen. Bei seinem Sinn für die
 10 ewige Ordnung im Weltall, für das heilige Rita, muß er von Anfang an eine Empfindung für die ordnende, regelnde Macht des Rhythmus gehabt haben. Und nicht zum wenigsten ist es diesem ausgeprägten Sinn für Rhythmus und Takt zu danken, daß sich jene uralten Gesänge des Rigveda so gut
 15 erhalten und ihre Versmaße in die spätere Sanskritzeit, deren Metrik durch eine gewaltige Kluft von der des Rigveda getrennt ist, hinübergerettet haben. Dieses feine rhythmische Gefühl hat die viertaktige Versreihe, die nach KÖSTER (bei Schmidt, Kunsterziehung und Gedichtbehandlung I, S. 71)
 20 als das rhythmisch kostbarste Gut aller indogermanischen Völker zu bezeichnen ist wegen ihrer Einfachheit, ihrer durchsichtigen organischen Gliederung und hohen musikalischen Wirkung, als ein passendes Gefäß für die mannigfaltigsten Gedanken und Stimmungen erkannt und den Śloka erschaffen,
 25 ein Metrum, in dem eine gewaltige nicht nur eigentliche Dichterwerke, sondern auch trockene Lehrbücher enthaltende Literatur abgefaßt ist. Überhaupt hat wohl kaum ein Volk so viele und so umfangreiche Versbücher aufzuweisen, wie das indische.

30 Schon aus diesem Grund ist es eine würdige Aufgabe, die indischen Metren zu erforschen, ihr Wesen klar zu stellen und sie mit den Versmaßen anderer Völker zu vergleichen. Diese an sich reizende Aufgabe wird aber geradezu zur Pflicht angesichts der Tatsache, daß die Metren des Rigveda in das
 35 Dunkel der indogermanischen Vorzeit hinüberdeuten und so das Wesen aller Rhythmik und Metrik der mit uns verwandten Völker aufzuhellen geeignet sind. Die Bedeutung

der indischen Metrik für die Textkritik und die Sprachforschung sei hier nur gestreift.

Die Wesens- und Urverwandtschaft der vedischen Metren mit denen anderer indogermanischer Völker kann nicht genug betont werden. Sie drängt sich jedem auf, der eine Gāyatri, 5 eine Triṣṭubh richtig vortragen hört; es braucht dabei nicht einmal skandiert zu werden. Im Verlauf unserer Untersuchung wird sich das deutlich zeigen. Die rhythmischen Gesetze, die in jener grauen Vorzeit walteten, sind überhaupt bei allen Völkern und zu allen Zeiten wirksam gewesen, sie sind in 10 längst verklungenen Sprachen im wesentlichen dieselben, wie in den heute lebenden. Wir entdecken manchmal in Einzelheiten, die dem ersten Blick nebensächlich und willkürlich erscheinen mögen, verwandtschaftliche Beziehungen; vorläufig sei nur ein Beispiel angeführt: in dem französischen Zehnsilbler 15 des Dichters MACHAUT darf die vor der Cäsur stehende Silbe sprachlich betont oder unbetont sein: à la harpe | et son gent cors parer (SARAN, Deutsche Verslehre, S. 333). Auch im indischen Elfsilbler kann die Silbe vor der Cäsur lang oder kurz sein. Solche Kleinigkeiten zeigen, daß es auch in der 20 Metrik Gesetze gibt, die über den Völkerindividualitäten stehen.

So ist die erste und wichtigste Quelle zur Erforschung der vedischen Metrik die allgemeine Rhythmik, die von den Gesetzen des Rhythmus überhaupt und seiner Verbindung mit dem Wort ausgeht, ferner die allgemeine vergleichende 25 Metrik, welche die Verskunst der anderen Sprachen, vorab der indogermanischen, zum Vergleich heranzieht. Verkehrt wäre es, nur die alten Sprachen, etwa die lateinische oder griechische, zu berücksichtigen; denn hier ist uns eine wichtige Erkenntnisquelle, das lebendige, gesprochene Wort, nicht mehr 30 zugänglich; nur die lebende Sprache kann uns weiterhelfen und deshalb ist jedem Metriker zu raten, die Verskunst seiner eigenen Muttersprache kennen zu lernen.

Die Lehren der indischen Theoretiker dürfen natürlich nicht übergangen werden. Hier kämen neben den Prāṭisākhya, 35 den ältesten Lehrbüchern über die Rezitationsweise der heiligen Texte, vor allem die eigentlichen Traktate über die Metrik

in betracht, so das Werk Piṅgalas. Über das Wesen der vedischen Metrik erfahren wir in diesen Büchern freilich so gut wie nichts, und Piṅgalas Lehrbuch, das vorwiegend Versmaße der späteren Sanskritdichtung behandelt, ist ja sicher nicht einmal alt. Er sah in Versen wie: *yuvāku sumatīnām* katalektische Viererreihen, weil er von der Zweisilbigkeit der Endung *ām* offenbar nichts mehr wußte (vgl. Piṅgala-Chandaḥsūtra ed. VIŚVANĀTHA ŚĀSTRĪ, Bibliotheca Indica: 3. adhyāya, 9. 10). Im allgemeinen enthalten die Metrik-
 10 bücher eine Serie papierener Theorien und trockener Aufzählungen; diese Gelehrten arbeiteten nicht unter dem Eindruck der lebendigen Deklamation, sondern haften an Äußerlichkeiten, beschäftigten sich im wesentlichen mit Silbenzählungen und stellten auch solche Versmaße auf, die nach
 15 der Theorie zwar möglich waren, aber in der Literatur nicht benützt wurden. Manchmal könnte es scheinen, als wären auch sie, wie so viele Metriker, von dem Schriftbild beeinflusst worden: manche Ausdrücke für bestimmte metrische Anordnungen, wie *pipīlika-madhya* (in der Mitte schmal wie
 20 eine Ameise = jedes Metrum, dessen mittlerer pāda kürzer ist, als der vorangehende und folgende — PW.) und *yava-madhya* (dessen Mitte der eines Gerstenkorns gleicht, d. i. in der Mitte am stärksten und am Ende abnehmend — PW.), könnten die Vermutung nahelegen, daß die Erfinder dieser
 25 Kunstausdrücke niedergeschriebene Strophen vor Augen hatten. Freilich kommt *yava-madhya* schon RV. Prāt. 16, 17 vor und *pipīlika-madhya* RV. Prāt. 16, 24; ob zur Zeit der Entstehung dieses Werkes schon eine Schrift gebräuchlich war, ist mehr als zweifelhaft, denn der ganze Unterricht fußte bekanntlich
 30 auf dem gesprochenen Wort. Da ferner *pipīlika-madhya* später auch eine Art Fasten bezeichnet, die am Vollmondstage mit 15 Bissen beginnen, bis zum Neumondstage täglich um einen Bissen abnehmen und dann bis zum zweiten Vollmondstage täglich um einen Bissen wieder zunehmen (PW.),
 35 so ist vor voreiligen Schlüssen zu warnen; die indische Phantasie war kräftig genug, um sich auch eine Strophe unter einem solchen Bilde vorstellen zu können.

Auch von der Erforschung der indischen Musik hat man schon wichtige Aufschlüsse über die Rätsel der vedischen Metrik erwartet. Aber man hat sich bis jetzt in dieser Hoffnung getäuscht. Weder aus dem Singsang, mit dem der moderne Inder vedische Strophen rezitiert¹⁾, noch aus dem Vergleich mit den Melodien des Sāmaveda ließen sich bis jetzt belangreiche Schlüsse ziehen. OLDENBERG sagt deshalb: „Daß die Erforschung der indischen Metrik in die Musikforschung hineinzuverlegen sei, — werden wir durchaus bestreiten“ (Zur Geschichte der Triṣṭubh. Nachr. von der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. 1915). Die von FELBER (Die indische Musik. Sitzungsber. der Phil.-hist. Kl. der K. Akad. d. Wiss., 170. Bd., Wien 1913) beschriebenen Platten (Phonogramme) lassen dasselbe Metrum zu verschiedenen Texten in verschiedener Melodie gesungen oder rezitiert werden, während derselbe Text auch bei Wechsel des Metrums nach der gleichen, wohl dem Gefühlsinhalt entsprechenden Melodie vorgetragen wird. So werden zum Beispiel Triṣṭubh und Śloka in gleicher Weise rezitiert. Hier ist also die Melodie ganz unabhängig vom Metrum, und so können wir eine bei FELBER mitgeteilte Melodie nicht ohne weiteres zum Wesen des betreffenden Metrums in Beziehung bringen.

Die Melodie an sich ist bei den Indern nicht taktmäßig gegliedert, sie ist bloße Aufeinanderfolge der Grundtöne. In manchen Fällen wird aber die Melodie vom Metrum so beeinflusst, daß sie in einen Takt gezwungen wird: die metrisch langen Silben werden annähernd doppelt so lang als die kurzen gesungen. Hier gewinnen wir eine deutliche Vorstellung von der Taktform des betreffenden Metrums: wir fühlen, daß bei der vorliegenden Notation Worte wie etwa *uddhara mām ayi* nicht im Tripeltakt $\times \times \times \times \times \times$ vorgetragen werden dürfen, sondern im $\frac{4}{4}$ Takt: *úd-dhàra mām àyi*, woraus wir erkennen, daß es sich hier um einen Gesangsvers handelt, der den Rhythmus des Reigens oder Marsches in sich trägt. Ein gutes Beispiel ist das Śivastotra (Platte 419 in FELBER'S Abhand-

1) Vergleiche aber S. 140 und Anm.; ferner S. 145 und Anm.

lung), dessen musikalischer Vortrag nach dem $\frac{4}{4}$ -Takt erfolgt und so dem ursprünglichen Wesen des angewandten Metrums ' u | l u u | l u u u | l u usw. gerecht wird.

Aus den Gesängen des Sāmaveda läßt sich das Wesen
 5 der vedischen Metrik kaum erschließen. Zwischen den Sāma-Melodien und den Metren des Rigveda besteht eine große Kluft. Diese sind taktmäßig, jene nicht. Die uralten einfachen Marsch- und Reigenmelodien sind verloren gegangen; die Melodien des Sāmaveda sind teils aus einer Stilisierung
 10 des sogenannten musikalischen Akzentes (s. FELBER's Abhandlung), der, wie wir sehen werden, in der vedischen Metrik eine untergeordnete Rolle spielt, hervorgegangen, teils sind sie der Volksmusik entnommen und der Kompliziertheit des Opferrituals entsprechend umgebildet worden. So wenig wir
 15 aus dem gregorianischen Kirchengesang Erkenntnisse auf dem Gebiet der lateinischen Hymnenmetrik schöpfen können, ebenso wenig kann uns die Sāmanforschung für das Verständnis der vedischen Verskunst leisten.

Wir sind also auf diesem schwierigen Gebiet in erster
 20 Linie auf die Methoden des Abendlandes¹⁾ angewiesen, und es ist gewiß noch viel zu leisten, bis die Aufgabe einer systematischen und historischen Darstellung der gesamten indischen Metrik gelöst ist.

Unsere Untersuchung handelt nur von den vedischen
 25 Metren und will an der Hand der neuesten Erkenntnisse auf dem Gebiet der Metrik die rhythmischen und historischen Grundlagen dieser Verstechnik darlegen.

Als eine der wichtigsten Tatsachen, die zwar schon längst erkannt, aber in ihrer Bedeutung noch nicht ganz gewürdigt
 30 ist, hebe ich die Erscheinung hervor, daß in der verwandten Metrik des Avesta weder die Quantität noch der Akzent eine Rolle spielt, sondern lediglich die Silbenzahl das Metrum zu bestimmen scheint. Da aber Silbenzählung ohne jeden anderen Faktor unmöglich metrisches Prinzip sein kann (weil,

1) Ich verstehe darunter in erster Linie die Forschungen von SIEVERS und SARAN.

wie wir sehen werden, das Metrum einen Kompromiß zwischen Rhythmus und Wort darstellt), so hat schon GELDNER (Metrik des jüngeren Avesta, S. VIII) nach einem weiteren rhythmischen Gesetz gesucht und zunächst für jede Reihe des Achtsilblers drei Hebungen vermutet, die auf drei Hauptbegriffe 5 fallen. Hiermit ist aber kein rhythmisches Gesetz nachgewiesen, denn diese Hebungen sind nicht an bestimmte Stellen gebunden; wenn sie grundsätzlich eingehalten worden wären, so wäre keine rhythmische Ordnung zustande gekommen. Schon die beiden Zahlen 3 und 8 scheinen in einem Mißverhältnis zu 10 stehen, GELDNER selbst hält seine Annahme für problematisch und ist geneigt, das Prinzip der Silbenzählung als alleiniges anzunehmen; es sei nicht unbedingt notwendig, ein weiteres „prosodisches“ Gesetz zu finden. Trotzdem fährt er, das Richtige schon damals ahnend, fort: „Denken wir uns diese 15 Dichtungen nach Art der feierlichen Rezitation langsam und eintönig mit vollem Aushalten der Schlußpause vorgetragen, sollte da einer weder durch Rhythmus noch Reime und Alliteration verwöhnten Zuhörerschaft nicht auch diese einfache Form der Poesie in ihrer strengen Durchführung an das Ohr 20 geschlagen und einen ungewöhnlichen und erhabeneren Eindruck hinterlassen haben, als jegliche einfache Prosa?“ (S. IX). GELDNER findet also, daß doch noch etwas hinzukommen mußte, um bei dem Hörer den Eindruck der Poesie zu erwecken, ein musikalisches Moment, das in der feierlichen und 25 langsamen Rezitation enthalten war; an eigentliche Musik ist hier offenbar noch nicht gedacht. Wir tragen aber kein Bedenken zu sagen: es war die Instrumentalmusik oder der Gesang, der den Vortrag der Verse begleitete: die Musik gab den Rhythmus an, ihr beugt sich selbst heute noch in unserer 30 deutschen Sprache der Akzent: „Die Trommel schlug zum Strei-té“. Die Konstanz der Silbenzahl weist darauf hin, daß diese Musik höchst einfach war, daß im allgemeinen jeder Silbe ein Ton entsprach und Ligaturen vermieden wurden. Hier haben wir die einfachste, aber roheste Lösung der Auf- 35 gabe, das Rhythmizomenon der Sprache mit dem Rhythmus der Musik in Einklang zu bringen; nur ist noch nicht klar.

welcher Art dieser Rhythmus war: man könnte an den iambischen denken und auf die indische Entwicklung, sowie auf die Bedeutung und Natur des Iambus, als des naheliegendsten Rhythmus, hinweisen. Daneben könnte auch der Trochäus
 5 verwendet worden sein, der sich äußerlich vom Iambus ja nur durch den Mangel des Auftaktes unterscheidet. Doch könnten die griechischen, auf dem quantitierenden Prinzip der Metrik beruhenden Ausdrücke Iambus und Trochäus zu falschen Anschauungen führen. Beide Füße sind ihrer ur-
 10 sprünglichen Natur nach dreizeitig und lassen sich, wenn man die beiden Längen in ihre χρόνοι πρώτοι auflöst, musikalisch so darstellen:

Iambus = $\text{♩} \text{♩} \text{♩} = \text{♩} \text{♩} = \text{—} \text{—} = \text{—}$

Trochäus = $\text{♩} \text{♩} \text{♩} = \text{♩} \text{♩} = \text{—} \text{—} = \text{—}$

- 15 Die gewöhnlichen Formen — — und — — würden also den Notenfolgen $\text{♩} \text{♩}$ und $\text{♩} \text{♩}$ entsprechen. Beides läuft auf den $\frac{3}{4}$ -Takt hinaus.

Es braucht nun aber durchaus nicht angenommen zu werden, daß die Lieder des Avesta im $\frac{3}{4}$ -Takt gespielt oder
 20 gesungen wurden: es ist ganz gut möglich, ja wahrscheinlich, daß diesem Gesang der $\frac{2}{4}$ -Takt oder bei dipodischer Messung der $\frac{4}{4}$ -Takt zugrunde lag. Es ist aber folgendes zu beachten. Die Schwere, die der steigende Rhythmus auf das zweite, der fallende auf das erste Viertel legt, hat eine gewisse
 25 minimale Verlängerung dieses Tones oder dieser Silbe zur Folge, wodurch aber der Rhythmus zunächst durchaus nicht geschädigt wird; erst, wenn diese Verlängerung eine gewisse Grenze überschreitet, wird der Rhythmus nachteilig beeinflusst. Sobald aber die Verlängerung soweit geht, daß sie aus
 30 dem einen Viertel eine halbe Note herstellt, tritt wieder ein gefälliger Rhythmus auf: der ursprüngliche $\frac{2}{4}$ -Takt ist in den $\frac{3}{4}$ -Takt übergegangen:

$\text{♩} \text{♩} \text{♩} \text{♩} \text{♩} \text{♩}$
 oder $\text{♩} \text{♩} \text{♩} \text{♩} \text{♩} \text{♩}$

Es ist nun, wie gesagt, möglich, daß diese Messung schon dem ältesten Avesta-Gesang zugrunde lag; ebensogut kann aber auch die $\frac{2}{4}$ -Messung das Ursprüngliche gewesen sein und erst nachträglich die $\frac{3}{4}$ -Messung aus sich entwickelt haben. Man mache sich dies an folgendem, aus GELDNER's 5 Metrik des Avesta, S. 101, entnommenen Beispiel klar:

*āa¹⁾ frašusaṭ zarathuštra
ardvī sūra anāhita
haca avaṭbyō sterebyō
avi zām ahuradhātām.*

10

(Übersetzung: Darauf machte sich auf, o Zarathustra,
die tapfere Ardvī Anāhita
von jenen Sternen
nach der gottgeschaffenen Erde.)

steigend $\left\{ \begin{array}{l} \frac{2}{4}\text{-Takt} \quad \text{ard-vī} \quad \text{sū-ra} \quad \text{a-nā-hi-ta} \\ \frac{3}{4}\text{-Takt} \quad \text{ard-vī} \quad \text{sū-ra} \quad \text{a-nā-hi-ta} \end{array} \right.$ 15

Der Ton ruht auf dem guten Taktteil und der in diesem stehenden Silbe.

20

fallend $\left\{ \begin{array}{l} \frac{2}{4}\text{-Takt} \quad \text{ard-vī} \quad \text{sū-ra} \quad \text{a-nā-hi-ta} \\ \frac{3}{4}\text{-Takt} \quad \text{ard-vī} \quad \text{sū-ra} \quad \text{a-nā-hi-ta} \end{array} \right.$

Wir kommen hiermit zu einer für unsere ganze Unter- 25 suchung höchst wichtigen Überlegung. Angenommen, wir müßten diese Strophe im $\frac{3}{4}$ -Takt sprechen, so wären wir genötigt, die unter den halben Noten stehenden Silben ungewöhnlich auszudehnen, wir hätten zudem im einzelnen Fall nicht einmal die Sicherheit, ob das Verhältnis der langen zu 30 der kurzen Silbe auch wirklich 2 : 1 = ♩ zu ♪ ist. Ferner wäre es ein peinliches Gefühl, kurze unbetonte Silben un-

1) āa! einsilbig!

natürlich verlängern zu müssen. Wir würden diese Art der Deklamation nicht lange aushalten: aus dem halben Notenwerte würde bald eine Viertelsnote werden, die Silbe des guten Taktteiles würde allmählich der des schlechten gleichwertig oder höchstens ein klein wenig länger und ein klein wenig stärker betont werden. Wir sehen ohne weiteres ein, daß sich die $\frac{3}{4}$ -Messung genau genommen nur für den musikalischen Vortrag eignet: hier wirkt die Dehnung sprachlich leichter und unbetonter Silben nicht unangenehm. Die Aufmerksamkeit des Hörenden, wie des Singenden oder Spielenden, ist mehr auf den Rhythmus und die wenn auch noch so einfache Melodie gerichtet; beim Sprechvortrag dagegen kommt der Sinn zur Geltung, der Rhythmus spielt eine mehr beiläufige Rolle.

Näher dem Sprechvortrag als die $\frac{3}{4}$ -Messung steht in dem Beispiel die $\frac{2}{4}$ -Messung. Hier tritt die gewaltsame Verlängerung an sich kurzer Silben nicht so kraß hervor. Eine monotone Rezitation sogar wäre noch erträglich: erst der Sprechvortrag würde das Unnatürliche zeigen. Zum Sprechvortrag aber schritten diese Dichter nicht vor; sonst hätten sie, dem Zwang der Sprache folgend, irgend ein prosodisches Gesetz geschaffen. Dieser Umstand scheint mir auch die Annahme zu rechtfertigen, daß den Avestaliedern der $\frac{2}{4}$ -Takt, der Spondeus, zugrunde lag: denn der $\frac{3}{4}$ -Takt hätte die Dichter auch, wenn die Lieder gesungen und nicht gesprochen wurden, mit der Zeit auf die Inkongruenzen aufmerksam gemacht und einen Schritt weiter geführt.

Die Zeile des Avesta ist eine nur notdürftige Anpassung der sprachlichen Schallmasse an den damals noch einfachen musikalischen Rhythmus. In diesem kehrten viermal acht Klänge wieder, die unter sich dipodisch geordnet waren (was wir in unserem Beispiel der Einfachheit halber nicht berücksichtigt haben):

oder



(" bezeichnet den stärkeren Iktus, ' den schwächeren).

Es handelte sich darum, diesen Klängen einen Text unterzulegen, oder richtiger gesagt, einen vorhandenen Text mit ihnen in Einklang zu bringen: man merkte sofort, daß der Text eine oder mehrere Silben zu wenig oder zu viel hatte, und griff zu dem einfachen Mittel, ebensoviel Silben als Klänge herzustellen: damit war das Avestametrum fertig. Die das Metrum als solches kennzeichnende Vermischung rhythmischer und sprachlicher Gliederung (SARAN, Deutsche Verslehre, S. 147) war in primitivster Weise vollzogen. Doch dieses Metrum ist gewissermaßen nie flügge geworden; es mußte von den Rhythmen der Musik oder des Gesanges getragen werden, um seine Schwerfälligkeit zu verlieren; von seiner Gebundenheit an die Musik ist es nie frei geworden, es ist ein Musikmetrum niederster Stufe geblieben und hat sich nicht weiterentwickelt; sonst hätte es ein aus der Sprache geborenes Prinzip mit dem des musikalischen Rhythmus vereinigen müssen. Deshalb war auch schon den ersten Textordnern des Avesta der Begriff vom eigentlichen Wesen jenes Metrums verloren gegangen; sie hatten zwar noch einen leisen Schimmer davon und so schieden sie wenigstens die durch ihr ehrwürdiges Alter und ihre kanonische Geltung geschützten Gāthälieder von den übrigen Texten. Im jüngeren Avesta dagegen wurde gebundene und ungebundene Rede vermengt und verschmolzen: den Diaskenasten war auch die leiseste Ahnung von der metrischen Form entschwunden (GELDNER, Metrik des j. Avesta, S. XII und XIII).

Das jüngere Avesta zeigt überhaupt einen bedeutsamen Rückschritt: von den Strophenformen der Gāthälieder ist nur die achtsilbige Reihe als ausschließliches Metrum übriggeblieben, und auch seine Technik steht hinter der der älteren Gāthälieder zurück; denn diese ist „entwickelter, mannigfaltiger und durchgebildeter“ (GELDNER, M. d. j. A., S. VI ff).

Die Betrachtung der alten Gāthāstrophen führt uns zu interessanten Resultaten. Die Cäsur ist hier an eine bestimmte Stelle gebunden, darf also nicht, wie im Veda, um eine Stelle vorrücken: ein Zeichen dafür, daß diese Reihen von dem Ur-rhythmus beherrscht werden, den wir mit SARAN den „orche-

stischen“ nennen, da er bei Märschen, Tänzen und Reigen zur Erscheinung kommt. Nach SARAN (Deutsche Verskunst, S. 177) liebt der streng orchestrische Rhythmus feste, durch die ganze Komposition gleichbleibende Formen, und das Musik-
 5 metrum, bei dem die Tanz- und Marschbewegung wegfällt, behält diese Straffheit und Starrheit oft bei. Die Speñtamainyu-Strophe entspricht genau der indischen Triṣṭubh, für Jagatī und Gāyatrī finden wir zwar keine völlig entsprechenden Parallelen, doch scheint die Jagatī-Reihe in die Vahiṣṭoiṣṭi-
 10 Strophe, die aus je 2 Gliedern zu $7 + 5 = 12$ und $7 + 12 = 19$ Silben besteht, eingegangen zu sein; demnach wäre die letzte Hälfte der dritten und vierten Reihe (= 12 Silben) eine Jagatī-Reihe, und der Einschnitt vor ihr könnte also als Reihenschluß betrachtet werden. Auffallend ist, daß wir
 15 die Gāyatrī-Reihe, das ausschließliche Metrum des jüngeren Avesta, hier nicht vertreten finden. Es wäre aber nicht unmöglich, daß die häufig wiederkehrende Gruppe von sieben Silben, z. B. in der Vohukhṣathra-Strophe ($7 + 7 = 14$), nichts anderes ist als eine katalektische Gāyatrī-Reihe, bei der die
 20 letzte Senkung mit der vorausgehenden Hebung zusammengezogen wurde:

$$\begin{array}{cccc|cccc} \text{♩} & \text{♩} & \text{♩} & \text{♩} & & \text{♩} & \text{♩} & \text{♩} \\ & \text{v} & & & & \text{v} & & \\ = & - & \text{''} & - & \text{' } & | & - & \text{''} & - & , \end{array} \quad 1)$$

ein katalektischer steigend spondeischer Vierer:

25 „es ist ein ros entsprungen“.

Das würde einen gewissen Fortschritt des Musikmetrums bedeuten, der dem jüngeren Avesta verloren gegangen zu sein scheint. Vier solche siebensilbige Vohukhṣathra-Reihen entsprächen also, wenigstens der Taktdauer nach der indischen
 30 Anuṣṭubh, drei der Gāyatrī. Auch die Speñtamainyu- (= Triṣṭubh-)Reihe ist katalektisch aufzufassen. Wie kam es aber, daß gerade die vollständige Viererreihe (= Gāyatrī-Reihe), die doch als Gemeingut der indogermanischen Völker bezeichnet werden darf, gerade in jenen uralten Gāthā-Strophen

1) v schwerer Iktus, - leichter Iktus.

fehlt und trotzdem in dem jüngeren Avesta die Alleinherrschaft an sich reißt? Offenbar schien den ernstesten Zarathustradichtern und vielleicht dem Propheten selber der frische marsch- und reigenmäßige Rhythmus des Vierers für den Ernst religiöser Lieder wenig geeignet, und sie verwendeten nur seine katalektische Form, die einen eigentümlich schweren Charakter zeigt. Der akatalektische Vierer aber lebte im Volk in weltlichen Liedern als das beliebteste Versmaß weiter und schien der jüngeren Zeit eben wegen seiner Popularität das passendste Gefäß zu sein, in das die für weite Verbreitung bestimmten Lieder hineingegossen werden sollten.

So können wir an die Frage herantreten: Welches war der metrische Besitz, den die Vorfahren der rigvedischen Inder aus ihrer alten indopersischen Heimat mitnahmen, als sie den Hindukusch überschritten und in das Pendschab einzogen? Wollten wir etwa antworten: die Silbenzählung, so würden wir viel zu wenig sagen. Wir drücken uns richtiger so aus: Sie nahmen außer der Silbenzählung in der Hauptsache den musikalischen Rhythmus des Vierers und des Sechzers, vielleicht auch den des Dreiers mit, samt der vierreihigen Strophenbildung; auch diese ist, wie jene Reihen, ein altes indogermanisches Erbe: sie erfüllt noch ganz den Grundsatz der Zweiteiligkeit, der jeden musikalisch-orchestischen Rhythmus ursprünglich beherrscht (s. SARAN, Deutsche Verslehre, S. 138 und 150). Die Dreireihigkeit der Gāyatrī scheint in Indien entstanden zu sein und hat vielleicht rituellen, opfermystischen Ursprung. Der Einschnitt der Viererreihe, den wir mit SARAN Fuge nennen, — " — ' | — " — ' , war im Vers verwischt, dagegen waren die beiden Sechserreihen (Jagatī und Triṣṭubh) durch die Cäsur (Fuge) nach der vierten Silbe geteilt.

Als die Vorfahren der Inder sich von ihren iranischen Brüdern trennten, war die Gāthāpoesie noch nicht entstanden; denn die Strophenbildung zeigt hier eine von der indischen verschiedene Entwicklung. Auch das Fehlen der akatalektischen Viererreihe in den Gāthāliedern weist darauf hin. Daß aber gerade diese Reihe in dem Bewußtsein der vedischen Inder als ein uraltes Metrum lebte, beweist das mystische

Halbdunkel, in das die Mythologie, die sich besonders gern mit der Gayatri beschäftigt (WINTERNITZ, Gesch. der ind. Litt., S. 56), dieses Versmaß gehüllt hat. Der Name selbst bezeichnet es unzweideutig als ein musikalisches Metrum, was
 5 ebenfalls auf hohes Alter hindeutet.

Die Annahme, daß auch die Ur-Inder die Sprache dem Rhythmus nur silbenzählend ohne Rücksicht auf Quantität und Akzent anpaßten, liegt schon an sich nahe, wird aber noch gestützt durch die Tatsache, daß die vedischen Theo-
 10 logen und die späteren Metriker die Anzahl der Silben als das Wesentliche des Metrums betrachteten. So heißt die Gāyatrī als Reihe *aṣṭākṣarā* Ait. Br. 1, 1. 4, 29, als Strophe *caturviṃśaty-akṣarā* 3, 40. Auch die Zahlenmystik, die mit den Metren getrieben wird, weist darauf hin. WINTERNITZ
 15 (Geschichte der ind. Litt., S. 56) ist aber im Irrtum, wenn er in diesem Zusammenhang sagt: „Wie sehr es bei den alt-indischen Metren auf die Silbenzahl und wie wenig auf den Rhythmus ankommt, beweisen noch die in den Brāhmaṇas und Upaniṣads vielfach vorkommenden Spekulationen über die
 20 mystische Bedeutung der Metren, wobei die Zahlenmystik im Spiel ist“. Denn der Rhythmus spielte, wie wir gesehen haben und noch weiter sehen werden, selbstverständlich auch bei den vedischen Versen eine hervorragende Rolle.

Die aus der indopersischen Heimat mitgebrachten musi-
 25 kalischen Metren waren nicht allein mit dem religiösen Gesang und der sakralen Musik verknüpft, sondern lebten bei dem Volk auch in Marsch-, Tanz- und Reigenliedern fort, vielleicht auch in sogenannten Arbeitsliedern, die zu den mehr oder weniger rhythmischen Bewegungen bei dem Feuerreiben, Mahlen usw.
 30 gesungen wurden, sie lebten in allen Liedern, zu denen entweder orchestrische (Marsch-, Tanz-, Reigen- und Arbeits-) Bewegungen unter Gesang und Musik gemacht wurden oder zu denen wenigstens rhythmische Instrumentalmusik hinzutrat oder gesangliche Begleitung.

35 Neben dieser taktierten Musik gab es aber wohl schon in Urzeiten eine, ebenfalls weltliche, rein melische Musik, die nicht taktisch gegliedert war, sondern aus der Stilisierung

des Sprachakzentes hervorging (s. S. 120 und FELBER's Abhandlung über die indische Musik), wobei ethische Stimmungen der Trauer, Freude usw. mitwirkten. Diese Melo-Musik lief neben der taktierten Hymnen- und Tanzmusik in ähnlicher Weise her, wie die durchaus taktlose und unmetrisierte Kunstmusik der katholischen Kirche neben einzelnen metrischen Hymnen, die Verstärkung hatten (SARAN, Deutsche Verslehre, S. 179), und erfuhr im Lauf der Zeit eine eigenartige Weiterbildung und Entwicklung. Ihr parallel, teilweise aus ihr schöpfend und von ihr beeinflusst, entstand die melische Musik des Sāmaveda, die also, wie wir schon in anderem Zusammenhang dargelegt haben, mit der taktisch-orchestischen der Hymnenpoesie nichts zu tun hat.

Um das Verständnis des Vorhergehenden und des Folgenden zu erleichtern, machen wir noch einmal auf die drei Entwicklungsstufen (auch Vortragsarten!¹) des Metrums aufmerksam, die SARAN, Deutsche Verslehre, für die deutsche Poesie besonders klar dargelegt hat.

Wird das Lied zu Marsch-, Tanz- oder Reigenbewegungen gesungen, so haben wir die erste, rein *orchestische* Stufe. Hier hat der Sprachakzent kaum einen Einfluß.

Fallen diese Bewegungen weg, wird das Lied sozusagen „konzertmäßig“ vorgetragen, so haben wir die zweite, die *musikmetrische* Stufe. Hier wird schon ein wenig auf den Akzent Rücksicht genommen. Trotz des musikalischen Charakters kann hier eine gewisse Deklamation zum Ausdruck kommen: in dem gesungenen Vers: „*da tritt kein anderer für ihn ein*“ wird z. B. *kein*, obwohl es in der Senkung steht und vom orchestischen Standpunkt leicht ist, ziemlich stark betont, es wird eine schwere Senkung (SARAN, Deutsche Verslehre, S. 161). Trotzdem hat der Vortrag immer noch stark orchestischen Charakter: die Gruppenformen (Vierer, Sechser usw.) sind wenig an der Zahl, ihr Bau ist streng geregelt, sie sind metrisiert, zweiteilig, taktmäßig (SARAN, Deutsche Verslehre, S. 170).

1) Ein modernes Marschlied z. B. kann auf alle drei Arten vorgetragen werden.

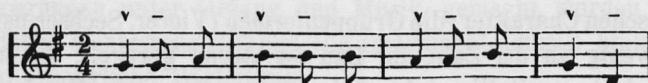
„Im Laufe der Geschichte wird dann die musikalische Melodie abgestreift“; das Gedicht wird gesprochen: das ist die dritte, die *sprechmetrische* Stufe (SARAN, Deutsche Verslehre, S. 181 und 185). Auf dieser Stufe beginnt der Akzent
 5 in irgendwelcher Form seinen prinzipiellen Einfluß zu üben.

Selbstverständlich bezeichnen diese drei Stufen nur die Hauptetappen der Entwicklung, es gab Übergänge und Vermischungen mit dem melischen Rhythmus, fertige Sprachmetren fremder Literaturen wurden nachgeahmt usw. Doch brauchen
 10 wir bei den einfachen Verhältnissen, wie sie in der vedischen Metrik vorliegen, auf diese komplizierten Erscheinungen keine Rücksicht zu nehmen.

In dem trefflichen Werk von Dr. ALFRED M. SCHMIDT, Kunsterziehung und Gedichtbehandlung, 1911, Erster Band,
 15 S. 362, wird das Gedicht „Maifest“ von Hoffmann v. Fallersleben, offenbar in der Absicht behandelt, Kindern eine einfache Erklärung der oben skizzierten Entwicklung zu geben. Wir benutzen es für unsere Zwecke.

Text: Rühret die Trommeln und schwenket die Fahnen,
 20 Vorwärts! Marsch! Vivalle-rallera!
 Wie sich heute froh die Vögel schwingen
 Mit Gesang durch Wald und Feld,
 Wollen wir auch singen und springen
 In die weite, grüne Welt.
 25 Heisa! Wir halten unsern Maiengang
 Heute mit Jubelgesang und Klang.
 Marsch! Marsch! Marsch!.

Die Kinderschaar marschiert mit Trommelklang und fliegenden Fahnen zur Stadt hinaus und singt das Lied nach
 30 der Melodie:



Rüh-ret die Trom-meln u. schwen-ke-t die Fah-nen! usw.

Da haben wir die rein orchestrische Rhythmusart, welcher der Sprachakzent sich beugen muß. Denn bei *rühret* ist ja

auch die im gesprochenen Satz völlig akzentlose, ganz leichte Silbe „ret“ betont. Selbstverständlich weicht dieser moderne Text nicht so grell vom Sprachakzent ab, wie etwa der avestische. Aber das tut nichts zur Sache. Unser Beispiel leistet auch so seine Dienste. Man beachte auch den dipodischen Charakter des orchestrischen Rhythmus, den ich durch die Zeichen v und – über den Noten angedeutet habe. Der Ton v ist schwerer als der mit – bezeichnete. Diese dipodische Messung wird bei dem Marsch eingehalten, man zählt ja auch:

1̇ 2̇ 3̇ 4, 1̇ 2̇ 3̇ 4 usw. 10

Am folgenden Tage regnet es, und der Lehrer läßt das Lied in der Schule singen¹⁾. Jegliche Marschbewegung, auch Händeklatschen usw., fällt weg. Das Lied wird nun nicht mehr dipodisch vorgetragen, weil der Sinn dies nicht erträgt: da die Marschbewegung wegfällt, ist die Aufmerksamkeit¹⁵ einigermaßen auf den Sinn des Liedes gerichtet. Die Worte der ersten Zeile „Trommeln“ und „Fahnen“ haben im gesprochenen Satz eine besonders starke Betonung: das wird nun auch im Gesang zum Ausdruck kommen, vor allem werden die beiden Kommando: Vorwärts! Marsch! an Schärfe und²⁰ Bestimmtheit gewinnen. Es liegt die zweite Stufe vor, das Musikmetrum, der „konzertmäßige“ (SARAN) Vortrag.

Nun läßt der Lehrer den Text des Liedchens so sprechen, daß jeder Takt zwei Schläge bekommt. (Die den Viertelnoten entsprechenden Silben werden natürlich doppelt so lang²⁵ ausgehalten wie die den Achtelnoten entsprechenden):

„rühret die Trömmeln und schwenket die Fahnén usw.

„Wie da die Sprache langsam wird und schwerfällig! So kann man wohl singen, aber nicht sprechen“ (SCHMIDT, S. 364).

Hier wird zwar die Melodie aufgegeben, es wird gesprochen, aber dieses Sprechen ist unnatürlich, singsangmäßig, fast wieder dipodisch, und wir sind deshalb in diesem Fall über den Bereich des Musikmetrums nicht hinausgekommen. Denn die Töne sind mensuriert und sprachlich unbetonte,

1) Dieser Fall ist von SCHMIDT nicht in Betracht gezogen.



leichte Silben haben an bestimmten rhythmischen Stellen den Akzent.

Wir wenden uns zu dem dritten Fall. Die Kinder sprechen die Verse sinngemäß. Dabei ergibt sich ungefähr folgendes

5 Metrum:

$\begin{array}{cccc|cccc|cccc|cccc}
\acute{x} & x & x & & \acute{x} & x & x & & \acute{x} & x & x & & \acute{x} & x \\
x & x & & & x & x & & & x & x & x & x & x & \acute{x} \\
\acute{x} & x & & & \acute{x} & x & & & x & x & x & x & x & \acute{x} \\
x & x & & & x & x & & & x & x & x & x & x & \acute{x}
\end{array}$ usw.

10

dann

$\begin{array}{cccc|cccc|cccc}
\acute{x} & x & x & & \acute{x} & x & x & x & \acute{x} & x & x & \\
\text{Hei-sa} & \text{wir} & \text{hal-ten} & \text{un-} & \text{sern} & \text{Mai-en-} & \text{gang} & \text{usw.}
\end{array}$

Die Musikmelodie ist vollständig verschwunden, der sprachliche Akzent kommt zu seinem Recht. Wir sind bei dem Sprechmetrum angelangt. Dabei ist in der ersten Reihe eine sehr zu beachtende Veränderung vor sich gegangen: aus dem $\frac{2}{4}$ -Takt der Musik ist ein $\frac{3}{4}$ -Takt geworden, denn wir sprechen doch offenbar *rühret die* im Tripeltakt: $\acute{1} \ 2 \ 3, \ \acute{1} \ 2 \ 3$, nicht mehr: *rühret die*. Diese Umwandlung in den $\frac{3}{4}$ -Takt vollzieht sich hier unter dem Zwang der Sprache.

In *vállere* und *hálten unsern* stehen sogar drei Senkungen. Im Takt des sinngemäß vorgetragenen Gedichtes ist selbstverständlich die Dauer der einzelnen Silben nicht mehr genau abgezirkelt: der Rhythmus ist irrational.

25 Kehren wir nun zu den alten Indern zurück und fragen uns: Sind die genannten Stufen auch in der Verskunst des Rigveda vertreten? Bevor wir an die Beantwortung dieser Frage gehen, müssen wir einige allgemeine Bemerkungen vorausschicken. Vor allem über das metrische Material, das Rhythmizomenon. Die Sprache, deren sich die rigvedischen Säger bedienten, war „nicht eine lebendige Volkssprache, sondern eine von der Volkssprache geschiedene Kunstsprache, die im Kreis der Säger von Geschlecht zu Geschlecht überliefert wurde. Ausdrücklich nennen die Dichter Vorgänger,

nach deren Weise zu singen, deren Lieder zu erneuern sie bestrebt waren. Die uns vorliegende Gedichtsammlung fordert Jahrhunderte für ihre Entstehung und wieder Jahrhunderte für die Entstehung älterer, verlorener Gedichte, in denen sich der schon in den ältesten Stücken fixiert erscheinende Stil ausbildete“ (J. WACKERNAGEL, Altindische Grammatik I, S. XVI). Weiter sagt WACKERNAGEL: „Wesentlich anders muß die lebendige Rede des Arierstammes beschaffen gewesen sein, in dessen Mitte die Hymnen des Rigveda entstanden. Zwar in priesterlichen Kreisen wurde wohl eine Sprache gesprochen, die mit der Hymnensprache im Lautbestand völlig übereinstimmte und in Formen und Konstruktionen nur in soweit von ihr abwich, als die poetische Phrase und das Archaische, wofür jüngere Ausdrucksmittel zu Gebote standen, gemieden wurde. Daneben aber war (wenigstens in bestimmten Volksschichten) schon zu der Zeit, da die uns erhaltenen Hymnen entstanden, eine Sprache gebräuchlich, die über jene priesterliche Sprache weit hinaus entwickelt war und die Haupteigenschaften der ältesten Phase des Mittelindischen, der sogen. Pälstufe an sich trug“ (S. XVII ff.). Dieses Mittelindische unterschied sich in einem höchst wichtigen Punkt von der im Veda überlieferten Kunstsprache: es zeigt keine Spur der alten Akzentweise, dagegen „zahlreiche Wirkungen (Synkopen, Dehnungen usw.) eines Expirationsakzentes, der dem heute im Sanskrit üblichen gleichartig ist. Im Mittelindischen ist dieser Akzent sehr alt, da darauf beruhende Formen, wie *ujjhāmi* „verlassen“, schon in der Brähmaṇazeit in die Hochsprache Aufnahme gefunden haben“ (WACKERNAGEL, Altind. Gramm. I, S. 297).

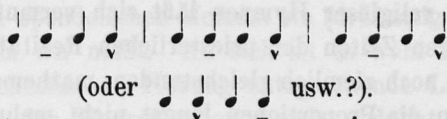
Diese Kunstsprache wurde gehütet und gepflegt in den abgeschlossenen Kreisen priesterlicher Familien, und manche Lieder, wie VI, 9, wo ein junger Sänger sich im Wettstreit mit den älteren mißt, weisen auf eine rege, freilich meist handwerksmäßige Dichtertätigkeit. Überhaupt ist die Kulturstufe, die uns im Rigveda entgegentritt, nicht die einer in den Anfängen der Entwicklung stehenden Horde, sondern eines Volkes, das zwar in seinen Sitten zum Teil noch roh

und in seiner Lebenshaltung einfach war, aber unter der Führung einer gebildeten, daseinsfrohen, für ein verfeinertes Leben nicht unempfindlichen Oberschicht stand. Und wenn auch die Ansicht PISCHEL's und GELDNER's, die Inder hätten
 5 zur Zeit des Rigveda eine Kulturstufe erreicht, die wenig verschieden war von der, welche Alexander der Große bei seinem Einfall in Indien vorfand (Vedische Studien I, S. XXVI; WINTERNITZ, Gesch. der ind. Litt., S. 66), etwas zu weit gehen dürfte, soviel steht jedenfalls fest, daß die Hymnen dieser
 10 alten Zeit die Zeichen einer immerhin hoch entwickelten Sprachkultur an sich tragen.

In einer solchen Atmosphäre mußte die seinerzeit von den Vorfahren aus Indopersien mitgenommene höchst einfache Verskunst eine bedeutende Förderung erfahren, und ich trage
 15 kein Bedenken, zu behaupten, daß im Rigveda eine Technik vorliegt, in der das Problem, die Sprache mit dem Rhythmus zu vermählen, in idealer Weise gelöst ist. Von den oben genannten metrischen Stufen waren in der Blütezeit der Hymnendichtung vertreten: die rein orchestische, die vom
 20 Volk in marschmäßig aufgeführten Kriegsgesängen, in Reigen- und Tanzliedern gepflegt wurde, ferner die musikmetrische, welche man für die Hymnenpoesie voraussetzen darf; denn es sind keinerlei Anzeichen dafür vorhanden, daß Marsch-, Reigen- und Tanzbewegungen den Vortrag der Rigvedalieder
 25 begleitet hätten. Zu der sprechmetrischen Form der Dichtung und des Vortrags war man noch nicht gedrungen.

Daß die uns in den Rigvedahymnen vorliegenden Reihen auf die alten orchestischen Rhythmusformen zurückgehen, zu denen auch, wie schon mehrmals angedeutet wurde, die der
 30 Natur der Sache nach „spondeisch“ ansteigende Marschbewegung gehört, unterliegt keinem Zweifel. Tragen sie doch die Zeichen ihrer orchestischen Herkunft an der Stirne. Da ist z. B. die Gāyatrī, jene uralte vierhebige Reihe, die in aller Marsch-, Tanz- und Reigenmusik herrscht. „Der Vierer
 35 ist überall die weitaus wichtigste orchestische Reihenform“ (SARAN, Deutsche Verslehre, S. 179). Auch der (seltenere) Sechser, aus dem Jagatī und Triṣṭubh hervorgegangen sind,

ist eine orchestrische Rhythmusreihe und aus einem zweihebigen und einem vierhebigen Stück entstanden:



(oder usw.?).

Längere als sechshebige Reihen gibt es im orchestrischen Rhythmus nicht, weil jede längere sofort als „Kette“, als eine Zusammenfassung mehrerer Reihen, als eine Unterabteilung der Strophe, wirken würde (SARAN, Deutsche Verskunst, S. 152). Sie finden sich dementsprechend auch in dem in letzter Instanz auf orchestrischen Rhythmus zurückgehenden Rigveda nicht. Auch die langen Verszeilen des Avesta, die ebenfalls ihren Ursprung dem orchestrischen Rhythmus verdanken, werden in ähnlicher Weise zu beurteilen sein: Die Vohukhšathrareihe ($7 + 7 = 14$) als zwei katalektische Vierer, die Ahunavaitireihe ($7 + 9 = 16$) als katalektischer und hyperkatalektischer Vierer, die zweite Vahištōištireihe ($7 + 12 = 19$) als katalektischer Vierer und akatalektischer Sechser. Das verhältnismäßig seltene Vorkommen der dem Urrhythmus näherstehenden Jagatī gegenüber der in der Entwicklung schon weiter fortgeschrittenen Triṣṭubh läßt sich ebenfalls aus der Seltenheit des Sechсers als rein orchestrischer Rhythmusform erklären.

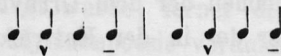
Die Zweiteiligkeit der Strophen Jagatī, Triṣṭubh, Anuṣṭubh, Dvipadā Virāj, sowie die geringe Zahl der Hauptrhythmusformen des Rigveda (Vierer, Sechser und Dreier) erweisen ebenfalls die Herkunft aus der orchestrischen Urstufe; denn der Marsch und der Tanz sind naturgemäß zweiteilig und können nicht viele Formen hervorbringen.

Nachdem die Marschbewegungen weggefallen waren, blieb die Melodie: das war die Stufe des Musikmetrums, auf der die religiöse (auch die weltliche) Dichtung der Natur der Sache nach stehen bleiben mußte. Wir können uns freilich von den Melodien, zu denen solche Verse gesungen oder rezipiert wurden, keine klare Vorstellung machen. Jedenfalls waren sie höchst einfach und der Gesang von singender Rezipitation nicht gar zu sehr verschieden. Zum Wesen des Musik-

metrums gehört es, daß die Zeitproportionen der Töne, beziehungsweise Silben noch festgehalten werden; bei dem getragenen Stil religiöser Hymnen läßt sich vermuten, daß die musikmetrischen Zeiten der priesterlichen Rezitation den ur-
 5 rhythmischen noch ziemlich gleichstanden; mathematisch genau freilich waren die Proportionen längst nicht mehr, da ja der Sprachakzent, Länge und Kürze der Silben bei diesen Liedern, die nicht wie Kinderreigen und -Reime dem Rhythmus zuliebe geschaffen sind, sondern ihren Inhalt zur Geltung bringen
 10 wollen, auch bei singender Rezitation immer wieder durchgedrungen sind.

Welche Zeitproportionen (1 : 1 oder 1 : 2) dem musikalischen Vortrag zugrunde lagen, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit entscheiden. Doch scheint die Art des Avesta,
 15 welche die Silben ohne Rücksicht auf Akzent und Zeitdauer den Tönen substituiert, auf einen einfachen orchestrischen Ur-
 rhythmus, den $\frac{4}{4}$ -($\frac{2}{4}$)-Takt, schließen zu lassen. Als Grundmetrum könnte demnach der steigende Spondeus angenommen werden. *Agnim ile purohitam* wäre also orchestrisch:

20



und urmetrisch:



Solange die Bewegung (Marsch, Tanz, Reigen) mit dem musikalischen Vortrag des Liedes verknüpft war, blieb dieses
 25 dipodisch-orchestrische Metrum in Geltung, denn der Rhythmus war die Hauptsache, der Inhalt Nebensache. Als aber die Musik vom Marsch, Tanz und Reigen sich löste und der Inhalt des Liedes wichtig wurde, da forderten Akzent, Quantität und Ethos bald Dehnung, bald Kürzung dieser und jener
 30 Silben; mit der Zeit wäre eine große Unordnung entstanden, die eine Zerstörung des Rhythmus zur Folge gehabt hätte, wenn nicht die sprachgeschulten Sänger selbst die Sprache durch Einführung des Quantitätswechsels gegen den Schluß der Reihe dem Rhythmus angepaßt hätten. Ob nun der Prozeß
 35 soweit fortschritt, daß die langen Silben den doppelten Wert

einer kurzen erhielten, daß also aus der ursprünglichen Proportion 1 : 1 die ungerade 1 : 2 wurde oder mit anderen Worten, daß aus dem spondeischen Metrum ein (dreizeitig!) jambisches wurde, wissen wir nicht. An sich ist es wohl möglich, daß die einer orchestrischen Hebung entsprechende Länge im Gesang und in der Singrezitation soweit gedehnt wurde, daß sie den Wert 2 erreichte, aber wahrscheinlich ist es nicht. Denn die feinfühligten Sänger und Sprachmeister hätten dann den jambischen Rhythmus auch im vorderen Teil der Verse (*agnim īle*) durchgeführt, und die Entwicklung der Verskunst hätte bei den Indern den gleichen Weg eingeschlagen, wie bei den alten Griechen: statt der Jagatī wäre ein jambischer Trimeter, statt der Gāyatrī-Reihe ein akatalektischer jambischer Dimeter entstanden. Die Tatsache aber, daß der vordere Teil der Reihe unbestimmt blieb und hier insbesondere die Quantitätenfolge — — — — streng vermieden wurde, während die Folge — — — — gar nicht selten ist, und daß eine Länge oft an die Stelle einer Kürze tritt und umgekehrt, scheint dafür zu sprechen, daß der spondeische Charakter des Urmetrums festgehalten wurde und nur die Hebungssilben im zweiten Teil eine dem Rhythmus entsprechende Beschwerung und Verlängerung der Silbendauer erfuhren, ohne daß jedoch das Verhältnis 1 : 2 erreicht wurde: das Dauerverhältnis der Silben näherte sich vielmehr der Proportion 1 : 1¹⁾. Bedenken wir noch, daß der ganze Inhalt der Hymnen, die religiöse Stimmung einen getragenen feierlichen Vortrag bedingte, so werden wir uns die musikmetrische Rezitationsweise des Hotar ungefähr vorstellen können. Es soll natürlich nicht bestritten werden, daß sich auch in Indien ein echt jambisches Metrum im Sinne des $\frac{3}{4}$ -Taktes gefunden hat, das Metrum weltlicher Tanzlieder, die uns verloren gegangen sind. In der späteren Metrik begegnet uns das rein jambische Maß *pramāṇikā* = viermal — — — — und die trochäische *samānī* = viermal — — — — : ein von den Vedaliedern ganz

1) Die Gleichsetzung von — : — = 2 : 1 durch die spätere Metrik beweist nichts, da sie nur auf die eigentlichen Kāvya metren und auch auf diese nicht immer, angewendet werden kann.

und gar verschiedener Rhythmus: man höre einmal die beiden bei Piṅgala 5, 6 und 7 zitierten Strophen:

Samānī: *vāsavo' pi vikrameṇa*
yat-samānatām na yāti
tasya vallabheśvarasya
kena tulyatā kriyeta.

Pramānī: *saroja-yonir ambare*
rasātale tathācyutaḥ
tava pramāṇam ikṣitum
kṣamau na tau babhūvatuḥ.

Um den Nachweis zu erbringen, daß die Hymnen des Veda der musikmetrischen Stufe angehören, kann noch auf einige Erscheinungen hingewiesen werden, die jedem Kenner dieser Lieder bekannt sind.

- 15 Charakteristisch für diese Linie der Entwicklung ist die Schwächung, Beseitigung und Verschiebung von Einschnitten. Die Viererfuge in Gāyatrī und Anuṣṭubh scheint ihre Rolle fast ausgespielt zu haben, jedenfalls wird sie häufig durch längere oder kürzere, über sie hinausgreifende Worte über-
- 20 deckt. In den Sechserreihen Triṣṭubh und Jagatī hat die alte Fuge zwar noch ein großes Herrschaftsgebiet, aber häufig wird sie um eine Lasche (Silbe) vorgeschoben

— ' — ' — | ' — ' — ' — ' ,

- und das ist ein Zeichen für die Rhythmusart des Musikmetrums: 25 der streng orchestische Rhythmus liebt feste, gleichbleibende Formen, während das Musikmetrum diese Starrheit oft aufgibt. Manchmal fällt die Cäsur mit der Kompositionsfuge zusammen und in einigen Fällen verschwindet sie ganz.

- Man beachte auch die Zusammenziehung der vorletzten 30 Hebung mit der letzten Senkung in der katalektischen Sechserreihe (Triṣṭubh); die Beliebtheit dieses Metrums ist der Freude an diesem charakteristischen, vom ältesten Urrhythmus weiterführenden Versschluß zuzuschreiben.

- Daß auch die orchestischen Proportionen nicht mehr genau 35 beibehalten wurden, folgt schon aus gewissen Vorschriften, nach denen bestimmte Silben bei dem Vortrag in die Länge

gezogen werden mußten. Doch das berührt das metrische Wesen der Lieder eigentlich nicht. Wichtiger ist, daß der in der Silbendauer liegende Akzentfaktor seine Rechte geltend macht. Daß die Quantität sich in den Silben des Reihenschlusses durchgesetzt hat, beweist ihre Kraft; sie zieht auch 5 im vorderen Teil der Reihe die Aufmerksamkeit des Hörers auf sich und kann selbst eine Senkung stark erheben. Die alte, regelmäßige Hebungsfolge der orchestischen Stufe erleidet also gewisse Modifikationen, von denen weiter unten gehandelt werden soll.

Hat nun die vedische Zeit irgendeinmal die musikalische Melodie abgestreift und den Schritt zum sprechmetrischen Vortrag getan? Es wäre ja an sich nicht unmöglich, daß die frischen, fortschrittsfreudigen, von ihren müden, greisenhaften Nachfahren so verschiedenen Arier ihre Verse auch 15 gesprochen, deklamiert hätten, daß auch sie vom Singen zum Sagen fortgeschritten wären. Dann wären sie, wie die Griechen, ihren eigenen freien Weg gegangen, unabhängig von dem Einfluß einer fremden Buch- und Lesepoesie. Allein wir können das, was SARAN (Deutsche Verslehre, S. 185) mit Bezug auf die germanische Epik sagt: „Hat sich aber der Übergang vom Singen zum Sagen bei den Germanen spontan vollzogen, wie es bei den Griechen wohl der Fall gewesen ist, so weist das auf bedeutende Dichterpersönlichkeiten hin, die den entscheidenden Schritt im Interesse der epischen Kunst selber 25 taten“ — nicht ohne weiteres auf die indische Vorzeit anwenden. Gewiß hat es unter diesen Kreisen, die ihre Kunstsprache mit solcher Liebe und mit solch feinem Gefühl pflegten, nicht an Persönlichkeiten gefehlt, die stark genug gewesen wären, sich von der musikalischen Melodie zu emanzipieren 30 und ihre Gedichte bei dem Sängerwettstreit oder sonst in Versammlungen und Gesellschaften einfach zu sprechen. Scheint doch in den Liedern des Rigveda der Inhalt die Hauptsache gewesen zu sein und zwar schon für die musikmetrische Stufe.

Aber, so nahe sie auch dem Sprechmetrum standen, sie 35 haben den entscheidenden Schritt nicht getan. Nach den Abhandlungen HERTEL'S in der WZKM. XVIII, S. 59 ff., 137 ff.

und XXIII, S. 273 ff. besteht darüber gar kein Zweifel. In der ganzen nachvedischen Zeit ist von gesprochenen Versen keine Rede, und noch in den heutigen arischen Volkssprachen werden alle Verse gesungen, ebenso im Sanskrit; dabei
 5 hat jedes Metrum seine bestimmte Melodie. HERTEL hat mir auch brieflich höchst interessante Mitteilungen gemacht, die seine Anschauungen bestätigen. Er hatte Gelegenheit, den Vortrag indischer Verse aus dem Munde zweier Pandits zu hören: sie trugen alle Verse ohne Ausnahme singend vor und
 10 erklärten, dies sei allgemeiner, feststehender Gebrauch. Freilich kennen diejenigen Inder, die auf einem englischen College Sanskrit studiert haben, die für Sanskritmetren bestimmten Melodien nicht mehr, da sie dort nicht gelehrt werden¹⁾: aber der eine jener beiden Pandits sagte, er passe solchen Texten
 15 die nächstliegende Melodie aus der Volkssprache an. Die Sanskritmelodien könne man nur von den nicht englisch erzogenen alten Pandits lernen. „Die Tradition ist also, sagt HERTEL, so stark, daß auch die auf dem englischen College erzogenen Pandits ihre Sanskritverse ohne Ausnahme singen;
 20 und da sie die alten Melodien nicht mehr kennen, so adaptieren sie solche aus volkssprachlichen Strophen.“ Auch das Argument, von dem HERTEL in seiner ersten Abhandlung in der WZKM. XVIII, S. 64 ff. ausgeht, daß in der Sanskritliteratur Einzelverse nur ausnahmsweise²⁾ vorkommen, ist
 25 wohl zu beachten. Das deutet nach diesem Gelehrten mit zwingender Notwendigkeit ebenso auf nur gesungene Verse, wie die häufige Verwendung des Refrains im Veda.

Diese Beweisgründe haben mich veranlaßt, meine anfängliche Vermutung, zur Zeit der Hymnendichtung habe es Sprech-
 30 poesie gegeben, fallen zu lassen. Wenn die Inder je einmal zu dieser Stufe gelangt wären, hätten sie dieselbe wahrschein-

1) Vgl. das Zitat in HERTEL's erster Abhandlung in der WZKM. XVIII, S. 83. (Titel dieser Abhandlung: „Der Ursprung des indischen Dramas und Epos“.)

2) Alle indische Dichtung ist strophisch gegliedert. Vgl. auch HERTEL, Der Suparṇādhyaṃya, ein vedisches Mysterium, WZKM. XXIII, S. 274.

lich nicht mehr verlassen. An Anzeichen dafür, daß die Verse des Veda noch nicht unter der Wirkung des Sprechvortrages standen, fehlt es übrigens nicht. Die höheren Ordnungen der Gruppenbildung, Reihe, Kette und Strophe sind noch in ihrem alten Umfang erhalten: Der Gedanke findet mit ihnen seinen Abschluß, und die Brechung, die den Sprechvers besonders kennzeichnet und meist dadurch entsteht, daß der Gedanke noch in die nächstfolgende Reihe, Kette oder Strophe hinübergreift, wobei die sonst scharf ausgeprägte Grenze verwischt wird, hat im Veda keine Bedeutung.

In den Sprechversen geht auch die Verschiebung der Sechserfuge oft so weit, daß sie nicht mehr durchgeföhlt wird: im Veda ist das durch das Musikmetrum gegebene Maß noch nicht überschritten: die Cäsur nach der vierten und der fünften Silbe ist bei Jagatī und Trīṣṭubh die Regel.

Auch von Senkungsüberfüllung, die nach dem Wegfall der Melodie besonders stark aufzutreten pflegt, ist nichts zu bemerken: die Senkungsstelle wird nur durch eine Silbe ausgefüllt.

Und doch darf man, wenn man die Stufe, zu welcher das vedische Musikmetrum emporgestiegen ist, genauer erkennen will, die Tatsache nicht ganz übersehen, daß sich diese Hymnen als Sprechverse lesen lassen und dabei einen ganz besonderen Reiz haben. Bei den Avestaversen ist das ganz anders: sie leben und sterben mit der musikalischen Begleitung. Liest man sie dem Rhythmus folgend, so wird die Sprache empfindlich geschädigt und damit der Sinn gestört; liest man sie, dem natürlichen Akzent nachgebend, so werden sie rhythmuslos. Die Trīṣṭubh dagegen, sinngemäß deklamatorisch vorgetragen, entfaltet ihren ganzen Glanz und kann sich wohl mit ihren abendländischen Verwandten, dem Trimeter, dem Senar, dem französischen, englischen, deutschen Elfsilbler und dem Endecasillabo DANTE's messen. Lesen wir sie so, wie etwa den deutschen Blankvers, also z. B. wie: „Johanna geht und nimmer kehrt sie wieder“, so müssen wir natürlich ihre letzte Silbe tonlos lassen: *uvāca mé varuṇo médhirāya* (der Strich über *varuṇo* soll die weiter unten behandelte „schwebende“

Betonung andeuten). In der musikmetrischen Form ist die letzte Silbe betont, da die Triṣṭubh aus der Verbindung eines Zweiers und eines Vierers entstanden ist und auf folgende orchestrische Urform zurückgeht

5 — ' — ' | — ' — ' | — ' — ' .

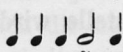
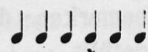
Durch Zusammenziehung der letzten Senkung mit der vorausgehenden Hebung bildete sich dann die Form:

— ' — ' | — ' — ' | — ' — ' ,

woraus sich die Betonung *medhirāyā* ergibt. Diese Betonung
10 behält das Musikmetrum bei, wie wir an unserem deutschen Beispiel gesehen haben: *Schwenket die Fähnen*.

Auch die Dvipadā Virāj klingt recht melodisch, wenn sie gesprochen wird. Ihre Reihe ist aus einem alten Dreier in genau derselben Weise, wie die der Triṣṭubh aus einem
15 Sechser, entstanden. OLDENBERG nannte sie wegen ihrer fünf Silben auch Pentadenmetrum. Ihre Hauptform ist:

— — — — — ,

eine Reihe, die zunächst auf , sodann auf  zurückgeht.

20 In dem Vers *saṃmāya cakruḥ* liegt also ein Hauptton auf *ca*, ein Nebenton auf *kruḥ*. Lesen wir nun Verse wie:

	<i>vi yo virutsu</i>	<i>cittir apaam</i>
	<i>rodhan mahitvā</i>	<i>dame viśvāyuh</i>
	<i>uta prajāsu</i>	<i>sadmeva dhīrāḥ</i>
25	<i>uta prasūsu</i> ¹⁾	<i>saṃmāya cakruḥ</i>

sprechmetrisch mit unbetonter letzter Silbe, so erinnern sie an die spielend hinträufelnden Rhythmen in GOETHE'S Gesang über den Wassern:

30 Wind ist der Welle
 Lieblicher Buhler;
 Wind mischt von Grund aus
 Schäumende Wogen.

1) So lese ich mit HILLEBRANDT (*Vedachrestomathie*) des Parallelismus halber. Auch bei GOETHE und KLOPSTOCK findet sich in den freien Rhythmen oft Parallelismus des Ausdrucks und der Gedanken (vgl. das

Was lehrt uns nun die Tatsache, daß diese Verse ohne Schaden sprechmetrisch vorgetragen werden können? Nichts anderes, als daß es nur noch ein Schritt war, der die Stufe des vedischen Musikmetrums von der des Sprechmetrums trennte. Die Sprache hatte ihre Herrschaft schon so ausgeübt, daß sich in den Metren bestimmte Normalformen herausbildeten, die den Kampf des Rhythmus mit der Sprache in überaus glücklicher Weise lösten. Und vollends eine Kunstsprache, wie die des Rigveda, die sich solcher Pflege erfreute, mußte sich dem Zwang des orchestrischen Rhythmus gegenüber durchsetzen. So ist es berechtigt, bei der Untersuchung der vedischen Metrik ein Hauptgewicht auf den Charakter der Sprache zu legen, und es gilt auch hier, was SARAN mit Bezug auf die deutsche Verslehre sagt (Deutsche Verslehre, S. 4): „Die Denkmäler der Singmusik, welche man in der Verslehre zu behandeln pflegt, sind zwar von vornherein für Gesangsvortrag gedichtet, sie lebten mit der Musik. — Aber sie haben doch fast alle den Schwerpunkt im Wort“.

Bevor wir unsere Untersuchung in diesem Sinn weiterführen, stelle ich die Urrhythmen, auf welche die drei Hauptreihenformen des Veda zurückgehen, kurz zusammen:

1. Der Vierer: — " — ' | — " — ', aus dem sich Gāyatrī und Anuṣṭubh bildeten.
2. Der Sechser, aus dessen akatalektischer Form — ' — ' | — ' — ' | — ' — ' sich die Jagatī entwickelte, während die Triṣṭubh die katalektische Weiterbildung — ' — ' | — ' — ' | — ' — ' zur Grundlage hat. — Die Einschnittsverlegung (Cäsur nach der fünften Silbe) vollzog sich wohl auf der musikmetrischen Stufe.
3. Der Dreier — ' — ' — ' — ' — ', der in seiner katalektischen Form — ' — ' — ' — ' der Dvipadā Virāj zugrunde liegt.

Noch einige Bemerkungen möchte ich hier anfügen.

H. OLDENBERG spricht in seiner Abhandlung „Zur Geschichte der Triṣṭubh“ von der Möglichkeit, daß die weibliche

aus GOETHE zitierte Beispiel), ebenso auch im Rigveda. So heißt es einmal *namo yujānaṃ — namo vahantam*. Vergleiche auch den Anfang des Liedes RV. I, 67: *vaneṣu jāyuh — marteṣu mītraḥ*.



Cäsur im Triṣṭubhmetrum auf den Einfluß des Pentadenmetrums zurückzuführen sei. In einer Anmerkung sagt er dann: „Oder wäre der ganze Hergang so auszudrücken: man verfiel darauf, zwei Pentaden zu einer elfsilbigen Reihe zu gestalten, indem
 5 man der zweiten eine Kürze vorschlug und so zugleich den für jene Reihe charakteristischen Anapäst hinter der Cäsur gewann?“ An eine Entstehung der Triṣṭubh mit weiblicher Cäsur aus dem Pentadenmetrum ist nicht zu denken; denn diese Verschiebung der Cäsur ist eine in der Geschichte der
 10 verwandten Versmaße bekannte Erscheinung (s. SARAN, Deutsche Verslehre, S. 334 und TOBLER, Französischer Versbau², S. 86). Es ist aber wohl möglich, daß das flüssige Versmaß manchen Dichter mitten in den Triṣṭubhzeilen überfallen und zu Unregelmäßigkeiten veranlaßt hat. Die umgekehrte Annahme,
 15 daß es aus mißratenen Triṣṭubhreihen hervorgegangen sei, ist ebenso falsch. Es geht, wie schon erwähnt, auf einen orchestischen Dreier zurück, dessen akatalektische Form uns ein Beispiel des Kommentators Halāyudha zu Piṅgala 3, 8 zeigt:

indrah śacīpatir
balena vīṭitaḥ
duścyavano vṛṣā
*samatsu sāsahiḥ*¹⁾.

20

Die Strophengebilde, unter denen immer noch die Gruppe aus vier Reihen, wie Triṣṭubh, Anuṣṭubh, Jagatī,
 25 ihrer streng durchgeführten Zweiteiligkeit entsprechend den ersten Rang einnehmen, sind im allgemeinen auch unter der Herrschaft des Musikmetrums gleichgeblieben. Zwei Reihen bilden ein Ganzes, eine Kette; zwei Ketten gewöhnlich eine Strophe. Dementsprechend zerfällt auch die dreireihige²⁾

1) So ist wohl zu verbessern: der Text der Ausgabe (Bibliotheca Indica) bietet: *idrah; vīlitaḥ; vṛṣālamatsu*!

2) Die Dreizeiligkeit der Gāyatrī geht vielleicht nicht auf die indogermanische oder indopersische Zeit zurück. Einfluß des Agnihotra-Dienstes? — In der germanischen Dichtung hat die Anapher einen Dreizeiler entwickelt:

es stirbt das Vieh,
 es stirbt der Freund,
 es stirbt auch selbst der Mensch:

Gāyatrī in eine Kette mit zwei und eine solche mit einer Reihe; das entspricht auch der traditionellen Auffassung (s. auch OLDENBERG, Zur Geschichte des Śloka: Nachr. von der Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1909, S. 221, Anm. 4).

Wie haben wir uns den Gesang dieser Verse vorzustellen?¹⁾ Darauf läßt sich nur eine ganz unbestimmte Antwort geben. Ihre ursprüngliche Melodie gründete sich wohl auf die einfache Tonfolge, die sich im Anschluß an den Tonfall der natürlichen Sprache herausgebildet hatte und sich im all-¹⁰ gemeinen an den orchestrischen Rhythmus hielt. (Vgl. hierzu FELBER, Die indische Musik der vedischen und klassischen Zeit: Sitzb. der Phil.-hist. Klasse der k. Akademie der Wiss. 170. Bd., Wien 1913. — VII. Bd., 23. Mitteilung der Phonogramm-Archivkommission.) Daß die Hebungen des orchestrischen Ur-¹⁵ rhythmus ihre Wirkung noch nicht verloren hatten, werden wir schon deshalb annehmen müssen, weil sogar der heutige Singvortrag, wie er bei FELBER mitgeteilt ist, die alten Ikten immer wieder zur Erscheinung kommen läßt.

Bevor wir zu dem Prinzip der vedischen Metrik über-²⁰ gehen, wird es nötig sein, einige Worte über den sogenannten Akzent vorausszuschicken. (Zur Akzentlehre vgl. WACKER-NAGEL, Altind. Gramm., § 243 ff.) Hier ist leider gleich auf den Nachteil hinzuweisen, daß die Akzentuation in den vedischen Schriften keine einheitliche ist. Wenn wir den Sāmaveda²⁵ ausscheiden und auch von Pāṇini's Akzentlehre absehen, sind noch drei Haupttypen zu unterscheiden:

1. der des Rigveda,
2. der der Maitrāyaṇīya-Saṃhitā,
3. der des Śatapatha-brāhmaṇa.

Hāvamāl Str. 75. 76 (R. M. MEYER, Deutsche Stilistik 1906, S. 92). Vgl. RV. 6, 54:

pūṣā gā anvetu naḥ
pūṣā rakṣatv arvataḥ
pūṣā vūjaṇi sanotu naḥ.

1) HERTEL sagt WZKM. XVIII, S. 82: „Wollen wir uns eine Vorstellung von der Art dieses Singens der Verse machen, so müssen und dürfen wir auch darüber sicherlich die heutigen Verhältnisse befragen“.

Schon dieser Umstand bereitet dem Forscher Schwierigkeiten, der das wahre Wesen des vedischen Akzents erkennen möchte. Dazu kommt noch die Wunderlichkeit, daß gerade im Rigveda der Udātta, der ursprünglich ganz sicher die höchstbetonte Silbe bezeichnete — man vergleiche nur $\Delta\acute{\iota}\varsigma$ und *divás* — mittelbetont ist, was nach WACKERNAGEL als eine verhältnismäßig alte Neuerung zu betrachten ist. Daß der auf den ursprünglichen Hochtton folgenden Silbe ein noch höherer Ton zukommen soll, widerspricht dem natürlichen Wesen der Sprache und wird eine hieratische Vortragsweise darstellen, die selbst in der modernen Rezitation noch insofern nachwirkt, als hier dem Udātta eine eigentümliche Tonschwäche gegenüber dem Anudātta und Svarita zukommt (s. OLDENBERG's Prolegomena unter Akzentuation). Die Betonung Pāṇini's, nach welcher die dem Hochtton folgende Silbe zunächst auf dieser Höhe bleibt, um dann zu einem mittleren Werte herabzusinken, macht einen natürlichen, der wirklichen Sprache entsprechenden Eindruck (s. OLDENBERG a. a. O.). Bald nach Pāṇini muß die alte Akzentweise verschwunden sein: wenn wir also traditionellen vedischen Akzent hören wollen, sind wir auf die eigentümliche moderne Rezitation angewiesen.

Man nennt den Akzent des Veda tonisch oder musikalisch. Die überlieferten Zeichen sollen also Unterschiede in der Tonhöhe andeuten: der Udātta bezeichnet im allgemeinen den Wortakzent, bei dem die höchstbetonte Silbe des Wortes sozusagen die wichtigste ist. Wir sehen hier eine Verwandtschaft mit dem griechischen Akzentsystem, das aber gegenüber dem indischen einen Fortschritt bedeutet: das vedische System sagt uns z. B. nicht, ob eine Silbe geschleift wird oder nicht, was im Griechischen durch Akut oder Zirkumflex angedeutet wird. Der Satzakzent wird im Indischen in höchst primitiver Weise dadurch ausgedrückt, daß das verbum finitum des einfachen erzählenden Satzes kein Akzentzeichen erhält: der griechische Gravis wird den Forderungen des Satzakzentes mehr gerecht. Wir haben also ein höchst unvollkommenes Akzentsystem vor uns. Die musikalische Illustration der vedischen Akzente durch HAUG (siehe FELBER's Abhandlung),

wo die Ligatur immer den Svarita vorstellt, zeigt uns das Stilisierte und Unnatürliche der auf diesem „Akzent“ beruhenden Vortragsweise. Die ligierten, zirkumflektierten Silben folgen sich regelmäßig: das widerspricht der Natur der Sprache; so kann beispielsweise die Silbe *sra* in *sравantu* doch unmöglich zirkumflektiert gewesen sein. 5

Allein, so unklar auch das Bild ist, das wir uns auf Grund dieser Akzente über den Vortrag machen können, die Akzentbezeichnung selbst fußt auf wirklichen Verhältnissen und kommt der ursprünglichen Wortbetonung der natürlichen Sprache nahe: ich erinnere an die oben angeführte Gleichung Δίος — *divás*. „Das Überlieferte zeigt künstliche Bearbeitung, weist aber in seinen Grundzügen auf die Richtung hin, in welcher das Ursprüngliche gelegen hat“ (OLDENBERG, Prolegomena, unter Akzentuation). 15

Um das Wesen des vedischen Akzentes zu verstehen, denke man etwa an das Französische oder Italienische, doch sei man sich dabei stets bewußt, daß der Ausdruck „tonischer“ oder „musikalischer“ Akzent eine Unklarheit enthält; denn die Tonhöhenabstufung ist nur einer der Faktoren, die die Über- und Unterordnung, Zusammenfassung und Gruppierung in der Rede, also den Akzent hervorbringen. SARAN, Deutsche Verslehre, S. 94 ff., zählt eine ganze Reihe solcher Faktoren auf: die Zeitabstufung nach längeren und kürzeren Silben, wobei die längeren Schälle wohl immer zugleich als die schwereren empfunden werden — größere oder geringere Lautheit der Silben — Unterschiede in der Tonhöhe — die Kombination der Laute und Silben, die das Auseinanderfallen von Lauten wie *pkt* und die einheitliche Zusammenfassung von solchen wie *pat* bewirkt und ohne Rücksicht auf etymologische Wortgrenzen Silbengruppen verbindet — die Verschiedenheit der Artikulation, die darin besteht, daß z. B. der Akzent stark oder schwach geschnitten wird — Pausen — Schattierungen der Schwere, Zeitdauer und Gruppenbildung, denen gemäß im gleichen Redestück bald *hat-te*, bald *hatt-te* gesprochen wird usw. — die Art der Silbenbindung: Legato, Portato oder Staccato — die Änderung der Stimmqualität, 30



indem man bald Voll- bald Murrel- bald Flüsterstimme verwendet — Wechsel der Tonlage bei Parenthesen und ähnlichem, der Klangfülle bei Zitaten, und des Tempos — die Wortstellung, die z. B. bei Inversion trennend wirkt — und
 5 endlich die Bedeutungsbeziehungen der Silben und Worte. „Wegen der vielen Faktoren des Akzents ist es falsch, der deutschen Sprache schlechthin einen expiratorischen (dynamischen) Akzent zuzuweisen, der griechischen einen musikalischen. — Ebensowenig genügt es, wie jetzt meist geschieht,
 10 in jeder Sprache bloß von expiratorischem und musikalischem Akzent zu sprechen. Hier vernachlässigt man zu gunsten dieser zwei Faktoren die anderen zwölf“ (SARAN, Deutsche Verslehre, S. 101).

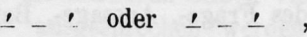
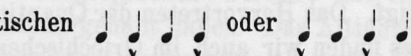
Das vedische Indisch auf alle diese Faktoren genau zu
 15 untersuchen ist natürlich unmöglich, doch treten auch in dieser Sprache einige besonders hervor und zwar Tonhöhenabstufung und Zeitabstufung. Der zweite Faktor, die Lautheit, tritt zurück, da im Altindischen wie im Sanskrit im Gegensatz zum Deutschen, wo die schweren Silben viel lauter als etwa
 20 Endungen wie „en“ ausgesprochen werden, alle Silben annähernd gleiche Lautheit gehabt haben. Das Altindische hatte eine dem Griechischen ähnliche Tonbewegung, die Hauptsilbe hatte die höchste Tonhöhe (in manchen süddeutschen Dialekten ist dies gerade umgekehrt: die Hauptsilbe ist tief, die Neben-
 25 silben sind höher). Die Tonhöhenabstufung ist aber nur einer der verschiedenen Akzentfaktoren. Auch für das Altindische gilt das, was SARAN, Deutsche Verslehre, S. 99 ausführt: „Im Griechischen haben offenbar (WULFF, Skand. Arch. I, 60 ff.) viele Silben einen festen, ruhigen, anhaltenden Nebendruck
 30 gehabt. Davon hängt ab: daß 1. die Vollstimme auch für die Nebensilben verwendet wird, also der Gegensatz der Stimmqualitäten verschwindet oder doch unerheblich wird, 2. die Lautheitsunterschiede weniger merklich werden, 3. die Silbenbindung zum Portato bzw. Staccato neigt, 4. die Unter-
 35 schiede in der Schwerebewegung der Silben sich abschwächen“. Auch im Altindischen spielte, wie im Griechischen, der Faktor der Zeitabstufung, der Unterschied zwischen langen und kurzen

Silben, eine hervorragende Rolle, und auch hier gilt die Möglichkeit, die SARAN, Deutsche Verslehre, S. 101 für das Griechische annimmt, daß nämlich „der historische Wortakzent, wo er nicht einfach verschwand, durch das Satzmelos angedeutet wurde: die akzentuelle Schwere im Satze überhaupt 5 haftete aber wesentlich an den Quantitäten.“ Denn man unterscheide wohl zwischen Wort- und Satzakzent. Im Deutschen ist der Wortakzent im Satzakzent fast völlig erhalten; im Griechischen und Französischen geht der Wortakzent verloren, oder tritt sehr zurück: auf den Satzakzent kommt es hier 10 an (SARAN, a. a. O.). Auch im Altindischen trat der Wortakzent zurück, auch hier haftete die akzentuelle Schwere im Satze, besonders gegen den Schluß, an den Quantitäten. Das Wortmelos¹⁾, die Tonfolge des vom Satz losgelösten Wortes, wurde in der weiteren Entwicklung der Sprache vielleicht 15 ebenfalls aufgesogen von dem Satzmelos, der Tonfolge des gesprochenen Satzes, die mehr oder weniger von dem Sinn, und der Stimmung, dem Ethos, beeinflußt ist und sich z. B. im Unterschied des Frage-, Aussage-, Befehls- und Ausrufesatzes zeigt. Das Hervortreten der Quantität gegen den Schluß 20 des Satzes finden wir auch im Griechischen: haben doch griechische Rhetoriker förmliche Quantitätsregeln für den Satzschluß aufgestellt. Die Quantität rang sich mehr und mehr zur Herrschaft empor, bis schließlich die alte Akzentuierung ganz verschwand und der modernen, dem Lateinischen ver- 25 gleichbaren, expiratorischen Betonung des Sanskrit Platz machte. Im Griechischen schlug die Entwicklung einen anderen Weg ein: der hohe Ton auf der Hauptsilbe verschwand nie ganz, erhielt einen zunehmenden expiratorischen Druck, was eine Quantitätsverschiebung zur Folge hatte: so erklärt es 30 sich, daß die alte Akutsilbe im Neugriechischen als Länge ausgesprochen wird. Hieraus läßt sich vielleicht der Schluß

1) Der Unterschied zwischen Wortakzent und Wortmelos ist dies: bei dem Wortakzent, auch dem sog. musikalischen, hat die Hauptsilbe außer dem höheren Ton noch einen mehr oder weniger ausgeprägten expiratorischen Druck; bei dem Begriff Wortmelos denkt man lediglich an die Tonfolge der einzelnen Silben.

ableiten, daß der altindische Hochtou nicht die Stärke und Zähigkeit des griechischen hatte. Die Anfänge der Quantitätsbetonung liegen schon im Rigveda und die alte Akzentuation hielt sich vielleicht schon lange vor Pāṇini nur noch durch die Kraft der Tradition. Im Mittelindischen ist die auf der Quantität beruhende Akzentuationsweise uralte (vgl. S. 133).

Die bisherige Betrachtung der Faktoren des Akzents bezieht sich auf die gewöhnliche Prosarede: der Kompromiß, den die Sprache mit dem Rhythmus schließt, um das Metrum — auch das Musikmetrum — hervorzubringen, wird die Akzentfaktoren merklich beeinflussen. Die in der Sprache in keineswegs regelmäßigem Verhältnisse stehenden langen und kurzen Silben nehmen Proportionen an¹⁾. Bei dem Verhältnis 1 : 1 gelten alle Silben im wesentlichen als gleich lang (Avesta); doch werden im Lauf der Entwicklung im guten Taktteil sprachlich lange Silben bevorzugt (Rigveda). Der Rhythmus ist spondeisch im weitesten Sinn:

dem orchestischen  oder 

entsprechend; eine solche Lasche () kann gespalten werden () in diesem Fall werden mit dem zunehmenden Sieg des Sprachakzents mehr und mehr auch sprachliche Kürzen herangezogen: diese in der griechischen Verskunst zu so hoher Vollendung gebrachte Technik (Hexameter) kommt für das Vedische nicht in Betracht. Die Proportionen 1 : 2 und 2 : 1²⁾ sind orchestisch  =  oder  =  und

1) Man unterscheide genau zwischen grammatischen und metrischen Quantitäten.

2) Die Beobachtung des musikalischen Verhältnisses 2 : 1 = — : ∪ gab später den Anlaß, daß die indischen Theoretiker — : ∪ = 2 : 1 als Regel aufstellten und so den gleichen Fehler begingen, wie die Griechen. Auch das ist ein Beweis, daß die indische Verskunst aus dem musikalischen Rhythmus hervorging. — Bei dem vedischen Musikmetrum ist die alte, orchestische Proportion 1 : 1 nicht mehr genau gewahrt, doch nähert sich der Vortrag, wie schon erwähnt, diesem Verhältnis.

♩ ♩ = ♩ ♩ ♩ oder ♩ ♩ = ♩ ♩ ♩ und ergeben Iambus und Trochäus. Dieses in dem betreffenden Musikmetrum noch annähernd festgehaltene Verhältnis wird erst von dem Sprechmetrum umgestoßen: die metrischen Längen haben nicht mehr die gleiche Zeitdauer, ihr Vortrag richtet sich mehr nach 5 der natürlichen Sprache, sie sind nur um einen Bruchteil länger als die Kürzen. Daher kommt es, daß man bei einem steigenden Sprechvers nicht mehr ohne weiteres sagen kann, ob er auf einen orchestrischen Spondeus oder Iambus zurückgeht.

Der Sprachakzent im weitesten Sinne des Wortes hat 10 auch seinen Anteil an den Melodien gehabt, die sich schließlich für die einzelnen Versarten herausbildeten.

Unsere Auffassung des vedischen Sprachcharakters und des vedischen Sprachakzents ist geeignet, ein klares Licht auf das Prinzip der altindischen Metrik zu werfen. Aus 15 dem Wesen des sogenannten Akzents, der uns im Veda überliefert ist, ergibt sich, daß er zu dem metrischen Prinzip in gar keiner Beziehung stand. Auch in der Avestadichtung spielt er innerhalb des Metrums keine Rolle. Der tonische Wortakzent trat bei dem Vortrag so zurück, daß er zu ver- 20 schwinden drohte, und vielleicht gab gerade dieser Umstand schon früh den Anlaß zur Einführung der Akzentzeichensysteme: sie sollten die Gestalt des uraltheiligen Wortes erhalten und schützen.

Den ersten Anstoß, der über die alte, noch im Avesta 25 sichtbare Stufe hinausführte, gab die zum Bewußtsein erhobene Empfindung, daß der Gesang einen melodischeren und harmonischeren Charakter bekam, sobald zufällig schwere und leichte Silben mit den rhythmischen Hebungen und Senkungen zusammentrafen. Und zwar wurde dieser Unterschied der 30 Silben zunächst nicht als der zwischen lang und kurz, sondern als der zwischen schwer und leicht gefühlt: denn der Rhythmus war ja allem nach spondeisch. Der Druck der Beschreibung mußte sich besonders am Schluß der Reihen, Ketten und Strophen fühlbar machen, da diese Gruppen nicht allein ein 35 rhythmisches Ganzes bildeten, sondern meistens auch dem Sinne nach einem Satz oder Satzabschnitt entsprachen; am

Satzende aber kamen schon in der (damals natürlich höchst einfachen) Prosa die quantitativen Unterschiede zur Geltung. Die regelmäßige Wiederkehr solcher Schlußteile bewirkte schließlich, daß die Reihe in einen quantitativ bestimmten und unbestimmten Teil zerfiel:

agnim īle purohitam
 × × × × | ~ ~ ~ 1)

Im lateinischen Hexameter scheint der expiratorische Wortakzent²⁾ dieselbe Rolle gespielt zu haben, wie im Altindischen die Quantität: im zweiten Teil des Hexameters fällt Wortakzent und Hebung zusammen, im ersten nicht:

Īn nova fert animus | mutatas dicere formas.

Doch ist auch der erste Teil der vedischen Reihe nicht so unbestimmt, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Aus OLDENBERG'S Tabelle (Prolegomena, S. 14) ist ersichtlich, daß die Hebung an zweiter und vierter Stelle das Gewöhnliche war:

— — — 235 Fälle
 ~ — — 216, dagegen
 — ~ ~ nur 25 mal³⁾.

1) Die Zeichen ~ und — benutzen wir nur der Einfachheit halber: sie sind für uns nicht der Ausdruck des mathematischen Verhältnisses 1 : 2, sondern bedeuten leicht und schwer und deuten zugleich an, daß die schwere Silbe bei dem Vortrag um einen Bruchteil länger war, als die kurze. (Unterscheide metrische und grammatische Zeiten!)

2) Über den lateinischen Akzent sagt SARAN, Deutsche Verslehre, S. 100: „Der lateinische Akzent scheint eine Mittelstellung zwischen dem deutschen und griechischen eingenommen zu haben“. (Vgl. SARAN, Der Rhythmus des französischen Verses, S. 320 ff.)

3) In der Śloka-Metrik ist das Gesetz, daß die zweite und dritte Silbe nicht leicht beide als Kürzen erscheinen, noch schärfer ausgeprägt (OLDENBERG, Prolegomena). Die epische Strophe geht bekanntlich auf die Anuṣṭubh zurück, die eigentümliche Form der Silben 5—8 = ~ — — — ist ein Rest des spondeischen Urrhythmus: Betonung nicht ~ ! ! ~ sondern ~ ! — ! mit „Schwebung“:

āsīd rājā nalo nāmā.

Die quantitative Verschiedenheit dieser Silbengruppe von dem iambischen Schlußteil faßte die zwei Reihen deutlich zur Kette zusammen und wurde deshalb Regel.

Die Seltenheit der letzteren Form läßt sich damit erklären, daß der spondeische Urrhythmus die Häufung solch leichter Silben an dieser Stelle nicht ertrug. Da sich auch für die elf- und zwölfsilbigen Reihen der Eingang $\simeq \simeq \simeq$ als das Normale herausstellt (siehe OLDENBERG's Tabelle in Prolegomena, S. 49), so ist der steigende Charakter der vedischen Verse, den schon der quantitativ bestimmte Teil der Gāyatri- und Jagatireihe vermuten läßt, bewiesen. Wir vermeiden es absichtlich, hier von jambischem Tonfall, jambischen Reihen zu sprechen. Denn der Iambus ist, wie wir wissen, das orchestrische Verhältnis ♩ zu ♩ oder ♩ zu ♩ = 1 : 2, das dem $\frac{3}{4}$ -Takt entspricht: $\text{♩} | \text{♩} \text{♩} | \text{♩} \text{♩} | \text{♩} \text{♩} | \text{♩}$ oder $\text{♩} | \text{♩} \text{♩} \text{♩} | \text{♩} \text{♩} \text{♩} | \text{♩} \text{♩} \text{♩} | \text{♩} \text{♩}$. Das Metrum des Rigveda aber leiten wir vom steigenden Spondeus (Verhältnis 1 : 1) ab. Im Sprechvers können sich die beiden Proportionen so verschieben, daß es sich nicht ohne weiteres entscheiden läßt, ob das betreffende Metrum auf spondeischen oder iambischen Urrhythmus zurückgeht. Der altindische, musikmetrische Vers aber verleugnet seine spondeische Herkunft nicht ganz: er vermeidet die Aufeinanderfolge der Kürzen in dem Eingang an zweiter und dritter Stelle ($\text{—} \text{—} \text{—}$), liebt Längen im Eingang ($\text{—} \text{—} \text{—}$), ja manchmal sind Rückfälle in die alte, im Vers des Avesta überlieferte Technik unverkennbar:

RV. III, 59, 8: *mitrāya pañca yemire*

25

janā abhiṣṭi-śavase,

sa devān viśvān bibharti.

Schon in der zweiten Reihe zeigt -śav- eine Abweichung von der dem steigenden Rhythmus folgenden Quantität, und die dritte kehrt scheinbar den Rhythmus um. Aber es wäre verfehlt, hier etwa fallenden, „trochäischen“ Rhythmus anzunehmen: für eine so bedeutende Störung des herrschenden Rhythmus waren die Ohren der vedischen Inder so empfindlich wie die unsrigen. Solche vereinzelte Rückfälle in die alte Art sind aus Nachlässigkeit oder in bewußter Nachahmung des Alten entstanden (vgl. die Entwicklung des Śloka, S. 152

Iambus als den Tonfall der gewöhnlichen Sprache und hat damit etwas Richtiges geahnt. Die genannte Erscheinung liegt im Wesen der Sprache, um nicht zu sagen, im Wesen der Natur überhaupt. Die Vorgänge in der Natur steigen von leiseren Anfängen zu einem Höhepunkt empor. Auch die menschlichen Bewegungen: bevor ich mit dem Fuß auf-
 trete, muß ich ihn heben usw. Der Einfluß dieser natürlichen Erscheinungen wird sich wohl schon im uralten orchestischen Rhythmus geäußert haben, der, wie wir mit Fug annehmen dürfen, steigend war. Auch in der gewöhnlichen Sprache hat der Akzent zunächst die Neigung aufzusteigen und auf dem Endglied einer grammatisch zusammengehörenden Gruppe zu kulminieren, unbeschadet des das Satzganze beherrschenden trochäischen Tonfalls: *Donner und Blitz, bum bum*, das *Abc, König Franz, Arndt's Sohn* usw. (s. MINOR, Neuhochdeutsche Metrik, S. 93). Auch das Altindische neigt zu steigen-
 dem Satzbeginn. In seiner Abhandlung zur Geschichte des Śloka (Nachr. von der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1909, S. 225) zählt OLDENBERG Eingänge vedischer Prosasätze, denen er die rigvedische Phonetik substituiert. Anschließend untersucht er auch Päliprosa. Die betreffende Tabelle scheint unsere Behauptung zu bestätigen. An der Spitze sowohl der Veda- als auch der Päliprosa stehen die Quantitätsfolgen:

I	— — — — }	im ganzen 258	25
II	— — — — }	im ganzen 247	
III	— — — — }	im ganzen 206	

Unsere bisherigen Ausführungen haben gelehrt, daß die vedische Reihe auf einen spondeischen orchestischen Urrhythmus steigenden Charakters zurückgeht, daß sich dann unter dem Einfluß der gesprochenen Sprache die Regel herausbildete, die zweite Hälfte, bzw. den Schluß der Reihe nach Quantitäten zu bestimmen, im vorderen Teil mehr Freiheiten zuzulassen,

aber auch hier den steigenden Charakter sehr häufig durch die Quantitätsfolge anzudeuten. Ferner sahen wir, daß auch im musikmetrischen Vortrag der spondeische Charakter noch nicht ganz verwischt ist, daß sich jedoch die rhythmische
 5 Hebung und Senkung besonders am Schluß der Reihe durch den Wechsel schwerer und leichter („langer“ und „kurzer“) Silben deutlich bemerkbar macht. Außerdem haben wir festgestellt, daß der „Akzent“, wie er überliefert ist, als metrischer Faktor nicht in Betracht kommt.

- 10 Um das metrische Prinzip des Veda deutlicher erkennen zu lassen, müssen wir die deutsche, griechische und französische Verskunst zum Vergleich heranziehen (s. SARAN, Deutsche Verslehre, S. 158). Während im Deutschen die orchestisch-rhythmischen Hebungen mit den akzentuellen Hebungen der
 15 Sprache, dem sog. expiratorischen Akzent, dem etymologischen Wortgipfel zusammenfallen, wird im Griechischen das Problem, zwischen Sprachakzent im oben bestimmten Sinn und Marschrhythmus einen Kompromiß zu schließen, d. h. ein metrisches Prinzip zu finden, auf andere Weise gelöst: „Im Griechischen
 20 verblaßt der historische Wortakzent im Satzzusammenhang, die führende Rolle hat die Silbenquantität. Also im Zusammenhang der Rede wird die Reihe der Hebungen und Senkungen nicht durch den historischen, grammatisch bekannten Wortakzent bestimmt, sondern wesentlich durch die Abfolge der
 25 Längen und Kürzen. — An sie heftet sich das Gefühl für akzentuelles Schwer — Leicht. Daher die Regel: eine orchestisch-rhythmische Hebung fällt grundsätzlich auf eine Länge, Kürzen gehören im allgemeinen in die Senkung. Der historische Wortgipfel kommt als solcher nicht in Betracht Hier
 30 die Wurzel des sogenannten, quantitierenden „Prinzips der Antike“. Auch im Altindischen tritt der durch die vedischen Akzentzeichen angedeutete Wortgipfel im Satzzusammenhang zurück, aber hier ist die Quantität nicht das prinzipielle Gesetz, nach dem die Länge durch zwei Kürzen vertreten
 35 werden kann, sondern beherrscht nur den hinteren Teil der Reihen, im vorderen Teil wirkt, trotzdem auch hier die Quantität nicht unbeachtet bleibt, das alte, einfache, aus dem

Avesta bekannte Prinzip der Silbenalternation nach, und das führt uns zum Vergleich mit dem Französischen. „Im Französischen, fährt SARAN fort, regelt das Gesetz von den ‚Ton-
silben‘ und der ‚Silbenalternation‘ vor diesen die Lage der
Hebungen der Rede. Daher das sogenannte ‚Alternations-
prinzip‘ der französischen Verse: die Töne müssen so auf den
Takt verteilt werden, daß jede orchestrische Hebung und jede
Senkung nur eine Silbe bekommt, Hebung und Senkung
müssen immer regelmäßig wechseln, wenigstens bis zur ‚Ton-
silbe‘: diese hinwiederum muß an rhythmisch wichtiger Stelle
[Fuge¹⁾, Lanke²⁾, Kehre³⁾] stehen, und hier allein fällt die
Hebung mit dem historischen Wortgipfel grundsätzlich zu-
sammen“. Die Ähnlichkeit der altindischen Verskunst mit
der französischen besteht darin, daß hier wie dort der Schluß
der Reihe und die Stelle vor der Cäsur⁴⁾ Kongruenz mit der
sprachlichen Schwere erfordert, während das übrige freier ist.
Doch beachte den bedeutsamen Unterschied, daß im vorderen
Teil der altindischen Reihe die Wirkung der Quantität nicht
ganz ausgeschaltet ist und gegen den Schluß nicht der musi-
kalische Wortton, sondern die Quantitätsschwere herrscht und
zwar im allgemeinen über ein weiteres Gebiet, als im fran-
zösischen Vers.

Der Vergleich mit der griechischen und französischen
Technik hat ergeben, daß in der altindischen Dichtung weder
die Quantität noch die Silbenalternation allein regelnde Prin-
zipien sind, sondern daß sich hier beide Prinzipien aufs glück-
lichste ergänzen und durchdringen: die gemessene Schönheit
des klassischen Verses verbindet sich hier mit der freien
Eleganz des französischen. Wir bewundern diese Schöpfung
des vedischen Indiens als eine Großtat des indogermanischen
Geistes. Sie ist nicht die Tat eines einzelnen: in einer langen
Entwicklung, deren Anfänge schon weit hinter der Rigveda-
dichtung liegen, hat sich dieses quantitierend-alternierende

1) Cäsur.

2) Grenze der Reihe.

3) Grenze mehrerer, eine Kette bildender Reihen.

4) Die vierte Silbe der Trishtubh ist vor der Cäsur meist lang.

Prinzip der altindischen Verskunst, das Prinzip der gravitierenden¹⁾ Alternation, in der Hauptsache unter dem Einfluß des Sprachakzents im weitesten Sinn herausgebildet.

Welches war nun die Betonung bei dem Vortrag? Wo lag der sogenannte Iktus? In dem orchestischen Rhythmus ohne Zweifel auf den geraden Tonstellen:

— ' — ' | — ' — ' (Vierer)

— ' — ' | — ' — ' | — ' — ' (Sechser);

durch den Wechsel stärkerer und schwächerer Betonungen ergaben sich dipodische Gruppen:

— " — ' | — " — ' (oder — ' — " | — ' — ")

— ' — " | — ' — " | — ' — " (oder — " — ' | — " — ' | — " — ').

- 15 Diese dem Marsch- oder Reigentritt entsprechende Iktusfolge erfuhr in dem Musikmetrum eine Änderung. Die dipodische Taktierung verlor sich, die stärksten Betonungen hatten keine bestimmten Stellen mehr, die Silbendauer begann ihre Macht²⁾ auszuüben und schwächte den orchestischen Hebungsakzent
- 20 dadurch, daß schwere Silben stark hervorgehoben wurden. In dem Vers *jyotiṣā bādhaṭe tamaḥ* (RV. X, 127, 2) wird z. B. die der Silbe *ti* zukommende orchestische Hebung sehr geschwächt gegenüber den beiden schweren Silben *jyo* und *ṣā*. Es entstand ein Kampf zwischen Sprache und Rhythmus, der
- 25 zu gegenseitigen Konzessionen führte und, was die Verteilung der Längen und Kürzen anbelangt, die oben dargestellte

1) Ich nenne es so, weil die Alternation unter dem Einfluß der Silbenschwere steht, in ihrer Richtung gewissermaßen „gravitiert“.

2) Oft löst die Perzeption eines langen Tones einen subjektiven Zwang aus: selbst wenn ein solcher Ton in Wirklichkeit nicht akzentuell hervorgehoben ist, macht er, besonders bei öfterer Wiederholung, den Eindruck, als ob ein Akzent auf ihm liege. Vor meinem Fenster singt ein Vogel: *di-djē, di-djē, di-djē*. Er betont *dí*, aber immer wieder glaube ich, von der Länge *jē* gezwungen, den Ton auf *e* zu hören. Der Hahn kräht ungefähr in folgender Zeitdauerabstufung: — — — —. Nach einigen zuverlässigen Beobachtern betont er *kikeríki*, nach der gewöhnlichen Auffassung aber *kikerikí*: zu dieser wohl falschen Meinung zwingt die letzte dreizeitige Länge.

Lösung fand. Hiernach sind die Ikten des hinteren, quantitativ bestimmten Teiles ohne weiteres klar, nur betreffs des unbestimmten Teiles können Zweifel aufkommen. Nun ist vor allem festzuhalten, daß, wie wir schon oben ausgeführt haben, die Betonungsunterschiede im Altindischen nicht so stark waren, 5 wie etwa im Deutschen, sondern eher den Verhältnissen der romanischen Sprachen glichen. Schon dieser Umstand milderte eine etwaige Inkongruenz der sprachlichen Quantität mit der alten Hebungsbetonung. Dazu kommt die auch in der Periode des Musikmetrums nachwirkende spondeische Herkunft der 10 Maße. Und noch ein drittes ist wohl zu beachten. Bei allen metrischen Fragen ist der Standpunkt des Hörenden und der des Vortragenden zu unterscheiden. Selbst wenn der Vortragende seine Betonung der grammatischen anpaßt, wird der Hörer, der den Rhythmus im Kopf hat und unter diesem Zwang 15 perzipiert, im Geist seine Akzente auf die rhythmischenhebungspunkte verlegen, wird subjektiv rhythmisieren und eine rhythmische Betonung der leichten Silbe zu vernehmen glauben. Aber auch der Vortragende selbst kann unter dem Einfluß des ihn beherrschenden Metrums eine sprachliche, grammatische 20 Senkung durch eine stärkere Betonung erheben und die akzentuelle Hebung herabdrücken, wodurch an dieser Stelle und in ihrer Umgebung die Betonung gewissermaßen nivelliert wird. Kurz, auch im Altindischen ist das Gesetz der sogenannten Schwebung, oder, wie man auch sagen könnte, der metrischen 25 Drückung (einer akzentuellen Hebung) und der metrischen Erhebung (einer akzentuellen Senkung) von hoher Bedeutung (vgl. SARAN, Deutsche Verslehre, S. 209). Wir haben in der vedischen Dichtung zweierlei Schwebungen zu unterscheiden: eine starke und eine schwache. Die erste tritt ein, wenn die 30 Quantität mit dem steigenden Tonfall im Widerspruch steht; so immer bei dem Anapäst, der auf die Cäsur nach der vierten Silbe der elf- und zwölfsilbigen Reihen zu folgen pflegt, sowie bei Verseingängen mit den Quantitätsfolgen — — — — —, — — — — — usw. Wir bezeichnen sie durch einen 35 wagrechten Strich über dem Text. Die schwache, im Satzzusammenhang für den vedischen Hörer kaum fühlbare

Schwebung kommt in Betracht, wenn die Quantitätenfolge nicht mit dem steigenden Schema, wohl aber mit der Prosa-betonung im Widerspruch steht, z. B. bei dem Eingang: *viśve devāh*. Hier neigte wohl schon die vedische Prosasprache

- 5 zu der leicht expiratorischen Betonung *viśve devāh*. Die metrische Betonung aber gravitiert hier nach den durch schwere Silben ausgezeichneten rhythmischen Hebungsstellen: eine Schwebung ist zwar vorhanden, doch ist sie weit weniger fühlbar, als im ersten Fall. Wir bezeichnen diese Art von
10 Schwebung nicht näher.

Im Deutschen, wo die schwebende Betonung zwar auch häufig genug vorkommt, würde sie in der Ausdehnung, wie sie der Veda zeigt, wohl störend wirken. Diese Schwierigkeit fällt aber für das Altindische mit seiner dem Romanischen
15 verwandten Nivellierung des Akzents weg. Hierzu kam noch die ausgleichende Wirkung des Gesanges. Auch ist im Altindischen die schwebende Betonung nicht etwa der künstlerische Ausdruck eines Ethos, wie in dem bekannten Vers:
abgesetzt wurd' ich statt — — — — — abge-
20 *setzt wurd' ich*, sondern lediglich aus dem Sprachcharakter zu verstehen. Die Durchbrechung des Rhythmus, die immerhin vorhanden ist, war für den vedischen Hörer weit weniger fühlbar als für den deutschen. Im Deutschen ist die metrische Drückung und Erhebung im Allgemeinen auf den Anfang des
25 metrischen Ganzen oder seiner bedeutenderen Abschnitte beschränkt: Der Vers:

Kennst du mich nicht? sprach sie mit einem Munde
hat eine Schwebung am Anfang und nach dem Einschnitt. Der Vortrag wird sich nicht sklavisch an den Rhythmus halten:

- 30 *Kennst du' mich nicht? sprach sie mit einem Munde,*
sondern eher folgender Betonung zustreben:

K'ennst du mich nicht? sprách sie mit einém Munde.

- Trotz dieser Betonung klingt die des Urrhythmus leise und kaum bemerkt im Ohr des Hörers an. Niemand wird es ein-
35 fallen, einem solchen Vers die Vollendung abzusprechen (s.

MINOR, Neuhocho Deutsche Metrik, S. 39), und so werden wir auch den allgemeinen Typus des vedischen Verses als vollendet in seiner Art bezeichnen müssen: er entspricht dem Sprachgeist und dem Sprachcharakter und ist die glücklichste und freieste Lösung des Problems, zwischen Urrhythmus und Sprache zu vermitteln, und diese Lösung ist nicht etwa berechnender Herausarbeitung entsprungen, sondern dem sicher leitenden Geschmack der in ihre Kunstsprache verliebten Sängerkreise. Wir dürfen nicht etwa annehmen, daß die ihre formenreiche Sprache so gewandt handhabenden Dichter nicht auch hätten „reine Iamben“ machen können. Aber das wäre eine Sünde wider den Geist gewesen: die spätere indische Metrik scheint diese Schönheit ihrer vedischen Mutter verkannt und vergessen zu haben. Aber sogar dem heutigen europäischen Leser bleibt der Wohlklang einer frei vorgetragenen Triṣṭubh nicht verborgen: das freie Spiel von Schwer und Leicht im vorderen Teil der Reihe wird im Schlußteil in die Bahn des metrischen Rhythmus geleitet, der zusammenhaltend und führend über dem Ganzen schwebt.

So würde es ein falsches Bild geben, wenn wir die Verse mit Akutzeichen versehen und danach lesen wollten. Um den von OLDENBERG (Prolegomena) zitierten Vers *pavamāna rucā rucā* zu verstehen, müssen wir bedenken, daß er noch unter der Nachwirkung eines steigend-spondeischen Urrhythmus steht, daß also z. B. die beiden Silben *pava* nicht schlechthin zwei Kürzen sind. Die Länge in *mā* kam zwar deutlich zum Ausdruck, doch lag auch auf den Silben *va* und *na* ein zwar sehr schwacher, jedoch immer noch fühlbarer Druck. Wir dürfen den Vers also nicht in dem Schema:

darstellen, sondern etwa so: 30

oder $\times \times \times \times$ $\sim \text{ ' } \sim \text{ ' }$
und müssen uns dabei stets das über den spondeischen Ur-
rhythmus, die schwebende Betonung und den nivellierenden 35
Sprachcharakter des Vedischen Gesagte gegenwärtig halten.
Darstellungen wie $\sim \text{ ' } \sim$ sind ganz besonders zu vermeiden,

da sie den Eindruck einer Synkope erwecken, die eine un-
rhythmische Pause einschließt. Denn zwei gleichstark betonte
Silben kann man nicht aussprechen, ohne eine Pause zwischen
ihnen zu machen¹⁾. Auch hier, wie überhaupt oft im quanti-
5 tativ unbestimmten Teil wird es angezeigt sein, die schwebende
Betonung durch einen Strich über dem Text anzudeuten. In
Fällen wie *hastam dadhātu dakṣiṇam*, wo die Quantitäten zu
dem steigenden Rhythmus stimmen, lassen wir die Schwebung
unbezeichnet.

10 Die gleichen Betonungsgesetze, wie für den Eingang der
Viererreihe (Gāyatrī, Anuṣṭubh etc.) gelten für die ersten
vier Silben der Sechserreihen (Jagatī, Triṣṭubh). Die Haupt-
form des Eingangs ist hier = – = – (s. OLDENBERG, Prole-
gomena). Schwieriger ist die Frage: Wo liegt der Iktus in
15 der dreisilbigen Reihenmitte:

$$\begin{array}{cccc|cccc} \times & \times & \times & \times & \times & \times & \times & \times \\ & & & & 5 & 6 & 7 & \end{array} \quad | \quad - \quad - \quad - \quad = \quad ?$$

Denn die Länge der sechsten Silbe, die den steigenden
Rhythmus ununterbrochen fortführen würde, ist eine Ab-
normität (OLDENBERG, Geschichte der Triṣṭubh)²⁾. Ein leiser
20 kaum vernehmbarer Druck lag wohl immer auf der kurzen
Mittelsilbe, da aber das dreisilbige Mittelstück bei der Triṣ-
ṭubh an einer Übergangsstelle steht und den Umschwung
des steigenden Rhythmus in den fallenden vermitteln soll,
wird auch hier schwebende Betonung anzunehmen sein.
25 OLDENBERG (Geschichte der Triṣṭubh) ist auf dem Weg zu
dieser Auffassung, wenn er sagt: „Im Bewußtsein des Hörers
— schwingt die durch den Reiheneingang erregte rhythmische
Vorstellung weiter. Die Erinnerung an sie gerät in Konflikt
— und eben in diesem Konflikt betätigt sich das der Kunst-
30 form innewohnende Leben — mit dem Hindernis, welches
der in der Mitte der Reihe zu Gehör gelangende veränderte
Rhythmus entgegenstellt“. Er scheint uns aber mit der An-
nahme eines noch besonders hervortretenden Iktus zu weit

1) Oder durch Dehnung der ersten den Wert einer Senkung vor
der zweiten einzuschmuggeln.

2) Vgl. S. 163, Anm.

zu gehen, da bei der gewöhnlichen Form der Mitte — — bei Cäsur nach der vierten Silbe eine Synkope entstehen müßte

x x x x | — — — —

Bei Cäsur nach der fünften Silbe fällt diese Schwierigkeit weg:

x x x x x | — — — —

nṛmnasya mahnā | sa ja'nāsa indrah —

Hier liegt ein ganz leichter Druck auf *sa*¹⁾.

Der schwebende Charakter dieses Reihenteils wird uns klar und plausibel, wenn wir den italienischen *Endecasillabo* zum Vergleich heranziehen. Man höre DANTE'S Verse:

Per me si va | nella cit- | tà dolente,

Per me si va | nell eter- | no dolore

Per me si va | tra la per- | duta gente.

Mit kräftigen Iamben setzen die Reihen ein, in den drei Mittelsilben scheint die Bewegung unentschieden dahinzuschweben, nicht ohne ganz leisen Akzent, z. B. auf *la* in *nella*, um im letzten Teil in die Bahn des fallenden Rhythmus einzulenken. Man stelle daneben die Triṣṭubh-Verse:

vi tiṣṭhate | bādhatē | kṛṣṇam abhvaṃ —

dīvaḥ stave | dukitā | gotamebhīḥ —

nūnaṃ divo | duhita- | ro vibhātīḥ —

Dem Beispiel eines Verses mit Cäsur nach der fünften Silbe:

Queste parole | di co- | lore oscuro —

entspricht:

ucchantir adya | cita- | yanta bhojān.

Die Betonung des dritten Teiles der Jagatī ist klar, dagegen könnten sich Zweifel darüber erheben, ob die letzte Silbe der Triṣṭubh einen Iktus hat oder nicht. Diese Frage findet eine einfache Lösung in der Geschichte dieses Versmaßes. Es ist ein katalektischer Sechser. In dem orchestrischen und musikmetrischen Rhythmus hat diese Silbe als

1) Diese eigentümliche Quantitätenfolge nach der vierten Silbe kann auch auf dem Bestreben beruhen, einen Anklang an die Gayatri-Reihe zu vermeiden; dieser Anklang ist gegeben, wenn das Mittelstück die Quantität — — — hat.

letzte Hebung den Iktus; die letzte Silbe der Triṣṭubh wird ihn bewahrt haben, selbst wenn sie kurz war; auch im Mittelhochdeutschen konnte eine leichte offene Kürze in Fällen wie *hór-tè, léb-tè* den Iktus tragen; die notwendige Zeit wurde⁵ durch Pause eingebracht (vgl. SARAN, Deutsche Verslehre, S. 176).

Die Ikten der katalektischen Sechserreihe mit fünfsilbigem Eingang nach dem Schema

= ' = ' = | ~ ~ ' ~ ' =

¹⁰ zu verteilen, geht deshalb nicht an, weil wir dann bloß vier Hebungen hätten und der Anapäst den Wert eines Iambus erhielte, da er in die allgemeine rhythmische Bewegung hineingezogen würde; die Reihe fiel so fast in zwei katalektische Dreier auseinander. Auf der ersten Silbe nach der¹⁵ Cäsur liegt vielmehr ein leichter Druck (vgl. S. 163).

Die Dvipadā Virāj ist, wie oben gezeigt, ein katalaktischer Dreier; seine Betonung kann nicht zweifelhaft sein: die zwei ersten Silben haben entweder steigende Betonung

wie in *vaneṣu jāyuh*

²⁰ oder schwebende wie in *haste dadhānaḥ* (zu letzterem Beispiel vgl. Seite 160 und 162). Von den drei letzten Silben hat die mittlere den Ton. Für die letzte Silbe gilt das über den Schluß der Triṣṭubh Gesagte.

Die ursprüngliche dipodische Messung ist nicht ver²⁵schwunden, ohne Spuren zu hinterlassen. In der Gāyatri-Reihe, die auf — " — ' | — " — ' zurückgeht, scheint sie in der besonders häufig auftretenden starken Betonung der drittletzten Silbe anzuklingen.

Der Sechserreihe lagen ursprünglich folgende Dipodien³⁰ zugrunde: — ' — " | — ' — " | — ' — " ¹⁾

Dies folgt aus der Vergleichung mit dem Griechischen, aus der normalen Länge der vierten Silbe, sodann vor allem aus der schwebenden Mitte mit der fast stets kurzen sechsten Silbe. Die normale Gestalt des Mittelstückes ist im Rīgveda³⁵ — — —; darauf setzt die Betonung der achten Silbe kräftig ein.

1) Oder — " — ' usw.? Ich neige zu der ersten Annahme.

Woher kommt die Kürzung der Folge $\text{— } \acute{\text{—}} \text{—}$ zu $\text{— } \text{—} \text{—}$? Nach der starken Cäsur (der alten Sechserfuge) trat eine Pause ein, durch welche die für $\text{— } \acute{\text{—}} \text{—}$ notwendige Zeit teilweise aufgebraucht wurde: durch den hüpfenden Anapäst wurde die Zeitversäumnis hereingeholt. Dieselbe Erklärung ⁵ gilt auch für den Anapäst bei der Cäsur nach der fünften Silbe (vgl. auch S. 163, Anm.).

In der dritten der Dipodien des Sechzers hat sich infolge der Erscheinung, daß sich die Stimme gegen den Schluß des Satzes meist senkt, eine Umkehrung vollzogen: aus $\text{— } \acute{\text{—}} \text{—}$ ¹⁰ ist $\text{— } \text{—} \text{—}$ geworden. Bei der Triṣṭubh war außerdem der Wegfall der letzten Senkung oder richtiger gesagt ihre Zusammenziehung mit der vorausgehenden Hebung entscheidend: $\text{— } \acute{\text{—}} \text{—}$ hätte bei der Zusammenziehung genau genommen

$\text{— } \text{—} \text{—}$

15

ergeben, aber eine solche Betonung ist sprachlich unmöglich, nur $\text{— } \text{—} \text{—}$ ist möglich.

Bei der Betonung des Schlußteiles der Jagatī ($\text{— } \text{—} \text{—}$) mag auch das Vorbild der Gāyatrī gewirkt haben.

Die katalektische Dreierreihe, die aus dem orchestischen ²⁰

$\text{— } \acute{\text{—}} \text{—} \text{—} \text{—}$

bezw.

$\text{— } \acute{\text{—}} \text{—} \text{—} \text{—}$

(ähnlich wie die katalektische Sechserreihe aus der akatalektischen Form) entstand, hat drei betonte Silben, wovon die zweitletzte den Gipfel trägt. ²⁵

$\text{— } \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$

marṣu mītrāḥ ¹⁾).

Diese Reihe kann mit dem fünfsilbigen Eingang der Triṣṭubh verwechselt werden, und dieser Umstand scheint gewisse Unregelmäßigkeiten in der vedischen Reihen- und ³⁰ Strophenbildung hervorgerufen zu haben (vgl. S. 144).

Dadurch, daß die dritte Silbe ziemlich regelmäßig kurz ist, zerfällt das Pentadenmetrum in zwei Teile, einen quantitativ

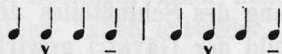
1) Natürlich ist das nur der allgemeine Typus der Betonung, von dem aus Gründen der Schwebung, des Sinnes und des Ethos oft genug abgewichen wird.

weniger bestimmten und einen bestimmten. Das gleiche Gesetz der kurzen dritten treffen wir im fünfsilbigen Eingang des Sechzers. Es wäre aber falsch, auf Grund dieser Erscheinung Sechsereingänge mit Cäsur nach der fünften Silbe
 5 aus einer Nachahmung der Dvipadā Virāj herleiten zu wollen oder umgekehrt. Um das Motiv dieser Kürze zu erkennen, denke man an den griechischen Trimeter, der an dieser Stelle keinen Spondeus zuläßt; die auf die dritte Stelle folgende Schwere trug ursprünglich den dipodischen Haupttakt und
 10 forderte deshalb, um klar und deutlich zum Ausdruck zu kommen, eine leichte dritte.

Übersicht über die Hauptformen.

Die Hauptformen der vedischen Metrik sind:

1. Die Vierer-Reihe, aus der sich u. a. die Strophen
 15 Gāyatrī (drei Reihen) und Anuṣṭubh (vier Reihen) aufbauen.
 Sie geht auf den orchestischen Urrhythmus:

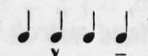

zurück.

Über die Viererreihe vergleiche das Zitat aus KÖSTER in der Einleitung dieser Abhandlung (S. 116).

- 20 2. Die akatalektische Sechser-Reihe, aus der die Jagatī aufgebaut wurde.

Urrhythmus:



 (oder  usw.?).

- 25 Die Sechserreihe ist ebenfalls eine beliebte metrische Form geworden. In Griechenland ist der Trimeter mit ihr verwandt.

3. Die katalektische Sechserreihe, die sich durch Zusammenziehung der letzten Senkung mit der vorletzten Hebung
 30 entwickelte und der Triṣṭubh zugrunde liegt.

Urrhythmus:



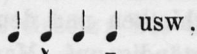
Wir sehen hier deutlich, daß die Jagatī-Reihe älter ist als die Triṣṭubh-Reihe. Der charakteristische Schluß entschied die große Zukunft der Triṣṭubh.

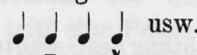
Die Einschnittsverlegung, die sich als Cäsar nach der fünften Silbe äußert, mag erst im Bereich des Musikmetrums 5 erfolgt sein:



Sie zeigt uns deutlich die Berechtigung des beliebten Anapästs nach der Cäsar. 10

Übrigens soll die Möglichkeit, daß die dipodische Messung des Sechzers die entgegengesetzte war:



nicht schlechthin bestritten werden. Doch bin ich geneigt, aus den oben, S. 164 ff. angeführten Gründen mich für die 15 Form  zu entscheiden.

Auch im Griechischen hat sich eine katalektische Sechserreihe gebildet, die im Lateinischen nachgeahmt wurde:

trahuntque siccas machinae carinas.

Sie ist als Vers Dantes berühmt geworden. Man vergleiche 20 den englischen Blankvers, den deutschen Elfsilbler und den iambischen Fünfer.

[4. Die akatalektische Dreier-Reihe.

Sie kommt für uns nur als Grundlage ihrer katalektischen Form, aus der die Dvipadā Virāj geflossen ist, in Betracht. 25 Urrhythmus:



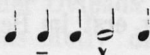
Diese Gruppenform tritt auch in den anderen indogermanischen Literaturen an Bedeutung zurück. In der hebräischen

1) Die Schwerebezeichnungen sind eingeklammert, um anzudeuten, daß sie für das Musikmetrum nicht immer zutreffen.

Poesie dagegen ist der Doppeldreier das eigentlich typische Maß (SIEVERS, Hebräische Metrik)].

5. Der katalektische Dreier, Dvipadā Virāj.

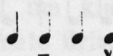
Urrhythmus:

5 

Zu diesem Versmaß vgl. S. 142, 143, 164, 165 und 166.

6. Der Zweier.

Urrhythmus:

 oder 

- 10 Er hat als Reihe nur in gewissen Strophen selbständige Bedeutung und bildet den ersten Teil des Sechserters, der aus Zweier und Vierer entstanden ist: daher die starke Fuge (Sechserfuge), die er hervorgerufen hat.

Auch in der griechischen und deutschen Dichtung tritt
15 dieser Vers selten selbständig auf. Man vergleiche etwa die Halbreihen in den anapästischen Systemen der griechischen Tragödie.

Der besseren Beleuchtung des Gesagten mag die Besprechung einer dem Rigveda entnommenen Strophe dienen. Ich folge
20 dabei der Terminologie SARAN'S, die sich auch auf die vedische Metrik anwenden läßt.

25
$$\begin{array}{l} 1 \left\{ \begin{array}{l} yat \text{ parjanya } | \text{ kanikradat } \quad || \\ stanayan \text{ hamsi } \text{ duṣkrtah } \quad \top \end{array} \right. \\ 2 \left\{ \begin{array}{l} pratidam \text{ viśvam } \text{ modate } \quad || \\ yat \text{ kim } \text{ ca } \text{ prthivyām } \text{ adhi } \quad \Pi \end{array} \right. \end{array}$$

Der Urrhythmus ist bekannt. Er bildet eine aus vier gleichen Reihen bestehende Strophe. Die Strophe zerfällt in zwei Ketten (1 und 2), die Kette in zwei Reihen, jede Reihe zerfällt in zwei Bünde, jedes Bund in zwei Glieder, das Glied
30 in zwei Laschen. Das Zeichen der $\frac{1}{4}$ -Note stellt eine Lasche dar (S. 166 ff.). Man beachte die durchgehende Zweiteiligkeit des orchestischen Urrhythmus, die auch in der dipodischen Messung zum Ausdruck kommt.

Getrennt sind die einzelnen Teile von einander durch

Grenzen. Die schärfste Grenze besteht im Urrhythmus zwischen Strophe und Strophe, eine entsprechend schwächere zwischen Kette und Kette (die Kehre), eine noch schwächere zwischen Reihe und Reihe (die Lanke). Auch die Grenze der Bünde ist im Urrhythmus noch fühlbar. Da diese schärferen Grenzen im allgemeinen auch von dem im Veda geltenden Musikmetrum festgehalten werden, konnten wir sie im Anschluß an die zitierte Strophe durch Zeichen andeuten und zwar bedeutet

- Π Strophengrenze,
- T Kettengrenze, Kehre
- || Reihengrenze, Lanke
- | Bundgrenze, Fuge.

10

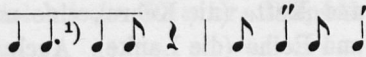
Die Grenzen der Glieder und Laschen sind schon im Urrhythmus so schwach, daß wir sie nicht berücksichtigen. Für die Grenzen gilt das Gesetz: Die Grenze höherer Ordnung muß immer schärfer ausgeprägt sein, als die der niederen (SARAN, Deutsche Verslehre, S. 153).

Sämtliche Viererreihen des Urrhythmus gleichen sich vollständig: nirgends tritt eine Pause für einen tönenden Wert ein, nirgends wird eine Lasche gespalten ($\text{♩} = \text{♩} \text{ ♩}$), nirgends Hebung und Senkung zusammengezogen $\text{♩} \text{ ♩} \text{ ♩} = \text{♩} \text{ ♩}$ usw.

Nun denke man sich die zitierte Strophe ohne Marsch- oder Handbewegung gesungen. Die dipodische Messung wird verschwinden, aus dem $\frac{4}{4}$ - wird der $\frac{2}{4}$ -Takt, die Fuge der Bünde wird, obwohl immerhin noch fühlbar, durch die diese Grenze überschreitenden Werte ab und zu verwischt. Die sprachlichen Längen und Kürzen, sowie einige durch den Sinn bedeutende Worte werden die Hebungsverhältnisse einigermaßen modifizieren („schwebende“ Betonung, metrische Drückung und Erhebung, vgl. S. 159); die Silbe *ni* wird etwas stärker akzentuiert werden, ebenso *vi* in *viśvam* und *kim* in *yat kim ca*. Die alte, einfache orchestische Proportion ist also da und dort gestört, doch wird sie annähernd immer noch 1 : 1 sein.

Die erste Reihe könnte in folgendem musikmetrischen Bilde dargestellt werden, wobei bemerkt sein soll, daß hier nicht etwa genau $= \frac{1}{8}$ ist, sondern einfach Kürzung der

längeren Note bedeutet, während ein Punkt leichte Verlängerung bezeichnet:



Wir Europäer pflegen die vedischen Verse nicht zu singen;
 5 wir tragen sie aus praktischen Gründen sprechmetrisch
 vor. Das hat, wie wir gesehen haben (S. 141) seine Berechtigung,
 wir müssen uns eben dabei bemühen, die Schönheit dieser
 rhythmischen Gebilde nicht zu zerstören. Dem aufmerksamen
 Beobachter wird es nicht entgehen, wie die Sprache bei der
 10 Deklamation ihre Rechte noch mehr durchsetzt. In der zitierten
 Strophe hört man die Bundgrenzen, wenn sie durch Worte
 überdeckt sind, nicht mehr heraus, nur nach *parjanya* ist die
 alte Fuge noch erhalten. Die Schwere der sechsten und
 achten Silbe kommt deutlich zum Ausdruck, die in den Senkungen
 15 stehenden Längen und die in den Hebungen stehenden Kürzen
 rufen metrische Drückungen und Erhebungen hervor. Lanke,
 Kehre und Strophengrenze erfahren keine Veränderung.

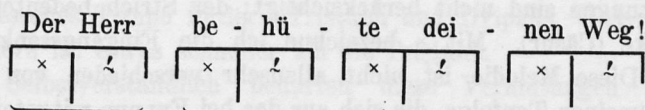
Da die Sinnesgrenzen mit den schärferen Grenzen des
 Metrums zusammenfallen, werden wir ohne Schwierigkeiten
 20 die Reihen und Ketten durch leichte, sogenannte „tote“ Pausen
 trennen.

Der rationale Urspondeus verändert sich jetzt noch mehr,
 als in dem Musikmetrum, doch wäre es verfehlt, so vorzutragen,
 daß sich Längen und Kürzen wie 2 : 1 verhalten. Das Ver-
 25 hältnis ist irrational und unregelmäßig geworden, und genau
 genommen müßte für jede einzelne Silbe der Wert festgestellt
 werden. Wir können jedoch auch im Sprechvortrag uns der
 spondeischen Rhythmisierung annähern: man vergleiche etwa
 das deutsche Gedicht: „Sah ein Knab' ein Röslein stehn“,
 30 das tatsächlich fallend spondeisch gesprochen wird (s. SARAN,
 Deutsche Verslehre, S. 186).

Eine gute Deklamation kann die metrische Analyse
 vedischer Verse nur fördern. Man wird erkennen, daß jeder

1) Die Wirkung der orchestrischen Hebung, die Länge der Silbe
parj- (3 Konsonanten!), sowie der Nachdruck, der auf dem Gottesnamen
 liegt, verursachen hier eine kleine Verlängerung.

Vers seinen besonderen Habitus hat. Bei der Aufstellung metrischer Schemen bediene man sich hier nicht der griechischen Bezeichnungen —, da sie auf die vedischen Verhältnisse nur mit Vorbehalt angewendet werden können und leicht zu Mißverständnissen Anlaß geben. Übrigens ist wohl zu beachten, 5 daß es nicht dasselbe ist, ob ich den Vers nach musikalischen Takten, Füßen oder Gliedern abteile: man betrachte einmal die Viererreihe:



— bezeichnet die (sprechmetrischen) Glieder, — die Füße und | den musikalischen Takt, x Senkung, ~ Hebung (vgl. 10 SARAN, Deutsche Verslehre, S. 203).

Wenn wir die vedischen Hymnen sprechmetrisch richtig deklamieren wollen, so müssen wir auch über die Sprechmelodie klar sein, die der Vers verlangt. Nach den Untersuchungen von SIEVERS und SARAN haben Versarten, wie 15 Hexameter, Alexandriner, Blankvers, mittelhochdeutscher Reimvers und andere, ganz bestimmte Melodien (nicht zu verwechseln mit den musikalischen Melodien der indischen Verse). Wir könnten also fragen: Hat nicht auch die gesprochene Gāyatrī, die Trīṣṭubh usw. eine bestimmte melodische 20 Tonfolge? Wenn es wahr ist, daß die primitiven musikalischen Melodien sich aus der Sprachmelodie entwickelt haben, so hätten wir damit, daß wir die Sprachmelodie einer vedischen Versform erfassen, den Grundriß der altertümlichen Melodien gewonnen, in denen die graue Vorzeit ihre Hymnen sang. 25 Hier können uns zwar nur eingehende Untersuchungen des vedischen Textbestandes und systematische Vergleiche mit Rezitationen und Gesängen der heutigen Inder¹⁾ und primitiver Völker weiterführen. Vielleicht ist es aber schon jetzt erlaubt, eine vorsichtige Vermutung auszusprechen. Es sei mir dabei 30 gestattet, auf eigene Versuche hinzuweisen. Ich rezitierte, um

1) Siehe S. 140 und Anmerkung 1.

die Tonfolge deutlich wahrnehmen zu können, mit geschlossenen Lippen und ruhig liegender Zunge, so gut es ging, Sloken aus dem Mahābhārata. Auf Grund dieser Selbstbeobachtung konnte ich ungefähr folgendes Melodiebild entwerfen:

x . . . | . . .

- 5 (Die Punkte bedeuten die sprechmetrischen Hebungen, die Senkungen sind nicht berücksichtigt; der Strich bedeutet die Lanke (Cäsur). Mit x bezeichne ich die Eingangssenkung.

Diese Melodie ist nicht allzusehr verschieden von der allgemeinen Tonfolge, die sich aus der bei FELBER mitgeteilten Singrezitation von Bhagavadgītā X, 12—18 entnehmen läßt und etwa so verläuft:

x . . . | . . .

Auch ist sie nicht weit entfernt von der gewöhnlichen Vierermelodie, wie sie bei SARAN (Deutsche Verslehre, S. 272) dargestellt ist:

. . .

- 15 Sollten wir da nicht annehmen dürfen, daß die musikalische Melodie der Anuṣṭubh und Gāyatrī sich ungefähr auf der gleichen Linie bewegt hat, wie die gewöhnliche Vierermelodie?

Bei der Deklamation der Triṣṭubh und Jagatī kommen
20 wir zu einem ähnlichen Resultat. Hier ergibt sich die Verwandtschaft mit der allgemeinen Sechsermelodie:

. . .

Der Dreier, die Dvipadā Virāj, scheint mir diese Melodie zu haben:

x . .

Am Schluß der Ketten und insbesondere der Strophen
25 sinkt die Melodie etwas tiefer.

Die Tonlage der Triṣṭubh ist im allgemeinen tiefer als die der Jagatī; die der Gāyatrī und Anuṣṭubh höher als diese.

Das schnellste Tempo unter den Rigvedastrophen haben Gāyatrī und Anuṣṭubh. Die dritte Reihe der Gāyatrī verlangt einen etwas langsameren Vortrag. Die Jagatīreihe hält in ihrem ersten Teil etwas zurück, der Teil nach der Cäsur hat etwa das Tempo der zwei ersten Gāyatrīreihen. Ein getragenes, gemessenes Tempo fordern Triṣṭubh und Dvipadā Virāj; die letztere ist etwas schneller als die Triṣṭubh.

Selbstverständlich bedürfen diese Vermutungen über Melodie, Tonlage und Tempo der Verse noch eingehender Prüfung; mancher mag hier subjektive Willkür sehen, aber ich glaubte auch diese Frage nicht übergehen zu dürfen und möchte hiermit zugleich zu weiteren Untersuchungen anregen.

Schluß.

Die Wurzeln der indischen Metrik reichen tief in die Vorzeit zurück; denn die hauptsächlichsten Reihen- und Strophenformen des Veda gehören zu dem ältesten Besitz der indogermanischen Menschheit. Aus dem spondeischen Urrhythmus, auf dem das Avesta nur die niederste Form des Musikmetrums aufbauen konnte, ließ das altindische Takt- und Sprachgefühl dem Prinzip der gravitierenden Alter-
nation folgend den musikmetrischen Vers entspringen, der sich seinen abendländischen Brüdern würdig an die Seite stellen darf; in ihm ist das Problem, den Rhythmus mit der spröden Materie der Sprache zu vermählen, in meisterhafter Weise gelöst.

Eine tiefe Kluft besteht zwischen der metrischen Kunst des Veda und der der klassischen Zeit. Während die spätere Kunstdichtung, das klassische Kāvya, eine erdrückende und verwirrende Fülle von Versmaßen aufweist, zeigt uns der Veda die uralten einfachen Gruppenformen, denen die indogermanischen Völker bis heute treugeblieben sind. Und diese Formen sind von einem Rhythmus getragen, der auch dem modernen europäischen Hörer ohne weiteres eingeht, während

es für unser Ohr schwer ist, in den kunstvollen Bildungen der Kāvya-Metrik einen gefälligen Rhythmus zu entdecken. Die Sänger des Veda sind dem okzidental Menschen noch verwandt, in der Kāvya-Dichtung ist orientalisches Wesen
 5 zum Durchbruch gekommen. In manchen Fällen wäre man geneigt, das metrische Gebilde aus einer sonderbaren Vermischung des orchestischen und des melischen Rhythmus herzuleiten.

Der Hauptunterschied aber zwischen der Verskunst des
 10 Veda und der eigentlichen Kāvya-Metrik besteht in der Verschiedenheit der Prinzipien. Dort das gravitierende Alternationsprinzip, hier eine pedantische Quantitätsregel. Im Veda kann eine Kürze die Stelle einer Länge einnehmen und umgekehrt, in der späteren Metrik dagegen
 15 ist, wie im Griechischen, der Länge der doppelte Wert der Kürze zugeschrieben worden. Die Formel $— : \text{˘} = 2 : 1$ wurde, ähnlich wie bei Hephaestio und den lateinischen Metrikern, auch auf Versarten angewandt, die nicht in diese Proportion gespannt werden konnten. Sie gilt ja schon nicht mehr, wenn
 20 Hebung und Senkung zusammengezogen werden, und ganz besonders nicht bei manchen Kunstversen der späteren Zeit.

Im Veda ist überall mehr Freiheit und Natürlichkeit. Das zeigt sich in erster Linie in der freieren Behandlung des Reiheneingangs. Demgegenüber der Zwang der gekünstelten,
 25 halsbrecherischen Systeme und Reihen des Kāvya, die der eigenen Sprache Gewalt antun und in einer fremden gar nicht wiederzugeben sind! So bedeutend einzelne seiner Schöpfungen auch sein mögen, das Kāvya bezeichnet einen Abfall von der Natürlichkeit und dem guten Geschmack, und diese Tatsache
 30 kommt auch in seinen Versmaßen zum Ausdruck. Wo die spätere Dichtung sich den schönen Metren der Vorzeit anvertraut, wie im Śloka, ist auch der sprachliche Ausdruck noch einigermaßen natürlich.

Die Kluft zwischen klassischer und vedischer Verskunst
 35 ist aber nicht so groß, daß gar keine Brücken von der einen zu der andern führten. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, dies im einzelnen auszuführen; nur darauf sei noch hingewiesen,

daß besonders die Vierer- und Sechserformen in der nach-vedischen Zeit weiter- und umgebildet wurden.

Anhang.

Nordarische Metrik.

Es war die Schuld der gegenwärtigen Verhältnisse, daß ich erst, nachdem diese Beiträge niedergeschrieben waren, LEUMANN's auch für die Metrik wichtiges Buch erhalten konnte: Maitreya-Samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten. Die nordarische Schilderung in Text und Übersetzung nebst sieben anderen Schilderungen in Text oder Übersetzung. Mit einer Begründung der indogermanischen Metrik. 1919. 5

Die Bedeutung dieses Werkes, das mit dem Anspruch auftritt, der indogermanischen Metrik neue Wege gewiesen zu haben, zwingt mich, meine Ansicht kurz darzulegen.

Trotz der Genauigkeit, mit der der scharfsinnige Forscher die Phonetik des Textmaterials behandelt hat, scheint es mir gewagt, auf Grund einer immerhin mangelhaften Überlieferung schon jetzt abschließende Lehrsätze über die Entstehung des Hexameters und der Triṣṭubh aufzustellen.¹⁾ „Es kommen nämlich neben den Schreibungen, die man als normale ansehen kann, allerlei Ersatzschreibungen und — was schlimmer ist — eine Unmenge von ungenauen und falschen Schreibungen vor“ (S. 38). Zahlreiche Lautwerte konnten erst erkannt werden, nachdem das metrische Schema aufgestellt war (S. 30). Wer weiß, ob da nicht manches später umgestoßen wird, wenn einmal noch weiteres Material durchforscht ist. LEUMANN selbst mußte schon verschiedenes ändern, was er noch 1912 in seinem Buch „Zur nordarischen Sprache und Literatur“ vertreten hatte. 15 20 25

Ob der Dichter über den Rhythmus seines Versmaßes im klaren war, wissen wir nicht gewiß, jedenfalls läßt der vorliegende Text eine gewisse Unsicherheit erkennen: das zeigen Fälle wie die überall gegen das Metrum verstoßenden Schreibungen *Badr* für *Badre* und *ṣṣada* für *ṣṣadda* (skt. *śraddhā*;

1) Vgl. „Die Urform des Hexameters entdeckt?“ von H. WELLER, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 1920, 4. Heft.

S. 56 und 57). Auch wissen wir nicht, ob der Mann, der wie der Dichter des Heliand eine fremdartige Gedankenwelt in ungefügter Sprache wiedergeben mußte, nicht gezwungen war, auf metrische Genauigkeit zu verzichten.

5 Ferner möchte ich fragen, ob diese einer späten Zeit angehörenden Fragmente Rückschlüsse von solcher Tragweite gestatten. Nach LEUMANN müßten die nordarischen Verse den urindogermanischen Rhythmus viel reiner bewahrt haben, als die uralte vedische Tristubh.!

10 Auch die Methode des Verfassers, deren philologische Schärfe und statistische Genauigkeit rühmend ist, dürfte diejenigen nicht ganz befriedigen, welche die tiefgründigen Forschungen von SIEVERS und SARAN kennen; denn diese scheinen nicht berücksichtigt worden zu sein. Wir erfahren nichts
15 darüber, welche metrische Stufe der Text erkennen läßt, nichts über den vermutlichen orchestischen Urrhythmus und über die Akzentuation der Sprache. Von rhythmischen Pausen ist nirgends die Rede, die Kürze gilt ohne weiteres als die Hälfte der Länge. Bei seiner Begründung der indogermanischen
20 Metrik wählt LEUMANN das deduktive Verfahren, er geht von der Sachlage aus, „wie sie in der indogermanischen Vorzeit bestanden haben wird“ (S. 154). Er nimmt also die aus dem Text der nordarischen Fragmente herausgeschälten rhythmischen Elemente ohne weiteres als urindogermanisch an.

25 Ich bin weit davon entfernt, das Verdienst LEUMANN's verkleinern zu wollen, ich will nur zum Ausdruck bringen, daß es nach meiner persönlichen Überzeugung nicht möglich ist, auf der nordarischen Metrik eine Neubegründung der indogermanischen Verskunst aufzubauen. Das Werk LEUMANN's
30 ist eine Leistung ersten Ranges, sowohl vom Standpunkt der Sprachwissenschaft, als von dem der metrischen Forschung aus. Er scheint trotz allem das nordarische Metrum erkannt zu haben, und jeder, der sich für solche Fragen interessiert, soll seine scharfsinnigen, tief eindringenden Untersuchungen
35 nachlesen. Sprachforschung, Religionswissenschaft und Metrik dürfen sich von diesen Arbeiten LEUMANN's große Förderung versprechen.

Die nordarische Metrik hat nach LEUMANN folgende drei Versformen entwickelt:

A = ' _ ' _ | ' _ ' _ || ' _ ' _ | ' _ ' _

B = ' _ ' _ | ' _ ' _ | ' _ ' _

C = ' _ ' _ | ' _ ' _ | ' _ ' _

5

Zwei gleiche Verszeilen bilden eine Strophe. Im allgemeinen können für die Längen 2 Kürzen eintreten. Die Striche bezeichnen die Cäsuren.

Beispiel für A (S. 47; nach LEUMANN's Transkription):

kū darō | hāru-i hvāndi || kō ta kei | ruṣṭi yanīme 10

Beispiel für B (S. 53):

nīmitta | hvāñde gū'nā cira yīnde

' _ ' _ | ' _ ' _ usw.

Beispiel für C (S. 28):

cū-buro ūznōra || āzmūna | keindeḡ hēra'

15

' _ ' _ ' _ usw.

Wir sehen, daß das Element ' _ ' sehr veränderlich ist, daß ferner auch eine kurze Silbe am Anfang der Reihe oder Halbreihe betont werden und eine Länge vertreten kann (Beispiel B: *nīmitta*; „Iktuslizenz“ LEUMANN's, S. 126). Außerdem kann eine Länge unter dem Druck einer folgenden Iktussilbe gekürzt werden (Beispiel C: *ūznōra* = ' _ ' _; „Iktusgesetz“ LEUMANN's, S. 117; in *cū-buro* ist die Länge des Daktylus aufgelöst).

Auf die verschiedenen Nebenformen kann ich hier nicht 25 eingehen, das ist alles bei LEUMANN selbst nachzulesen, nur über zwei Nebenformen der A-Zeile gestatte ich mir einige Bemerkungen.

Das zweite Element ' _ ' _ ' _ kann zu der Form ' _ ' _ ' _ oder ' _ ' _ ' _ verlängert werden. Da- 30 durch wird der starke mittlere Einschnitt aufgehoben und das in der zweiten Halbzeile folgende Element ' _ ' verkürzt. Nun scheint aber der Rhythmus erheblich gestört, ja geradezu aufgehoben zu werden, wenn man die erste Halbzeile mit dem

Die im nordarischen Text vorliegende Grundform wäre also durch Pausierung oder Dehnung im ersten Element und durch Erweiterung im zweiten entstanden: $\text{—} \cup \text{—} | \text{—} \cup \text{—} \text{—}$ usw. Die Klangdauer der beiden Kürzen in $\text{—} \cup \text{—}$ wird durch den trochäischen Charakter des Ganzen bestimmt: sie ist der Dauer einer Kürze gleich. Die nordarische Sprache mit ihren vielen kurzen Endungen und dem häufigen Murmellaut ϵ führte im Verein mit dem Wohlgefallen an rhythmischer Abwechslung zu dieser Entwicklung. Auch in der S. 177 ff. behandelten Pāli-Schilderung des Anāgata-vamśa sind die Pāda-Silben des Śloka häufig durch zwei Kürzen ersetzt, z. B. (S. 187):

56. *ca tu r ā sī ti sa has se hi r ā ja - ka ṇ ṇ ā hi pu re k ka to.*

Auch hier hängt dies mit dem Sprachcharakter zusammen. Diese Weiterbildung der ursprünglichen Form erfolgte, als das orchestrische Lied seinen Einfluß schon verloren hatte (s. SARAN, Deutsche Verslehre, S. 174); nachdem sich aber die neue Form einmal festgesetzt hatte, wurde sie äußerlich der allgemeinen Morenregel unterworfen, nach der zwei Kürzen gleich einer Länge sind: deswegen wird sie öfters durch einen Spondeus ersetzt.

Indessen kann der Eintritt dieses Spondeus noch auf etwas anderes hinweisen. Die Tatsache, daß auch im ersten Element — — die mittlere Kürze häufig durch eine Länge vertreten wird, legt die Vermutung nahe, daß die primäre Form des Urrhythmus die des fallenden Spondeus war:

[illegible]

Die akzentuelle Eigenart der Sprache, in der wohl der Unterschied zwischen lang und kurz recht merklich hervortrat und die betonten Längen von einem starken expiratorischen Druck begleitet waren (Iktusgesetz; Regel, nach der der Auslautsvokal der Positionslänge nicht unterworfen ist, S. 27) mag es mit sich gebracht haben, daß der Urspondeus sich schließlich in den Trochäus umwandelte. Die Auflösung der Senkung in — — — — war dann ein weiterer Schritt. Ein Beispiel

für solche Umwandlungen dürfte auch das bekannte Lied
Walthers von der Vogelweide sein:

*Under der linden an der heide
dâ unser zweier bette was,
5 Dâ muget ihr vinden schöne beide
gebrochen bluomen unde gras.*

Hier liegt nach SARAN (Deutsche Verslehre, S. 288 ff.) folgendes
Metrum zu Grunde:

$\overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad | \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—}$
 10 $\text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad | \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—}$

„Es scheint, daß in diesen Metren ein neuer Fuß $\text{—} \times \times$ als
selbständige Form neben dem historisch älteren $\text{—} \times$ entstanden
ist“ (SARAN, Deutsche Verslehre, S. 289).

Die Annahme einer Senkungserweiterung und rhythmischer
15 Pausen oder Dehnungen läßt uns auch das in den Formen
B und C auftretende Element $\text{—} \quad \text{—} \quad \text{—}$ besser verstehen.
Es ist nicht etwa ein Choriambus, sondern ein katalektischer
Doppel-Trochäus und entweder so:

$\overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \text{p}$
 20 oder so:
 $\overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—}$

aufzufassen.

Nun wird uns auch jene Nebenform der A-Zeile klar:
mag sie von den beiden anderen Formen, B und C, beeinflußt
25 sein oder nicht, in ihrem Wesen unterscheidet sie sich nicht
sehr von der Hauptform; sie erinnert einigermaßen an die
von LEUMANN im Hinblick auf den Pentameter postulierte
„doppelt katalektische Langzeile“ (S. 155):

$\overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad | \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad || \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad | \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—}$

30 Daß in der Nebenform manchmal der alte Trochäus ein-
tritt, werden wir nun ebenfalls begreiflich finden.

Wir müssen also für den oben zitierten Vers: *trāmu
māñandu mahāyānina samzāri tēhvainde* ungefähr folgendes
Schema aufstellen:

35 $\overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad | \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad | \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad | \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—} \quad \overset{\cdot}{\text{—}} \quad \text{—}$

Die Wucht dieser Form scheint mit dem Inhalt im Einklang zu stehen. Spielte auch bei sonstigen Abweichungen von der Grundform die Stimmung, das Ethos, eine Rolle? Wer fühlt nicht die impulsive Kraft des Verses:

pravārtá ni | dādī cakru! | nīrvāṇe | kántho prahálja!? 5

„Rolle ihnen das Rad des Gesetzes, die Nirwana-Stadt öffne ihnen!“ (S. 39, 40).

Ich habe noch hinzuzufügen, daß die A-Reihe ursprünglich eine rhythmische Kette darstellt: die Cäsur in der Mitte ist also eine alte Lanke. 10

Die erhebliche Umformung des Urrhythmus weist neben anderen Merkmalen darauf hin, daß die sprechmetrische Stufe erreicht war. Doch sicher ist dies nicht.

Nach dem bisher Gesagten versteht es sich von selbst, daß ich mich nicht entschließen kann, den Hexameter mit der nordarischen A-Form in Beziehung zu bringen. Die A-Zeile ist ganz deutlich ein Doppelvierer, der griechische Hexameter aber, der erst in Griechenland seine typische Form angenommen hat, ist ursprünglich ein Doppeldreier: 15

$\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} | \text{—} \text{—} \text{—}$ 20

Wenn er ein reduzierter Doppelvierer wäre:

$\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ usw.,

müßte von der alten starken Lanke noch etwas erhalten sein. Diese aber spielt bekanntlich gar keine Rolle (s. SARAN, Deutsche Verslehre, S. 327). Ich bemerke noch, daß die Hebungslängen des griechischen Hexameters nie, wie die der nordarischen Zeile, durch zwei Kürzen vertreten werden können. 25

Ebenso ist es für mich, nach den in den Beiträgen zur vedischen Metrik dargelegten Anschauungen, unmöglich, die Triṣṭubh (Jagatī) mit LEUMANN aus der C-Reihe abzuleiten. Warum wird gerade der den nordarischen Rhythmus kennzeichnende Daktylus im Triṣṭubh-Eingang vermieden? Warum kann im Veda die Länge nicht grundsätzlich durch zwei Kürzen vertreten werden? Wie will LEUMANN widerlegen, 35

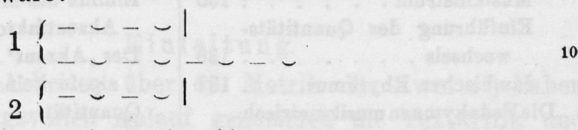
daß die Cäsur nach der vierten Silbe die alte Sechserfuge darstellt? Die Wesensverschiedenheit der beiden Maße beruht hauptsächlich darauf, daß der C-Vers fallend, die Triṣṭubh aber steigend ist. Freilich sucht LEUMANN darzutun, daß
 5 auch die Triṣṭubh fallenden Charakter hat. Aber die Häufigkeit der Eingänge — — — — und — — — — weist doch mit Sicherheit auf steigenden Rhythmus. Durch LEUMANN's Vortrag (S.166) wird die ganze Schönheit der Veda-Strophe für jeden, der ein Ohr hat, zerstört. Das „Enklitika-Gesetz“ (S.168) be-
 10 weist nicht viel. An erster Stelle können Anschlußwörtchen der Natur der Sache nach nicht stehen; an zweiter sind sie gelangt, weil der ursprüngliche Rhythmus hier die Hebung verlangt; an dritter treten sie im allgemeinen als Kürzen auf (s. LEUMANN's Zusammenstellung (S.169).

15 Ich muß es mir versagen, auf die interessanten und bestechenden Deduktionen LEUMANN's hier weiter einzugehen, ich will nur noch die auch in diesem Buch vertretene Ansicht zurückweisen, nach der die Jagatī-Zeile eine hyperkatalektische Variante der Triṣṭubh-Zeile ist (S.161).

20 Die nordarische A-Halbzeile führt also auf jenen uralten fallenden Vierer zurück, dessen Spuren in der „trochäischen Gāyatri“ des Veda zu verfolgen sind und der auch dem Avesta nicht fremd war. Bei den indischen Ariern, den vorwärtsstrebenden, kampflustigen Helden der vedischen Vor-
 25 zeit, hatte er kein Glück: sie wandten sich der lebhaften steigenden Form zu, aus der sie dann die Anuṣṭubh und den epischen Śloka gebildet haben. Den schwerfälligeren Nordariern sagte die fallende Form mehr zu. Die Formen B und C gehen in letzter Instanz auf fallende spondeische Sechser
 30 zurück; der Urtypus von B hatte die Hauptfuge nach der vierten Hebung, der von C nach der zweiten.

Am Schluß seiner metrischen Untersuchungen vergleicht LEUMANN die Verwendung der A-Strophe bei erzählendem Inhalt und die der C-Strophe für hymnische Stoffe mit dem
 35 Gebrauch des Hexameters und der Triṣṭubh und erschließt hieraus eine ähnliche Bedeutung der von ihm angenommenen indogermanischen Urformen. Diese interessante Parallele kann

man nach meiner Ansicht, auch ohne diese Beziehung anzunehmen, aus der Natur der nordarischen Metren verstehen: der Urrhythmus der A-Strophe zeigt eine für das Epos wie geschaffene Zweiteiligkeit und Gleichmäßigkeit, während die C-Strophe schon ihrem ursprünglichen Typus nach für Lyrisches geeignet war. Das lehrt schon die Anschauung, möchte ich sagen, wenn eine solche Ausdrucksweise in metrischen Dingen erlaubt wäre:



Inhalt.

Einleitung.

Hohe Bedeutung der Metren im alten Indien; Alter . . .	115
Empfänglichkeit des Inders für den Rhythmus . . .	116
Wurzel der indischen Metrik in der indogermanischen u. ihre Verwandtschaft mit der anderer indogermanischer Völker . . .	117
Hilfsmittel zur Erforschung der vedischen Metrik.	
Allgemeine Rhythmik . . .	117
Vergleichende Metrik . . .	117
Indische Theoretiker . . .	118
Indische Musik . . .	119
Abendländische Methoden verdienen den Vorzug . . .	120
Metrik des Avesta.	
Silbenzählung nicht allein metrisches Prinzip . . .	120
GELDNER's Ansicht . . .	121
Die Musik stützte den Rhythmus . . .	121
$\frac{2}{4}$ - oder $\frac{3}{4}$ -Takt? . . .	122
Beispiel . . .	123
Verschiebung des Taktes bei dem Sprechvortrag . . .	124

Anpassung des Textes an den Rhythmus . . .	125
Das Avesta hat keine Sprechverse, sondern zeigt die niederste Stufe des Musikmetrums . . .	125
Verwandtschaft der Avesta-Strophen m. denen des Veda	126
Die Siebensilbengruppen als Reihen aufzufassen? . . .	126
Die Herrschaft der Viererreihe im jüngeren Avesta	127
Anfänge der indischen Metrik.	
Die ältesten Strophenformen	127
Alter der Gāyatrī . . .	128
Marsch-, Tanz- und Reigenlieder . . .	128
Nicht taktierte weltl. Musik	128
Nicht taktierte geistl. Musik	129
Entwicklungsstufen d. Metrums.	
Orchestische Stufe . . .	129
Musikmetrische Stufe . . .	129
Sprechmetrische Stufe . . .	130
E. deutsch. Marschlieder a. Beisp.	130
Das Rhythmizomenon . . .	132
Eine Kunstsprache . . .	133
Das Mittelindische . . .	133
Dichtende Sängerfamilien . . .	133

Kulturstufe der rigvedischen	Hieratischer Charakter . . . 147
Inder 134	Vergleich m. den romanischen
Die indische Entwicklung.	Sprachen 147
Anzeichen der orchestischen	Faktoren des Akzents . . . 147
Stufe 134	Mäßige Unterschiede der Sil-
Metrische Proportionen . . 136	benschwere im Indischen 148
Der orchestische Urrhythmus	Wort- und Satzakzent . . 149
des Veda steigend sponde-	Wort- und Satzmelos . . . 149
isch 136	Quantität 149
Musikmetrum 136	Einfluß des Metrums auf die
Einführung des Quantitäts-	Akzentfaktoren 150
wechsels 136	Der „Akzent“ steht zum Prin-
Iambischer Rhythmus. . . 137	zip in keiner Beziehung . 151
Die Vedahymnen musikmetrisch.	Quantität 151
Schwächung von Einschnitten	Urapondeus 153
und ähnliches 138	Trochäischer Rhythmus? . 153
Zusammenziehung 138	Primat des steigenden Rhyth-
Störungen der Proportion . 138	mus 154
Kein Sprechmetrum . . . 139	Vergleich mit der deutschen,
Allgemeine Gründe hierfür 140	griechischen und französi-
Sonstige Anzeichen . . . 141	schen Sprache 156
Sprechrezitation praktisch	Prinzip der gravitierenden
möglich 141	Alternation 157
Vergleich mit modernen	Die Versbetonung 158
Rhythmen 142	Schwebung. 159
Also hochentwickelte Stufe	Vergleich mit dem Endeca-
des Musikmetrums . . . 143	sillabo. 163
Drei Urrhythmen 143	Die letzte Silbe der Tristubh 163
Bemerkung zu Tristubh und	Die Ikten der Sechserreihe
Dvipadā Virāj 143	mit fünfsilbigem Eingang 164
Strophengebilde 144	Spuren der dipodischen Mes-
Zu der Vortragsweise der	sung 164
vedischen Texte 145	Die Ikten der Dreierreihe . 165
Das metrische Prinzip.	Übersicht über die Hauptformen 166
Der vedische „Akzent“ . . 145	Analyse einer Strophe . . . 168
Schwierigkeiten für die For-	Sprechmelodie 171
schung 145	Tonlage, Tempo 173
Verwandtschaft mit dem grie-	Schluß 173
chischen Akzent 146	Anhang: Nordarische Metrik . 175

Abkürzungen.

Ait. Br. = Aitareya-Brāhmaṇa. Prāt. = Prātisākhya. p = Pause.
P. W. = Großes Petersburger Wörterbuch. RV. = Rigveda.



Untersuchungen über die Metrik des jüngeren Awesta.

Von Herman Lommel.

Einleitung.

Frühere Arbeiten über die Metrik des Awesta¹⁾ haben einen hoffnungsvollen Anlauf genommen die Textkritik und Interpretation des Awesta zu fördern, und schienen dazu angetan, unsere Anschauungen von Laut- und Formenlehre der Awestasprache ganz wesentlich zu beeinflussen. Aber nach diesen vielversprechenden Ansätzen ist es still geworden, das Metrum spielt in neueren Arbeiten zur Awestakunde kaum mehr eine Rolle. BARTHOLOMAE erklärt Grundriß, I, a, 154: „auf die Metrik habe ich nirgends Rücksicht genommen“¹⁰ und dieser Satz ist auch für sein großes altiranisches Wörterbuch (im Folgenden kurz: „Wb.“) im Allgemeinen gültig; Erwähnung der Versform ist darin außerordentlich selten. Aber so vielfach dort das Metrum nicht nur ignoriert, sondern auch dagegen verstoßen wird, so genügt eine einzige Bezug-¹⁵nahme darauf²⁾, zu zeigen, daß der metrische Charakter eines Teils der jungawestischen Texte vom Verfasser des Wb. doch keineswegs geleugnet wird. Und so skeptisch man auch über

1) Folgende Arbeiten über die Metrik des jüngeren Awesta sind mir bekannt: WESTPHAL, Zur vergleich. Metrik d. idg. Völker, KZ. 9, 487 f. — ROTH, ZDMG. 25, 216. — TÖRPEL, de metricis partibus Zendavestae, Diss. Halle 1874. — GELDNER, Über die Metrik des jüngeren Awesta, Tübingen 1877; dazu viele Stellen in GELDNER's Studien z. Awesta, Straßburg 1882; Drei Yasht, Stuttgart 1884; Übersetzungen a. d. Awesta, KZ. 24 und 25 (vgl. HÜBSCHMANN, KZ. 27, 92), ferner GELDNER's Verseinteilung in seiner Awestausgabe. — BARTHOLOMAE, Arische Forschungen I, Halle 1882, S. 99—154; ZDMG. 36, 360. — WILHELM, Verhandl. d. 10. Or.-Kongr., Genf 1894, Ib. S. 47 f. 2) z. B. Wb. 1067.

Einzelergebnisse der früheren metrischen Arbeiten urteilen mag, daß sie metrische Form jungawestischer Stücke erwiesen haben, läßt sich nicht bestreiten, und ist wohl kaum ernstlich bestritten worden. Man kann das, was GELDNER, Grundr.,
 5 II, 23f. darüber sagt¹⁾, als die geltende Anschauung betrachten.

Es liegt ein gewisser Widerspruch darin, das Versmaß nicht zu leugnen, und doch nicht zu berücksichtigen. Dieser Widerspruch tritt hervor in dem Satz BARTHOLOMAE's²⁾: „Die Metrik entscheidet nicht gegen die Lautlehre“. Ich stimme
 10 diesem Satz zwar zu, aber ich frage dagegen: entscheidet denn die Lautlehre gegen die Metrik? Wir haben doch eine sichere Kenntnis von der Gestalt eines metrischen Textes nur dann, wenn Metrik und Lautlehre im Einklang stehen. Wo sie einander widersprechen, ist unsere Kenntnis des einen
 15 oder des andern entweder unvollkommen oder falsch — oder der Text ist verderbt. Und es stünde nun allerdings schlimm mit der Awestametrik oder mit der Überlieferung, wenn wir glauben dürften, daß unsere Kenntnis von der Lautgestalt awestischer Wörter schon einigermaßen zureichend wäre. So
 20 finden wir denn leicht einen Grund für das skeptische Verhalten der neueren Awestaforschung gegenüber der Metrik. Die älteren Arbeiten über die Metrik des jüngeren Awesta sind mit dem überlieferten Text derartig willkürlich und gewaltsam umgegangen, daß sich ein Fortschreiten auf der
 25 damit eingeschlagenen Bahn allerdings von selbst verbot. Darin liegt wohl die Erklärung dafür, daß GELDNER seine Untersuchungen auf diesem Gebiet nicht fortgesetzt hat, daß BARTHOLOMAE seine eigenen und GELDNER's frühere Arbeiten darüber in seinen neueren Werken gewissermaßen verleugnet.
 30 Ich glaube daher, diese beiden Gelehrten werden mir das harte Urteil über ihre trotzdem so verdienstvollen Jugendarbeiten, das in den Worten „gewaltsam“, ja „willkürlich“

1) (Die Yashts) „sind zum größeren Teil in gebundener Rede abgefaßt . . . in wirklichem Metrum, in dem geläufigen achtsilbigen Versmaß mit eingestreuten zwölfsilbigen Verszeilen“. Vgl. REICHEL, Awest. Elementarbuch, S. 14.

2) ZDMG. 48, 146.

liegt, nicht verargen. Versmaße, die an vielen Stellen leicht in die Augen springen, ließen sich an andern Stellen dem Text nur dadurch aufzwingen, daß man außer zahllosen Mißschreibungen im Einzelnen (wovon nachher) auch viele Interpolationen und Wucherungen annahm. Man hatte starkes 5 Zutrauen zur eigenen Kenntnis vom Metrum, und hat dafür auf Schritt und Tritt dem Text, aus dem man doch die Kenntnis des Metrums schöpfen mußte, mißtraut¹⁾. Die eine Ursache dieses falschen Verfahrens lag darin, daß die Awestametrik von Anfang an vergleichende Metrik war. Man 10 fand im Awesta wie im Veda achtsilbige Verse und Strophen aus solchen, also mußten diese im jüngeren Awesta nahezu „ausschließliche Norm“ sein²⁾. Zehnsilbige Verse wurden vielfach erkannt und gewaltsam durch Athetese zweier Silben auf achtsilbige zurückgestutzt. „Spuren anderer Metren“ 15 (GELDNER, Metrik, 117 f.) wurden nicht verfolgt³⁾. So nützlich es war, daß der Vergleich mit dem Veda auf die Spur des achtsilbigen Metrums im Awesta geführt hat, so muß, auf dieser Erkenntnis weiterbauend, die Metrik des Awesta zunächst jeden Seitenblick nach Indien sich versagen, und alt- 20 iranische Metra als solche festzustellen suchen, gleichviel ob sie mit altindischen irgendwelche Ähnlichkeiten haben oder nicht. Und sie muß das Versmaß aus dem überlieferten Text feststellen und den Textbestand mit aller Behutsamkeit anfassen. Denn es ist klar, daß eine Metrik, die den Text 25 geradezu systematisch vergewaltigt, und fortwährend Worte, halbe und ganze Sätze ausscheidet, bei allen besonnenen

1) GELDNER drückt das Metrik, S. IX aus mit den Worten: „daß die Sammlung der Texte schon im Anbeginn eine lückenhafte und konfuse war, die oft das Zusammengehörige zerriß und das Ungereimte verschmolz, und daß ihre Bewahrung den Händen unzuverlässiger, unwissender Leute anheimfiel, welche durch Verwechslungen, Verstümmelungen, unbefugte Einschaltungen u. dgl. an dem allgemeinen Verfall weiter arbeiteten“.

2) GELDNER, Metrik, S. VII.

3) Da an der vorher zitierten Stelle Grundr. II, 23 zehnsilbige Verse überhaupt nicht erwähnt sind, blieb ihre Entdeckung durch GELDNER, Metrik 117, ohne Folge. Die Weiterverfolgung der dortigen skizzenhaften Bemerkungen hätte ein gutes Stück vorwärts helfen können.

Kritikern Mißtrauen erregen muß, nicht gegen den Text, sondern gegen die Grundlagen der Metrik. Gewiß wird auch eine sorgsam und besonnen aus dem vorhandenen Text herausgelesene Metrik noch genug Ergebnisse für die Textkritik abwerfen; aber wir werden uns zunächst, solange unsere metrischen Erkenntnisse noch in den Anfängen stecken, doch im Allgemeinen hüten müssen, lediglich auf Grund des Metrums eine Textänderung vorzuschlagen. Nur wo der Zustand der Überlieferung selbst uns eine Korruptel verrät, wo die Grammatik uns lehrt, daß das Überlieferte nicht richtig sein kann, wo überzeugende Interpretation den überkommenen Text als unhaltbar erweist, werden wir die Metrik zu Hilfe rufen, um den Schaden zu heilen. Wir werden uns also einerseits keine Konjekturen gestatten dürfen, die zwar unserer Kenntnis der Grammatik und unserer Meinung von dem, was an Sinn oder auch Unsinn im Text möglich und zulässig sei, entspricht, die aber im Gegensatz steht zu metrischen Beobachtungen an andern Stellen. Andererseits aber, wenn das Metrum in Ordnung ist, werden wir den Text auch im Übrigen für richtig halten — wenigstens in den Hauptzügen; und wenn eine Konjekturen zugleich der Grammatik und Übersetzung Genüge tut und außerdem noch dem zu erwartenden Metrum entspricht, dann werden wir allerdings glauben dürfen, daß unsere metrischen Anschauungen die Interpretation und grammatische Textherstellung ebenso stützen, wie sie ihrerseits von unserer Sprachkenntnis gehalten werden.

Das soeben Gesagte ist zwar, glaube ich, gegenüber früheren metrischen Arbeiten auf diesem Gebiet nicht überflüssig, aber es wird doch als selbstverständlich gelten können. Dagegen dürften die Anschauungen geteilt sein gegenüber einem anderen Problem der awestischen Überlieferungsgeschichte, das für die Metrik von einschneidender Bedeutung ist. Die Metrik verlangt nämlich, daß wir den awestischen Wörtern in einer Unzahl von Fällen eine andere Silbenzahl zuerkennen, als unsere schriftliche Überlieferung zeigt. Das ist keine grundsätzliche Besonderheit der awestischen Metrik gegenüber der Metrik anderer Schriftdenkmale. Ich erinnere nur an die

Auflösung von Sandhiverbindungen, Vokalisierung von Halbvokalen, Zerdehnung von ursprünglich „geschleiften“ Längen, die im Veda nötig sind, um aus dem überlieferten Text den ursprünglichen metrischen zu gewinnen, während bei Homer noch stärkere Eingriffe nötig sind. Im Awesta aber erfordert das Versmaß derartige Abweichungen vom traditionellen Text in viel weiterem Umfang, als dies in irgend einem andern Schriftdenkmal der Fall ist. Da ist es nun für die Metrik insofern günstig bestellt, als ein Teil dieser Abweichungen des anzunehmenden sprachlich-metrischen Textes vom geschriebenen auch ohne jede Rücksicht auf die Metrik durch grammatische und sprachvergleichende Betrachtung gefordert werden. So stellt BARTHOLOMAE in dem § 268 seiner Darstellung der Awestasprache im Grundriß, wo ausdrücklich auf die Metrik keine Rücksicht genommen wird, eine ganze Anzahl von „Abkürzungen und anderen die wirkliche Aussprache verdunkelnden Darstellungen“ zusammen, deren entsprechende Auflösung z. T. ganz ebenso von der Metrik gefordert wird¹⁾. Freilich stellt die Metrik darüber hinaus noch andere Abweichungen fest, aber darin steht wiederum die Metrik des jüngeren Awesta nicht allein: die viel besser fundierte Metrik der Gāthā's²⁾ muß grobenteils mit ganz denselben Differenzen rechnen. Insoweit ist also der Weg, auf dem wir zu beträchtlich anderen, als den traditionellen Lesungen geführt werden, durchaus methodisch. Ja noch mehr! Man ist seit langem darüber einig, daß die uns vorliegende Aufzeichnung der Texte in Awestaschrift nicht die älteste ist. Denn man hat längst erkannt, daß die Awestaschrift eine jüngere Etappe in der iranischen Schriftgeschichte darstellt als die Pahlāvischrift³⁾. Und zwar unterscheidet

1) Eine andere Silbenzahl der Wörter als die der überlieferten Schreibung in traditioneller Lesung ergibt sich dort aus den Nummern: 11, 12, 13, 14, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 36, 41, 42, 45.

2) Vgl. AUREL MAYR, Resultate der Silbenzählung in den vier ersten Gāthā's; Sitz.-Ber. d. Wiener Akad., phil.-hist. Cl. 1871. — BARTHOLOMAE, Die Gāthā's, Halle 1871, besonders S. 7—18. — A. F. II, S. 1—32.

3) Vgl. z. B. SPIEGEL, Altbaktr. Grammatik, S. 11.

sich die Awestaschrift von allen übrigen Schriftarten Irans dadurch, daß sie sämtliche Vokale, auch die kürzesten, ausdrückt und als selbständige Zeichen neben die Konsonanten stellt¹⁾. Es ist also klar, daß bei Aufzeichnung des Awesta in einer älteren Schriftart die Sprachlaute und besonders die Vokale, worauf es uns hier vor allem ankommt, nicht vollkommen ausgedrückt waren. So hat denn SPIEGEL erkannt, daß Varianten in der Vokalbezeichnung auf die Zeit zurückgehen können, wo die Schrift noch vokalloos war²⁾. Gerade um die Unzulänglichkeiten jener älteren Schrift zu vermeiden, war offenbar das Awestaalphabet geschaffen und die heiligen Texte in dieses umgeschrieben worden³⁾. Daraus erklärte man sich dann die große Kluft zwischen Schrift und Sprache, die sich schon bei der rein grammatischen und sprachvergleichenden Betrachtung auftut, deren Tiefe mit allen Spalten und Rissen aber ganz besonders die Metrik aufzeigt. In solchen Überlegungen war für GELDNER die Berechtigung begründet, auf die Metrik die Festsetzung des Vokalismus aufzubauen, den lautlichen Wert der geschriebenen Vokalhäufungen, Störung der ursprünglichen Wortform durch Ausfall oder Einschub von Vokalen und Zusammenziehung getrennter Vokale aufzuzeigen⁴⁾.

Und doch mußte man bei einem solchen Verfahren befürchten, den Boden unter den Füßen zu verlieren, wenn man nicht wußte, wie weit die Überlieferung überhaupt noch Geltung haben sollte. Den Forderungen der Metrik zu folgen bedeutete in so vielen Fällen das Aufgeben des Überlieferten, daß man sich ebensowohl, und jedenfalls vorsichtiger, entschließen mochte, der Überlieferung zu folgen und die Metrik aufzugeben. So versteht man die Reaktion in BARTHOLOMAE'S

1) SPIEGEL, Eran. Altertumskunde, III, 766.

2) z. B. Commentar zum Awesta II, 108 zu Y. 9, 29 (91): „Ich lese unbedenklich mit den V(end.) S(ade's) *vaēnōy*, statt *vinōy*, wie die übrigen Handschriften geben. Letztere Lesart scheint mir eine von denen zu sein, die sich aus einer früheren Periode erklären lassen, wo die Schrift noch vokalloos war, und etwa *וינניר* geschrieben stand“.

3) BARTHOLOMAE, Handbuch der altiran. Dialekte, 3.

4) GELDNER, Metrik IX, X.

späteren Werken. Wenn auch eine Umschreibung im Zusammenhang mit der von der Tradition bezeugten sassanidischen Redaktion¹⁾ feststand, wenn auch diese Neuredaktion ersichtlich die Quelle vieler Fehler war, so stand doch nicht fest, nach welchen Grundsätzen, mit welchen Hilfsmitteln sie vorgenommen war, ob sie nicht, etwa auf Grund mündlicher Tradition, vieles Richtige enthielt, wovon wir zu lernen hätten, und das wir Gefahr liefen, bei der versuchten metrischen Wiederherstellung über Bord zu werfen.

Da konnte nur eines weiterhelfen: zu erkennen, nach welchen Grundsätzen jene Transkription vorgenommen war, zunächst, wie sie sich zu der ihr vorausliegenden älteren Aufzeichnung verhielt. Dies wiederum setzte eine begründete Anschauung von dem vorsassanidischen Text voraus. ANDREAS hat nun durch paläographische Forschung gezeigt, daß die Awestaschrift umgebildet ist aus einer älteren Form der Pählävischrift, die sich vom Inschriftenpählävi dadurch unterschied, daß sie gleich dem Buchpählävi eine Kursive war und auch Ligaturen besaß (wenn gleich nicht in solcher Anzahl wie das Buchpählävi), die dagegen vom Buchpählävi insofern unterschieden war, als der Zusammenfall verschiedener Zeichen noch nicht soweit fortgeschritten war wie dort, und daß die Schriftformen überhaupt noch nicht so abgeschliffen waren, sondern den inschriftlichen Buchstabenformen noch näher standen. Eine annähernde Anschauung von dieser Schrift hat uns der Pählävi-Psalter gegeben²⁾, der die schlagende Bestätigung der von ANDREAS erschlossenen älteren Pählävischrift gebracht hat. So muß die Schrift der älteren Awestaufzeichnung gewesen sein, da es bis zur Schaffung des Awestaalphabets in Iran überhaupt keine andere Möglichkeit schriftlicher Fixierung gab. Es waren in dieser Aufzeichnung die Vokale und Diphthonge — um hier nur davon zu reden — entweder gar nicht (dies gilt nur von Vokalen) oder durch die *matres lectionis* *𐬀*, *𐬁*, *𐬂* (Diphthonge, wenn plene geschrieben,

1) Darüber GELDNER, Grundr. II, 33 f.

2) ANDREAS, Bruchstücke einer Pählävi-Übersetzung der Psalmen aus der sassan. Zeit, Sitz.-Ber. d. preuß. Akad. 1910, 869.

durch א, א, י, יי bezeichnet. Wir müssen also jedes Awesta-
 zeichen paläographisch auf das ältere Schriftzeichen (Buch-
 stabe oder Ligatur) zurückführen, aus dem es entstanden ist,
 und fragen, an Stelle welches (oder welcher) Buchstaben des
 5 älteren Textes es getreten ist, bzw. bei Vokal- (und Diphthong-)
 Schreibungen ob diese (oder ein Bestandteil der letzteren) an
 Stelle einer mater lectionis eingetreten oder ohne Gewährleistung
 durch eine solche gesetzt ist. „Dann werden wir beurteilen
 können, wie die mazdayasnischen Priester der Sassanidenzeit den
 10 ihnen vorliegenden älteren Text transkribiert haben, und ob
 sich ihre Transkription überall mit der Sprachgeschichte und Ety-
 mologie in Übereinstimmung befindet“¹⁾. Diese Untersuchungen,
 die in den Gāthāpublikationen von ANDREAS und WACKER-
 NAGEL²⁾ fortgesetzt sind, haben gezeigt, daß die Transkriptoren
 15 zahlreiche Fehler begangen haben, und — was wichtiger
 ist —, daß der erschließbare nicht transkribierte Text die
 Grundlage unserer Überlieferung ist. Wir nennen ihn kurz
 den arsakidischen Text, wiewohl ja der Text der älteren
 Sassanidenzeit, nämlich vor der Transkription, im Wesentlichen
 20 der gleiche gewesen sein muß. Dessen Umschreibung in
 Awestaschrift, aus der dann unser weiterhin durch die Jahr-
 hunderte getrübtter Vulgattext hervorgegangen ist, kann
 lediglich als eine Interpretation des arsakidischen Textes be-
 wertet werden, wirkliche Überlieferung war nur der letztere.
 25 Ersichtlich ist das Haupthilfsmittel der sassanidischen Trans-
 skriptoren bei dieser Umschreibung ihre eigene mittelpersische
 Sprache gewesen. Uns dient als Hilfsmittel bei der Inter-
 pretation des erschließbaren arsakidischen Textes die iranische,
 die arische, die indogermanische Sprachwissenschaft, und
 30 außerdem tritt da die Metrik in hervorragendem Maße als
 Mittel bei der Ausdeutung ein. Wenn bisher die Metrik in
 einem oft unvereinbaren Widerspruch mit der anscheinenden
 Vulgutüberlieferung stand und vielfach überhaupt keine Über-
 lieferungsgrundlage hatte, so haben wir jetzt im arsakidischen

1) ANDREAS, Die Entstehung des Awestaalphabetes und sein ur-
 sprünglicher Lautwert, Verhandl. des Hamburger (XIII.) Or.-Kongr.

2) Nachrichten d. Gött. Ges. d. W. 1909, 1 ff.; 1911, 1 ff.; 1913, 363 ff.

Text einen zwar manchmal vieldeutigen, aber im ganzen getreuen Text als Untergrund des zu gewinnenden metrischen Textes.

Das Gesagte bedeutet kein vorschnelles Aburteilen über den Wert der sassanidischen Transkription. Zwar, daß sie zahlreiche Fehler enthält, kann man jetzt schon sagen. Aber erst, wenn wir unsere Interpretation des arsakidischen Textes sehr weit gefördert haben, werden wir imstande sein, das Verhältnis von Richtigem und Falschem im sassanidischen Text abzuschätzen¹⁾. Dann auch wird die Aufgabe entstehen, die handschriftliche Überlieferung aufs Neue zu prüfen. Mancherlei Fragen drängen sich nun auf. Gehen unsere Handschriften alle auf einen einzigen transkribierten Text zurück, oder hat die Transkription stückweise, in wiederholten Anläufen, an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten stattgefunden? Man kann jetzt schon sagen, daß wir mit der Annahme einer einmaligen, einheitlichen und für die Folgezeit allein maßgebenden Transkription nicht auskommen. Manche Varianten erklären sich nur als von einander unabhängige Transkriptionen²⁾. Umso entschiedener stellt sich der arsakidische Text als einzige Überlieferung von Autorität dar. Weiterhin ist zu fragen, ob hinter den uns vorliegenden Textvarianten auch Varianten des arsakidischen Textes stehen; usw.

Im Rahmen der folgenden Untersuchungen habe ich nicht die Aufgabe, dieses Rekonstruktionsverfahren in allen Einzelheiten darzulegen, und Punkte, die Widerspruch gefunden haben, zu begründen. Es handelt sich für mich darum, die Bedeutung desselben für die Metrik an Beispielen zu zeigen, wo der arsakidische Text eine andere Vokalisierung zuläßt, und die Metrik eine Silbe mehr oder weniger fordert, als unsere handschriftliche Überlieferung zeigt.

Das dem ai. *ásyati* ‚wirft‘ entsprechende awestische Wort *ahyati* (so lautet das Präs. nach Wb. 279) war im arsakidischen Text אהייתי geschrieben. Das konnte *ohyoti* (*áwhyeiti*) und

1) Vgl. unten S. 230, Anm. 2.

2) Ich bemerke mit Befriedigung, daß jetzt auch MEILLET, Journ. as. 1920, 187 ff. dieses Problem aufwirft.

ohoyoti (*anahayeiti*) gelesen werden. Letzteres ist Yt. 10, 20 in allen, Yt. 10, 21 (zweimal) in einem Teil der Hs. überliefert. Nun zeigt ja schon der Vergleich mit dem Altindischen, daß erstere Form die richtige ist, und es ist methodisch
 5 richtig, in Fällen schwankender Überlieferung mangels anderer Indizien darnach zu entscheiden. Aber es ist eine wertvolle Sicherung unserer Lesung, daß das Metrum überall, auch Yt. 10, 20 ein Präsens auf *-aya-* ausschließt. Das zwischen Wurzelauslaut und Stammsuffix *-yo-* eingeschaltete *-a-* ist in
 10 der wirklichen Überlieferung, dem arsakidischen Text, nicht enthalten, und beruht nur auf der Interpretation durch die Transkriptoren, an die wir nicht gebunden sind¹⁾.

Y. 9, 28 lesen wir in einer Gruppe von achtsilbigen Versen: *gaurvayahē pādave zāvarə*. Dazu bemerkt GELDNER,
 15 Metrik, S. 51: „für das Thema *pādha-* fordert die Silbenzählung das kürzere *pād*. Lies *padve* d. i. *pādbya*, abl. dual“. Die arsakidische Schreibung des Wortes ist *פאדבאי*. Die Endung ist also *-vyo* (für *-βyo*, *e* paläographisch = *יי*, dat. plur.) und das von den Transkriptoren zwischen Stamm und
 20 Endung eingesetzte *-a-* ist ohne Gewähr. Die Überlieferung gestattet uns also, GELDNER's metrische Lesung anzunehmen²⁾. Doch gibt diese Stelle Anlaß, eine andre Frage aufzuwerfen. Denn die arsakidische Schreibung des Verbums gibt ebenfalls Raum für verschiedene Auslegungen. Der Verbalstamm ist
 25 überliefert als *גורבי*. Nach Wb. 526 haben wir aber von *grab* sowohl das Präs. *gaurvaya*-³⁾, als auch *garəbya-*, *garəwya-*. Darnach können wir an unserer Stelle ebensowohl *gaurvya-* (*γurβya-*) als *gaurvaya-* (*γurβōyo-*) lesen. Da sind es nun verschiedene Umstände, welche es empfehlen, überall wie an
 30 unserer Stelle das Präs. auf *-aya-* (*-ōyo-*) anzunehmen. Zu-

1) MEILLET, a. a. O.

2) Als themat. Dualform wäre *pādave* zum mindesten singular wegen defektiver Schreibung des langen Stammvokals, der sonst mit *ṛ* (*zastōbyā*) oder *ṛ* (*dōṣṛābya*) geschrieben wird. Wirklich thematisch ist *pādaṣbya* V. 5, 11; V. 6, 46; *padayā* Yt. 10, 23; athemat. *pāḍəbyas*, *pāṭbyas* V. 14, 1. Die anderen Formen sind mehrdeutig.

3) d. i. *γurβōyo-*, ANDREAS und WACKERNAGEL, Nachr. d. Gött. Ges. d. W. 1911, 5.



nächst, daß nach Wb. das *-ya-* Präs. nur in Texten geringerer Überlieferung, wie Višt. Yt. und Niräng. vorkommt, d. h. daß GELDNER (N. A.) und BARTHOLOMAE, wo Varianten mit *-vaya-* vorkommen, diese vorziehen; daß also in Versen wie Yt. 8, 59 *mō hoi moriyo γurβoyoit* (8)¹⁾, Yt. 8, 60 *yozi šoi moryo γurβōyōt* (8) nicht nur das Metrum, sondern die Hss. selbst diese Schreibung empfehlen. Denn wenn wir an der ersteren Stelle z. B. die var. *gāurvūt*, an der andern *gāurvayāt* lesen, so sind diese Schreibungen von vornherein die geringwertigeren, weil in ihnen das Moduszeichen fehlt; an der letzteren Stelle könnte also nur die var. *gāurvayāt* mit der von GELDNER aufgenommenen in Konkurrenz treten, wenn nicht eben das Metrum GELDNER's Entscheidung bestätigte. So fordern denn das Präsens auf *-aya-* (*-ōyo-*), das auch von der Mehrzahl der Hss. geboten wird, weiterhin die Verse: Yt. 5, 65a *hō hoi βōzovo γurβōyōt* (8); Yt. 13, 147 *uzγurβōyontoi zostō ohmōkom* (10); Yt. 19, 48 *ōt* (überliefert *ada*²⁾) *ōziš γovō poti opoγurβōyōt* (12); Yt. 19, 51 *ōt im hoθrō honγurβōyōt* (8); Y. 10, 2 *yo omšūš honγurβōyōti* (8); V. 4, 1 *huvoī poriyurβōyōti* (8). Schwierigkeit bereitet da jedoch der Vers Yt. 19, 35, 36 *aom x^rarənō hangāurvayata* (9, statt 8). Soll man da etwa doch *-γurβyoto* lesen? Trotz np. *gīrām* aus **grbhyāmi* kann ich mich nicht dazu verstehen. Es mag kühner erscheinen, ist aber doch wohl richtiger, mit GELDNER, Metrik 105, hier unter Berufung auf *hangāurvayat* § 51 das Aktiv *-γurβōyōt* einzusetzen. Diese Annahme setzt voraus, daß im arsakidischen Text גירייר ohne schließendes *α* als mater lectionis für den auslautenden kurzen Vokal gestanden hat, und die Transkription aus freien Stücken ein Schluß *-a* zugesetzt hat. Und daß wortauslautendes *ā* im jüngeren Awesta vor der Umschreibung in Awestazeichen vielfach nicht mit *α* bezeichnet war, sondern man sich meist mit Defektivschreibung begnügte, darauf weist manches hin. Während in den Gāthās jeder auslautende Vokal seine Lesemutter hat, so daß auch kurzes

1) Im Zusammenhang metrischer Erörterungen setze ich den Textaushebungen die Silbenzahl bei.

2) S. unten S. 200.



-ä regelmäßig mit $\aleph$ geschrieben war und demgemäß in der Umschrift als -ā erscheinen mußte, ist ja im Gegensatz dazu die Schreibung -ä auch für langes -ā am Wortschluß geradezu ein Charakteristikum des jüngeren Awesta. Schon dies weist
 5 auf vorwiegende Weglassung der Lesemutter $\aleph$ am Wortschluß hin. Weiterhin gibt es eine ganze Reihe von Fällen, wo ein unentbehrlicher Schlußvokal nicht überliefert ist, oder wo unser Text am Wortschluß ein -ä hat, das nicht berechtigt und von den Transkriptoren ohne die Grundlage eines Lesezeichens $\aleph$ beigefügt ist.

Einen solchen Fall habe ich in der Andreas-Festschrift, S. 104 hervorgehoben. Dort hatte ich den scheinbaren Genetiv sing. von -a-Stämmen auf -āi so erklärt, daß die Endung -(o)hyo lediglich mit ח° statt mit $\text{ח}^{\circ}\text{ח}$ oder $\text{ח}^{\circ}\text{ח}^{\circ}$ geschrieben
 15 war und daß das ח in solchen Fällen fälschlich $\aleph$ gelesen sei¹⁾. Diese Annahme wird bestätigt durch den instr. sg. fem. *xraoždyehya* in dem Vers: *oporom xrouždyohi frosruti* (10) Y. 9, 14; Yt. 19, 81. Das Wort war im arsakidischen Text $\text{ח}^{\circ}\text{ח}^{\circ}\text{ח}^{\circ}\text{ח}^{\circ}\text{ח}^{\circ}$ geschrieben, endete also wie ein am Wortende defektiv geschriebener gen. sg. eines -(y)o-Stammes, und wurde demgemäß umschrieben. Wir haben auch Varianten auf -he, die andere normale Schreibung des gen. sg. der -o-Stämme, und erkennen daraus, daß auch -he (paläographisch = $\text{ח}^{\circ}\text{ח}^{\circ}$) offenbar nicht nur da die Schreibung ist, wo diese
 25 Genetive mit $\text{ח}^{\circ}\text{ח}^{\circ}$ bezeichnet waren, sondern auch angewendet werden konnte, wo statt dessen lediglich ח° stand, einesteils gemäß der Plenarschreibung dieser Form mit schließendem ח , andernteils gemäß dem häufigen Eintreten der Ligatur ח° im Wert der jüngeren Aussprache e an Stelle
 30 von einfachen ח des arsakidischen Textes, sei es daß dieses für einen i-Diphthong stand (in welchem Falle ja die Umschreibung mit dem Zeichen e im Lautwert von e aus $\text{a}^{\text{e}}\text{i}$ berechtigt war) oder daß es nur - ĭ bezeichnete²⁾. Wenn

1) Ähnlich jetzt auch MEILLET, Journ. as. 1920, 198, jedoch ohne präzise Erklärung des langen ā, und noch ohne Kenntnis meiner Arbeit.

2) Für defektive Schreibung dieser Endung im ars. Text könnte man auch auf *yahi* statt *yohyo* Yt. 10, 64 verweisen, wo dann eben im

man etwa diesem Fall (חִי° statt חִיָּא° und חִיִּי°) keine allgemeingültige Beweiskraft zuerkennen oder annehmen wollte, daß das vorausgehende $\cdot$ eine Sonderbedingung für das Fehlen von $\mathfrak{A}$ (י) darstellte, so wäre dazu zunächst zu sagen, daß in dieser Stellung das Fehlen der mater lectionis nicht nahe-
 liegender, sondern eher befremdlicher wäre, als etwa nach Verschlußlaut. Und ferner gibt es genug andere Fälle. — Bei der Fülle der Probleme, auf die man bei der Awestalektüre achten muß, habe ich mir leider für diese Frage keine spezielle Sammlung angelegt. So weiß ich zu diesem
 Problem augenblicklich nur folgendes auszuführen.

Zunächst erinnere ich an die zahllosen Fälle, wo der nom. sing. fem. von $\bar{a}$ -Stämmen scheinbar auf $\bar{a}$ endigt, wie *sūra anāhita*. Dies steht für סִוְרָא אֲנָהִי(ת), ist also nach mp. Weise endungslos. Der Name der Göttin Ἀναήτις ist übrigens
 im ap. bei Artaxerxes II. ebenso unvollständig geschrieben AN^aH^aT^a Ham. 6, d. i. *anāhit* und nicht *anāhitā* zu lesen. Denn für den Autor dieser Inschrift gab es überhaupt keine vokalischen (und nasalen) Endungen mehr, und das voraus-
 gehende IM^aM^a AP^aD^aAN^a ist nicht *imam apadāna* zu lesen
 (denn *apadāna* ist kein Wort), sondern *imam apadān*, d. h. das Substantiv hatte mp. Form. Nur daraus, daß in dieser Beziehung der Zustand des mp. schon erreicht war, erklärt sich die völlige Konfusion in dem System der Kasusendungen, das nur für inschriftliche Zwecke noch künstlich ins Leben
 gerufen wurde, so daß von *anāhit* der genet. AN^aAH^aT^aH^aY^aA gebildet werden konnte (A.). Das aw. *sūr(a anāhit(a* ist im Prinzip nicht viel anders als jenes quasi ap. *anāh(i)t*, nur daß der awestische Autor zwar nach Ausweis des Metrums die Endung noch gesprochen hat, sie aber nicht mehr ge-
 sprochen wurde bei der ersten schriftlichen Fixierung des Textes. Das Schluß $\bar{a}$ des transkribierten Textes ist dann

engeren Anschluß an die Vorlage der Schlußvokal von den Transkriptoren nicht beigelegt wäre. Da sich dies jedoch in einer neunsilbigen Zeile findet, für die ich keine metrische Herstellung weiß, wage ich kein abschließendes Urteil; es kann dieses *yahi* ja auch im Zusammenhang mit dem metrischen Schaden entstanden sein.

eine Repristinierung, die zwar richtig, aber unvollständig ist, weil ohne die Stütze eines *arsak.* $\aleph$ kein $\bar{a}$ geschrieben werden konnte.

Wenn also Wortformen, die in aw. Sprache auf Vokal
 5 (auch mit folgenden Nasal) oder Diphthong endigten, in der
 älteren Aufzeichnung dergestalt nach mp. Weise endungslos
 geschrieben waren, konnte es geschehen, daß solche endungs-
 lose Formen auch in der Transskription beibehalten wurden,
 wie das Andreas-Festschrift S. 98 Anm. besprochene aw. *haēm*
 10 = mp. *xēm*; oder sie wurden bei der Transskription in der
 beschriebenen Weise durch Anhängung von *-a* ins Altiranische
 umgesetzt, wobei jedoch dieses *-a* außerdem noch jede vokalische
 (nasale) oder diphthongische Endung vertreten kann. Dies
 ist der Fall bei den instr. sg. von *-a*-Stämmen auf *-a* statt
 15 auf *-ā* (gath. auf $\aleph = \bar{a}$, zu sprechen $\bar{o}$, j. aw. auslautender
 Vokal mit mater lectionis γ bezeichnet: Yt. 13, 3 c *miθrō*, so
 alle mss.), im loc. sg. bei *gara* Y. 10, 4 d. i. $\gamma\bar{a}$ anstatt $\gamma\bar{a}(\gamma) =$
 $\gamma\bar{o}r\bar{o}i$. Ferner Yt. 19, 87¹⁾ *aya* = *arsak.* $\aleph$ statt nom. plur.,
 der an dieser Stelle ungrammatisch für acc. plur. steht also statt
 20 *ayānhō* (das wäre *arsak.* $\aleph\bar{a}\bar{n}h\bar{o}$), durch dessen Restituierung
 die Stelle metrisch hergestellt wird. Ebenso ist Yt. 5, 13
 durch Abfall von Endungen im *arsak.* Text, die dann in der
 sass. Umschreibung lediglich durch *-a* ersetzt sind, in Un-
 ordnung geraten. Die Stelle lautet metrisch und in Wirklichkeit:

25	a	<i>yohyō²⁾ čōθvōro coštōro</i>	8
	b	<i>spoitōho vispoi homoγounōho</i>	10
	c	<i>homo-nōfonyō burzonto</i>	8
	d	<i>turvoyonto vispōnōm dvišutōm dvoišō</i>	12 usw.

Überliefert ist da, um nur die in unserm Zusammenhang
 30 interessierenden Schreibungen und Varianten zu erwähnen:
 a) *vaštāra*, *vaštārō* (*vaštra*); b) *spaēta*, *spita*, *spete* (-e K. 12
 nach dem folgenden Wort: *vispa*, *vispe* [K. 12]); c) *-nāfaēni*,
nāfaene (K. 12); *homo-nōfonyo-* ‚gleich schnell‘ oder ‚gleich
 stürmisch‘ muß mit ved. *nabhanyā-* zusammenhängen und

1) Wb. 47 ist die Stellenangabe Yt. 19, 87 ein Druckfehler.

2) *yeiūhe* statt *yeihā*.

unterscheidet sich von ihm durch dehnstufige Wurzelsilbe, während das *ē*, *e* der 2. Silbe (des Hinterglieds) wie manchmal abusiv für den Epenthesevokal *i* eingetreten ist. — *bərəzanta*; d) *taurvayanta* (-*ti* L. 18, -*te* K. 12). Solche von den Transkriptoren verlegenheitshalber gesetzte Schluß -*a* als Dual-⁵ endung anzusehen, macht den Text ungereimter als er ist (bei Vierzahl!). Ganz gekünstelt ist die Annahme eines du. msc., der zu einem Stamm **nāfaēnī* gebildet sein soll (Wb. 1775). — Yt. 5, 73 *dānavō tūra vyāxana* soll acc. plur. sein, steht also mit dem oftmaligen Eintreten von nom. plur. für acc. plur.¹⁰ bei -*i*- und -*u*-Stämmen für grammatisch und metrisch korrektes *δονῦς τῦρον νιῶxonōn* (8); statt *tūrōn* usw. arsak. *תור* usw.; — Yt. 5, 86 *naračiṭ yoi taxma* statt *naras* . . . *taxmā*, arsak. *נרציה* statt *נרסציה*, also sogar Abfall einer durch -*s* und folgendes Enklitikum gedeckten Endung. — In mehrfacher¹⁵ Hinsicht interessant ist Yt. 10, 71 *haθra 'narya haṃvarata* (J. 10 -*varati*!) statt *hoθrō noryoyō homvurti* (8). Einerseits ist das schließende *ṛ* von *homvurti*, das in der Vorlage von J. 10 gestanden hat, anscheinend schon im arsakidischen Text, welcher der Transkription der andern Handschriften zugrunde liegt, abgefallen, so daß das endungslos gewordene²⁰ Wort durch ein nichtsbedeutendes -*a* ergänzt wurde, anderseits wurden die beiden *ṛ* von *נריי(א)* = *noryoyō* als einfaches konsonantisches *y* gelesen, was bei der Frage nach dem Alter der Doppelsetzung von *ṛ* zur Bezeichnung des²⁵ Konsonanten (im Unterschied von *ṝ*) nicht unwichtig ist. — Der fünfte Vers in Yt. 5, 89 muß gelautet haben: *nipōθrīm vispoyō urtōvno stois* (10) aber überliefert ist er mit *nipātāra* var. *nipātār*. Der Abfall der Endung, für die in einer Hds. nicht einmal -*a* eingesetzt wurde, ist deutlich. Woher aber³⁰ kommt das -*ā* des Stammsuffixes? Offenbar war im arsak. Text für *פאתריים*° bloßes *פאתר*° eingetreten, und die Transkriptoren haben dies für defektive Schreibung einer msc.-Form mit starkem Stamm gehalten.

Dem Ausgangspunkt unserer Erörterung, dem vermut-³⁵ lichen Eintreten von *gəurvayata* an Stelle von *γυρβόγυτ* kommen wir wiederum näher mit der Betrachtung von Wörtern, in

denen wir ein Schwanken von Formen auf *-t* und *-ta* bzw. *-da* finden. Verschiedentlich haben wir Varianten von diesen Gestalten, welche darauf hinweisen, daß in den betreffenden Fällen im arsak. Text lediglich *ṛ°* als Wortschluß stand, dies
 5 aber von den Transskriptoren sowohl als schließendes *-t* wie als Endung *-ta*, (*-da*) gedeutet werden konnte. So j. aw. *ada*, das offenbar nicht immer gleich g. aw. *adā* (𐭪𐭭) ist, sondern manchmal als Umschreibung von 𐭪𐭭 gleich sonstigem *āt* (𐭪𐭭𐭭) ist; so Y. 57, 25; Yt. 6, 3; Yt. 19, 48, 50, 56, V. 20, 4.
 10 Weiterhin kommt hier in Betracht der abl. sg. der *-a*-St. auf *-āt* und *-āda*, welch letzteres, wo es richtig ist, die Postposition, die mangels einer Lesemutter nur mit *-a* geschrieben ist, enthält. Bloßes *ṛṣ°* ist richtig als *-āt-ā* gedeutet Yt. 10, 71, wo *hamərəθāt* neben dem metrisch richtigen *hamərəθāda* steht
 15 und Yt. 14, 31 *ospīyom vorsom zmōt ō soyonom* (10) [überliefert *zēmāda*, *zēmāt*, *zīmāda*, *zīmāt*], im Gegensatz zu Yt. 10, 72, wo *zēmāda* und *zēmāt* überliefert, aber eine metrische Lesung nur mit *zmōt* (ohne Postposition) möglich ist¹⁾. Und ferner die gelegentliche Vertauschung von *yaṭ* und *yaθa*, woraus sich
 20 ergibt, daß auch letzteres statt 𐭪𐭭 (transskribiert *yaθā*) nur 𐭪𐭭 geschrieben war²⁾.

Nunmehr fragen wir, ob auch bei Verbalformen mehrfach ein wortschließendes *ṛ* bei der Transkription fälschlich als *-ta* gedeutet wurde, oder als *-ta* zu deuten gewesen wäre,
 25 und einfach *-t* umschrieben wurde. Die übrigen Fälle außer *gēurvayata*, wo GELDNER a. a. O. dies vermutet, sind nicht anzuerkennen. Yt. 13, 89 ist *yo pūrviyo čīθrom rvoisoyoto* ein zehnsilbiger Vers, an dem nichts zu ändern ist. Yt. 5, 128 ist das medium *bandayata*, Yt. 10, 123 *yazata* so sehr am
 30 Platz, daß wir uns bei der metrischen Unstimmigkeit (9 Silben) einstweilen wohl bescheiden müssen. Dagegen haben wir in unmittelbarer Nachbarschaft unserer Ausgangsstelle, Yt. 19, 33 Schluß *barata* in der Mehrzahl der Hss., aber die Var. *baraṭ*

1) Ich vermute folgende Versabteilung: *hokōt viṣṣō opikurntoti*; *yo hokōt* (12) *ostūs čō vorsūs čō mostorynūs čō* (10) *vohuniš čō zmōt hōmroi-θvoyoti* (10) *miθrodružōm murtijōnōm* (8). — Weitere Belege von *zēmāt*, *zēmāda* unten *passim*. 2) Vgl. unten S. 238, 241.

in J. 10, D. zeigt, daß dem ein ברה zugrunde liegt. Die Beifügung des durch kein α des arsakidischen Textes gewährleisteten $-a$ ist nach Ausweis des Metrums und der Grammatik richtig. Ferner, gleichfalls im selben Textstück, Yt. 19, 34 ist überliefert *brāsaṭ*¹⁾ *Yimō ašātō* (7). Ich halte es wenigstens 5 für wahrscheinlich, daß hier fälschlich die Zusetzung von $-a$ zur Verbalform unterlassen sei. Das Verbum kann meines Erachtens nicht mit Wb. 971 zu ai. *bhramati* ‚bewegt sich unstät‘ gestellt werden, denn das $-sk̥$ -Präsens dazu wäre *bhr̥m-skō-*, aw. **bras-* (bezw. **βros-*), wo denn eine Schreibung 10 mit α in der Wurzelsilbe unberechtigt wäre. Gehen wir dagegen mit GELDNER 3 Yt. 24 von ai. *bhram̐sate* ‚fällt‘ aus, so ist es da anders, weil der Nasal von diesem Verb nicht wurzelhaft, sondern infigiert ist, das $-a-$ von ved. *bhraśat* eine Dehnstufe in ved. *bhrāśayant-* hat, zu welchem Kausativstamm 15 sich aw. *brāsa-* verhält wie aw. *ā-tāpaite* zu aw. *tāpayeiti*. Die Annahme des Mediums an unserer Stelle geschieht zwar wesentlich des Metrums halber, stünde aber in Übereinstimmung mit der Diathese der andersartigen Präsensbildung ai. *bhram̐sate*. — Ich kenne noch zwei ähnliche Fälle, eben- 20 falls aus Yt. 19, die ich mit allem Vorbehalt, d. h. mit dem ausdrücklichen Bemerken namhaft mache, daß ich da die Änderung der Diathese zwar für möglich halte, daß dies aber nur durch den Vers begründet ist. Es handelt sich um ursprünglich zweifellos metrische Stellen, für die ich keine 25 andre Heilung weiß, nämlich

Yt. 19, 47 a	<i>aḍāt fraša haṃrāzayata</i>	(9)	
und Yt. 19, 49 c	<i>āat̐ he paskāt̐ haṃrazayata</i>	(9),	
sowie 47 c	<i>āat̐ he paskāt̐ fraḍvarat̐</i>	(7)	
und 49 a	<i>aḍāt̐ fraša haṃdvarat̐</i>	(7).	30

Die überzähligen Verse kämen in Ordnung durch Einsetzung von *homrōzoyot*, die unterzähligen durch Einsetzung von $-ḍvoroto$. Das Verbum *dvar* kommt medial und aktivisch vor; das Verb *hom-rōzoyo-* ist hier intransitiv, aber in anderer Weise als in der Verbindung *varəsās- haṃrāzaya-* (medial) 35

1) var. *barāsaṭ*, vgl. S. 231, Anm. a. E.

,sich das Haar strählen'. Man mag über den letzteren Herstellungsversuch sehr skeptisch denken, und ich selbst bin nicht der Ansicht, daß gerade dieser Punkt geeignet sei, das von GELDNER vorgeschlagene, und von mir gebilligte *gāurvayaṭ* 5 Yt. 19, 35 zu stützen. Jedenfalls kann dieses einzige dem Metrum zuwiderlaufende *gāurvayata* keine Instanz bilden, der Awestasprache ein Präsens *gaurvya-* zuzuerkennen. Und soviel dürfte aus den vorstehenden Ausführungen wohl auch hervorgehen, daß eine dringend erforderliche Untersuchung über die 10 Diathesen der awestischen Verba, bei der von vornherein abzusehen wäre von nicht entscheidenden Formen, wie den auf -ti oder -te endigenden, auch bei Formen, wie den soeben besprochenen, mit größter Umsicht angestellt werden müßte.

Wir konnten also bisher nur die Stammform *γurβōyo-* 15 anerkennen, aber diese ist metrisch ausgeschlossen in Y. 57, 29 und den entsprechenden Versen Yt. 10, 104¹⁾:

*yačēit ušastaire hindvō āgaurvayeite*²⁾ 13

yačēit daošataire niyne 8

Die erstere Zeile kann, beiderorts in metrischem Zusammenhang stehend, nichts anderes als einen Vers darstellen, als 20 solcher muß sie zwölfsilbig sein; also ist *ōγurβōyo-* zu lesen, und da es ein solches Präs. act. nicht gibt, steht hier das Passiv und ist *ōγurβyotoi* zu lesen. Das kann man mit Bestimmtheit auf Grund der metrischen Feststellungen be- 25 haupten. Aber wir wollen ja unsere metrischen Ansichten aus der Grammatik und Interpretation gewinnen, nicht umgekehrt! Nun, bei der bisherigen aktivischen Auffassung des Verbs hat sich keine für beide Stellen befriedigende Übersetzung ergeben. GELDNER³⁾ mag Recht haben, Yt. 10, 104 30 als die Originalstelle anzusehen. Jedenfalls paßt seine Übersetzung, die BARTHOLOMAE übernommen hat, nicht in Y. 57, 29.

1) Auch Yt. 11, 6, wo ich zwar das Metrum nicht durchweg feststellen kann, am Schluß jedoch sich klar ergibt: *δvoišō frotursōn froδvorōn* (8) *niōnēō δoivō, niōnēō δoivoyōzo* (12) *zofor oβiγurβyon* (!) *ito rorušyonto* (12). Die letzte Zeile ist unverständlich, man weiß nicht ob akt. oder pass.

2) var. -vyate Pt. 1, F. 1 (Y. 57, 29).

3) KZ. 30, 517.



Dort heißt es: „Sraoša, den vier Renner ziehen (27), die schneller sind als Rosse, Wind, Regen, Wolken, Vögel, Geschosse (28)“, 29: „welche allen entkommen¹⁾, welche sie von hinten verfolgen, und welche nicht von hinten eingeholt werden; welche mit beiden Waffen herbeikommen, den guten, 5 wahrhaftigen Sraoša fahrend“. Wenn man nun fortfährt zu übersetzen: „wenn er (der Verfolgte) im östlichen Indien ist, so ergreift er (Sraoša) ihn“, dann ergänzt man im Vorder- und Nachsatz ein verschiedenes Subjekt, von denen keines im vorherigen Text angedeutet ist. Das würde bedeuten, daß 10 die (von GELDNER angenommene) Übertragung aus Yt. 10, 104 eine recht ungeschickte Interpolation ist. Übersetzen wir dagegen: „wenn einer im östlichen Indien ist, dann wird er ergriffen“, so haben wir im Vorder- und Nachsatz das gleiche Subjekt, dessen Ergänzung aus dem vorherigen kaum 15 Schwierigkeiten macht. Weniger gezwungen läßt sich Yt. 10, 104 als Subjekt des Nachsatzes (*āgaurvayeite* ‚er ergreift‘) Mithra aus dem vorhergehenden „seine (Mithra’s) Arme“ (*yeñhe bāzava*) ergänzen. Doch auch hier ist die Konstruktion einfacher, wenn wir im Vorder- und Nachsatz nur ein Subjekt an- 20 nehmen, und zwar singularische Wiederaufnahme von *miθrō-aojanhō*. Die ganze Stelle lautet

a	<i>yohyo dūr̥yō čit βōzoro</i>	8	
b	<i>froyroßonti miθro-oužoho</i>	9(?)	
c	<i>yot čit ušostoroi hindōu ōyurβyotoi</i>	12	25
d	<i>yot čit doušotoroi niynoi</i>	8	
e	<i>yot čit sonokoi rōhoyō</i>	8	
f	<i>yot čit rimodyoi ohyō zmō.</i>	8	

Faßt man mit BARTHOLOMAE (Grundr. Ia, S. 64, 67, 202) *niyne* als 3. Pers. sg. med. (daneben *niyne* 1. Pers. Y. 10, 2; Yt. 4, 5), 30 so weiß ich nicht, warum dieses aktive Bedeutung haben müßte. Perfektische Formen dieser Art können aktive (*daide* ‚er hat gesetzt‘) und passive Bedeutung haben (*vaoče* ‚er ist genannt‘), dagegen von Präs. haben wir nur noch eine

1) Ähnlich GELDNER, Stud. 163. Das Verb ist jedoch *apa + yā* wie Yt. 14, 57, vgl. Wb. 1282.

weitere 3. sg. med. auf -e, und diese ist passivisch: *mruye* ‚es wird gesprochen‘. Das wird auch von *niyne* gelten. Ich übersetze also: „dessen lange Arme die Treubruchigen ergreifen; wenn einer im östlichen Indien ist, wird er ergriffen; wenn im westlichen, wird er niedergeschlagen, — wenn einer an der Mündung(?) der Roha, wenn einer in der Mitte der Erde ist“.

Es bestätigt sich also, daß die Awestasprache kein sicher bezeugtes Präsens **γurβyoti* hat, und das Passiv *γurβyotoi* stimmt zu ai. *grhyāte* so vollkommen, wie das akt. *γurβyoti* zu ap. *agr̥bāyam* und ai. *gr̥bhāyāti*.

Ein ähnliches Problem, wo Grammatik, Metrik und richtig verstandene Überlieferungsgeschichte sich gegenseitig aufhellen, ergibt sich bei *vaxš* ‚wachsen‘. Yt. 8, 92 lesen wir als letzte Zeile: *sūra vaxšyente vaxša* (7) mit den var. *vaxšayente* P. 13, *vaxšyante* L. 18, *vaxšayanta* J. 10. Noch ohne Kenntnis der Var. P. 13 hat GELDNER, Metr. 73 nach Sinn und Versmaß *vaxšayante* verbessert und KZ. 25, 482 an dieser Lesung festgehalten. Warum er dann die Lesung von P. 13 nicht in den Text der Neuausgabe aufgenommen hat, weiß ich nicht. Es liegt kein Grund vor, an dieser Stelle dem Wort *vaxša* eine andere Bedeutung (Wb. 1339 ‚Besprühen, Benetzen‘) zu geben als an den zahlreichen anderen Stellen, wo es ‚Wachstum‘ bedeutet. Und außer der nur anscheinenden Abweichung in der Präsensbildung *vaxšya-*, die dem Metrum zuwiderläuft und nur darauf beruht, daß in einem Teil der Hss. das -a fehlt, dessen Setzung von dem Dafürhalten der Transkriptoren abhing, gibt es auch keinen Grund, hier ein anderes Verbum als mit GELDNER *vaxš* ‚wachsen‘ und zwar im Kausativ anzunehmen. Im Allgemeinen ist dieses Verbum richtig vokalisiert: neben dem einfachen thematischen Präsens *vaxšati* das tiefstufige *uxšyati*, dazu der Kausativstamm *vaxšaya-*. So ist denn metrisch richtig einerseits *vaxšayatō* Y. 10, 3 (var. *vaxšyatō*), anderseits *uxšyeiti* Y. 44, 3 (var. *uxšayeiti*), vgl. Yt. 7, 2a, f (zehnsilbig, ohne var.), Y. 10, 6 (var. *uxšayeiti*), *uxšyat-urvara-* Yt. 10, 61; 13, 43, 44; (Y. 16, 8 metr.?).

Schwieriger ist die Frage der Lesung in Komposita wie

uzvaxš-. Denn da konnte ein *אורור שירתי* gelesen werden als *uzvaxšoyoti* und **uzvaxšyoti* sowohl wie als **uzuxšoyoti* und *uzuxšyoti*. Sprachlich möglich ist aber nur die erste und letzte dieser Lesungen. Das ist richtig umschrieben Yt. 13, 14 (alle Hss.) und 10 (Mf. 3, K. 13 *uzuxšayante*) in dem Vers ⁵ *zmōt¹⁾ uzuxšyonti urvorō* ‚vom Boden wachsen die Pflanzen auf‘. Dagegen ist Yt. 13, 78 *uzuxšyañ ča urvarā* (P. 13 *uzuxšayanta*) unterzählig. Man hat hier, der überlieferten Form des Verbuns folgend, immer übersetzt ‚es wuchsen die Pflanzen‘. Der Zusammenhang ist aber ganz ähnlich wie an ¹⁰ der zu Anfang dieses Abschnitts besprochenen Stelle Yt. 8, 92: die Wasser fließen und lassen die Pflanzen wachsen; mit Annahme dieser Übersetzung und der Lesung *uzvaxšoyon čō urvorō* (8) ist der Vers hergestellt.

Schwieriger ist Yt. 7, 4 zu beurteilen. Die handschrift- ¹⁵ liche Überlieferung bietet:

- a *āat̪ yat̪²⁾ māñhe raoxšne tāpayeiti*
- b *mišti urvaranaṃ zairigaonanaṃ zar(a)maēm*
- c *paiti zəməda uzuxšyeiti*

māñham, das GELDNER's Text gibt, haben zwei bei WESTER- ²⁰ GAARD verzeichnete Hss. Es ist eine als Subjektskasus in jeder Stufe der iranischen Sprachgeschichte ausgeschlossene Form, und kann nur verstanden werden als falsche Ergänzung des von einem Teil der Hs. gebotenen endungslosen (mp.) *māñ* zu einer bloß anscheinend altiranischen Form, wie das ²⁵ in anderer (gegenüber zu Grund liegendem *מארה* getreuerer) Weise in der Var. *māñha* durch bloße Anhängung des unverbindlichen *-a* geschehen ist. Demgegenüber ist *māñhe* das ältere als der mitteliranische, auch für den rectus fungierende Cas. obliquus auf *-ē*; *raoxšne* ist das attributive Adj. dazu in ³⁰ der entsprechenden Form. Die Var. *raoxšnə* zeigt nur den im Pāzänd bekannten Wechsel von *e* und *ə*, geht also nicht mit *ə* = *ר* auf arsak. *רורשו*, welches echt awest. nom. sg. *rauxšno* sein könnte, zurück. Es ist das also ein junges

1) *zəməda*, *zəməta*, *zəmət*, siehe S. 200.

2) Fehlt F. 1, Pt. 4; steht L. 18.

Textstück, in dem die Awestasprache schon stark vom mp. beeinflusst ist, und zwar nicht erst durch die Überlieferung, sondern im Gebrauch des Verfassers selbst. Denn während manche grammatisch nicht einwandfreie Stücke nach Ausweis
 5 des Metrums offenbar in altiran. Sprache gedichtet, aber erst in mitteliran. Zeit mit ungenügender Bezeichnung mancher Endungen erstmalig aufgeschrieben wurden, und dann bei der Transkription unvollkommen in awestische Lautform ergänzt wurden, zeigt hier das Metrum ($a = 10$), daß die Form
 10 *mānhe* auf den Autor selbst zurückgeht¹⁾. Das *urvaranqm zairigaonanqm* wird seit HÜBSCHMANN (Cususlehre 275) als partitiver Genetiv des Subjekts (Typus *ἐπιπτον ἑκατέρων*) aufgefaßt. Gemäß dem Gebrauch des Casus obliquus in mp. Lautgestalt und mp. Geltung als rectus bei *mānhe raoxšne*
 15 erblicke ich auch hierin den mp. Plural auf *-ān*, d. h. den als Obliquus und Rectus fungierenden ehemaligen gen. plur. Weitere Beispiele von Genetiv als Subjekts- und (direkten) Objektskasus bei REICHELT, Elementarbuch § 497. Bei der Mehrzahl derselben handelt es sich ebenfalls um Plurale.
 20 Wiewohl ein solcher Genetivgebrauch keineswegs befremdend ist²⁾, muß doch erwogen werden, ob und in wie weit auch bei den andern so verwendeten Gen. plur. der mp. Plur. auf *-ān* mit hereinspielt. Ich kann mich jedoch jetzt nicht auf eine Untersuchung darüber einlassen. — Die Zeile b ist 14-silbig,
 25 und könnte in dieser Gestalt zur Not als Vers betrachtet werden. Für wahrscheinlicher halte ich freilich, daß der Vers

1) *yať* (s. vorige Anm.) ist kaum zu entbehren. Sonst könnte man, wenn man um jeden Preis den altiranischen Charakter dieser Zeile retten wollte, eine achtsilbige Zeile herstellen: *ōt mō rouxšno tōpoyoti*. Das wäre aber hier eine zu weitgehende Repristination. — Wie man sieht, nehme ich auch bei sehr jungen „awestischen“ Produktionen gelegentlichen Gebrauch der alten, im normalen jüngeren Awesta herrschenden Metra an. Sprachliche und metrische Untersuchungen können hier noch manches zur relativen Chronologie beitragen, wobei die erwähnte Annahme geprüft werden kann.

2) REICHELT, a. a. O., gibt ein gäthisches Beispiel eines solchen gen. sg. des Objekts Y. 40, 2. Den gen. des Objekts kennt auch das ai., nicht dagegen, soviel mir bekannt, partitiven Genetiv des Subjekts.

als zwölf-silbig mit den Formen auf *-ān* verfaßt, und die altiran. gen. plur. erst nachträglich (d. h. wohl bei der Transkription) eingeführte Altertümelei seien. — *c* ist siebensilbig, *zəmāda* (Varianten auf *-āt* s. S. 200) einsilbig. Wenn wir aber schon in den beiden ersten Zeilen glaubten, Verse erblicken zu 5 sollen, so gilt das um so mehr hier, wo es sich nur um einen achtsilbigen handeln kann. Die Unterzähligkeit liegt dann wieder in dem *uzuxšya-*, eine Stammform, die ja auch insofern zu unserm spät entstandenen Textstück kaum paßt, als in der späteren Sprache ja nur ein *vaxšaya-* (mp. *vāxšetan*), dies 10 allerdings nur in intrans. (nicht kausat.) Bedeutung fortlebt. Hier ist jedoch *uzvaxšaya-* in der Bedeutung ‚aufwachsen lassen‘ anzuerkennen. Denn es ist ein viel nachdrücklicherer Preis des Monds, zu sagen: „dann, wenn der lichte Mond Wärme bringt, läßt er immer die grünen Pflanzen im 15 Frühling aus der Erde aufwachsen“ als wenn schlechthin gesagt wäre „dann wachsen“. Dann auch ist der meistbezeugte Singular (*uzuxšyeiti*, zu lesen *uzvoxšoyoti*) erklärt und ganz in Ordnung¹). Dem gegenüber ist die nur von J. 10 bezeugte Pluralform, die BARTHOLOMAE (Wb. 1338) und REICHELT 20 a. a. O. vorziehen nur die Beseitigung der *lectio difficilior*, (als die der Sing. erscheinen mußte, wenn man mit *-uxšya-* ‚wachsen‘ und *urvaranqm* als Subj., nicht Obj. rechnete).

Vom Aufgehen der Sonne gebraucht ist das Wort ohne Variante und metrich richtig *uzuxšyeiti* geschrieben Yt. 6, 2a 25 (achtsilbig) und 3a (zehnsilbig). Über die metrische Gestalt von Yt. 4, 8c will ich keine abschließende Meinung äußern; jedenfalls liegt da kein Zwang vor, eine andere Stammbildung als *uxšya-* anzunehmen.

Wenn das Kompositionsglied vor *uxšya-* bzw. *vaxšaya-* 30 vokalisch auslautet, ist im Gegensatz zu *uz-uxšya-*, *uz-vaxšaya-* eine orthographische Unterscheidung beider Stammformen im arsakischen Text möglich und denkbar. Denn in Fällen wie

1) Vgl. DELBRÜCK, Vergleich. Syntax I, 332 A. Von REICHELT's anderen Beispielen mit gen. plur. als Subj. Kasus hat eines (V. 19, 23) das Verb im plur., das andere (H. 2, 18 iptv. med.-pass. sg.) ist kaum ausschlaggebend.

fra-uxšya- ist die Kompositionsfuge in der Regel hiatisch (wofür wiederum das Metrum das sicherste Kriterium), und da könnte man erwarten, daß der vokalische Anlaut des 2. Kompositionsgliedes im Hiat mit *ṣ* geschrieben sei, also ⁵ *fra-uxš-* = פראֹחַשׁ; aber *fra-vaxš-* = פרוֹחַשׁ. Es kommt solches *ṣ* im Anlaut des 2. Kompositionsgliedes vor¹⁾, jedoch bei verschiedenen Vokalverbindungen verschieden häufig. Die orthographischen Gebräuche in diesen Fällen können hier jetzt nicht im einzelnen untersucht und dargestellt werden. Es ¹⁰ genügt hier, darauf hinzuweisen, daß die inlautende hiatische Vokalverbindung *-o + u-* häufig geradeso wie der Diphthong *-ou-* (*-ao-*) geschrieben wird, nämlich einfach mit *ṣ*. Belege dafür sind z. B. *frošo-uššro-* (*frašaoštra-*), *mišo-uxto-* (*mišaoxta-*), *fro-uxto-* (*fraoxta-*). Es konnte also auch *uxš-* im ¹⁵ Inlaut nach Vokal wie *vaxš-* einfach פרוֹחַשׁ geschrieben sein. und wenn das (wie sich bestätigen wird) der Fall war, stehen wir bei solchen Komposita vor derselben Frage wie bei *uzuxš-* und *uzvaxš-*.

Y. 33, 9 ist אֹחַחֶשׂיִּיִּתָּא als *ašaoxšayantā* und *ašaoxšyantā* ²⁰ umschrieben. Erstere Lesung ist sprachwidrig, die Bedeutung ‚die Wahrheit wachsen lassend, vermehrend‘ empfiehlt die Lesung *urto-voxšoyont-*, wobei denn das folgende *sarədyayā* dreisilbig gelesen werden muß: *sorədyoyō* (BARTHOLOMAE, Gāḏā-s 37: *aša-uxjantā sardijajā*). Dagegen hat *afraoxšayant-* ²⁵ Yt. 13, 55 intransitive Bedeutung: ‚nicht hervorstachsend‘. Überliefert ist *afraoxšayeintiš* in fast allen Hss., nur J. 10 hat *afraoxšyanti*. Und das ist hinsichtlich der Stammbildung das Richtige, der achtsilbige Vers lautet: *frodōtō ofrouxšyontiš*, Gleich darauf, Yt. 13, 56 a sind die Handschriften in der ³⁰ Schreibung sowohl der Wurzelsilbe als der Stammbildungssilbe uneins. Wir haben *fravaxšaya-*, *fravaxšya-*, *fraoxšaya-*. Nach Bedeutung und Metrum wäre jedoch gerade die einzige nicht bezeugte Variante *fraoxšya-* richtig: *ōt tō nūrom fro-uxšyonti* (8) ‚aber diese gedeihen jetzt‘. Yt. 19, 2 ist *fraoxšyaṇ* metrisch ³⁵ unterzählig, die Bedeutung ist intransitiv. Ein intransitives

1) ANDREAS und WACKERNAGEL, N. G. G. 1911, S. 12.

Präsens mit Stammbildungselement *-aya-*, wie wir es hier im Metrum brauchen, haben wir aber bisher im Awestischen nicht angetroffen. Doch ist dies, wie schon erwähnt, die mittelpersische Form dieses Wortes, und stellt, wie die Bedeutung lehrt, nicht die Fortsetzung des alten Kausativs *vaxšoyoti* dar, vielmehr ist der Verbalstamm als solcher ausgestorben, und vom Nomen *vaxša-* das Denominativ **vaxšayati* (mp. *vāxštān*) gebildet. woneben die andere Denominativbildung mit *-ēn-* (SALEMANN, Grundr. Ia, S. 305 § 95) steht: mp. *vāxšēnētan*. Es stimmt nun zu dem jungen Sprach-¹⁰ charakter des Zämyād Yāšt, wenn wir an unserer letzten Stelle das Metrum herstellen durch Einsetzung dieser Denominativbildung *fravaxšayon*.

Betrachtungen, wie die soeben vorgelegten, lassen sich¹⁵ sich auf Schritt und Tritt anstellen, und in den folgenden Untersuchungen wird noch einiges von der Art vorzubringen sein. Hier sollten diese Beispiele nur zeigen, daß zwar ein Versuch der metrischen Textherstellung gegenüber dem Vulgattext manche Freiheiten in Anspruch nehmen muß, man aber dabei doch durchaus an die im arsakidischen Text ent-²⁰ haltene wirkliche Überlieferung gebunden ist. Aus ihr den wahren Text herauszulesen, ist keineswegs ganz einfach, und kein Mittel darf unversucht bleiben, die Mehrdeutigkeit des arsakidischen Textes richtig auszulegen, die Unsicherheit, die diese Überlieferungsform mit sich bringt, in die engsten Grenzen²⁵ einzuschließen. Dazu ist nun, wie ich gezeigt zu haben hoffe, wiederum die Metrik neben Grammatik und Übersetzung ein ganz wesentliches Hilfsmittel.

Wenn wir bei diesem Verfahren, dessen Methode durch immer mehr ins Einzelne der altiranischen Orthographie und³⁰ der awestischen Überlieferungsgeschichte eindringende Untersuchungen gewiß noch der Vervollkommnung fähig ist, vielfach zu anderen Wortformen gelangen, als sie uns die sassanidische Transkription bzw. die Vulgata bietet, so geht es nicht an, für die so erhaltenen Wortformen die Schreibweise anzu-³⁵ wenden, wie sie bei unserer Wiedergabe des Vulgattextes durch lateinische (u. ä.) Schriftzeichen üblich geworden ist.

Diese unsere Transkription hat nicht die Aufgabe, annähernd die Laute einer Sprache, sondern möglichst genau die Buchstaben eines in teilweise absurder Orthographie geschriebenen Textes wiederzugeben. Es soll nun der Leser, und zwar gerade, wenn ihm die hier angewandte Methode noch nicht vertraut ist, immer vor Augen haben, ob er es mit einem übernommenen Schriftbild oder mit einer methodisch erarbeiteten Lautform zu tun hat. Schon deshalb ist es wünschenswert, für beides eine augenfällig verschiedene Schreibweise anzuwenden¹⁾. Außerdem aber ist es zur Darstellung der metrischen Textgestalt notwendig, eine Schreibweise zu gebrauchen, die den Silbenwert der Wörter zum Ausdruck bringt, kurz, die nach Maßgabe unseres jetzigen Wissens die wirklich gesprochene Sprache annähernd darstellt. Ich folge darin den Anschauungen und der Bezeichnungsweise von ANDREAS. Auf Besonderheiten, die für die metrische Geltung ohne Belang sind, wie z. B. Spiranten (δ , β , γ) an Stelle von Verschluslautzeichen, gehe ich hier nicht ein. Was die Vokale betrifft, so hat ANDREAS in den mehrfach genannten zusammen mit WACKERNAGEL herausgegebenen Gathapublikationen für Vokale, die idg. $\check{a}$, $\check{e}$, $\check{o}$ entsprechen, $\check{o}$ gesetzt, wenn die betreffende Wurzelsilbe, das betreffende Suffix oder Flectionsendung (in entsprechender Ablautstufe) in irgend einem einzelnen bestimmten Fall eine Schreibung aufweist, der ein γ des arsakidischen Textes zu Grunde liegt, wodurch dunkle Aussprache verbürgt ist. Wenn dagegen in einem gleichartigen Wortelement eine Schreibung mit γ nicht nachzuweisen war, wurde der Vokal, als seiner Klangfarbe nach unbekannt, mit a^x bezeichnet. Da nun die Fälle, wo für einen solchen Vokal Schreibung mit γ nachweisbar ist, zahlreicher, dagegen die a^x immer seltener geworden sind, da ferner die neugefundenen mittelpersischen Texte ebenfalls zahlreiche Fälle beibringen,

1) Es handelt sich also nicht um den Vorschlag einer neuen Transkription des uns vorliegenden Awestatextes, was nur Verwirrung stiften könnte. Den Text der Vulgatüberlieferung umschreibe ich genau in der Weise des Iran. Grundrisses. Wo eine andre Schreibweise gebraucht ist, ist auch etwas anderes gemeint als der Vulgattext.

wo solche Silben mit ɾ geschrieben sind, nimmt ANDREAS jetzt durchgehend ɔ an. Neuerdings hat JACOBSON in seinem Buch „Arier und Ugrofinnen“ vieles beigebracht, was diese Anschauung nachdrücklich bekräftigt. Ich glaube, wir kommen der Wahrheit jedenfalls am nächsten, wenn wir immer ɔ schreiben. Über die Frage der iranischen Vertretung von nasalis sonans will ich mich bei Besprechung von JACOBSON'S erwähnten Schrift im Zusammenhang äußern. Daß dieser Vokal nicht u gewesen sein kann, hat BARTHOLOMAE, WZKM. XXV, 132f. Anm. erwiesen. Daß es ein dunkel gefärbter Vokal war, steht gleichfalls fest. Ich schreibe hier dafür gleichfalls einfach o. Metrisch ungültige Vorschlagsvokale, erst recht die teilweise bloß orthographisch begründeten, teilweise aber in einer gewissen Sprachperiode sicherlich berechtigten ana-
 ptyktischen Vokale lasse ich ganz weg. 15

Wo ich mich bei Einzelheiten auf mündliche Mitteilung von ANDREAS berufe, füge ich in Klammern A. bei.

I. Prosaische und metrische Formeln zur Ankündigung direkter Rede.

In einem gemeinverständlichen Vortrag, der in der „Internationalen Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik“, Jahrgang 15 (1921) abgedruckt ist, habe ich (Sp. 636) gesagt, daß im jüngeren Awesta mehrfach direkte Reden, die in metrischer Form gegeben sind, durch prosaische Einschaltungen, wie ‚also sprechend‘, ‚da bat er‘ eingeführt seien. Es obliegt mir, diese Aufstellung zu bewahrheiten. 20

Um den metrischen oder unmetrischen Charakter der Ankündigungsformeln hervorzuheben, muß ich vielfach auf die metrische Gestalt der umgebenden Partien, der folgenden Rede und der vorausgehenden Erzählung eingehen, wodurch gewisse Abschwefungen nötig werden. Wenn ich dabei, wie auch in der Einleitung schon geschehen, öfter außer 8-silbigen, auch 10- und 12-silbige, ja gelegentlich sogar 14-silbige Verse annehme¹⁾, so müssen Nachweise über das sonstige Vorkommen solcher Verse späteren Aufsätzen vorbehalten bleiben. 30

1) Siehe Einleitung, S. 187.



Ich gehe aus von V. 2, 10 = 14 = 18. Die Stelle lautet:

a	<i>ōt yomo frošusot roučō ō</i>	9
b	<i>upo ropiθvōm huvon¹⁾ poti oδvōnom</i>	12
c	<i>ho imōm zōm oβi šyovot</i>	8
5 d	<i>suβroyō zuronoinoyō</i>	8
e	<i>oβi dim sifot ošθroyō</i>	8
	<i>uti oužōno</i>	
f	<i>fritō spontō oromotoi</i>	8
g	<i>fro čo šyovo vi čo nomohvo</i>	9
10 h	<i>βorθri posvōm čo stourōnōm čo murtiyōnōm čo 14</i>	

- Die Worte *uti aajanō* stehen hier inmitten 8-silbiger Verse. Über die Abweichungen von diesem Versmaß ist folgendes zu sagen: 12-silbige Verse, wie überhaupt die Langzeilen, finden sich außer in rhythmischen Wechsel mit kürzeren und in
 15 der Mitte symmetrisch gebauter Versgruppen mit Vorliebe am Anfang und Schluß eines in sich zusammenhängenden Passus, sei es an erster oder zweiter, bzw. letzter oder vorletzter Stelle. So ist denn b = 12 normal, und von h = 14 gilt dasselbe. Die 9-silbigen Zeilen lassen sich kaum dem Metrum einordnen.
 20 Sei es nun, daß da metrische Unregelmäßigkeiten vorliegen, oder Störungen eines ursprünglich glatten metrischen Verlaufs, so können sie jedenfalls doch den metrischen Gesamtcharakter dieses Passus nicht ernstlich beeinträchtigen. Für g besteht überdies die Möglichkeit, es durch Konjekturen auf
 25 die normale Silbenzahl zu bringen. Ich erwähne meinen diesbezüglichen Vorschlag mit allem Vorbehalt, da ich selbst seine Unsicherheit nicht verkenne. Es ist nämlich zu beachten, daß *aiwišvat* in c die Wurzel *šyu-* ‚gehen‘ in der ursprünglichen transitiven Bedeutung²⁾ enthält, die im iranischen sonst
 30 durch das Kausativ *šyāvaya-* ausgedrückt wird: „er trieb die Erde mit der goldenen Suwrā (?) an“³⁾. Demgemäß liegt es in g nahe, beim Verbum *šyu-* ebenso wie beim Verbum *nam-* das Medium zu erwarten: *fročo šyovohvo* ‚rege dich‘ oder ‚geh vorwärts‘, vgl. *prā cyavasva* AV. 18, 3, 9. Wenn diese

1) Vgl. MEILLET, Journ. as. 1920, 192. 2) WACKERNAGEL, KZ. 25, 276.

3) Vgl. meine frühere Behandlung dieser Stelle in einem noch ungedruckten Aufsatz in KZ.

metrische Konjektur das Rechte träfe, wäre der Abschluß dieser Versgruppe durch $10 + 14$ gebildet, eine nicht seltene Erscheinung. — Die Worte *uti aojanō* stehen also in einem metrischen Textstück, und lassen sich doch nicht dem vorherigen oder folgenden Vers einverleiben. Sie aus dem Text herauszuwerfen¹⁾ oder durch willkürliche Zudichtung auf einen 8-silbigen Vers zu ergänzen, geht nicht an.

Auch Yt. 10, 42 beginnt mit diesem unmetrischen *uti oužōno*; der zugehörige Dativ des Angeredeten, der ja noch zur Ankündigung der direkten Rede gehört, bildet einen 8-silbigen Vers. Die Rede selbst besteht aus fünf solchen, deren erster die vokativische Anrede ist. Darauf folgen zwei einigermaßen parallele Sätzchen, deren Subjekte *ime . . . aurvantō aspa* und *ime uyrabāzava* sind. Sonderbar, daß außer DARMESTER²⁾, soviel ich sehe, niemand auf den Einfall gekommen ist, die ausgesprochen nominativischen Formen *ime aurvāntō*³⁾ als Nominativ zu übersetzen! SPIEGEL, GELDNER, BARTHOLOMAE übersetzen es als Acc; *nayonte* (arsak. ניי־וֹנְתִי) ist passiv und *nāyontoi* zu lesen. Aber ich muß leider gestehen, daß ich mir über diesen Vers mit *miθrāida nayonte* doch nicht völlig im klaren bin. Mit Recht lehnt BARTHOLOMAE (Wb. 365, Note 2) die Schreibungen ohne *i*, *miθrāēda*, *miθrāt* ab. Das *i* ist überliefert. Er entnimmt dem Überlieferten einen Vokat. *miθra*, entsprechend dem gleichen Vokativ in der letzten Zeile, sicher mit Recht, und darauf folgendes *ida*, hier '•'. Damit hat der Vers eine Silbe zu viel. Dies erregt starke Bedenken gegen die Richtigkeit dieser Textherstellung, zumal da diese lokale Angabe im Zusammenhang zwar nicht unmöglich, aber auch gar nicht nötig und ohne anschauliche Kraft ist. Auch ist das schließende *-a* dieses Wortes nicht überliefert, alle var. auf *-da* bzw. *-t* weisen auf ein abschließendes arsak. ניי־וֹנְתִי (•). Die Überlieferung würde also ebensowohl die Lesung *miθro it* gestatten, was dem Vers Genüge täte, aber gegen die Stellung von hervorhebendem *it* hinter Vokativ habe ich

1) „also sprechend“ ist von GELDNER, KZ. 25, 184 eingeklammert.

2) Z. A. II, 455: „Voilà nos chevaux rapides emportés loin de Mithra“.

3) *aspa* ist streng genommen endungslos, s. oben S. 193.

- Bedenken. Endlich haben wir Varianten mit $\cdot$ hinter dem Dental (*midrāidi*, *midrāide* [J. 10]), und es sieht so aus, als ob hier eine vollständigere Vokalisierung des arsakidischen Textes durchschiene. In diesem Falle hätte dann J. 10 die beste Schreibung mit δ (ars. γ), dem gegenüber das δ , $\ddot{t}$ (= pseudohistor. γ) die jüngere Orthographie darstellen würde. So würden wir zu *idi* (*idoi*) geführt, was ich nicht übersetzen und im Vers nicht unterbringen kann, aber auch noch nicht verwerfen will, da ich weder eine vollständig überzeugende Herstellung des Metrums noch eine Erklärung für etwa unberechtigten Hinzutritt des $\cdot$ (*i*, *e*) geben kann. Bleibt also ein Zweifel, und allenfalls eine metrische Unregelmäßigkeit, so ist doch der Passus im Ganzen genommen unzweifelhaft metrisch. „Diese schnellen Pferde werden uns, o Mithra
 15 weggeführt, diese Starkarmigen vernichten uns, o Mithra, mit dem Dolch.“ Auch der vorausgehende Abschnitt (§ 41) ist mit Ausnahme der Worte von *sraošo* bis *yazata*, die ich metrisch nicht einordnen kann¹⁾, aus 8-silbigen Versen zusammengesetzt. Das *uti aojanō* steht also auch hier unmetrisch
 20 zwischen umgebenden Versen. —

Yt. 10, 53, 54 lautet nach den stereotypen Einleitungsworten a—f, *miθrom* *yožōmođoi* *žoyurvōnhom*:

- | | | | |
|----|---|-------------------------------|---|
| | g | <i>yo βōdo uztonozosto</i> | 8 |
| | h | <i>γurzotoi ohurōi mozdōi</i> | 8 |
| 25 | | <i>uti oužōno</i> | |
| | 54 a | <i>ozom vispōnōm δōmōnōm</i> | 8 |
| | b | <i>nipōtō ohmi huopō,</i> | 8 |
| | c | <i>ozom vispōnōm δōmōnōm</i> | 8 |
| | d | <i>nišortō ohmi huopō;</i> | 8 |
| 30 | Sind auch die folgenden Gebetsworte metrisch nicht vollkommen klar, so steht doch deutlich das <i>uti oužōno</i> außerhalb des umgebenden Metrums. — Nicht 8-silbige, sondern längere Verse sind es, welche an einer ganz ähnlichen Stelle auf das <i>uti oužōno</i> folgen: Yt. 10, 73 | | |

1) 8 + 6 + 8 nach GELDNER's Abteilung in der Ausgabe. Soll man in der Mitte etwa ergänzen: [*hočō*] *noimoīḡyo homvōti* (8)? Die Worte *sraošo* bis *ašyo višpačīḡyō* fehlen in einem Teil der Überlieferung.

g	<i>yo βōdo uztōno zosto</i>	8	
h	<i>rvōzomno oβoroit vōčom</i>	8	
	<i>uti oužōno:</i>		
i	<i>ohuro mozdō monyōu sponišto,</i>	10	
k	<i>đōtor γoiθōnōm ostrotīnōm urtovon</i>	12	5

Ganz ähnlich Yt. 8, 10 c *yo ouxto ohurōi mozdōi* (8) *uti oužōno*

d *ohuro* ... usw. (10), e *đōtor* ... usw. (12), wie soeben.

Bezüglich der Auffassung der solennen Anrede an Ohrmuzd als 10- und 12-silbige Verse ist zu zeigen, in welchem Umfang sie in Verbindung mit anderen Versen vorkommt. Sie dient außerordentlich häufig, z. B. V. 7, 1; 9, 1; 10, 1; 14, 1; 17, 1, 18, 14, 61, 67; 19, 11; 20, 1; Y. 19, 1 als Einleitungsformel des *āhuirīš frašnō*. Dabei sind mehrfach auch die folgenden Zeilen mit Verwendung von Versen verfaßt, so daß sich nahezu der Eindruck eines metrischen Textes ergibt, 15 ohne daß jedoch der metrische Charakter sich einwandfrei feststellen ließe¹⁾. Vorausgeht im Allgemeinen die prosaische²⁾ Formel: *pursot zuroθušθro ohurom mozdōm* (11). So auch in einer Anzahl von Stellen, wo das folgende metrisch ist, in welchem Fall also der metrische Text mit der Frage selbst 20 anhebt. So V. 2, 1: a *pursot* ... usw. (11), b *ohuro* ... usw. (10), c *đōtor* ... usw. (12)

d	<i>kohmōi pūrvyo murtiyōnōm</i>	8	
e	<i>opurso θvōm yo ohuro mozdō</i>	10	
f	<i>onyo mono yot zuroθušθrohjo</i>	10	25
g	<i>kohmōi frodoisoyo doinōm</i>	8	
h	<i>γōm ōhurīm zuroθušθrīm</i>	8	

1) Metrische Form hat V. 11, 1, während im Übrigen dieser Fargard prosaisch ist: a) *pursot* usw. (11), b) *ohuro* usw. (10), c) *đōtor* usw. (12), d—1) *kuθo nmōnom youždođōni* (8), *kuθo ōθrom*, *kuθo opom* (8), *kuθo zēm*, *kuθo γōm*, *kuθo urvorōm*, (12) *kuθo norom urtoṽvōnom*, (8) *kuθo norikōm urtoṽvīm*, (8) *kuθo strōš* (?) *kuθo mōhom*, (8?) *kuθo xvor*, *kuθo onoyrō roučō* (10) *kuθo vispō vohū mozdōdōtō urtočīθrō* (14). — V. 18, 8 umfaßt die Frage nur eine Zeile, die ein achtsilbiger Vers ist: *kō osti θyožō moršōvnō*.

2) „Prosaisch“ nenne ich Stellen, an denen ich bis jetzt kein Metrum erkennen kann.

Zu f: in Übereinstimmung mit *mana* muß auch der Name Zarathustras im gen. stehen, vgl. Verf. Andreas-Festschrift 104. Auch Yt. 14, 34 heißt es nach derselben Einleitung b *pursot* ... usw. (10), c *ohuro* ... usw. (10), d *đotor* ...
 5 usw. (12) weiterhin in metrischer Form:

e	<i>yot þovōni oþisosto oþišmorto</i>	12
f	<i>puru norōm dvoišoyontōm</i>	8
g	<i>čiš ohyo osti þoišo</i>	8

Voraus geht da a = 12: *vurðroynom ohurođōtom yozōmodoī*,
 10 und diese Zusammenstellung a = 12, b = 11, c = 10, d = 12 findet sich auch Yt. 14, 1 und 42, wo jedoch das Folgende nur teilweise metrisch ist. Man könnte also auf den Gedanken kommen, daß die 11-silbige Reihe zwischen 12- und 10-silbigen einen über- oder unterzähligen Vers darstelle. Aber
 15 solange wir vom Rhythmus innerhalb des Verses nichts wissen, können wir die an sich ganz mögliche Annahme katalektischer und hyperkatalektischer Verse nicht in Rechnung setzen. Und gerade an diesen Stellen besteht m. M. n. besonderer Grund zur Zurückhaltung, und ich würde auf solche Stellen die Be-
 20 hauptung 12-silbiger Verse nicht gründen wollen. Daß nämlich die Einleitungszeile *vurðroynom* usw. sich dem 12-silbigem Schema fügt, genügt nicht, um sie als wirklichen Vers zu erweisen. Die Litaneiformeln mit *yāzamaide* bilden nämlich zwar sehr oft regelmäßige 8-, 10- oder 12-silbige Verse, sind
 25 aber wohl ebensooft ganz unregelmäßige Gebilde, so daß man den Eindruck gewinnt, die Autoren solcher Litaneien hätten es zwar ganz gerne in Kauf genommen, wenn die Zusammenstellung irgendwelcher Namen mit *yāzamaide* die gewohnte Verlänge ergab, hätten sich aber gar keine Mühe gegeben,
 30 durch Wahl geeigneter Epitheta dies zu erreichen. Wenn also die Einleitungszeile hier allenfalls als ein solcher Zufallsvers zu gelten hat, im folgenden weitere metrische Verstöße sich finden, so können diese Stellen auch nicht dazu dienen, durch die metrische Umgebung die Anrede *ohuro* usw. = 10,
 35 *đotor* usw. = 12 als metrische Gruppe zu erweisen. Yt. 14, 1 nämlich folgt auf unsere Versgruppe eine Zeile von 15 Silben,

und so können wir höchstens sagen, daß bei Abfassung dieses Passus vorhandene Verse verwendet, aber nicht eigentlich, daß er metrisch gebaut sei. Nicht günstiger steht es Yt. 14, 42, dessen vier erste Zeilen gleich denen von Yt. 14, 1 sind; im Folgenden ist zwar leicht der 8-silbige Vers *kuvo osti vur-* 5 *θroynohyo* zu erkennen. Dann aber lassen sich zwei 10-silbige Verse nur mit einigermaßen bedenklichen Annahmen herausfinden, nämlich *ohuroδotohyo nōmōzvōtiš* mit Kontraktion von *naṃa-ozbāitiš* und in *kva upa.stuitiš* *kva nistuitiš* nur wenn man mit GELDNER (Metrik, S. 28) einmal *kvo*, das andremal 10 *kuvo* liest. Also alles in metrischer Beziehung problematisch! — Zu der Yt. 14, 34 f. erforderten metrischen Lesung *δvoišoyontōm* ist noch nachträglich zu bemerken, daß diese Form die einzig sicherstehende statt des handschriftlichen *ḫbišyant-* bzw. *daibišyant-* ist. Es ist das Part. zum Präs. *δvoišoyoti* 15 Yt. 3, 14—16, V. 18, 61, woneben etwas wie **dvišyati* nicht vorkommt. *δvoišoyont-* ist metrisch erforderlich Y. 34, 4, ferner Yt. 5, 35 = Yt. 10, 11 = Y. 57, 26 (ähnlich Yt. 10, 94) in den achtsilbigen Versen f: *pūrvospoxštīm*¹⁾ *δvoišoyontōm* und h: *ovrotōnōm δvoišoyontōm* (vgl. Višt. Yt. 19), Yt. 10, 76 a 20 *tuvom oišōm δvoišoyotōm* (8), Yt. 13, 31 b *uyrozoušō δvoišoyon-* *βyo* (8), e: *ovroθōnōm δvoišoyontōm* (8), Yt. 13, 69 c *ovroθoiβyo* *porō δvoišoyonβyo* (10), Yt. 19, 54 h *vonōt vispē* (sic!) *δvoišoyontō* (8). So läßt sich metrisch lesen der Anfang von Sr. B. 3 *pōto no δvoišoyontot porī, mozdōs čō* (12) *oromotiš čō* 25 *spontos čō* (8). Unmetrisch dagegen ist die Stelle A. 1, 10. Als widersprechend bleiben Yt. 10, 75 f *nivānāt parō ḫbišyan-* *byō* (8) [var. *ḫbišainbyō*!] und Y. 68, 13 *aurvaθaēibyasča parō ḫbišyanbyō* (10) [etwa *ča* tilgen?]. *ḫbišyant-* ist also un-

1) Das Kompositum kann nicht *puru-* ‚viel‘ enthalten, nicht viele Feinde, sondern die Feinde zuerst zu erspähen, wird erbeten, vgl. Y. 9, 21 *pūrvō toyum pūrvō γoδom* (8) [*γoδo-* oder *γυδo-*, jedenfalls mit dunklem Vokal, vgl. pām. *γυδ* ‚Dieb‘ A.] *pūrvō vurkom βuδyōmōdoi* (8). ‚Weit-hinreichendes Erspähen‘ (Wb. 902) kann nicht mit *puru-* ausgedrückt werden, dafür würde man *dūraē-* erwarten, vgl. auch Yt. 9, 1 *pouruspaxšti dūrāt*, das in sonst unklarem Zusammenhang heißen muß ‚vorheriges Erspähen von ferne‘. Arsak. *ספדשתי פורר* ist also fälschlich *pouru-* statt *pourva-* umschrieben.

genügende Vokalisierung von *arsak*. דְּרִישִׁינָה, und keine Form, die in der Sprache wirklich existiert hat¹⁾.

Yt. 13, 66 und 68, zwei Abschnitte, deren Eingang in metrischer Hinsicht in Unordnung oder zum mindesten noch
5 unaufgeklärt ist, erfordern im Weiteren die metrische Lesung:

	<i>huvōi kō čit nōfōi hvōyōi visoi</i>	10
	<i>huvōi zontovoi hvōyōi dohyovoi</i>	10
	<i>uti oužōnō</i>	
	<i>xvoipodγō no dohyuš nidōtoi čo housōtoi čo</i>	14
10	bezw. <i>xvoipodγō no δ. frodōtoi čo vorōdōtoi čo</i>	14.

Die bisherigen Darlegungen hatten zu zeigen, daß *uiti aōjanō* als Überleitung von einer in metrischer Form gehaltenen Erzählung zu einer ebenfalls metrischen direkten Rede mehrfach außerhalb des metrischen Zusammenhangs steht. Da-
15 neben findet sich jedoch *uiti aōjanō* als Teil eines Verses.

	Yt. 5, 76 a	<i>tōm yozoto vistoruš yo noutoryōno</i>	12
	b	<i>upo opom yōm voitohvotīm²⁾</i>	9
	c	<i>uržuxdōt poti vočohot</i>	8
	d	<i>uti vočopiš oužōno:</i>	8
20	77 a	<i>tō βō urtō tō uršuxdō,</i>	8
	b	<i>urđvi sūroi onōhitoi,</i>	8
	c	<i>yot moi ovot doivoyosnōnōm nižotom</i>	12
	d	<i>yoθō sōrom vorsōnōm forōmi.</i>	10
	e	<i>ot moi tuvom urđvi sūroi onōhitoi,</i>	12
25	f	<i>huškom purtum roičoyo</i>	7
	g	<i>turo vohvīm voitohvotīm.</i>	8

76 a) vgl. GELDNER, Metrik, S. 119. 76 b) angesichts der dreisilbigen Messung des Kompositums *upoopo-* ist kaum Sandhi *upōpom* anzunehmen; etwa *yōm* zu athetieren? 77 c) ist das
30 reichlich bezeugte *avať* dem ebenfalls überlieferten *avavať* vorzuziehen. Die Unterzähligkeit in 77 f ist nicht zu beheben, vgl. 78. — Der Vers *uti vočopiš oužōno* findet sich auch Yt. 17, 17, 20 zwischen regelmäßigen 8-silbigen Versen. An der ersteren Stelle ist der Schlußvers: *sroyištom susruyoi vo-*
35 *čom* (8) (GELDNER, Metrik S. 8, § 17), während der vorletzte:

1) Vgl. MEILLET, J. as. 1920, 201. 2) WACKERNAGEL, KZ. 43, 278 Anm.

yohyo ozom frōyō zvoyontōm dem 8-silbigen Maß widerstrebt. Er ist vielleicht durch Zerdehnung der gen. plur.-Endung *-ōm* auf 10 zu bringen. Für den Schlußvers von Yt. 17, 22 (9 Silben) weiß ich keine sichere Herstellung (*fro-ovoučom*, 10-silbig?).

Der Vers *uti vōčōβiš oužōno* steht auch Yt. 19, 49 parallel ⁵ dem *uti zoxxšōθrom doβomno* (8) Yt. 19, 47. Die beiden darauf folgenden Reden sind metrisch und inhaltlich symmetrisch gegliedert, so zwar, daß die Rede in § 50 um einen Vers länger ist als § 48. Schwierigkeit macht beidemale gleich der erste Vers. Der Vorschlag GELDNER's (Metrik, S. 112, § 134), *han-* ¹⁰ *disyamuha* zu lesen, den BARTHOLOMAE A. F., I, 122 angenommen hat, findet in den sonstigen Verhältnissen keine genügende Stütze. Ein Präsens *disya-* kommt in den metrischen Texten nicht vor, nur *doisoyō-*. Mit *homdoisoyohvo* ist aber ¹⁵ in 48a, 50a ein 8-silbiger Vers angeschlossen. So wird man darauf geführt, das nach Lautgestalt und Etymologie rätselhafte *inja*, *tinja*¹⁾ 3-silbig zu messen. Dazu brauchen wir uns nicht einmal auf die Varianten mit Vokalschreibung zwischen *n* und *ñ* zu berufen; Bestätigung bietet vielmehr Yt. 19, 82, wo wir für das traditionelle *inja mē urvisyatam* mit der Lesung ²⁰ *inožo (?)*²⁾ *moi rvoisoyotom* den erforderlichen 8-silbigen Vers gewinnen. Die Rede in § 48 lautet also:

a	<i>inožo ovoi homdoisoyohvo,</i>	10	
b	<i>ōtorš mozδō ohurohyo,</i>	8	
c	<i>yozi oitot niyosōhi</i> ³⁾ <i>yot oxvūrtom</i>	12	25
d	<i>fro θvōm poti θpōtoyō,</i>	8	
e	<i>noit opoi uzroučoyōhi</i>	8	
f	<i>zōm poti ohuroδōtōm</i>	8	
g	<i>θrōθrōi urtohyo yoiθōnōm.</i>	8	

Der entsprechende Passus in § 50 lautet: 30

a	<i>tinožo ovot homdoisoyohvo,</i>	10
b	<i>ožoi θrizofon δohōko</i>	8

1) Ist das schließende *-ō* griechischem *-γε*, slav. *-že* gleichzusetzen?

2) Auch andre Vokalisierung ist denkbar.

3) *ni-yam*, der kurze Wurzelvokal (aus **m*) ist wegen des vorausgehenden *y* (vgl. ANDREAS und WACKERNAGEL, G. G. N. 1911, S. 12a) plenar mit *ñ* geschrieben.

	c	yozi oitot niyosōhi yot oxvūrtom,	12
	d	fro θvōm [zodocho] poti uzuxšōni	(8)
	e	zofor poti uzroučoyō[ni,	(8)
	f	noit opoi θfropotohi	8
5	g	zōm poti ohuroδōtom	8
	h	murkoi urtohyo γoiθōnōm.	8

48 d ist überliefert *frā θvam paiti apāθa* (7); BARTHOLOMAE (Wb. 322) nimmt hier das Verbum *āθ-* mit den drei Präverbien *fra*, *pai*, *apa* an. Doch hat das (sehr vereinzelt) Verbum *āθ-* wohl nicht transitive Bedeutung, und die kreuzweise Entsprechung zwischen 48 d e und 50 e f fordert hier dringend eine Form von Wurzel *pat-* (GELDNER, 3 Yt. 35). Dann ist ein *π* des arsakidischen Textes fälschlich mit *θ* statt *t* umschrieben. Die Länge des Wurzelsvokals führt mit Wahrscheinlichkeit darauf, daß die verstümmelte Form von *pat-* ein Iterativ war, womit denn auch die fehlende Silbe gewonnen wäre. Den naheliegenden Gedanken an eine Konjunktivform auf *-āni*: *θ-potōni* habe ich aufgegeben, weil eine solche Textherstellung dem überlieferten *ā* von *apāθa* nicht gerecht wird, und weil die Verdrängung der jüngeren Konjunktivendung *-āni* durch das altertümlichere *-ā* jedenfalls seltener ist als das Umgekehrte (GELDNER, Metrik, S. 52, § 68). — 48 e *uzraočayāi* und 50 f *afrapatāi* als 2 sg. konj. wären Andreas-Festschrift S. 106 zu erwähnen gewesen. Bei dieser Auffassung der Verbalformen kann aber das *a* von *afrapatāi* nicht privatives *a-*, sondern muß Präverb *ā* sein, über dessen mögliche Stellung vor Präverb *pra-*, *fra-* vgl. DELBRÜCK, ai. Synt. 438. GELDNER bemerkt 3 Yt. 35 mit Recht, daß die Auffassung dieser Formen als 2 sg. konj. für *apaya* nur 2 Silben gestattet. Es ist aber nicht **apya* zu lesen, sondern *apai* (*opoi*), und dies ist dasselbe Wort wie aw. *ape* ‚nach‘ Y. 19, 8, wo es ‚darnach‘ bedeutet. — 50 d widerstrebt in der überlieferten Form dem Metrum. Nahe läge, das *-ni* der Konjunktivform zu tilgen und damit einen 10-silbigen Vers zu gewinnen. Doch steht dem Verschiedenes entgegen. In der Übersetzung von BARTHOLOMAE (Wb. 1338) „ich werde dich am Hintern (mit Flammen) ansprühen“ ist *θvam* direkt vom Verbum abhängig gemacht,

und *zadasha paiti* ist lokale Bestimmung zu *švam*. Die Parallele in 48 d *frā švam paiti apāša* dagegen läßt erwarten, daß auch hier der acc. *švam* von der Postposition *paiti* regiert sei, womit denn *zadasha* in eine syntaktisch unmögliche Stellung gerückt wäre. Ferner wäre der metrische Parallelismus ganz wesentlich gestört, wenn die zweite dieser Reden einen 10-silbigen Vers enthielte: durch das Überwiegen der zweiten Rede um einen 8-silbigen Vers ist das nicht in demselben Maße der Fall. Dieses Mehr an der zweiten Stelle, die größere Ausführlichkeit der Drohung gegen den Drachen ver- rät die Parteinahme des Autors bei der Schilderung dieses Kampfes. So angesehen erscheint 50 e als die Ausmalung eines 48 d entsprechenden Verses: während dort die Drohung gegen die ganze Person des Gegners gerichtet war, erwartet man hier das nämliche, erst darnach die speziell auf einen Körperteil eingeschränkte Drohung. Ich vermute deshalb, daß der Text ursprünglich so gelaute hat, wie oben angegeben, dann erst ein Interpolator durch Nennung eines andern Körperteils in d einen engeren Parallelismus zwischen d und e herstellen wollte, damit aber die metrische und syntaktische Symmetrie von 48 und 50 gestört hat. So wurde auch der gewisse Humor, der darin liegt, daß das Feuer dem Drachen die Fresse verbrennen will, ins Groteske übertrieben. — Durch die von BARTHOLOMAE A. F. I, 122, GELDNER, 3 Yt. 39 metricalia vorgenommene stärkere Streichung wird nicht nur die Überlieferung allzusehr vergewaltigt, sondern auch der Situation zu viel von ihrem eigentümlichen Leben genommen. — Ich bin bezüglich dieser beiden Stellen der festen Überzeugung, daß ihr genauer Parallelismus uns bei Übersetzung und Textherstellung zu leiten hat. Nicht im Ton gleicher Sicherheit kann ich alle Einzelheiten meiner metrischen Wiederherstellung vertreten. Wenn ich in Manchem stark von GELDNER's Darlegungen 3 Yt. 35 ff. abgewichen bin, so hebe ich gerne hervor, daß sie mir — hier wie an vielen anderen Stellen — sehr förderlich gewesen sind. Wenn mein Versuch nicht befriedigt, so kann er vielleicht doch Andern ähnliche Dienste tun.

Als etwas ausführlichere prosaische Formel ist uns vor-

- hin (S. 215) das *pursot zuroθušθro* ... usw. (11) begegnet, das mehrfach Fragen in metrischer Form einleitet. Wie ist es nun mit *poti dim pursot zuroθušθro* (9)? GELDNER scheint KZ. 25, 394 (Yt. 5, 90) das *dim* metri causa zu athetieren.
- 5 Ich würde das nicht für berechtigt halten¹⁾. Die darauf folgenden Fragen sind allerdings an verschiedenen Stellen teilweise auch nicht metrisch. So folgt Yt. 8, 57 b = Yt. 14, 49 b eine 9-silbige Zeile; auch Yt 10, 121 ist metrisch nicht einwandfrei. Aber Yt. 5, 90 ist, soweit Überlieferung und Inhalt
- 10 klar sind, die Frage auch metrisch in Ordnung. Nach der Ankündigung der Frage (a = 9, b Name des Befragten in metrischer Form = 8) folgen drei 8-silbige Verse (c—e)²⁾. Wenn im folgenden das nur teilweise überlieferte *noit tačarə* anzuerkennen und die Auffassung von Bartholomae (Wb. 133)
- 15 richtig ist, kann ich mir die Satzkonstruktion nur durch eine kleine Umstellung klar machen, die zugleich das Metrum bereinigen würde:

	f	<i>yos tovo mozdō kurnovot</i>	8
	g	<i>noit točor onto-ro-ordom</i>	8
20	h	<i>točor upori xvor xsoitom,</i>	8
	i	<i>yos θvō noit ofidružontoi</i>	8
	k	<i>ažiš ča arθnāiš vawžakāiš ča</i>	10
	l	<i>varnāiš ča varna-višāiš ča</i>	10 ³⁾

- Überliefert: *tačarə* [*noit tačarə*] *antarə.arəθəm upairi x^v*.
- 25 „Daß dir der Weise nicht einen Weg bereite diesseits, sondern einen Weg über dem Beherrscher (König) Sonne ...“ Ich gebe diese Textgestalt nur als eine Möglichkeit. Jedenfalls aber folgt hier auf die nicht metrische Ankündigung der Frage (mit metrischer Namensnennung) eine Rede in mindestens
- 30 3 (allenfalls 9) regelmäßigen Versen. — Die 5-silbige Lesung

1) So tilgt auch Bartholomae, AF. I, 184 das *dim* in Yt. 19, 68 a. Es dürfte aber kaum entbehrlich sein, wenn schon metrisch störend.

2) Ähnlich, mit Verwendung der Verse d, e Yt. 24 (Višt. Yt.) 21, wo folgt *imat dama yač ahurahe mazdā*, was mit Zerdehnung *mozdō* einen 12silbigen Vers vorstellen kann.

3) Die Formen auf *-āiš* kann ich nicht in altawestische Lautgestalt umsetzen.

ontoro-orðo- ist zu begründen mit Yt. 17, 60 *ontoro-orðom nmōnohyo* (8) zwischen 8-silbigen Versen und Yt. 18, 3

- | | | | |
|---|--|----|---|
| a | <i>ozom ðoðom urtim čo vohvīm þurzotīm</i> | 12 | |
| b | <i>fročoroti ontoro-orðom nmōnohyo</i> | 12 | |
| c | <i>srirohyo xšoθro kurtohyo</i> | 8. | 5 |

Über die metrische oder unmetrische Gestalt der so wie in Yt. 5, 90 eingeleiteten Frage in Yt. 5, 94 wage ich keine Ansicht zu äußern.

Eine metrische Variante der Einführung von Zarathustras Frage findet sich Yt. 12, 1a. Ich gebe den ganzen Passus ¹⁰ in seiner metrisch freilich nicht einwandfreien Form.

- | | | | |
|---|---|----|----|
| a | <i>poti ðim pursot urtōvō :</i> | 8 | |
| b | <i>urtōvon ohuro mozðō,</i> | 8 | |
| c | <i>isoi θvōm, ohuro mozðō,</i> | 8 | |
| d | <i>pursoi θvōm † rašnvo,</i> | | 15 |
| e | <i>uxtohyo poti moi viðvō mrudi,</i> | 10 | |
| f | <i>oðoþyo ohi, oðoþyoxrotuš</i> | 10 | |
| g | <i>† oðoþyo vispoviðvo,</i> | | |
| h | <i>kot osti monθrohyo spontohyo uršðōtom,</i> | 12 | |
| i | <i>kot frožðōtom, kot vičiθrom,</i> | 8 | 20 |
| k | <i>[kot] θomnohvontom [kot] vorčohvontom [kot] youxštivontom (12)</i> | | |
| l | <i>tūroðōtom onyōiš ðōmōn.</i> | 8 | |

Die beiden Schlußzeilen sind aus Yt. 19, 9 übernommen, und würden ohne die hier eingeklammerte Erweiterung sich sehr gut mit den beiden vorhergehenden Zeilen (h, i) zu einer ²⁵ Gruppe mit rhythmischem Wechsel von langen und kurzen Versen zusammenschließen. Wenn auch der Verfasser dieses Stücks lediglich als Kompilator gearbeitet hat, glaube ich doch bestimmt, daß er diese metrische Form beabsichtigt, und nicht selbst die übernommenen Verse zum Nachteil des Metrums ³⁰ geändert hat. In d ist neben dem meistbezeugten *rašnya*, das Wb. 1517 nicht befriedigend erklärt, auch *rašnvo* überliefert. Daß hier, am Anfang des Rašnu Yāšt, eine Erwähnung dieses Gottes (oder wenigstens eine Anspielung auf seinen Namen) enthalten ist, ist klar, so unsinnig dies auch ist in ³⁵ einer Frage an Ohrmuzd, auf die sogleich dessen Antwort

erfolgt. In der geringen Bewertung der Stelle stimme ich also ganz mit BARTHOLOMAE a. a. O. überein. Wenn nun aber hier eine Beziehung auf Rašnu vorliegt, so ist ferner klar, daß die Form *rašnvō* als vok. sing. die richtige, aber ebenso, daß die unsinnige Wendung der Frage an ihn in unmetrischer Form eine Interpolation ist. Der genet. *uxdahe* bezeichnet das Objekt, worauf geantwortet wird, und steht wohl für Dativ, eine Konstruktion, welche durch die Yt. 5, 82 einmal belegt mit Dativ der Person und Akkusativ der Sache nicht ausgeschlossen wird. So bietet denn nur mehr g einen metrischen Anstoß. Die Zeile ist geringwertige Wiederholung von f (und e). — Noch an einigen andern Stellen ist die Einleitung der Frage metrisch¹⁾; so Y. 9, 1:

- | | | | |
|----|---|---|-----|
| | a | <i>ōt im²⁾ pursot zuroθušōro :</i> | 8 |
| 15 | b | <i>ko nor ohi, yom ozom vispohyo ohouš</i> | 12 |
| | c | <i>ostvoto sroištom doθoršo</i> | 8 |
| | d | <i>hvohyo γoyohyo hvonvoto omurtohyo</i> | 12. |

Ferner Yt. 14, 47 c: *ō čo porō čo pursoti* (8).

Die Rede daevischer Wesen wird gewöhnlich mit *dav* (= *δοβ*, ai. *dabh*, GELDNER, Studien 85) eingeführt. Auch dies steht — wenigstens einmal — selbst unmetrisch von metrischer Erzählung zu metrischer Rede überleitend. Da *yō davata* 4 Silben ausmacht, so könnte man, wenn silbenzählende Metrik nichts weiter als ein Rechenexempel wäre, ja annehmen, daß diese Worte mit einer 8-silbigen Reihe zusammen einen 12-silbigen Vers ausmachen. Darnach sieht aber die Stelle Y. 9, 24 keineswegs aus. GELDNER hat denn auch Stud. 59 (nach einem verfehlten Versuch in seiner Metrik, S. 132) die Verseinteilung wesentlich richtig getroffen³⁾, freilich die Worte *yō davata* eingeklammert, als ob sie nicht dem ursprünglichen Text zuerkannt werden sollten. Es besteht jedoch, wie ich hier ausdrücklich bemerken möchte, gar kein

1) Yt. 8, 5 ist mit GELDNER (Metrik, S. 26) zu lesen: *hō iθro purso-
noyoti* (8). 2) CALAND, KZ. 42, 171.

3) Die direkte Rede beginnt mit 10silbigem Vers, von dem nichts wegzuschneiden ist. Darnach *vurðoyoi*, ווררררר in den Schreibungen *vurðyē*, *vurðayē*, *vurðyōē*.

Grund und keine Berechtigung, solche prosaische Ankündigungsformeln im metrischen Text für unursprünglich zu halten. — Yt. 17, 19 steht *uti davata hō yō duzdā* (9) *aərō mainyuš pouru.mahrkō* (8) inmitten 8-silbiger Verse. GELDNER, Metrik, S. 87 gewinnt hier durch Ausscheidung von *hō* metrische 5 Gestalt auch dieser Einleitungsformel. Obwohl wir gerade bei solchen über ein Herausfallen aus dem Metrum uns nicht wundern dürften, geben einige nahverwandte metrische Ausdrücke dieser Verbesserung Recht. Die Formel kehrt Y. 19, 1, gleichfalls in wesentlich metrischem Zusammenhang¹⁾ wieder. 10 Unter den ganz ähnlichen metrisch richtig überlieferten Gruppen ist zuerst als 8-silbig das versprengte Verspaar aus Yt. 24 (Vist. Yt.) 43 zu nennen: *uti doβoto dušxvorno* (8) *ohro monyuš purumurko* (8), sodann das 10-silbige: *uiti aejəmna uiti daomno* in dem Yt.-Fragm. W. 22, 42, wo drei 8-silbige Zeilen 15 folgen, und Yt. 3, 14 a b die 12-silbigen Zeilen: *odoβoto ohro monyuš*²⁾ *purumurko* (12) *ōvoyo moi βōvoyo urto(m) vohišto(m)*

1) Nimmt man in diesem Passus eine kleine Umstellung vor, so ergibt sich für das Ganze metrische Form:

a	<i>opōxtorōt hočō noimōt</i>	8
b	<i>opoxtoroiβyo hočō noimoīβyo</i>	10
c	<i>frodvorot doiwōnōm doiwo</i>	(8)
d	<i>ohro monyuš purumurko</i>	(8)
e	<i>uti doβoto [ho] yō duždō</i>	(8)
f	<i>ohro monyuš purumurko:</i>	8
g	<i>δruxš upodvoro, murnčohvo</i>	8
h	<i>urtōvōnōm zuroδuštrom.</i>	8
i	<i>δruxš hoi poridvorot βūti doiwo</i>	10
k	<i>δyozo moršovnom dovežō.</i>	8

(statt *fradvarat aərō mainyuš pouru.mahrkō daevanaṃ daēvō*)

Ich verkenne nicht, daß man gegen jene Umstellung anführen könnte, daß gerade *daēvō*, welches ich hier nach vorn gerückt, V. 19, 44 in prosaischem Zusammenhang der Ankündigungsformel *uiti davata ... pouru.mahrkō* unmittelbar vorausgeht. Auch ließe sich mit Zerdehnung *doiwōnōm* in d ein (b gut entsprechender) 10-silbiger Vers gewinnen. Wie dem auch sei, es genügt mir, festzustellen, daß der Verfasser metrische Form im Sinn hatte und die schleppende Wiederholung von *apūxtara- naēma-* in b lediglich die Herstellung des an zweiter (wie an vorletzter, — vgl. i) Stelle so beliebten längeren Verses (bzw. den Rhythmus a b c d = 8, 10, 8, 10) bezweckte. 2) Vgl. ebenfalls ohne *uiti* Yt. Frgm. W. 22, 35 *adavata aərō mainyuš* (8) in Prosatext.

vor einer Litanei aus Zeilen verschiedener Länge. Metrisch ist ferner die Einführung daevischer Rede Yt. 19, 57, 60, 62 *oyom doβθriyom doβomno* (8). Dies halte ich wenigstens für die wahrscheinlichste Lesung, denn *daoθri-* wäre als Bildung auf ar. *-trī-* auffällig (Wb. 674), ja unglaublich. Da nun die Zeile ihrer Stellung wie ihrem ganzen Aussehen nach offenbar metrisch sein soll, die fehlende Silbe aber nur bei diesem Wort gewonnen werden kann, werden wir auf *doβθriyo-* (m. od. n.) geführt. Die ar. Bezeichnung des Mundes als Organ des Sprechens *vaktrá-*, aw. *vaxədra-*¹⁾ hatte offenbar in **daβθra-* ihr daevisches Gegenstück. Während aber für die aus dem *vaxədra-* hervorgehende Rede eine wurzelgleiche Primärbildung *vāč-* f. vorhanden war, mußte deren daevisches Gegenstück als Sekundärbildung von **daβθra-* als *daβθriya-* (m. od. n.) abgeleitet werden. Das einhellig überlieferte *ayam* (statt *ayəm*) müßte demnach falsch sein, und würde sich vielleicht so erklären, daß das anscheinende *daoθri-* schon früh für fem. gehalten wurde. Der Anfang der Yt. 19, 57 usw. auf diese Ankündigungsformel folgenden Rede ist einstweilen unverständlich²⁾, so daß das noch durchscheinende Metrum nicht zuverlässig hergestellt werden kann. Dann ist weiter zu lesen:

	<i>noit tot xvorno pory-oβovom,</i>	8
	<i>yot osti oriyōnōm dohyūnōm,</i>	10
	<i>zōtōnōm ozōtōnōm čo,</i>	8
25	<i>yot čo urtōvno zuroθušθrohyo.</i>	10.

Obigem Einführungsvers sehr ähnlich ist *oyom*³⁾ *doβθriyom doβonto* V. 19, 45 in einer Versgruppe, die auf eine kurze prosaische Rede hinleitet. Wenn wir also auch mehrfach den Fall haben, daß die Ankündigungsformel metrisch, die Rede selbst aber prosaisch ist, so erklärt sich das einfach daraus, daß diese Form eben einigermaßen stereotyp, die Rede selbst aber immer eine andre ist.

GELDNER hat unter Zustimmung von BARTHOLOMAE (A. F. I, 11, vgl. ZDMG. 36, 576) gelehrt, daß *aoxta* mehrfach drei-

1) Ahurisch, vgl. *vaydana-*.

2) Aber vermutlich nicht „sinnlos“ (Wb. 366).

3) Überlieferung *ayəm*.

silbig als **avaxta* zu lesen sei. Und in der Tat müßte die eine wie die andre Form im arsakidischen Text als (א)חחא geschrieben sein. Die schriftliche Überlieferung gibt uns also Freiheit, welche von beiden Formen wir dem Text zuschreiben sollen, m. a. W., ob wir diese Verbalform manchmal der Wurzel *vač*, oder wie BARTHOLOMAE jetzt doch vorzieht (Wb. 37), immer der Wurzel *aog* zuteilen müssen. Prüfen wir zunächst die Beispiele bei GELDNER, Metrik, S. 3:

V. 3, 28 (vgl. 26)

a	<i>yo imōm zōm noit ošivurzyoti,</i>	10	10
b	<i>spito-ōmo zuroduštro,</i>	8	
c	<i>hovyō βōzvō došinō čō</i>	8	
d	<i>došinō βōzvō hovyō co,</i>	8	
e	<i>ot ouxto iyom zō :</i>	6	
f	<i>noro yo mōm noit ošivurzyohi</i>	10	15

g = c, h = d. — *nara* (für *naro*, thematische Form) zu dem Vers f zu ziehen (im Unterschied von GELDNER a. a. O.) erfordert der Zusammenhang sowohl als der Parallelismus von a und f. Übrigens würde gerade die Versabteilung hinter *nara* dreisilbige Lesung von *aoxta* ausschließen. Hier jedoch steht die Einführung der Rede außerhalb des Metrums. In einem andern Beispiel (Yt. 13, 90) müssen wir allerdings durchgeführtes Metrum erwarten, denn das *aoxta* kündigt da keine direkte Rede an. Aber da steht es, in 2-silbiger Form in einem 12-silbigen Vers:

a	<i>yo pūrvyo stoiš ostvotiyo</i>	8	
b	<i>vōčom ouxto vidoivom ohurotkoišom</i>	12	
c	= a	8	
d	<i>vōčom fromrout vidoivom ohurotkoišom</i>	12	

Nun einige Fälle, wo die Zeile mit *ouxto* eine Silbe weniger hat als normale Verslänge, wo also **avaxta* zunächst als bestechend erscheinen könnte. Y. 9, 16 und Y. 10, 17 sind untereinander sehr ähnlich. Erstere Stelle lautet:

a	<i>ot ouxto zuroduštro :</i>	7	
b	<i>nomo houmōi; vohuš houmo,</i>	8	35
c	<i>hušoto houmo uršdoto</i>	8 ... usw.	



und Y. 10, 17 a = Y. 9, 16 a = 7

b *nomo houmōi mozdōdōtōi* 8

c *vohuš houmo mozdōdōto* 8 *nomo houmōi* 4 (12)¹⁾. —

Yt. 5, 88 am Schluß einer Gruppe von vier 8-silbigen Versen
 5 wird eine Rede (§ 89 a—d = 4 × 8) eingeleitet mit *ōt ouxto urdvī surō onōhitō* (11). Ähnlich Yt. 5, 91, 95. Und Yt. 17, 54 findet sich vor einer Rede in metrischer Gestalt die Ankündigungsformel: *ōt ouxto urtiš vohvī yō þurzotī* (11). In diesen letzteren Fällen würde also die Lesung **avaxta* einen
 10 12-silbigen, in den ersteren (Y. 9, 16, Y. 10, 17) einen 8-silbigen Vers ergeben. Wir haben aber — ganz abgesehen von andern prosaischen Ankündigungsformeln — schon einen Fall (V. 3, 38) kennen gelernt, wo die Zeile mit *ouxto* jedenfalls unmetrisch ist, und durch **avaxta* nicht geheilt werden könnte,
 15 anderseits in Yt. 13, 90 *ouxto* metrisch gesichert gefunden. Daher werden wir auch hier diese Verbalform bestehen lassen, und Y. 9, 16, Y. 10, 17 das *ōt ouxto zuroðušθro* als 7-silbige prosaische Einführungsformel ansehen, an den andern Stellen das bloße *ōt ouxto* als außerhalb des Metrums stehend an-
 20 erkennen, und die Namen der Sprecher (Yt. 5, 88, 91, 95 *urdvī surō onōhitō* (8), Yt. 17, 54 *urtiš vohvī yō þurzotī* (8)) als Verse ansehen. Das Folgende wird dies bestätigen. — Denn auch V. 2, 31 spricht nicht für **avaxta*. Da wollte GELDNEE den 10-silbigen Vers d *ōt ouxto ohuro mozdō yomōi* (= 22 a)
 25 durch Auflösung von *axta* und Ausstoßung von *ahura* in einen 8-silbigen verwandeln. Das geht nun freilich nicht an, aber allerdings ist die Stelle metrisch nicht ganz glatt. Sie ist aber für unsere Frage und auch in anderer Beziehung lehrreich und interessant. Ich gebe zunächst den traditionellen Text:

30	a	<i>āaṭ mašta yimō : kuṭa tē</i>	8
	b	<i>azəm varəm kərənavāne</i>	8
	c	<i>yā mē aoxṭa ahurō mazdā</i>	9!
	d	<i>āaṭ aoxṭa ahurō mazdā yimāi</i>	10
	e	<i>yīma sītra vīvaṇhana</i>	8 . . . usw.

1) Vgl. Y. 9, 3, wo *nomo houmōi* nicht in einem (etwa 12silbigem) Vers unterzubringen, sondern eher als Versbruchstück anzusehen ist.

Wir hatten soeben gesehen, daß *aoxθa* in d keine Auflösung verlangt oder gestattet. In merkwürdigem Widerspruch damit scheint die 9-silbige Zeile c zu stehen. Da würde also **avāxta* einen 10-silbigen Vers ergeben, was freilich der Zurückstutzung von d auf 8 Silben widerspricht, aber auch mit d = 10 nicht in Einklang zu bringen ist. Denn wir dürfen natürlich nicht *aoxθa* in beiden Zeilen verschieden behandeln: ist es in d zweisilbig, so muß es in c ebenso sein. Nun aber bietet c noch einen Anstoß; das *yā* am Anfang der Zeile kann unmöglich richtig sein. Die Auffassung BARTHOLOMAE'S (Wb. 1211, 37), wonach es instr. sing. neutr. sein und vom Verbum *aog* abhängen soll, ist gar nicht überzeugend. Der bloße instr. bei einem Verbum des Sprechens im Sinn von „über etwas sprechen“ ist mir im Arischen und auch sonst unbekannt. Daher ist die Übersetzung „wie soll ich denn die Burg machen, von der mir Ahura Mazdāh sprach?“ (WOLFF) unmöglich. Sie wäre auch dem Zusammenhang nach matt. Daß sich die Frage *kuθa* . . *kəṛənavāne* auf den erwähnten *vara-* bezieht, versteht sich von selbst, insbesondere aber geht sie auf die in den näheren Angaben (§ 30 u. vorher) liegenden Schwierigkeiten. Wir erwarten also vielmehr: „wie soll ich die Höhle (das heißt *vara-* nach meiner Überzeugung) [so] machen, wie mir Ohrmuzd es geheißsen hat?“ Statt *yā* muß es also *yaθā* heißen, wozu *kuθa* (vgl. WACKERNAGEL, G. G. N. 1914, 32) in einer beinahe korrelativen Beziehung steht, eine Ausdrucksweise, die wohl mit dem auf die Frage *kaθa* antwortenden *yaθa* (Wb. 435) einen gewissen Zusammenhang hat. Der Vers c lautet also: *yoθō moi ouxto ohuro mozdō* (10), und *yā* ist eine Korruptel. Gründlichere metrische Einsicht hat uns also gelehrt, daß die lediglich auf Grund metrischer Annahmen dem Awestischen zugesprochene athematische mediale Flektion von *vač* gar nicht existiert. Und unsere Anschauung, daß *aoxta* die richtige Vokalisierung aufweist, daß *ōt ouxto zuro-θušθro* eine prosaische Einführungsformel ist, wird nur bestätigt dadurch, daß wir daneben eine andere Formel haben, die mit *aoxta* metrisch ist: *yo ouxto ohurōi mozdōi* (8) Yt. 8, 10; hier ist, unmittelbar vor der prosaischen Übergangsformel



- uti oužōno* (s. o. S. 214) nichts anderes als ein Vers zu erwarten. Dieser Vers ist variiert mit *ōt ouxto ohuro mozdō* V. 2, 40, 42 und *yōi ouxto ohuro mozdō* Vr. 2, 3. Dem Metrum widerspricht Y. 10, 9 g *dadō aoxta ahurō mazdā* (9), wo der Versuch, eine metrische Heilung vorzunehmen, jedenfalls einen andern Weg einschlagen muß als die Einsetzung von **avaxta*¹⁾. Wo daher beim Kompositum das Metrum eine Silbe mehr erfordert, ist diese durch Auflösung in der Kompositions-fuge zu gewinnen: *ōt moi oyom poti-ouxto* (8) V. 2, 3 f.; Y. 9, 2.
- 10 Anders liegen die Sachen beim Verbum *mru-* ‚sprechen‘, insofern bei diesem athematische (*mraomi*, *mraoti*, *mraom*, *mraot*) und thematische Flektion (*mrvaiti*, *mrvat*) nebeneinander belegt sind. Zwar die Vulgatüberlieferung könnte uns bei manchen Formen keineswegs das Nebeneinanderbe-
- 15 stehen von beiderlei Bildungsweisen zuverlässig bezeugen, da ja sowohl *mraot* als *mrvat* Umschreibungen von *arsak* מרסא sind. Aber die Metrik bestätigt von den Gāthās an die Richtigkeit von beiden Transkriptionen vgl. z. B. *mrvat* Y. 45, 2 als zweisilbig, *mraot* Y. 32, 2 als einsilbig. Dies besagt natürlich
- 20 nicht, daß die Transkription in jedem einzelnen Fall immer das Richtige getroffen habe, und es steht also nichts im Wege, in der Zeile *āat mraot ahurō mazdā* (7) mit GELDNER (Metrik S. 3) *mrvat* zu lesen, um einen achtsilbigen Vers zu gewinnen²⁾.

1) Der Fehler liegt wohl in dem *dadō*, das, wenn es für *dadō* stünde, eine zwar mögliche, aber ungewöhnliche Schreibung wäre.

2) Da es sich hier allenfalls um eine prosaische Überleitungsformel handeln könnte (vgl. das ebenfalls 7-silbige *ōt ouxto zuroθuθro*), wäre ein Festhalten an der überlieferten Vokalisierung hier nicht bestimmt zu widerlegen. Doch wäre dieser Fall, angesichts so zahlreicher Verstöße der Transkriptorenvokalisierung gegen Grammatik und Metrum, wenig geeignet, die Glaubwürdigkeit der Vulgatüberlieferung allgemein zu verteidigen. — Es ist überhaupt, wie bereits Einleitung S. 193 bemerkt, noch nicht an der Zeit, ein allgemeines Urteil über den Wert der sassanidischen Transkription zu äußern. Aber freilich besteht die Aufgabe, auch solche Umschreibungen hervorzuheben, wo das Richtige getroffen ist, ohne daß dies selbstverständlich gewesen wäre. Dann wird sich noch manches herausstellen über die Hilfsmittel, welche den Transkriptoren bei ihrer Interpretation des arsakidischen Textes dienten. Das hauptsächlichste war offenbar ihre eigene lebende Sprache. Aber trotz der

Dagegen wird *mraot* durch die Metrik als richtig erwiesen in dem Vers *uti mrou̯t ohuro mazdō* (8) Yt. 10, 137 u. ö., der in die direkte Rede eingehoben ist. Eine prosaische Einführungsformel möchte ich dagegen in dem stereotypen *mraot ahurō mazdā spitamāi zaraθuštrāi* (Yt. 13, 1 u. ö., Wb. 1192) ⁵ vermuten. Zwar kann man hier durch Auflösung entweder in *mrovot* oder in *spito-ōmōi* zur Not eine 14-silbige Zeile gewinnen. Aber ich möchte in der Annahme dieses Langverses möglichst zurückhaltend sein, und da neben dem achtsilbigen Vers *yo spitōmo zuroθušθro* (z. B. Yt. 17, 18) auch ¹⁰ das bloße *spitama zaraθuštra* in der Weise zwischen achtsilbigen Versen vorkommt (z. B. Yt. 8, 13), daß man kaum umhin kann, es mit Hiat in der Kompositionsfuge (*spito-ōmo*) als achtsilbigen Vers zu messen, möchte ich lieber auch in dieser Formel den Namen des Propheten als achtsilbigen Vers ¹⁵ gelten lassen, und den Gottesnamen mit dem Verbum, sei es nun *mrou̯t* oder *mrovot*, als unmetrische, sechs- oder sieben-silbige Ankündigung betrachten.

Außer in den besprochenen Fällen sind, soviel ich sehe, die Ausdrücke zur Ankündigung direkter Rede metrisch, wenn ²⁰ sie in metrischem Zusammenhang stehen, und, wenn innerhalb eines Prosastücks, in prosaischer Form.

Eine Besprechung erfordert aber noch die Einleitung von Gebeten durch *jaidyat*. Die Formel lautet (Yt. 5, 18 u. ö.) *āat him jaidyat avat āyaptm dazdi mē*, bzw. (Yt. 15, 3 u. ö.) ²⁵ *aom jaidyat . . .* usw. Nach der Absetzung der Zeilen in GELDNER's Ausgabe wäre *ovot oyoftom dozdi moi* ein acht-

zahlreichen Verstöße des transkribierten Textes gegen das Metrum muß auch auf die Frage geachtet werden, ob die sassanidischen Schriftgelehrten eine gewisse Kenntnis der alten Metra besaßen und durch diese geleitet manchmal das Richtige gefunden haben. Diesen Eindruck erweckt z. B. der Gegensatz von Yt. 8, 23d *sādrēm urvistrēm* (2-silbig) *ša nimruite* 8 (נימרותי, nur J 10 hat *nimravaiti*) und Yt. 8, 29d (vgl. Yt. 13, 93f.) *uštātātēm nimravaitē* 8 (ebenfalls נימרותי). Die thematische Form, die metrisch erforderlich ist, ist ohne Varianten überliefert (vgl. BARTHOLOMAE, Das altiran. Verbum, S. 8). — Manchmal hat man auch den Eindruck, daß gerade eine falsche Vokalisierung veranlaßt ist durch das Bestreben, dem Vers die nötige Silbenzahl zu geben (*barāsa?* statt *brāsata?* vgl. S. 201).

silbiger Vers, das vorausgehende stünde also als prosaische Einführungsformel außerhalb des Metrums. Doch umfassen diese ersten Worte gerade vier Silben, und das Ganze kann also auch ein zwölfsilbiger Vers sein. Als solche habe ich
 5 diese Formeln seit Jahren angesehen, dann aber, als ich die nicht metrischen Ankündigungsformeln erkannt hatte, in jenem eingangs zitierten Vortrag das *āat him* (bezw. *aom*) *jaidyat* in Übereinstimmung mit der Awestaausgabe als außerhalb des Metrums stehend angesehen. Aber das war nur eine
 10 Annahme. Läßt sich nun nicht zwischen beiden Möglichkeiten entscheiden? Ich glaube doch. Es gibt noch außer der arithmetischen Tatsache, daß $4 + 8 = 12$ ist, Gründe dafür, daß es sich hier um zwölfsilbige Verse handelt.

CALAND hat Syntax der Pronomina im Awesta (Amsterdam
 15 1891) S. 56 festgestellt, daß die Nachstellung des enklitischen Pronomens *mē* in einem Satze *avat ayaptam dazdi mē* singular wäre, daß also abzutheilen ist *āat him jaidyat avat ayaptam: dazdi mē* „da bat er sie um diese Gnadengabe: gib mir (daß . .)“ nicht: „Und er bat sie: Diesen Erfolg schenke mir“¹⁾.
 20 CALAND hat dazu bemerkt, daß die in Yt. 9 (4 u. ö.) angewendete Formel: *dazdi mē vamhi seviste drvaspe tat ayaptam* nicht gegen diese Satzeinteilung spreche. Aber es läßt sich weiterhin positiv sagen, daß das Verbum *jad* ‚bitten‘ immer einen Objektsakkusativ bei sich hat. Nicht ganz deutlich
 25 ist in dieser Beziehung eigentlich nur Yt. 8, 49 *yo dōdōti kuxšnuvōnōi* (8) *puruš ōyoftō žōdyontōi* (8) *ōžōdyomnos [ēt]*²⁾ *murtiyōi* (8). Die Wortstellung scheint mir als Übersetzung zu empfehlen „welcher gibt dem Menschen, der ihn bekennt, der ihn um viele Gnadengaben bittet — [ja sogar auch]
 30 ungebeten“. Der Sinn empfiehlt freilich, den Akkusativ als Objekt zu *dadāti* gelten zu lassen „welcher dem Menschen

1) BARTHOLOMAE-WOLFF.

2) Überliefert: *ajaidyamnāi*. Es ist der Nominativ erforderlich. GELDNER, Metrik, S. 34 schlägt 5-silbige Messung *ajaidyamana-* vor; doch ist das Wort Y. 9, 23 und Y. 68, 21 im Metrum 4-silbig. Das schließt GELDNER's Vorschlag allerdings nicht aus. Obige Konjekture, die ich als andre Möglichkeit zur Erwägung stelle, schiebt *ēt* des Sinnes wegen ein.

viele Gnadengaben gibt, der ihn bittet“; aber es ist vielleicht am richtigsten, hier die Konstruktion *ἀπὸ κοινοῦ* anzunehmen. Ich nenne, als für die Konstruktion von *jad* instruktiv, nur noch eine Stelle, wo die Verba *jad* und *dā* nebeneinander stehen, aber auch nicht etwa so, daß *jad* ohne Objekt nur auf eine Heischeform von *dā* vorbereitet, zu welcher dann ein Objekt träte, sondern so, daß beide Verba ihr Objekt haben: Y. 65, 12: *imaṭ vō āpō jaidyāmi* usw.; 13: *imaṭ mē āpō dāyata* (vgl. vorher 11: *āpō yānəm vō yāsāmi*, *mazāntəm tēm mē dāyata* und *āpō ištīm vō jad-yāmi*). Wenn nun die Versabgrenzung der syntaktischen Gliederung entspricht, wie das in dieser primitiven Verstechnik zwar nicht ausnahmslos aber doch in der Regel der Fall ist, so kann man den Versabschnitt doch nicht hinter *āyaptəm* verlegen, weil man so eine neunsilbige Gruppe erhielte und auch mit der Varseinteilung der folgenden Worte nicht zu Rande käme. Streichung von *him*, woran GELDNER, KZ. 25, 383 A dachte, verbietet sich aus dem letzteren Grunde und weil damit bei der Formel *aom jaidyat* nichts geholfen wäre. Ferner reicht die stereotype Formel eben bis *dazdi mē*, und es ist schon von vornherein nicht anzunehmen, daß ihr Ende jeweils verschieden in die darauffolgenden Anreden der verschiedenen angerufenen Gottheiten metrisch eingegliedert sei. Vielmehr bilden diese, wie sich gleich zeigen wird, in sich geschlossene metrische Einheiten. Also handelt es sich bei *ot hīm žodyot ovot oyoftom*: *dozdi moi* bzw. *ovom žodyot* ... usw. wirklich um zwölfsilbige Verse.

Die Einsicht in diese Sachlage ist erschwert dadurch, daß die in Yt. 5 so oft darauffolgende Zeile metrisch unklar ist. Im 15. Yāšt aber ergibt sich die Anerkenntnis dieses zwölfsilbigen Verses auch daraus, daß man von dieser Tatsache ausgehend die weitere metrische Einteilung klar erkennen, dagegen *dazdi mē* unmöglich metrisch zum folgenden ziehen kann. Der Anschluß des metrischen Textes an den einzelnen Stellen ist folgender:

Yt. 15, 3 a *ovom žodyot ovot oyoftom*: *dozdi moi*, 12

b *voyuš yo uporokoryo*, 8

85



- | | | | |
|----|--|---|-----|
| | c | yoθō ozom nizonōni | 8 |
| | d | ohrohyo monyouš dōmōnōm | 8 |
| | e | noi čiš ovot yot ¹⁾ spontohyo. | 8 |
| | Yt. 15, 8 a b c = 3 a b c = 12 + 8 + 8 | | |
| 5 | d | δvo θrišvo mozonyōnōm doivōnōm | 10 |
| | e | vorniyōnōm čo druvotōm | 8 |
| | Vgl. Yt. 5, 22. — Yt. 15, 12 a b = 3 a b = 12 + 8 | | |
| | c | yot βοvōni οβivonyo | 8 |
| | d | vispō(n) doivō(n) murtiyōns čo | 8 |
| 10 | e | vispōn yōtūš poryokōs čo; | 8 |
| | f | yot βοrōni ohrom monyum | 8 |
| | g | fromitom ospohyo kurpō | 8 |
| | h | θrisotom οβiyōmōnōm | 8 |
| | i | uβo porī zmō korōnō. | 8 |
| 15 | Überliefert ist in d, e <i>vispe daeva mašyāča vispe yātavō</i> usw ²⁾ .
Man kann zweifeln, in welchem Umfang der Acc. von <i>vispo-</i>
dem Text statt des accusativisch gebrauchten Nom. zurück-
zugeben ist. Daß der nom. plur. <i>yātavō</i> hier nachträglich, statt
des Acc. plur. in den Text eingedrungen ist, erweist das Metrum | | |
| 20 | (vgl. Yt. 19, 29). — Yt. 15, 16 folgt auf die stereotype Ein-
leitung noch ein 12-silbiger Vers, so daß sich in den vier ersten
Zeilen der rhythmische Wechsel 12, 18, 12, 8 ergibt. Es heißt
nämlich nach a b = 3 a b = 12 + 8: | | |
| | c | yot βοvōni xvornohvostomo zōtōnōm | 12 |
| 25 | d | xvordaxrso murtiyōnōm | 8 |
| | e | yot kurnovōni moβyo xšoθrōt ō | 10 |
| | f | omoršontō posū vīrō | 8 |
| | g | ohoušomonoi ōpo urvoroi; | 10 |
| | h | xvoryon xvordom ožiyomnom. | 8 |
| 30 | i | yomohyo xšoθroi orvohyo | 8 |
| | k | noit outom ōho noit γormom | 8 |
| | l | noit zorvo ōho noit murθyuš | 8 |
| | m | noit orosko (yō) doivodōto. | (8) |

Die metrische Gestalt dieses Stückes erfordert einige Be-
merkungen. Die in c, d erforderlichen Nominative sind in

1) Überliefert: *yō*.

2) Vgl. Einleitung S. 192 f.

K. 40 überliefert. In e denkt GELDNER, Metrik, S. 53, § 69 an Herstellung eines 8-silbigen Verses durch Lesung von *kəra-navā* und Weglassung der Postposition *a*. Diese hat ja auch nicht vollen Überlieferungswert (vgl. Einl., S. 200 und die var. *xšaθrāt*). Doch ist sie in dem verwandten 8-silbigen Vers 5 *yot kurnout ohyo xšaθrāt ō* Y. 9, 4 (*xšaθrāda*, *xšaθrat*) und wohl auch Yt. 19, 33 *yeñhe xšaθrāda* (var. -āt) *xʰairyantu* (8) unentbehrlich. An unserer Stelle ist der 10-silbige Vers durch den in der Rede waltenden Wechsel von längeren und kürzeren Zeilen gestützt. — Das metrisch störende *yō* in m fehlt 10 an den Parallelstellen Y. 9, 5; Yt. 19, 32. — Mehr Schwierigkeiten bietet h; da muß der metrische Wert jedes einzelnen Wortes festgestellt werden. In *xʰarəθa*- liegen zwei Bildungen nebeneinander, eine 3-silbige mit Suffix -*atha*- (Y. 34, 11; 48, 5) und eine 2-silbige mit Suffix -*tha*- (Y. 49, 11). Im jüngeren 15 Awesta ist das Wort an allen metrisch klaren Stellen zweisilbig: V. 2, 28: *oθrō vispōnōm xvorəθnōm* (8); V. 5, 20: *xvorəθom ēo noroi urtōvnoi* (8); V. 5, 38: *xvorəθohyo ēo vosəθrohyo ēo* (8); V. 5, 50: *pūrvīyom xvorəθnōm xvorət* (8); V. 5, 55 *yūtō gātus yūtō xʰarəθa yūtō vastra*¹⁾ (12, inmitten 8-silbiger Verse); 20 V. 6, 43: *xvorəθo ohon nurβyo urtōvoβyo* (10). Einige andere Stellen, deren Metrum mir nicht feststeht, übergehe ich. Bezüglich dieses Wortes ist auch zu beachten, daß np. *xʰāl* ‚Speise‘, armen. *xoh-*, *xah* ‚Speise‘ (HÜBSCHMANN, Armen. Gr. I, 160) auf 2-silbiges *xvarəθa*- weisen. — Für *aīyamnəm* hat GELDNER, 25 Metrik, S. 34 die 4-silbige Messung *aīyamana*- vorgeschlagen. Es kann aber wohl kein Zweifel sein, daß nur *ožīyomno*- in Betracht kommt²⁾. Also Yt. 19, 32f. *ostu uβoi xvorəθoi ožīyomnoi* (8), ebenso Yt. 13, 14: *xō poti ofrožīyomnō* (8). Sonach muß *xʰairyān* 2-silbig sein in unserem Vers (= Y. 9, 4) *xvoryōn* 30 *xvorəθom ožīyomnom* und Yt. 13, 50 *yot hoi ohot [xvoryōn] xvorəθom ožīyomnom* (10—12). Was aber *xʰairyān* heißt, und was für eine Form es ist, weiß ich nicht. Ein eigener Deutungsversuch erscheint mir als zu unsicher zur Mitteilung, und ich unterdrücke daher auch Darlegungen darüber, warum ich BAR- 35

1) Diesen Vers gebe ich absichtlich in der traditionellen Schreibung wieder.

2) Vgl. BARTHOLOMAE, A. F. III, 42, Anm. 2.



THOLOMAE'S Auffassung dieses Worts (Wb. 1874, Grundr. Ia, § 255, 2) nicht für richtig halte, sowie Auseinandersetzung mit sonstigen Erklärungsversuchen. —

Nach Yt. 15, 16 kommt in demselben Yäst ... *jaidyat* ...
 5 *dazdi mē* vor in § 20 (vgl. Yt. 5, 30). Da folgt auf a b =
 12 + 8 = Yt. 15, 3 a b

c *yoθō ozom omurtiyō kurnovōni* 12

d *vispāiš¹⁾ (avi)²⁾ kursīwōn yāiš¹⁾ hofto* 8

Das für *karšvan* von mir in den Text gesetzte *kursīwōn* be-
 10 darf der Begründung. Das Wort *karšvar-*, *karšvan-* paßt an
 einer Anzahl von Stellen ohne weiteres in das Metrum; näm-
 lich Yt. 6, 3 *yā hanti haptō.karšvōhva* (8, -ōhu ohne folgendes
 a, ō), Yt. 11, 14 = Y. 57, 23 *aoi haptō.karšvarīm zaṃ* (8),
 Yt. 10, 16 *yō vīspāhu karšvōhu mainyavō* (10), Yt. 10, 67
 15 *hača karšvarə yaṭ arəzahi* (8)³⁾, Yt. 10, 85 *vī hapta karšvan*
jasaiti (8), Y. 57, 31 *imaṭ karšvarə avazāite* (8) *yaṭ x'aniraθəm*
bāmīm (d. i. *βōmiyom*) (8). An den folgenden Stellen ge-
 hört *bāmīm* zum gleichen Vers wie *x'aniraθəm*, also Yt. 10, 67
upa karšvarə yaṭ x'aniraθəm bāmīm (12, zwischen 8-silbigen
 20 Versen) und Yt. 10, 133 *tarō imaṭ karšvarə yaṭ x'aniraθəm*
bāmīm (14, voraus gehen $5 \times 8 + 2 \times 10$). — Ganz ähnlich
 ist Yt. 10, 15; aber da gehört *bāmīm* zur folgenden 8-silbigen
 Zeile, und in der Zeile mit *karšvarə* fehlt eine Silbe: (a—c =
 8 + 10 + 10) d *avi imaṭ karš·varə yaṭ x'aniraθəm* (12) e *bāmīm*
 25 *garašayanəm* (f g = 8 + 8). Gleichermassen müssen wir an
 den folgenden Stellen eine Silbe mehr verlangen: *vīspāiš avi*
karš·van yāiš hapta (10) Y. 65, 5; Yt. 10, 64, 89; Yt. 13, 94;
 Yt. 19, 82, von welchem Vers aus das *avi* in den oben ge-
 nannten 8-silbigen Vers (Yt. 15, 20; Yt. 5, 30) eingedrungen
 30 ist. In Yt. 19, 82 folgt auf diesen 10-silbigen Vers der 8-silbige:
pari yāiš hapta karš·van. Ferner Yt. 8, 33 *avi karš·van*

1) Vgl. S. 222 Anm. 3.

2) J. SCHMIDT, Pluralbildungen, S. 104, Anm.

3) Vgl. Yt. 12, 9 *upa karšvarə yaṭ arəzahi* (8), wo in den folgenden Paragraphen die gleiche Formel mit verschiedenen *Karšvar*-Namen von verschiedener Silbenzahl folgt. Ähnlich V. 19, 39. Solche Litaneien sind metrisch belanglos.

yāiš hapta (8) und Yt. 8, 40 *avō urvaitiš* (d. i. *ruvotiš*) *hapta kars.van* (10, Abschluß einer Reihe von 8-silbigen Versen); Yt. 8, 9 *satavaēso avi hapta.karəš.vairim* (12). Die Awestasprache hatte also zwei verschiedene Formen dieses Wortes, eine zweisilbige und eine dreisilbige. Das lehrt die Awestametrik, und das Mittelpersische gibt nun auch Auskunft darüber, wie die mehrsilbige Form gelautet haben muß. Denn mp. *kēšvār* (woraus mit Verkürzung mp. *kišvār*) kann nicht auf aw. *karšvar* zurückgeführt werden, vielmehr muß daß *ē* der ersten Silbe durch Epenthese eines ehemals in Mittelsilbe stehenden *i*-Lauts entstanden sein (A)¹⁾. Die Grundform von mp. *kēšvār* muß also **ka^rršīvar* gelautet haben. Unsere Awestaüberlieferung hat mit einer Ausnahme (von der sogleich) keine Spur von dem *ī* der Mittelsilbe erhalten, und es mag dahingestellt bleiben, ob das als Defektivschreibung schlechthin aufzufassen ist, oder ob, (wohl unter dem Einfluß der kürzeren mp. Form) in der schriftlichen Aufzeichnung die Schreibung der kürzeren awest. Form *ka^rršvor-*, -von- verallgemeinert wurde. — Der Ansatz einer Form *ka^rršīvor-*, -von findet nun Bestätigung durch das Ai. Denn wir finden AV. 6, 116, 1 *Kāršivāna-*, patronym. von **kršīvan-* ‚Pflüger‘. Von dem daneben stehenden **kršīvar-* kommt mit der bekannten Erweiterung des Suffixes -*ver-* zu -*vero-* (BRUGMANN, Grundr.², II, 1, S. 357) *kršīvalā-* ‚Ackerbauer‘ (ep. gramm.), negiert *ākršīvala-* (RV. 10, 146, 6; *l* für *r* im 10. Maṇḍ. geläufig); *kršīvalā-* verhält sich also zu **kršīvan-* wie *vidvalā-* ‚klug‘ zu *vidvan-* u. ä. Nun stehen die Suffixe -*van-* und -*vant-* in Wechselbeziehung, (WHITNEY, § 1234) und so finden wir neben (ai.) **kršīvan-* ‚Ackerbauer‘ auch aw. *karšivant-* (V. 3, 24) ‚Ackerbauer‘, wo das im bisherigen für einen Teil der awestischen Formen nur geforderte *-ī-* auch überliefert ist. Das *ī* der indischen Wörter, demgemäß wir auch den in Frage kommenden awestischen Formen ein langes *ī* zuerkennen müssen, ist vor -*v-* aus *i* gedehnt (WACKERNAGEL, ai. Gramm. I, S. 46, § 42), die Formen stehen also in sekundärem Verhältnis zu ai. *kršī-* ‚Furche‘

1) Anders darüber BARTHOLOMAE, Zum altiran. Wb. 30.

(WHITNEY 1234) aw. *karši-* (*kurši*-¹), und dessen Ablautstufe ist für den Vokalismus der Wurzelsilbe in den Ableitungen maßgebend. Wir werden also nicht nur dem aw. *kuršivont*-, das in der Bedeutung zu ai. *kršivalá*-, **kršivan*- stimmt, sondern
 5 auch dem neutr. *kuršivor*-, *-von*-²) die dem ai. entsprechende Vokalisierung geben. Bei der Form ohne *i*, die keine genaue Entsprechung im Ai. hat, könnte aber ein Zweifel über die Ablautstufe der Wurzelsilbe bestehen. Sie ist nicht als sekundär an ai. *karšū*-, 'Furche', aw. *karšu*-, 'Ackerland' anzuknüpfen,
 10 sondern primäre Bildung, bei der wir neben vorherrschender Tiefstufe der Wurzel (besonders bei nom. ag.) auch gelegentlich, so bei dem ntr. *parvan*-, Hochstufe finden. Die enge Beziehung zwischen dem primären **kršvar*- und dem sekundären **kršivar*- empfiehlt gleichfalls, auch für ersteres Tiefstufe
 15 anzusetzen und ich vokalisiere darum die kürzere aw. Form als *kuršvor*-, *-von*-.

Ich fahre fort in der Aufzählung der Stellen mit ... *jai-dyaṭ* ... *dazdi mē*. Wegen Yt. 15, 24 vgl. Yt. 17, 34; 5, 34, s. S. 57. — Yt. 15, 28 hat nach der Einleitungsformel (12 + 8)
 20 eine Reihe von 8-silbigen Versen; die Abweichung, daß an Stelle des fünften derselben eine 9-silbige Zeile steht, weiß ich nicht zu beheben. Der erste dieser Verse ist dagegen der Überlieferung nach nur 7-silbig, ebenso wie Yt. 15, 32 die erste Zeile in einer Reihe von 8-silbigen Versen nach
 25 unserer Einleitungsformel nur 7-silbig ist. Beide unterzähligen Verse beginnen entsprechend dem Anfang so vieler dieser Gebetsabschnitte mit *yaṭ*. Ganz gleichartige Gebetsformeln sind aber auch oft mit *yaṣa* eingeleitet (vgl. z. B. aus der Nachbarschaft Yt. 15, 20 c, 32 f), so daß es hier auf der Hand
 30 liegt, durch Einsetzung von *yoḍō* statt *yaṭ* den Vers herzustellen. GELDNER hat an verschiedenen Stellen (Metrik, S. 55,

1) Auf die var. *koršāi* Yt. 4, 4, K. 12 („ganz liederlich geschrieben“, GELDNER) ist nichts zu geben.

2) Yt. 15, 20 in E. 1, K. 16 *korš-* geschrieben. In diesen zwar guten, aber modernen Hss. ist diese ganz vereinzelte Variante nichts weiter als nachträgliche Vokalisierung der unvokalisierten Transkription *krš-* in den beiden besten Hdss. F. 1, Pt. 1, also ohne Gewicht.

105; 3 Yt. 12) darauf hingewiesen, daß mehrfach aus grammatischen oder metrischen Gründen *yaða* für *yat* einzusetzen ist oder umgekehrt (vgl. Einl. S. 200). — Yt. 15, 36 folgt nach der Einleitungsformel $a\ b = 12 + 8$:

- | | | | |
|---|---|----|---|
| c | <i>yot þovōni friyō frītō potizontō</i> | 12 | 5 |
| d | <i>nmōnoi kovoiš vištōspohyo</i> | 8, | |

so daß sich wie Yt. 15, 16 die Versgruppe 12, 8, 12, 8 ergibt.

Yt. 17 und Yt. 5 haben wesentlich dieselbe Ankündigungsformel für das Gebet, nur daß statt *aom jaidyať* steht *āat hīm jaidyať*. In Yt. 17 folgt darauf immer der stereotype 10 Vers *urtiš vohvī yō þurzotī* (8), worauf § 25 hauptsächlich 8-silbige Verse folgen. — Yt. 17, 29 schließen sich an die Einleitungsformel ($a\ b = 12 + 8$) Zeilen der Form 8, 12, 7, 12, so daß die Länge der Glieder, die zuerst vom längeren zum kürzeren herabgeht ($12 + 8$) darnach umgekehrt rhythmisch 15 von der kürzeren zur längeren Zeile ansteigt:

- | | | | |
|---|-------------------------------------|-----|----|
| c | <i>yoθō ozom fšouni vonθvō</i> | 8 | |
| d | <i>ovoþorōni oþi mozdō δōmoþyo,</i> | 12 | |
| e | <i>yoθō ozom omurxtim</i> | 7 | |
| f | <i>ovoþorōni oþi mozdō δōmoþyo</i> | 12. | 20 |

vgl. Yt. 9, 9; die Silbenzahl von e läßt sich nicht auf 8 ergänzen. — Yt. 17, 34 vgl. Yt. 15, 24; Yt. 5, 34; Yt. 9, 14; Y. 9, 8, s. u. S. 241. — Yt. 17, 38 folgt auf $a\ b = 12 + 8$ eine Reihe von 8-silbigen Versen mit einem 10-silbigen Vers als Abschluß. Ebenso Yt. 17, 42, 46. Komplizierter ist wieder 25 das Schema von Yt. 17, 50: $a\ b = 12 + 8$:

- | | | | |
|---|--|----|----|
| c | <i>yoθō ozōni purtonō</i> | 8 | |
| d | <i>oš-tūrvento vispo-ta^xrvo oštoiš;</i> | 10 | |
| e | <i>puθro vispo-ta^xrvo urvi-xoudo</i> | 10 | |
| f | <i>urvi-vurθro stvimonouθriš,</i> | 8 | 30 |
| g | <i>yohyo hofto soto ušθrōnōm</i> | 10 | |
| h | <i>žon(i)yōvorot posčō h(u)vidohyo.</i> | 10 | |
| i | <i>yoθō ozōni purtonō</i> | 8 | |
| k | <i>moryohyo huyounohyo uržotospohyo</i> | 12 | |
| l | <i>yoθō ozōni purtonō</i> | 8 | 35 |
| m | <i>ða^xršinikohyo doivoyosnohyo.</i> | 10 | |

- Um die Erörterung dieses Stücks möglichst abzukürzen, gebe ich zunächst meine Übersetzung (c—g; Vermutungen über h stelle ich zurück). „Daß ich eine Schlacht liefere dem Ašturvānt, dem Genossen(?) des Vispataru. Der Sohn des Vispataru, dessen Helm und Schild spitz(?), dessen Nacken dick ist, (hatte) 700 Kamele . . . hinter . . .“. Da die überlieferte Textgestalt metrisch nahezu einwandfrei ist, halte ich so starke Änderungen, wie sie GELDNER 3 Yt. 116 f. erwogen hat, und die Annahme starker grammatischer Zerrüttung, wie sie WOLFF's Übersetzung (S. 198, Yt. 9, 30) voraussetzt (*puθrō* mit Epitheta als Apposition zu *ašta.aurvantō*) nicht für berechtigt. Ich übersetze daher *puθrō* mit Zubehör als Nominativ, *vispa-θaurvō* als Genetiv Singular. In der Übersetzung von *yeñhe . . . uštranam* schließe ich mich BARTHOLOMAE an.
- 15 Zu *vīspa.θaurvō* vgl. GELDNER, a. a. O., S. 116, A. 4. Das Wort enthält die Wurzel *tar*, und *ṛ* des arsakidischen Textes ist, wie manchmal, fälschlich mit *θ* statt *t* umschrieben. (*O*₃ hat *t*); *vispa.θaurvō.aštoiš* sind zwei Wörter im Genetiv, und als Genetiv muß *vispota^xrvo* von einem *-u*-Stamm kommen.
- 20 Der Stamm *ta^xru-*, der sonst nicht vorkommt¹⁾ aber verschiedenen arischen Wortbildungen zugrunde liegt, verhält sich zu *ṭhaesō.taurvā*, *vīspa taurvari* (daneben *vīspa.tauruši*) wie ai. *tāku* : *tākvan-* : *-takvarī* oder wie *πρέσβυς* : *πρέσβων* : *πρέσβειρα*. In dem Namen hat sich eine sehr alte Form erhalten, und wir dürfen darin eine urar. Nebenform zu dem ved. *visvatūr-* erblicken. Die Vermutung liegt nahe, daß der Genosse(? *ašti-*) oder Sohn des *Vispo-ta^xru-* mit diesem auch in Namensverwandtschaft stehe, also *aš-tūrvont-* heiße (GELDNER, a. a. O.). Gleichviel, ob wir von der Schreibung *-aurvant-*
- 30 oder *-urvant-* ausgehen, so müßten wir, wenn Gültigkeit des Worttrenners anzuerkennen wäre, für den 2. Teil des Namens die arsakidische Schreibung אשורונת annehmen. Die Zerlegung von Komposita in Glieder durch solche Worttrennung ist aber nicht selten falsch, und kann für uns nicht bindend sein;
- 35 *ašta.urvant-* kann also auch arsak. אשורונת (ohne א nach ṛ)

1) Vgl. RV. *tāru-* ‚schnell‘(?) in nicht völlig aufgeklärtem Zusammenhang.

wiedergeben, welches *aš-turvant-* zu lesen wäre. Indem ich dies für die richtige Lesung halte, nehme ich an, daß erst nachdem die falsche Worttrennung (zugleich mit dem irrelevanten *-a-* nach *t̥*) eingedrungen war, statt des vermeintlichen zweiten Teils *-urvant-* das geläufigere *aurvant-* geschrieben worden sei, vgl. Yt. 14, 19 die Var. *aurvato* statt *urvatō* und sonst mehrfach das umgekehrte. Es drängt nämlich nicht nur die wahrscheinliche Namensverwandtschaft zur Lesung des Namens als *oš-tūrvont-*, sondern auch das metrische Erfordernis. Denn etwa ein *ašta-arvant-* metri causa zu *aštārvant-* zu kontrahieren, halte ich nicht für statthaft. Im Gegensatz zum Verbum, wo wir von der mit *-u-* erweiterten Wurzel *tar-* nur den Stamm *tūrvoyo-* haben, liegt dann in diesem Namen ein Verbal-Stamm *tūrvo-* vor¹⁾.

Wenn man zur Beurteilung der stereotypen Gebetseingleitung . . . *jaidyat* . . . *dazdi mē* ausginge von Yt. 5, so wäre es schwerer, zur Klarheit über ihre metrische Geltung zu gelangen. Denn da folgt auf diesen 12-silbigen Vers ein metrisch unregelmäßiges Gebilde: *vanuhi savište aradvī sūre anāhitē* (13). Die darauf folgenden Gebete sind wieder metrisch und zwar in Yt. 5, 18 wie Yt. 17, 46 (s. S. 239), in Yt. 5, 30 wie Yt. 15, 20 (s. S. 236). — Yt. 5, 22 (übereinstimmend mit § 50 Anfang) enthält nach den Einleitungsversen (*a b* = 12 + 13) sechs (?) 8-silbige Verse (*c—h*), darnach *i, k* = 10 + 8 als Abschluß. Dabei ist in *c* *yot* für *yaθa* zu lesen (s. S. 200, 239), in *d* *bovō* für *bavāni* (GELDNER, Metrik, S. 54), wenn nicht etwa mit Zerdehnung der Gen. plur. Endung (am Zeilenschluß) *bovōni vispōnōm dohyūnōm* (10) zu lesen ist, so daß der Anfang mit 8 + 10 dem Abschluß 10 + 8 gegengleich wäre. — Yt. 5, 34 zeigt eine Unregelmäßigkeit. (Oben S. 238, 239 hatte ich bei Erwähnung von Yt. 15, 24; Yt. 17, 34 hierher verwiesen; vgl. auch Yt. 9, 14). Es heißt nämlich nach *a b* = 12 + 13:

c *yot bovōni oβivonyo* 8
ožim dohōkom (5)
d *θrizofōnom θrikumurdōm* 8 . . . usw.;

35

1) Vgl. Wb. 643, MEILLET, Journ. as. 1920, 196.



es folgen 8-silbige Verse. GELDNER hat KZ. 25, 385 erwogen, ob da, wo der metrische Ablauf durch die 5-silbige Gruppe unterbrochen ist, nicht eine Einrenkung des Metrums am Platze wäre, und BARTHOLOMAE scheint ZDMG. 36, 570 mit dem Ausfall einiger Silben gerechnet zu haben. Der entsprechende Passus Y. 9, 8; Yt. 14, 40; Yt. 19, 36 beginnt mit dem 8-silbigen Vers: *yo žonot ožim dohōkom*. Man könnte also hier zudichten: *žonōni* oder *yot žonō*. Aber das Gegebene ist so zu verstehen, daß die Fassung desselben Stoffs in Gebetsform unter Verwendung der Verse aus der epischen Erzählung gemacht ist, wobei einfach die Worte *yo žonot* weggelassen wurden und der so entstandene metrische Ausfall bequemerweise bestehen blieb. — Das Gebet Yt. 5, 42 hat nach der Einleitungsformel ($a\ b = 12 + 13$) folgende metrische

15 Form:

c	<i>yoθō ozom ovot xvorno</i>	8
d	<i>opoyōni, yot vozotoi</i>	8
e	<i>mođyom zroyoho vurukurtohyo,</i>	10
f	<i>yot osti oriyōnōm dohyūnōm</i>	10
20 g	<i>zōtōnōm ozōtōnōm čo,</i>	8
h	<i>yot čo urtōvno zuroθušdrohyo.</i>	10

In d ist überliefert *apayemi yim*. — Yt. 5, 54 lautet nach dem stereotypen Eingang:

c	<i>yot sovōni oβivonyo</i>	8
25 d	<i>orvōn hunūš voisokohyo(?)</i>	8
e	<i>upo dvorom xšoθrosūkom</i>	8
f	<i>oponotonom komhoi ō</i>	8
g	<i>βurzontī ō urtōvni ō</i>	8

d ist überliefert *arva hunavō v(a)ēsakē* (8); Einsetzung der Genetivform des Namens fordert GELDNER, KZ. 25, 388, A. 2. Die mp. np. Namensform *vēsū(k)* verbietet an *vaēsakahē* zu denken, also muß der statt acc. plur. stehende nom. plur. *hunavō* zugleich mit dieser Änderung fallen. Der zu erwartende 12-silbige Vers in Yt. 5, 57a *tēm yazanta aurva* *hunavō vaēsakaya* (יִסְכִּי) gestattet jedoch nicht die Einsetzung des Genetivs *voisokohyo*, sondern erhielt dadurch eine Silbe zuviel. Es liegt nahe, daran zu denken, daß an letzterer

Stelle der mp. obliquus *vēsākē* dem Vers angehöre, was dann auch von 54 d gelten könnte. In einem Vers mit so junger Form könnte dann der Nom. *hunavō* in Acc.-Verwendung nicht Anstoß erregen. Eine Entscheidungsmöglichkeit sehe ich nicht; in jedem Fall ist unsere Stelle metrisch einwandfrei, ⁵ und darauf kommt es bei der Frage nach dem metrischen Charakter der Einleitungsformel allein an. — Yt. 5, 58 folgen auf a b = 12+13 mehrere 8-silbige Verse, Yt. 5, 69 lautet das Gebet:

c	<i>yoθō ozom ovoθō vurθrom hočonoi</i>	12	10
d	<i>yoθo vispoi onyō oryō</i>	8	
und Yt. 5, 73: c	<i>yot bovomo oβivonyō</i>	8	
d	<i>† dānavo tūra vyāxana</i>	9	
e	<i>† kārəm ča asabanəm</i>	7	
f	<i>† varəm ča asabanəm</i>	7	15
g	<i>tončištom čo dūroikoitom</i>	8	
h	<i>ohmi yoiθoi purtonōhu</i>	8	

d ist mit Einsetzung des Acc. plur. metrisch korrekt; c f sind unverständlich, daher ihre metrische Beurteilung zweifelhaft bleiben muß. — Auch Yt. 5, 82 ist metrisch, aber nicht ohne ²⁰ Unebenheiten. Da heißt es nach a b = 12 + 13

c	<i>yot bovōni oβivonyō</i>	8	
d	<i>oxtiyom(?) duždōm tomohvontom</i>	(9)	
e	<i>uto hoi frošnō potimrovōni</i>	10	
f	<i>novo čo novotim čo</i>	7	25
g	<i>xruždrōnōm dβoišopurstonōm</i>	8	
h	<i>yot mōm pūrsot oxtiyo duždō tomohvo</i>	12	

d könnte mit Zerdehnung *duždōm* 10-silbig gemessen werden. Zweisilbige Messung von *oxtiyom* (Länge auf Grund der Var. *āxyō*, *āxtim*) erscheint mir an sich und wegen der offenbar ³⁰ 3-silbigen Geltung in h unwahrscheinlich. Daß bei den Zahlwörtern in f kein glatter Vers zustande kam, kann meines Erachtens nicht Wunder nehmen. — Yt. 5, 109; 113; 117 folgen auf unsere Einleitungsformel 8-silbige Verse, die einer besonderen Erörterung nicht bedürfen. ³⁵

Es ist wohl nach alledem kein Zweifel, daß auch in Yt. 5 die stereotype Ankündigung und Einleitung all dieser

metrischen Gebete ursprünglich als metrisch gedacht ist. Man darf also vermuten, daß die 13-silbige Gruppe durch eine Textänderung an Stelle eines Verses getreten ist. Diese Vermutung wird sich zum Schluß bestätigen.

- 5 Bei den Gebeten der bisher besprochenen Yäšts war das Schema folgendes: „der und der Gottheit opferte NN.; — er bat um diese Gnadengabe: Gebet; — die Gottheit gab ihm diese Gnadengabe“. Das Mittelglied dieses Schemas „er bat um diese Gnadengabe“ fehlt dagegen bei sonst entsprechender Anordnung in Yt. 9. Da steht das Gebet in direkter Rede ohne Ankündigungsformel zwischen dem Bericht vom Opfer und der Gebetserfüllung. Das Gebet hebt immer an mit der Anrede:

dozdi moi vohvi sovištoi 8

- 15 *druvo-ospoi tot ōyoftom 8.*

Nur einmal ist in Yt. 9 dieses einfachere Schema verlassen, und das reichere der andern Yäšts angewendet, nämlich in § 17 und 18. Da heißt es:

17 a *tōm yozoto houmo frošmiš boišoziyo 12*

- 20 b *srīro xšoθryo zoridoiθro 8*

c *βurzištoi poti βorzohi 8*

d *horoθyō poti βurzoγō, 8*

e *ōt him žodyot ovot ōyoftom: 9!*

18 a *dozdi moi vohvi sovištoi 8*

- 25 b *druvo-ospoi tot ōyoftom . . . usw. 8*

Diese Stelle bestätigt nun allerdings, was CALAND gelehrt hat, daß nämlich *jaidyat* . . bis . . . *āyaptam* zusammengehört. Aber widersetzt sich diese Stelle nicht meiner Ansicht, daß *āaṭ him jaidyat* . . bis . . . *dazdi me* ein 12-silbiger Vers sei?

- 30 Nun ich denke, es ist klar genug, daß hier die 9-silbige Zeile als Reminiszenz aus den andern Yäšts eingedrungen ist. Das *dazdi me*, in den andern Yäšts mit der *jaidyat*-Formel eng verbunden, hat hier diese Formel an sich gezogen, und damit ist hier das Schema zu seiner vollen Form: Opfer : Gebets-
35 ankündigung : Gebet : Gebetserfüllung aufgefüllt. Dadurch hat sich hier die schleppende Wiederholung von *āyaptam* ergeben, aber, weil *dazdi me* hier mit der Anrede an die

Gottheit in einem Vers fest verknüpft ist, wurde durch die Einschaltung des Metrums gestört. Die Entstehung der metrischen Unregelmäßigkeit in 17c (9!) klärt sich also auf, und dies bestätigt indirekt die Bewertung der sonstigen Formel *ot him* (bezw. *ovom*) *žodyot* . . . *dozdi moi* als eines regulären Verses. 5
 Übrigens lag die Übertragung der Ankündigungsformel so nahe, daß es nur Wunder nehmen kann, daß sie in Yt. 9 nicht an mehreren Stellen oder sogar regelmäßig geschehen ist, wodurch dann die metrische Struktur dieser Formeln in Yt. 9 gänzlich verdunkelt worden wäre. 10

Vergleichen wir aber nun noch die Formel des Gebetsanfangs in Yt. 9:

dozdi moi vohvi sovišto i 8

druvo-ospoi usw. 8

mit der Formel des Yt. 5:

ot him žodyot ovot ōyoftom: dozdi moi 12

vohvi sovišto i urdvi sūroi onōhitō 13

und vergleichen mit letzterem weiter die Formel der Gebets-
 erfüllung in Yt. 5 (19 usw.):

dođot ohmōi tot ovot ōyoftom 10

urdvi sūrō onōhitō 8

so ist ersichtlich, daß auch in dem Gebetsanfang von Yt. 5 eine solche Übertragung stattgefunden hat. Die feste Verbindung von *dozdi moi* mit *vohvi sovišto i* in Yt. 9 hat es bewirkt, daß auch in Yt. 5 nach *dazdi me* ein *vanuhi sovište* 25 eingeschleppt wurde. Dadurch ist die Anrede im Gebetsanfang erweitert, während bei der Gebets-
 erfüllung die ursprüngliche, einen 8-silbigen Vers füllende Bezeichnung der Göttin unverändert, und so, wie es sich auch im Gebetsanfang gehörte, erhalten ist. 30

Somit hat sich der metrische Bau aller dieser Formeln bestätigt, und hat sich klar erwiesen, daß die viersilbigen Gruppen *ot him žodyot* und *ovom žodyot* nicht außerhalb des Metrums vor einem 8-silbigen Vers stehen, sondern mit den darauf folgenden Silben einen 12-silbigen Vers bilden. 35

Etymologisches.

Von **Erich Pagel**.

1. Kampfer < skr. *karpūra*.

Eine befriedigende Erklärung der Wortform „Kampfer“ hat meines Wissens bisher noch niemand gebracht. Die gewöhnliche Ableitung von skr. *karpūra* oder arab. *kāfur* läßt
5 die Herkunft des *m* ungeklärt. Zwar bringt WEIGAND-HIRT (Deutsches Wörterbuch) auch ein indisches *kanpūra* bei, ein solches Wort ist aber in keiner indischen (arischen oder nicht-arischen) Sprache belegt, und HEYNE sagt in seinem Deutschen Wörterbuch auch richtiger „aus dem mittellateinischen *cam-*
10 *phora*, *cafura*, welches einem indischen *kanpura* „Harz“ oder „Pech“ entspricht“. HOBSON-JOBSON, A glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases (London 1903), SCHRADER (Reallexikon der Indogerm. Altertumskunde), KLUGE (Deutsches etymol. Wörterbuch) und FALK-TORP (norwegisch-dänisches
15 etymologisches Wörterbuch) führen ein *kanpūra* mit Recht nicht mehr an.

Die nachfolgenden Zeilen wollen einen Erklärungsversuch bringen, der zwar nicht absolute Gewißheit, so doch immerhin große Wahrscheinlichkeit für sich haben dürfte.

20 Vergleicht man die verschiedenen Formen für Kampfer in den europäischen Sprachen, so kann man deutlich eine mit, eine ohne *m* unterscheiden:

mit *m*: mhd., nhd. *Kampfer*, engl. *camphor*, ndl., schwed.,
dän. *kamfer*, frz. *camphre*, span. *alcanfor* (veraltet auch *canfor*
25 und *canfora*), katalanisch (*al*)*camfora*, port. *cámphora*, ital. *cánfora*, rumän. *camfor*, ungar. *kámfor*, russ. *kamforá*, mlt. *camphora*, ngr. *záμφορα*, Grundform **kámfora*;

ohne *m*: mhd. *gaffer*, ital. *cáfura*, mgr., ngr. *καφουρά*, Grundform **kafura* (Betonung wohl auf dem *u*, ital. *cáfura* hat sich nach dem häufigeren *cánfora* gerichtet).

In den außereuropäischen Sprachen finden wir:

arab. *kāfūr* (woraus türk., pers. und hindustani *kāfūr*); ⁵

skr. *karpūra*, pali *kappūra*, hindi *kapūr* (tirhuti *karpur*);

die anderen neuindischen Sprachen haben fast alle dem skr. *karpūra* entsprechende Formen;

malaiisch *käpör* (javanisch *kapūr*)¹⁾.

Die Grundform **kafura* ist < arab. *kāfūr*²⁾.

¹⁰

Für **ka'mfōra* dagegen kann das arabische Wort nicht in Betracht kommen; aber auch die Herleitung aus skr. *karpūra* ist nicht ohne weiteres möglich.

Skr. *karpūra* mußte im Prakrit *kappūra* werden (nach der allgemeinen Regel, daß *r* + Konsonant = Doppelkonsonant ¹⁵ ergibt), und so heißt es auch im Pali *kappūra*. In einigen Prakritdialekten wird *r* vor Konsonanten jedoch zu *m*: prakrit *daṃsana* = skr. *darśana*; PISCHEL, Grammatik der Prakritsprachen (allerdings von P. als eine andersartige Regel gefaßt) § 74: „Statt gedehntem Vokale tritt vor einem aus ²⁰ einer Konsonantengruppe vereinfachten Konsonanten oft kurzer Nasalvokal ein: *kaṃkoḍa* (Hemacandra), Māhārāṣṭri *kaṃkoḷa* und Ardhamāgadhī *kakkola* = skr. *karkoṭa*.

1) Das Verhältnis zwischen skr. *karpūra* und malaiisch *kapor* ist noch nicht aufgeklärt. Doch ist skr. *karpūra* kaum aus dem Malaiischen entlehnt. (Anders FALK-TORP, norweg.-dän. etym. Wörterbuch.) Die Entlehnung des arabisches Wortes direkt aus dem Malaiischen ist aus lautlichen Gründen ebenfalls kaum anzunehmen.

2) Arab. *kāfūr* < skr. *karpūra*, unter Auswurf des *r* mit Ersatzdehnung, vielleicht auch schon aus einer *r*-losen indischen Dialektform (vgl. hindi *kapūr*); *p* im Inlaut von Lehnwörtern wird im Arabischen bekanntlich zu *f*. Pali *kappūra* kommt nicht in Betracht, da *pp* im Arabischen immer nur *bb* ergibt. Warum aber arab. *k* (ك) statt *k* (ق)? vgl. *ḫalam* < *ḫálamos* und ähnliches, wo in Lehnwörtern *k* vor *a*, *o*, *u* durch *k* wiedergegeben wird. — *kāfūr* und *ḫāfūr* (كافور, خافور) haben im Arabischen die Bedeutung „Palmb Blütenhülle“, „Kämpfer“ aber wird nur كافور geschrieben.

Danach dürfen wir Prakritdialekte annehmen, die jede Verbindung $r + \text{Konsonant}$ in $m + \text{Konsonant}$ verwandelten (m vor k, g im Sanskrit natürlich gewöhnlich $\tilde{n}$, vor c, j entsprechend $\tilde{n}$); ich nenne diese Prakrits der Einfachheit halber m -Prakrits. In diesen m -Prakrits mußte skr. *karpūra* zu **kampūra* werden. Es bliebe noch der Wandel von $\bar{u}$ zu $\bar{o}$ zu erklären. PISCHEL gibt in § 90 seiner Prakritgrammatik an, daß langer Vokal vor einfachem Konsonanten oft gekürzt und der Konsonant verdoppelt wird, wenn das Wort ursprünglich auf der letzten Silbe betont war; er führt § 127 auch Wörter an, in denen der seiner Voraussetzung nach ursprüngliche Doppelkonsonant wieder vereinfacht wurde: Ardhamāgadhī *naṅgōla* = skr. *lāṅgūla* [„Schweif, Schwanz“], *tambōla* = skr. *tāmbūla* [„Betel“]. Eine gleiche Entwicklung wie das $\bar{u}$ in *tāmbūla* müßte das $\bar{u}$ in **kampūra* durchgemacht haben, das so entstandene **kampōra* natürlich mit Betonung der ersten Silbe.

m -Prakrit **ka'mpōra*¹⁾ aber ist die Stammform für europäisch **ka'mfōra*, das f ist wohl einer Beeinflussung des damals bereits gebräuchlichen arabischen Wortes zu danken.

Es sei noch bemerkt, daß auch der arabische Artikel des spanischen (und katalanischen) Wortes keine Stütze für eine arabische Herkunft von **kamfōra* ist, da auch sonst nicht-arabische Wörter mit *al-* verbunden sind, z. B. *alpakko* < peruanisch *pako*.

Wenn so die lautliche Herleitung von **kamfōra* einigermaßen geklärt scheint, so sind die sachlichen Schwierigkeiten jedoch nicht so leicht zu beheben. Man könnte als Vermittler des Wortes indische oder persische Kaufleute annehmen, die den in Indien aus Sumatra, Borneo usw. eingeführten Kampfer weiter vertrieben. Aber es bleibt dann immerhin eigenartig, daß in Indien selbst keine derartige Wortform erhalten ist.

1) Man vergleiche noch hindi *kaṅkar* „Kalkstein“ = skr. *karkara* „hart“, „Erbsenstein“; außerdem noch skr. *kaṅkaṭa* „Panzer“ zu *karkara*, UHLENBECK (altind. etymol. Wörterbuch) nimmt hier allerdings an, daß das $\tilde{n}$ durch Dissimilation aus r entstanden sei. Als weitere Stütze meiner Annahme kann auch hindust. *sāmp* = skr. *sarpa* „Schlange“ gelten.

2. *mañjaram*, *kuñkuma*.

Durch die Vermittlung der oben angenommenen *m*-Prakrits möchte ich die Lautform zweier fremder Wörter im Sanskrit erklären:

mañjaram, *mañjari*, *mañjarī*, „Blütenstrauß“, *mañjarī*, „Perle“, ⁵
m-Prakrit-Wort, derselben (aber unbekannten) Herkunft wie
 gr. μάργαρον, -ρος, μαργαρίτης (die griechischen Wörter mit *r*!);
kuñkuma, „Safran“, *m*-Prakrit-Wort, entweder (wie gr. κρόκος)
 aus dem Semitischen entlehnt (vgl. hebr. כרכום *karkôm*, usw.),
 oder ebenso wie die semitischen Wörter aus einer unbekannten ¹⁰
 Sprache entlehnt (s. SCHRADER, Indogerm. Reallexikon).

Zu beachten wäre noch, daß es sich bei allen drei Wörtern um Bezeichnungen von Handelsartikeln handelt.

Korrektur-Nachtrag.

1. Erst kürzlich ist mir E. KUHN, Beiträge zur Pali- ¹⁵
 Grammatik (Berlin 1875) zu Gesicht gekommen, wo S. 34 bei
 Besprechung der Nasalvokale gesagt wird: „Besonders häufig
 ist der nasal da, wo eine consonantengruppe mit *r* im spiel
 ist“. Nach Beibringung von Beispielen und Hinweis auf das
 Vorkommen der Nasalierung im Prakrit und in besonders großer ²⁰
 Ausdehnung in den neuindischen Sprachen (auch ohne das *r*
 in Frage kommt), fährt er fort: „Wir haben es offenbar mit
 einer alten neigung der indischen dialekte zu nasaler aussprache
 zu tun . . . , die auch in den ausländischen transcriptionen . . .
camphora, Παλίμφοδρα = . . . *karpūra Pāṭaliputra* zu tage tritt“. ²⁵

An meiner obigen Auffassung ändert sich dadurch nichts.

2. Zu *kuñkuma* habe ich noch folgende Bemerkung von
 LAUFER-GRÜNWEDEL in der Zeitschr. f. Ethnologie, Jahrg. 1896
 (Bd. 28), Verh. S. 395—396 gefunden: „Tibetisch *gur-gum*,
gur-kum oder *kur-kum* schließt sich unmittelbar an skr. *kuñ-* ³⁰
kuma an, vielmehr an die semitischen Namen der aus Klein-
 asien stammenden und von da nach Osten gewanderten Pflanze;
 vgl. hebr. כרכום *karkôm* . . . In diese Reihe mit dem *r* in der ersten
 Silbe gehören offenbar die ebenso gebildeten tibetischen Wörter,
 woraus klar hervorgeht, daß zuerst über Persien und Kâçmîr ³⁵
 der Safran nach Tibet gelangte und nicht von Indien her“.

Vikramāditya and his era.

By Harit Krishna Deb.

I. *Traditions and their plausibility.*

It is customary at the present day to regard the founder of the Vikrama era as a semi-historical or legendary personage, although the era belongs to an undoubtedly historical period.

5 The starting-point of the era has been placed in the year 58 B. C., 135 years before the beginning of the Śaka era. Both these eras are closely bound up together by the traditional history of their genesis. The traditions may be broadly divided into two classes:—

10 (i) That in which the Vikrama era is stated to have originated with an indigenous ruler who conquered the Śakas, while the Śaka era is said to have been founded by a Śaka king.

(ii) That in which the Vikrama era is considered to have originated with an indigenous ruler, as in (i), but the Śaka
15 era is assigned to another indigenous ruler. The influence of the second form of the tradition was widespread in the mediaeval age, as is evident from the statement of Alberuni (c. 1030 A. D.) to the effect that the Śaka era was in his time looked upon as having been founded by a Vikramāditya,
20 the rescuer of the Hindoos from the hands of a tyrannical Śaka monarch¹). The same influence is traceable, for the first time, in an inscription of the 13th century which speaks of the Śaka era as "the era of Sālivāhana"²). It would seem,

1) ALBERUNI'S *India* (SACHAU), II, 6. Cf. Bhaṭṭotpala's commentary on Varāhamihira's expressions *Śakabhūpakāla* etc. quoted by FLEET in JRAS., 1913, p. 990.

2) JRAS., 1913, p. 997.

therefore, that there was a consciousness, in the mediaeval age, that Vikramāditya belonged to the Śālivāhana, or, as earlier inscriptions spell the name, Sātavāhana, dynasty, — a result harmonizing not only with the tradition that both the Vikrama and the Śaka eras were born in the region of Ujjain over which members of that dynasty are known to have held sway, but also with the almost simultaneous mention of Vikramāditya and Śālivāhana in that excellent Prākṛit book of verse, the Gāthāsaptasatī. This book is an anthology of 700 verses composed under the editorship of Hāla, a monarch of the Śālivāhana dynasty, whose flourishing period lay, 'according to most modern scholars, in the first century A. D.¹⁾. The verses alluding to Vikramāditya and Śālivāhana are:—

V, 64: *saṃvāhaṇasuharasatosieṇa denteṇa tuha kare lakkham calaṇeṇa Vikkamāittacariāṇ aṇusikkhaaṇ tissā.* 15

V, 67: *āvaṇṇāiṇ kulāiṇ do vva jānanti unnaiṇ ṇeum gorā hiaadaio ahavā Sālāhaṇaṇarindo.*

No other verse in the collection refers to any recognizable historical king or dynasty, at least not in this direct fashion. The naïveté of the idealized references, in such quick succession, to Vikramāditya and Śālivāhana indicates that the Śālivāhana dynasty to which Hāla belonged had, before his time, given to the world a king called Vikramāditya whose name had already, in the first century A. D., become famous. 25

But the reliability of the second class of traditions, in so far as they claim a native origin for the Śaka era, has been seriously shaken by the discovery of a Southern inscription

1) M. SENART, in course of his classic pronouncements on the history of monumental and literary Prākṛits, observed that the Saptasatī should be placed in the 3rd cent. A. D., if Gautamīputra Sātakaṛṇi's inscriptions belonged to the 2nd cent. A. D. As will be shown further on in the text, the insers. belong to the first cent. B. C.; and, following M. SENART's relative estimate, the date of Hāla's Gāthā should be pushed back to the first cent. A. D.,—that is, to the period of Hāla himself. On linguistic grounds, therefore, the ascription of the compilation to its reputed compiler cannot be challenged.

of the 6th century A.D. in which the Śaka era is declared to have been reckoned, not from the overthrow, but from "the time of coronation" of a Śaka king¹). In the light of this evidence, ALBERUNI's statement appears to be on a level
 5 with his other assertion that the Gupta era, which is now known to have commenced with the rise of the Guptas, was looked upon as having been reckoned from their downfall. An indigenous origin of the Śaka era is further dis-
 10 counted by the circumstance that it was, from at least the first half of the second century A.D., in systematic official use amongst the "Western Kshatrapas" who were foreigners. In fact, it seems that Chashtana, the founder of this Scythian or Parthian dynasty, was himself the founder of the Śaka era. This view, first suggested by CUNNINGHAM, is supported
 15 by the Jaina Kālikācārya-kathā wherein it is stated that, after the so-called Śakas ("Saga"-*'tti khāyā*) had ruled for some time over the Mālava country, there arose a king called Vikrama or Vikramāditya who destroyed the Śakas and founded the era known by his name; but 135 years after-
 20 wards, another Śaka king uprooted the house of Vikramāditya, reigned at Ujjain and set up what is known as the Śaka era²). This account is particularly credible in view of its Jain origin; for, Jain chronologists generally take the Vikrama or the Śaka era as their leading landmark, following the fortunes
 25 of Avanti, the country most closely associated with the early history of Jainism. As already inferred, the "house of Vikramāditya" was the same as the Sātavāhana dynasty which was very probably ousted from Mālwa by Chashtana or one of his race about the same time as the beginning of the Śaka
 30 era; for Chashtana was ruling before 52 Śaka, had Ujjain for his capital and issued coins bearing a reverse-device copied from the mintage of the Sātavāhanas³). We are also bound to attach some significance to the fact that the monetary

1) JRAS., 1913, p. 991—992.

2) *Ibid.*, p. 993.

3) RAPSON, *Cat. of Indian Coins, Andhras &c.*, p. clxvii. Śaka 52 is the date of the Andhau inscr.



issues of his successors contain a regular series of Śaka dates, standing apart, in this respect, from all other coins of the period. Nor must we refuse to assign full value to the circumstance that the Śaka era was adopted by Hindu astronomers at an early date, in judging the locality in which the era was born, seeing that Ujjain was the stronghold of renaissance Hindu astronomy. It is no objection to CUNNINGHAM's theory that Chashtāna had the subordinate title *kṣatrapa*. Seleucus was a satrap when he established the Seleucid era (312 B. C.); he took the royal title and the diadem six years later. The royal title, it may be noted, occurs on the coins of Chashtāna in conjunction with the title *kṣatrapa*, — a privilege which Seleucus does not appear to have possessed.

Tradition, in its most plausible form, is thus in favour of the assumption that the Vikrama era was founded by a king called Vikramāditya, of the Śātavāhana dynasty, who ruled in Mālwa and destroyed the Śakas; and that the Śaka era was founded by a Śaka ruler, very probably Chashtāna, who overthrew the Śātavāhana dynasty and established himself at Ujjain.

II. Identification of Vikramāditya in the puranic list of kings.

It is hardly likely that such an epoch-making monarch as Vikramāditya should pass unnoticed in the dynastic accounts incorporated in some of the Purāṇas. In these accounts the Śātavāhanas are called Andhras. The oldest version is contained, according to Mr. PARGITER, the first scientific editor of the texts, in the Matsya Purāṇa which mentions thirty kings of the "Andhra" dynasty with a total period of about 460 years¹). Though these kings are enumerated after the Kāṇvas, the earlier members of the dynasty are known from epigraphic evidence to have ruled contemporaneously with the later Mauryas and the Śūṅgas. The first three kings are mentioned in inscriptions at Nāsik and Nānāghāt, the third or the fifth king is very probably named in the Hathigumphā

1) PARGITER, *Dynasties of the Kali Age*, pp. xiv and 36.



inscription of the Suṅga period, while the fifth king (or the third again) is alluded to in an inscription at Sānchī. A palaeographic examination of these documents leaves no reasonable doubt that the rise of the Andhra dynasty is to be dated
 5 in the third century B. C. Dr. VINCENT SMITH has placed the outer limits in c. 225 B. C. and c. 225 A. D., and the resulting chronology is certainly approximately correct¹), being tested by allusions to two kings of the dynasty in two Greek books. One of these books, the Periplus of the Erythraean sea, written
 10 in the first century A. D., mentions a king Sandanes in possession of the port Kalliena (modern Kalyāna). Sandanes is declared in the Periplus to have been a successor to the "elder Saraganus", — a name easily identifiable with "Sātakarṇi" which was a favourite designation of many kings of the
 15 Andhra dynasty. Sandanes has been identified with the Andhra king called Sundara generally in the Purāṇas, who must be placed, according to palaeographic and Puranic evidence, about the time of composition of the Periplus²): the slight phonetic difficulty disappears if we take the Bhāgavata reading

1) Some think that this result goes against Puranic authority. But Mr. PARGITER has shown that the dynastic chapters of the Purāṇas are to be traced back to a Prakrit original and retain to this day some traces of Prakritism. The Matsya text of the Andhra enumeration, interpreted in the light of this finding, supports the view that the last Kāṇva was succeeded not by Simuka (the first Andhra) but by a descendant of his. Thus, we read —

Sisukāndhrah-sajātīyaḥ prāpsyatīmāṃ vasundharām

where we seem to have the Prkt. form *Sisukāndhrasajātīyaḥ* mistakenly Sanskritized as *Sisukāndhrah-sajātīyaḥ*; memory of an original genitive seems to be preserved in *Andhrajātīyaḥ*, the corresponding expression in Viṣṇu and Bhāgavata. Also, in summing up, the Matsya says; "these (ete) 19 Andhras will enjoy the mahī", and, "of those (teṣām) the total reign-period will be 460 years", indicating probably, as hinted at by Mr. PARGITER himself, that only the last 19 of the 30 kings were rulers of Magadha: the word *mahī*, used in connexion with the Bārhadhrathas, but not in connexion with the contemporary Aikṣvākus and Pauravas, looks like a special designation adopted by the Purāṇakāra for Magadha, or territory including Magadha. Cf. the Assyrian title *shar kishshati* implying possession of Haran.

2) SMITH, *Early History of India* (3rd ed.), chart facing p. 218.

of the name, Sunandana, — a procedure justified by the occurrence of this form of the name in a southern MS. of the Viṣṇu which may have preserved the correct southern nomenclature¹). The other Greek book confirming Dr. SMITH's scheme of Andhra chronology is Ptolemy's Geography, written 5 in the second century A. D. In speaking of Baithana (modern Paithān) as capital of Siro-Ptolemaios or Siro-Polemaios, and of Ozene (modern Ujjain) as capital of Tiastanes, he makes a "Śrī-Pulomā" of the Andhra dynasty a contemporary of "Chasṭana" of Ujjain. Since, according to the Andhau inscription, Rudradāman, 10 grandson of Chasṭana, had already begun his rule in 52 Śaka, perhaps jointly with his grandfather, the period contemplated in the Geography is earlier than 130 A. D., — a hypothesis which might be advanced on the basis of the fact that Ptolemy himself admits having drawn the materials for his Geography 15 from a slightly earlier treatise by Marinus of Tyre²). We should therefore place a "Śrī-Pulomā" Andhra shortly before 130 A. D.: in Dr. SMITH's chronological table, the second of the three (or four?) "Pulomā"s of the Puranic list is placed about 135 A. D., which is only a few years too late, if my 20 calculations are correct³). As the period between Sunandana (or Sundara) and Pulomā II is stated in nearly all known MSS. of the Purāṇas to have covered almost exactly half a century⁴), the probable accessional dates of Sunandana and Pulomā II are 70 and 120 A. D. respectively. This result 25 preserves the identification of Malichas of the Periplus with Malichas, King of the Nabataeans (61—70 A. D.⁵). Our dating also allows some credit to the contention that the reference to King Kharibael of Arabia Felix as cultivating the friendship of the "emperors" indicates that the Roman State was being 30

1) PARGITER, *op. cit.*, p. 41, n. 83.

2) BUNBURY, *Hist. of Anc. Geogr.*, II, pp. 519—521.

3) SMITH, *EHI.*³, chart facing p. 218. See, however, "The Oxford History of India" (1919), pp. 119, 121, where Dr. SMITH seems inclined to push back his Andhra dates by a few years.

4) PARGITER, *op. cit.*, pp. 41—42.

5) JRAS., 1918

governed by more than one emperor; for, Vespasian, who ruled from 69 to 79 A. D., formally associated his son Titus in the government of the empire after the latter had been saluted by the title of Emperor by the soldiers who had
 5 fought succesfully under his leadership in the Jewish war (70 A. D.)¹).

When the Periplus was written, Ozene had ceased to be a capital²), the seat of government having been transferred to a locality called Minnagara where a King Mambares
 10 (= Sanabares?) was ruling. Barygaza (modern Broach) was in his dominions, and Greek ships landing at Kalliena were, we are told, liable to be taken under escort to Barygaza³). Sandanes was evidently not strong enough to contest this infringement of his sovereignty by Mambares. There was
 15 political turmoil also in the Sind region where "Parthian" princes were contending for supremacy. Chashtana may have been one of these princes who ultimately succeeded in establishing himself at Ujjain. His earlier coins, bearing Parthian symbols only⁴), show him to have started his career
 20 as a satrap under Parthia.

The chronology of the Andhra or Sātavāhana dynasty being thus settled in its main outlines, we have to see if there is, anywhere in the Purāṇas, any indication as to the reputed founder of the Vikrama era. We are disappointed
 25 at first; for, there is no explicit statement in the Puranic chronicles that such and such a king "will" bear the epithet Vikrama or "will" establish the Vikrama era. But, in the Matsya Purāṇa, the word *saṃvatsara*, which is so prominently associated in inscriptions with the Vikrama era from a quite
 30 early period down to quite modern times⁵), is used in enume-

1) SUTONIUS, *Titus*, c. 5 and 6. [The name Kharibael reminds us of Khāravēla.]

2) *Periplus* (SCHOFF), p. 42.

3) *Ibid.*, p. 43.

4) RAPSON, *op. cit.*, p. cxiii.

5) IA., XX, p. 404. The distinctive use of the word *saṃvat-sura* as applicable to Vikrama dates was, however, usurped for a time by



rating the Andhra king *Sātakarṇī* who preceded Pulomā I¹⁾ and who flourished, according to our scheme of chronology, in the first century B. C. The peculiarity is remarkable, since the word *saṃvatsara* is not used in the dynastic chapter of the Matsya Purāṇa in enumerating any earlier monarch. Such 5 restraint in the employment of a word so characteristically bound up with records dated in the Vikrama era appears to me to have proceeded from deliberate choice; the object being to indicate, by a sort of linguistic shorthand, the point of time coinciding with the epoch of the "great historical 10 reckoning of Northern India". The idea gains welcome confirmation from the circumstance that it is possible to assign this king *Sātakarṇī* to the middle of the first century B. C., if we acknowledge the existence of a king called Megha *Sātakarṇī*, with a reign-period of 38 years, in the authorities 15 consulted by Dr. SMITH when he was writing the second edition of his *Early History of India*²⁾. The existence of this king is testified to by MS. *e Vā.* of Mr. PARGITER which places a *Sātakarṇī* (with a reign-period of 29 years) after Pulomā I³⁾; though Mr. PARGITER, following other indications, 20 has, somewhat doubtfully, placed him after Pulomā II in the list he has prepared from various MSS. The situation thus raises the presumption that *Sātakarṇī*, the immediate predecessor of Pulomā I⁴⁾, was responsible for the foundation of the Vikrama era. Is there any epigraphic support for this 25 conjecture? We shall see.

III. *Epigraphic evidence: Vikramāditya = Gautamīputra Sātakarṇī.*

Besides the Andhra inscriptions alluded to above as belonging to the period of the first three kings (and probably 30 also of the fifth king), we have certain other inscriptions of

other eras (e. g. Gupta); but, after these, other eras became obsolete, the term again assumed its old distinction: violations are rare.

1) PARGITER, *op. cit.*, p. 40, l. 17.

2) Chart facing p. 202; king No. 15.

3) PARGITER, *op. cit.*, pp. 36—37.

4) *Ibid.*



the Andhra period at Nāsik, Kārle, Kanheri, Chhinna, Amarāvati and Myakdoni. The most important of these inscriptions are those at Nāsik. Four of them, found in Cave No. 3¹⁾, constitute an historical document of the highest value. They
 5 mention the Sātavāhana kings, Gautamīputra Sātakarṇi and his son Vāśiṣṭhīputra Puḷumāyi, who are usually identified with "Gautamīputra" and "Pulomā" II of the Puranic list, not only on the ground of similarity in names, but also on the basis of an assumption that the neighbouring inscriptions
 10 of Ushavadāta (Skt. Rṣabhadatta), son-in-law of "Satrap and King" Nahapāna, and the Junnar inscription of Ayama, an *amātya* of Nahapāna, are dated in the years 41 to 46 of the Śaka era²⁾. As Sātakarṇi mentions Ushavadāta in one of his Nāsik grants, and as thousands of coins, bearing Naha-
 15 pāna's name but re-struck by Sātakarṇi, have been discovered, Puḷumāyi could not have ruled very much later than Nahapāna. Therefore, if Ushavadāta's records be dated in the Śaka era, Puḷumāyi becomes identifiable with Pulomā II of the Puranic list (= 'Siro-Polemaios' of Ptolemy) whose date, as we have
 20 seen, must lie in the first half of the second century A. D. But palaeography forbids this identification.

Let us take a well-known landmark, namely, the Girnār inscription of Rudradāman, dated shortly after 72 Śaka³⁾ (= 150 A. D.). Let us compare its characters with those of
 25 the Nāsik-inscriptions mentioning Nahapāna or Vāśiṣṭhīputra Śrī Puḷumāyi. If the last-named monarch were the same as Ptolemy's Siro Polemaios, a contemporary of Rudradāman's grandfather, we should not be able to detect any considerable palaeographic difference due to age between the Girnār
 30 inscription on the one hand and the Nāsik epigraphs on the other. But scrutiny, even of a superficial sort, reveals such a difference. The Girnār record, belonging as it does to the latter part of the second century A. D., very naturally bears close palaeographical relationship to epigraphs of the Gupta

1) EI., viii, p. 60—74.

2) RAPSON, *op. cit.*, p. xxvi.

3) EI., viii, p. 41.

period, particularly in the following features. Its 'tailed' letters, *a*, *ka* and *va*, have long tails. Its *ka* has a much curved horizontal. The hook of its *kha* begins almost in a loop. The lowermost horizontal of its *ja* is sometimes bent slightly downwards. The *ña* is developing in a cursive direction. The right limb of *ta* is generally elongated. The *na* has a distinctly curved base. The left limb of *ya* has evolved a loop. The right limb of *la* is bent sharply to the left. Most of its *va*'s have lost the 'neck'. These characteristic developments are conspicuous by their absence from the records mentioning Nahāpāna or Puḷumāyi. How, then, can we place either Nahāpāna or Puḷumāyi anywhere near Rudradāman in point of time?

It will be said, perhaps, that Nāsik and Gīrnār are places too far apart to entitle us to neglect the part which locality may have played in shaping these differences. We have materials, fortunately, for eliminating this element of uncertainty. Some inscriptions are known of Yājña Śrī Sātakarṇi, an Andhra king removed by two very brief reigns from Pulomā II in the Puranic list. One of these inscriptions belongs to Nāsik and forms, therefore, a perfect basis of palaeographical comparison with the inscriptions of Vāsiṣṭhiputra Puḷumāyi found in the same locality. On instituting the comparison, what do we find? The letters *ña*, *ta*, *na*, *la* and *va* in Yājña's record appear palpably later than the same letters in Puḷumāyi's inscriptions. The *ña* is seen to possess a rounded right-hand element which was angular in the earlier period. The *ta* is looped and its right limb is lengthened. The base-line of *na* is very much curved (l. 2 *saṁāne*). The right vertical of *la* is bent sharply to the left: it was bent to the right in Vāsiṣṭhiputra Puḷumāyi's time. The *va* is truncated, without the neck which earlier characterized it. Surely, such a revolution required a much longer interval between Yājña Śrī Sātakarṇi and Vāsiṣṭhiputra Śrī Puḷumāyi than that vouchsafed by current chronology which is founded on an identification of the latter with Pulomā II.

Separation in age, and not separation in locality, must



likewise account for the striking differences between the Amarāvati inscription of Vāsiṣṭhīputra Puḷumāyi and the Chinna inscription of Yajña-Śrī. An ink-impression of the former has been published by BURGESS in his *Notes on the*
 5 *Amarāvati Stūpa* (No. 121); and an estampage of the latter has been made accessible to me through the kindness of my friend, Mr. N. G. MAJUMDAR, who is reediting the inscription. The "tailed" letters of the later record are much longer than the other single letters, as in the contemporary Gīrnār record
 10 of Rudradāman: in Puḷumāyi's inscription, on the other hand, the "tailed" letters are proportionately much less long. The medial *i* in the case of Yajña ends almost in a loop, a feature not met with in the case of Puḷumāyi. The looped *ta*, with a lengthened right limb, also distinguishes the later from the
 15 earlier record. The cursive *ṇa*, the *na* with a curved baseline, are further characteristic indications. Any one looking at the two records placed side by side will never be persuaded to believe that an inconsiderable period intervened between them.

Palaeographical comparison of the Nāsik inscriptions of
 20 Gautamīputra Sātakaṛṇī with the earliest Andhra inscriptions leads to the same result. Before of the idea of a Śaka era interpretation of the inscriptions mentioning Nahapāna came into vogue, GEORG BÜHLER, the father of Indian palaeography, estimated that "the difference between the characters of
 25 Gotamīputra Sātakaṛṇī's and those of the Nānāghāt documents are such that it is not possible to place them, as Pandit BHAGVANLAL has also seen, at a distance of more than about 100 years¹)." If this judgment has any value, Vāsiṣṭhīputra Puḷumāyi cannot be identified with Pulomā II who is separated
 30 from the earliest Andhra princes by a period of three centuries. It is true that BÜHLER himself, writing thirteen years later, placed both Nahapāna and Puḷumāyi in the second century A.D. But this adoption of the current belief involved the formulation of a paradox in palaeography. For, it led him
 35 to conclude that, in the second century A.D., three varieties

1) ASWL, v, p. 73.

of letters, — “archaistic”, advanced and ornamental, — were used promiscuously; and that “the contemporaneous employment of more advanced types and of more archaic forms with an admixture of more modern signs will have to be explained in this, as in other cases, by a desire to select archaic and monumental forms for epigraphic purposes and a failure to completely carry out this intention¹⁾.”

If, therefore, palaeography is not to be set aside, Vāsiṣṭhīputra Puṣumāyi must be considered to have flourished appreciably before Pulomā II of the Puranic list who ruled in the first half of the second century A. D. He has consequently to be identified with Pulomā I who reigned in the first century B. C. It follows that Gautamīputra Sātakarṇi is the Sātakarṇi in whose connexion the Matsya Purāṇa uses the word *samvatsara* in such a remarkable manner. Sātakarṇi is stated, in his mother's description of him, to have been a great conqueror and to have destroyed Śakas²⁾. This circumstance lends support to the idea that we have here a real Vikramāditya, famous in folklore and the reputed founder of the era known by his name³⁾.

1) *Indian Palaeography*, p. 43.

2) EI, viii, p. 61.

3) CUNNINGHAM was, I believe, the first to connect the career of G. Sātakarṇi with the popular legends; see his remarks in *Arch. Surv. Rep.*, V, 20. In his *Coins of Ancient India*, (pp. 105—107) both Sātakarṇi and Chashtana are placed in 78 A. D., Nahapāna being assigned to the first cent. B. C. Mr. D. R. BHANDARKAR pointed out (JBRAS., 1899) that the logical consequence of placing Nahapāna so early would be to push back Puṣumāyi's date to the first cent. B. C.; which, he thought, was impossible. In 1908, Mr. R. D. BANERJI dated Nahapāna c. 75 B. C. on general palaeographic grounds (IA., 1908, p. 25 f.). If this determination were accepted by the generality of scholars and combined with the sound view that G. Sātakarṇi came very shortly afterwards, the latter's claim to be identified with the founder of the Vikrama era could not long remain unrecognized. It appears from a note in IA., 1918 (April) that in 1913 Mr. K. P. JAYASWAL published the theory that either G. Sātakarṇi or V. Puṣumāyi may have been the traditional Vikramāditya; but, unfortunately, I have never seen that publication. Judging from his note in IA., it would seem that he depends for his view on the equation Nahapāna = 'Nabhovāhana' or 'Nahavāṇa' of Jain chrono-

IV. Coins.

Before passing on to other items of evidence confirming our chronology, it will perhaps be useful to enumerate and meet some of the arguments brought forward by scholars in support of the theory that the Puṣumāyi of the Nāsik inscriptions flourished in the second century A. D. The arguments, which devote themselves chiefly to the establishment of a late date for Nahapāna, are given below, together with my answers: —

- (1) The Periplus, composed c. 80 A. D. (more correctly, 70 A. D.), mentions, as we have seen, a certain king Mambaros as ruling at Minnagara, with the port of Barygaza in his possession. Mambaros is thought by some to be only an incorrect form of the name Nahapāna. Hence it is concluded that Nahapāna was ruling about 80 A. D. It has also been inferred that Nahapāna may have founded the Śaka era which would thus be used in the inscriptions of his son-in-law, Ushavadāta, at Nāsik¹).

But, besides the palaeographical difficulty, there is a good deal to be said against the equation, Mambaros = Nahapāna. This equation is based on two unwarrantable assumptions: (i) that there is copyist's blunder in the form Mambaros; (ii) that the blunder has been aggravated by phonetic influences. It is quite clear that a very large amount of phonetic and philological imagination must be requisitioned in order to transform Mambaros into Nahapāna.

- (2) The coins of Nahapāna, it is said, exhibit Roman influence in some details: the head of king on the obverse and

logists. This equation, was first proposed by OLDENBERG (IA, X, 225) and is, I think, correct. I take this opportunity of acknowledging my indebtedness to Mr. R. D. BANERJI for having opened my eyes to the hitherto unsuspected palaeographic difference between the records of Ushavadāta and Rudradāman;—but Mr. BANERJI is not responsible for working out every detail. Taking Mr. BANERJI's dating of Nahapāna, I soon saw the necessity of identifying G. Sātakarṇi with the Puranic Sātakarṇi in whose connexion, as I had already noted, the word *saṃvat-sara* figured so curiously in the Mt. text. The other points came out on further study of the inscs.

1) IA., 9^{ème} série, tome X, pp. 120—151; JRAS., 1912, p. 786 and 1913, p. 992.

the variety in its representation; the occurrence of the form *H* with its *ha*-value and of the form *P* with its *pa*-value in the spelling of the name Nahapāna.

Against this it may be urged that, since Nahapāna, in striking his coins, followed the weight-standard of the Indo-Greeks, he probably, borrowed from the same source the idea that a 'head of king' should appear on his coins, rendering useless the hypothesis that the coins of Roman emperors served as his models¹). The dissimilarity of the 'heads' as appearing on different specimens of Nahapāna's coins is paralleled by the coinage of the Arsacids, and proves the failure of the die-cutters to preserve the Hellenic standard of the art which these non-Hellenes borrowed. We should also remember in this connexion the fact that Nahapāna had a long reign and the possibility of there having been many independent attempts, with varying degrees of success, at representing him as he was. Nor should we forget that many of his die-cutters were indifferent imitators, as proved by their absurd reproduction of the coin-legend on the obverse. The letter *H*, with its *ha*-value, need not be considered distinctively Roman: Dr. THOMAS has shown it "in an alphabet which flourished quite early in Syria and the whole Parthian world"²). The letter *P* is probably Roman; but, if Nahapāna's original home was Sistān³), his die-engravers may have known the Romans through the Parthians whose first recorded embassy to Rome is assigned to the year 92 B. C.⁴). It is to be noted that the earlier coins of Nahapāna use the Greek form Π; and it is possible that the substitution of the Roman *P* took place shortly after the first Parthian embassy to Rome. In fact, the advent of the Roman letter in the middle of Nahapāna's reign points to his first contact with the Roman world having taken place after he had ruled for some years in India. His title *kṣatrapa* indicates that he considered himself subordinate to Parthia

1) For the hypothesis, see JRAS. 1908, p. 551.

2) JRAS., 1913, p. 643.

3) SMITH, EH1.³, p. 209.

4) *Encycl. Brit.*¹¹, xviii, p. 62.



or to a Parthian power; he could not, therefore, have been unaware of the diplomatic relations between Parthia and Rome or have remained unaffected by the culture of Rome, once Parthia had initiated regular commerce with Rome. Attention
 5 may also be drawn here to the essential identity of the Greek Π, often written Γ in inscriptions, with the Roman P. The Roman P, besides, does not seem to have closed its loop before the Imperial period¹⁾; and most of the Roman P's on the later coins of Nahapāna have the pre-Imperial open form²⁾.

10 As early as 1888, NEWTON pointed out that Nahapāna's coins conformed so much more in fabric and execution to the Graeco-Bactrian standard than the coins of Chashtana, that these two satrap-kings must have been separated by a considerable interval³⁾. The 'Greek' on the coins of Chashtana
 15 and his successors is hopelessly corrupt and conventional; whereas it is fairly correct and intelligible on many coins of Nahapāna. The 'head of king' on the coins of Chashtana and his successors is very degenerate and conventionalized; whereas the corresponding device on many coins of Nahapāna
 20 betrays affinities with the portraiture found on coins of the earlier Indo-Greeks.

(3) In a Nāsik cave inscription of Ushavadāta, there is a reference to 2000 *suvarṇas* being equivalent to 70000 *kārṣāpaṇas*⁴⁾. "Surely", says Prof. RAPSON, the distinguished
 25 authority on numismatics, "the reference here must be to the contemporary gold currency of the Kuṣanas"⁵⁾. Taking these *kārṣāpaṇas* to be identical with the silver coins of Nahapāna, Mr. RAPSON works out the ratio of silver to gold as 1 to 10. But, according to CUNNINGHAM, another distinguished numis-
 30 matist, this ratio obtained, not in the Kuṣana period, but in the earlier Indo-Greek period (before Eukratides)⁶⁾. Nor can it be

1) *Ibid.*, art. 'P'.

2) JBRAS., xxii (Mr. SCOTT's art. on the Jogalthembi hoard).

3) JBRAS., ix, p. 8—10. NEWTON, however, posited an interval of only half a century; but he placed Nahapāna c. 60 or 70 B. C., and even asked: 'Did the Saṃvat era originate with Nahapāna?'

4) EI., viii, p. 82.

5) RAPSON, *op. cit.*, p. clxxxv.

6) *Coins of the Indo-Scythians*, p. 19.



asserted that *suvarṇa* here necessarily refers to any stamped gold coin; all that we are entitled to infer from the inscription is that these *suvarṇas* were of fixed value and consequently of fixed weight. Ancient Indians used bags of gold dust of fixed weight, and CUNNINGHAM thinks they may have used "ingots" of gold¹). Even if stamped gold coins be intended by the term *suvarṇa* in this inscription, what ground is there for the supposition that it refers to gold coins of the Kushān series? Were no gold coins current in India before the advent of the Kushāns? Is it likely, again, that the Kushān gold coins were known as *suvarṇas*? The Gupta gold coins which were modelled on the Kushān currency, were called *dināras*: this name is obviously derived from Latin *denarius*, the designation of the Roman coins upon which the coins of the Kushāns had been modelled. Probably, therefore, *dināra*, not *suvarṇa*, was the name by which the Kushān gold coins were known²). The *suvarṇa*, according to Manu, VIII, 134, was a gold piece 80 *raktikas* in weight, calculated by CUNNINGHAM³) as being equivalent to about 144 grains; the Kushān gold coins, on the other hand, weigh about 123 grains.

(4) The same Nāsik inscription speaks of *kuṣaṇamūla* to be given to the monks dwelling in the cave, along with cloths for making robes (*civarika*). According to Professor D. R. BHANDARKAR⁴), the expression means "the value of Kuṣaṇas", i. e. of the silver coins issued by Nahapāna as viceroy of Kadphises I who was also known as "King Kuṣaṇa". If this explanation were correct, Nahapāna could not be placed earlier than the first century A. D.

The first objection to this theory is the difficulty of equating the palatal *śa* of *kuṣaṇamūla* with the lingual *ṣa* of the family designation Kushān. All the Kharoshthi inscriptions, including legends on coins, and the only Brāhmī inscription (viz., that found at Māt)⁵) giving the tribal or dynastic name

1) *Coins of Anc. Ind.*, pp. 48—49.

2) Cf. C. CI—S, p. 20.

3) CAI., p. 47.

4) IA. 1918, 'Dekkan of the Satavāhana period', p. 8 of reprint.

5) JRAS., 1914, pl. facing p. 378. I do not know if the Central



Kushān, spell the word with a lingual *ṣa*. The Māt inscription, engraved under official inspiration, employs the long vowel *ā* in *ṣā*. It would be surprising if we came across the same word spelt with a palatal *śa* without the long *ā* in an inscription
 5 which shows no tendency to transform lingual into palatal *śa*'s, and which was ex hypothesi caused to be engraved by the son-in-law of a satrap of the Kushāns.

Secondly, admitting, for the sake of argument, that such a transformation could take place, is it likely that Kadphises I,
 10 whose monetary issues were confined to copper, allowed or directed his supposed satrap Nahapāna to strike coins in silver on his behalf and in such large quantities?

Thirdly, supposing that the extraordinary concession was made in favour of Nahapāna, how could these silver coins
 15 come to be known as "Kūṣaṇas" or "Kuṣaṇas", seeing that the coin-legends contained the name of Nahapāna only? They could quite conceivably be called "Nahapānas", but to call them "Kūṣanas" were singularly inappropriate.

Mr. BHANDARKAR's proposal is based on a comparison
 20 suggested by M. SENART, of the expression *kūṣaṇamūla* with the expression *paḍiko ca māse utukāle* (or variants) occurring in some Kanheri inscriptions recording permanent endowments with a double object. Since *paḍika* there stands for a coin, *kūṣaṇa* here must, according to Mr. BHANDARKAR, denote a
 25 coin. It should be noted, however, that no such phrase as *māse utukāle* is to be found in the Nāsik epigraph. Nor is it very evident how this epigraph came to speak of the *mūlya* of Kūṣaṇa instead of Kūṣaṇa itself, if Kūṣaṇa was a coin like *paḍika*. Moreover, the assertion that the Nāsik expression
 30 corresponds to the Kanheri expression *paḍiko*° is based upon the tacit assumption that, in these localities, endowments used to be made only for two objects, viz., provision of clothes and a seasonal allowance. But one of the Kanheri in-

Asian documents will overthrow my contention on this point; but it is fair to mention that the Mahārājakanikalekha, a not very reliable authority, seems to support the spelling with a palatal *śa*.

scriptions¹⁾ records a permanent endowment with a quadruple object, viz., annual grants for cloth, shoes, almsbowl, and a special grant for the season. We should not be surprised if a fifth object actuates another philanthropist at Nāsik. Possibly, Ushavadāta signifies by the term *kuśaṇa* nothing more than 5 "cross-sewing": it perhaps corresponds to *kusi*, *adhakusi* &c. of Mahāvagga, VIII, 12, 2, and may be philologically connected with Latin *crux*. This interpretation appears to be particularly appropriate since the money was deposited with a gild of weavers who probably did the work of sewing. My friend 10 Mr. S. N. BASU would go so far as to suppose that it was usual to make permanent endowments with gilds in such a manner that the resulting annuity could be recovered from them preferably in kind, each gild making the payment due from it in work belonging to its trade. Thus, inscription 15 No. 15 at Nāsik records endowments for medical treatment of sick *bhikṣus*, the endowments being invested with three gilds, one of *kularikas*, another of *odayantrikas* and the third of *tilapiṣakas*. All these terms have not yet been satisfactorily explained. *Tilapiṣakas* have been correctly identified with 20 'oil-millers'; but it should have been pointed out specifically that the oil was milled out of *tila* seeds (*Sesamum Indicum*). *Odayantrika* has been rightly connected by M. SENART with *udayantra* i. e. "water-machine". The term *kularika* has been doubtfully explained by BÜHLER and M. SENART as "potter" 25 for which the standard Skt. expression is *kulāla*; phonetically, this equation is scarcely admissible. It would be more natural, and, as another friend of mine, Mr. J. C. SINHA, says, more in harmony with the practice prevailing in India down to the present day, of giving lumpsums in advance to workers 30 and artisans (called the *dādan*-system), to explain all these terms as belonging to the vocabulary of the medical code, since the endowments aim at providing medical treatment for the sick *bhikṣus*. Both the terms, *tilapiṣaka* and *odayantrika*, are intelligible from this standpoint; for the oil of *tila* seeds 35

1) ASWI., v, pp. 80—81.

is recommended for use in certain ailments, and *udayantras* of some kind may well have been necessary for the treatment of sick *bhikṣus*. The word *kularika*, however, seemed obscure until I consulted the *Deśināmamālā* of Hemachandra who gives the word in the form *kullariya*, with the meaning (Skt.) *kāṇḍavika*, a baker or confectioner. As diet has always been an important part of Hindu medical treatment, the baker's function is obvious¹).

Yet another explanation of the term *kuśaṇamūla* may be suggested. To one acquainted with the Manikiala stone inscription mentioning Kānishka and the Wardak vase inscription alluding to Huvishka, the idea of equating *kuśaṇamūla* with *kuśalamūla* — a term found in both these records — will naturally occur. The equation is, from the phonetic standpoint, quite unexceptionable, since *la* and (southern) *ḷa* were interchangeable in the Nāsik region, and there would be little or no difference between a *ṇa* and a *ḷa* nasalised in presence of the succeeding *ma*; *kuśalamūla* means literally 'root of well-being', hence 'a meritorious foundation' like the interment of holy relics (as at Wardak) or the setting up of an instrument for measuring time in the market-place (as at Manikiala). Ushavadāta, we know, had provided for the food and clothing of monks resident in Cave No. 10 at Nāsik. He may well have reserved a separate and independent source of income, guaranteed by a permanent endowment, to be devoted by the monks to meritorious foundations which could be referred to as *kuśaṇamūla*, i. e. *kuśalamūla*.

V. The title *Vikrama*.

If Gautamiputra Sātakarṇī be in truth the same as King Vikrama or Vikramāditya of the first century B. C., we may reasonably expect to find an indication of his *vikrama*-title in Nāsik inscription No. 2 which, being little more than a *praśasti* of Sātakarṇī, should not fail to allude to his most

1) For a 'baker's gild', see EI, i, p. 165.



characteristic epithets. The nature and urgency of the allusion may be inferred from a comparison with the Allahabad *praśasti* of Samudragupta¹⁾. What makes the comparison especially relevant is the circumstance that Samudragupta affected the cognate title *parākrama*²⁾; and this and his other designations³⁾ found on his coins³⁾, — *samarasatavitatavijaya*, *kṛtāntaparaśu*, *apratiratha*, — are hinted at, directly and by way of pun, in his Allahabad eulogy. Thus we read there:—

- l. 17. *Tasya samarasatāvataranadakṣasya svabhūjabalaparākramaikabandhoḥ parākramāṅkasya paraśusārasankuśakti....* 10
l. 24. *prthivyām-apratirathasya.*

Nor is this the only analogue. Direct or punning allusions to the King's titles as appearing in the coin-legends were a feature of the Gupta records. In the mutilated Eran inscription⁴⁾, we read:— 15

l. 17. *pauruṣa-parākrama-dattaśulka*

l. 21. *samarakarma-parākrameddham.*

And both these expressions recall Samudragupta's epithets found on his coins. The same may be said of the description of Samudragupta in the Bhitāri stone-pillar inscription of Skandagupta⁵⁾:—

- ll. 1-2. *sarvvarājocchettuḥ prthivyām-apratirathasya . . .*
kṛtāntaparaśoḥ . . . ciotsann-āśvamedhāharttur . . .

The case of Samudragupta's son, Chandra-gupta II, provides a still closer analogy; for this king overthrew the Śaka ruler⁶⁾ of Mālwa and adopted the *vikrama*-epithet⁶⁾. Of him we have only a few brief inscriptions one of which, found at Udayagiri⁷⁾ has a pun on the title in

- l. 2. *vikramāvakrayakṛta.*

1) FLEET, *Gupta Inscr.*, pp. 1—17.

2) ALLAN, *Cat. of Gupta coins*, p. xxi.

3) *Ibid.*, pp. cviii—exi.

4) FLEET, *op. cit.*, p. 19 f.

5) *Ibid.*, p. 53.

6) SMITH, *EHI.*^a, p. 290.

7) FLEET, *op. cit.*, p. 35.

Skandagupta gives himself, in his coins, the title Vikramāditya, as well as its variant Kramāditya¹). In his Bhitari stone-pillar inscription, we read:—

ll. 8-9. *vinayabalasunitair-vikramena-kkramena*,

5 where we see a clear allusion to both the titles. What we find crystallized into a custom in the Gupta period was no doubt a common practice in earlier times. We must remember also that if, as tradition asserts, the first century B. C. saw the rise of an historical king with the title *vikrama* who
10 conquered Mālwa and destroyed Śakas, Chandra-gupta II would surely base his claim to the same title on the earlier precedent; and even his predecessor Samudragupta may be deemed to have been influenced by the same august example in adopting the similar title *parākrama*. We are, therefore, fully entitled
15 to look for at least a hint of the title *vikrama* in the Nāsik eulogy of Gautamīputra Sātakarṇi. The search will not be in vain; for, among the many adjectives applied there to Sātakarṇi is the following compound:—

l. 4. *vara-vāraṇa-vikama-cāru-vikama*

20 where we may discern an allusion to Sātakarṇi's *vikrama*-title. What puzzles us here is the connexion of the word *vikrama* with *vāraṇa* or elephant. Gupta analogy solves the puzzle. Samudragupta indicates his *parākrama*-epithet on his coins in different ways: on the standard-type, by the word
25 *parākrama*; on the tiger-type the word is *vyāghra-parākrama*; on the *aśvamedha*-type it is *aśvamedha-parākrama*. Chandra-gupta II indicates his *vikrama*-epithet on his coins in a similar manner: his lion-slayer-type bears the legend *siṃha-vikramaḥ*; his archer and couch types bear the legend *Śrī-vikramaḥ*, the
30 reference being to the image of Śrī or Lakṣmī appearing on the reverses of these coins²). Need we doubt that, just as Samudragupta was *vyāghra-parākrama* and Chandra-gupta II *siṃha-vikrama*, so was Gautamīputra Sātakarṇi *vāraṇa-vikrama*? For his choice of the *vāraṇa* in place of the *siṃha*

1) ALLAN, *op. cit.*, pp. cxxi—ii.

2) ALLAN, *passim*.



or *vyāghra* of the Guptas an explanation suggests itself. On many of the Andhra coins, some of which can be attributed to our Sātakarṇī, we have the representation of an elephant¹⁾, corresponding to the lion of Chandra-gupta II and the tiger of Samudragupta. I cannot, however, explain the termination ⁵ *-āditya* in *Vikramāditya*: I can only point to the identity, assumed in literature and in the Gupta lithic and numismatic records, of *Vikrama* with *Vikramāditya*²⁾.

VI. Did Gautamīputra Sātakarṇī establish an era?

It has been shown that Gautamīputra Sātakarṇī flourished ¹⁰ in the first century B. C., had the title *vikrama*, and, as his

1) RAPSON, *op. cit.*, pp. 17—19.

2) Since writing the above, I have called to my aid the common sense and the artist's eye of my friend KUMAR S. C. SINHASARMA of Susang. Noticing the circumstance that the title *vikrama* never occurs on Gupta coins except in conjunction with some such word as *siṃha*, *Śrī* etc. (the added word referring to a device on the coins), I asked him to examine Mr. ALLAN's plate of coins of Chandra-gupta II, exhibiting the legend *vikramāditya*, and tell me if any trace of a representation of the sun (*āditya*, as I then understood it) could be found. He was positive that nothing of the sort was represented; but suggested that the dwarf holding an umbrella over the king's head was obviously Viṣṇu in his Vāmana-incarnation, and *-āditya*, if it had any reference to a device on the coins, must refer to this figure of Viṣṇu. As the king appears nimbate on the coins, he must have been deified, and Vāmana himself was imagined to be honouring him. Vāmana's other name 'Tri-vikrama' inevitably suggested itself: and when it was remembered that the Dwarf-Viṣṇu took possession of Heaven and Earth with his two ordinary feet, sending Bali, with a third improvised foot, down to Pātāla to reign there, I could not help thinking that the legend of Tri-vikrama had some connexion with the coin-legends which claim for the king a conquest over Heaven and Earth. In order to establish his title to be honoured by Viṣṇu, it was necessary for him to excel the god. It was clearly considered sufficient for this purpose to declare that the king won Earth by his prowess and Heaven by his good deeds (*karmabhir-uttamair*), inviting comparison with the behaviour of Vāmana who had won Heaven and Earth by taking advantage of Bali's untrammelled philanthropy. It sounds a little blasphemous; but to deify a king borders on blasphemy.

This, however, does not clear up the case in regard to the Sāta-vahana Vikramāditya: perhaps, *-āditya* there stood for *deva*.

mother's inscription affirms, was a mighty conqueror and a destroyer of Śakas. Even then we may be required to prove that he actually established an era of his own before we can claim him as the founder of the Vikrama era of 58 B. C.

5 Attention has already been drawn, in connexion with the peculiar use of the word *saṃvatsara* in the Matsya Purāṇa's enumeration of Sātakarṇī, to the circumstance that, in epigraphic records dated in the Vikrama era some form of the word *saṃvatsara* usually occurs. The Nāsik inscriptions

10 referring to Sātakarṇī or to Puṣumāyī express their dates in the same manner: e. g., *savachare 24*, etc. This agreement will doubtless be considered by careful critics as being too fragile a foundation to support the inference that these inscriptions are dated in the Vikrama era. Fortunately, it

15 is possible to prove from the inscriptions alone that Gautamīputra Sātakarṇī established an era to which all dated inscriptions of the period should be referred.

Nāsik inscriptions 2, 3, 4, and 5¹⁾, are official records and are all incised in what is known as Cave No. 3. Of these,

20 inscription 2 records the dedication of the cave by Gautamī Balasirī to certain monks, and is dated in the year 19 in the reign of Puṣumāyī. Therefore, the three inscriptions, 3, 4 and 5, were all engraved later than this "year 19". This has been recognized by Sir R. G. BHANDARKAR and Mr. D. R.

25 BHANDARKAR; but these scholars have interpreted the dates in all the four inscriptions as regnal years of Puṣumāyī. Now, that is clearly impossible, at any rate in inscriptions 4 and 5 which mention Sātakarṇī but never allude to Puṣumāyī. In both cases, the name of Gautamīputra Sātakarṇī occurs at

30 the beginning, while the date is given at the end as *savachhare 18* or *savachhare 24*. If, as Mr. BHANDARKAR holds, "there is no cogent reason for assuming that this year 24 pertains to the reign of Gautamīputra Sātakarṇī", there is absolutely no reason for the assumption that it represents the

35 regnal year of Puṣumāyī who is not even remotely referred

1) EI., viii, pp. 60—75.

to here. Not a single instance is known to me of an inscription recording the order of a king and dated in the regnal year of another contemporary king, not his superior, whose name, besides, is omitted from the record altogether. We are, therefore, compelled to conclude that inscriptions 4 and 5 were⁵ incised later than the year 19 in Puṣumāyī's reign, but that they are not dated in Puṣumāyī's regnal years and, besides, mention Sātakarṇī as authority for the orders embodied in them. For the dates in inscriptions 4 and 5, only two explanations are possible: either the year-numbers represent the¹⁰ regnal years of Sātakarṇī, or they are referable to an era¹⁾. Both these alternatives coincide if we suppose that the era ran from the accession of Sātakarṇī. The first explanation, by itself alone, is incompatible with the conclusion already drawn, that 3, 4 and 5 were all incised after 2 which records¹⁵ the dedication of Cave No. 3 wherein all these inscriptions are found. Hence the only course left to us is to refer the dates in 4 and 5 to an era which must, in this case, have been started by Gautamīputra Sātakarṇī who was too great himself to have adopted a reckoning set on foot by another con-²⁰ temporary, or nearly contemporary, monarch.

But the first alternative has been the choice of Mr. R. D. BANERJĠ in his latest paper on the subject. He thinks that "a cave was dedicated either in the eighteenth or before the eighteenth year of the reign of Gautamīputra Sātakarṇī,²⁵ and it was given to people for whose benefit land previously enjoyed by Ushavadāta was granted. Consequently Gautamīputra Sātakarṇī was perfectly justified in calling the cave his own benefaction in the second record which was incised, alongside the first, in the twenty-fourth year of his reign.³⁰ Subsequently, after the death of Gautamīputra Sātakarṇī, his mother caused the cave to be enlarged by adding chambers, which she claims to be her own benefaction. I would take

1) Cf. FLEET, *Gup. Inscr.*, No. 5 in which Chandra-gupta II is mentioned, and the date is given at the end as *saṃ 90, 3 . . .*; also, the official records of Harshavardhana.

the verandah in Cave No. 3 at Nāsik to be the original cave dedicated by Gautamīputra Sātakarṇī and the remaining parts of Cave No. 3 to be the work executed by the queen Balasirī¹⁾”, The reason for this hypothesis is stated to be “the double
 5 claim of (to) the benefaction of the cave both by Gautamīputra Sātakarṇī and by his mother the queen Balasirī”. The mother’s claim is put forward in the dedicatory inscription No. 2; Sātakarṇī’s claim is said to have been set forth in inscription No. 5, by the phrase *amhadhamadāne leṇe*. But, in the latter
 10 record, though the order is issued under the authority of Sātakarṇī, the substantial text of the order has to be ascribed to the *mahādevī* Gautamī Balasirī. This is evident from the construction:—

Siddha Govadhane amacasa Sāmakasadeyo rājāṇito raṇo Gotamīputasa Sātakarṇisa(.) Mahādevīya ca jīvasutāya rājamātuya vacanena Govadhane [ama]co Sāmako arogavatavo(.) tato eva ca vatavo (:—)

i. e. “Success: The royal words of King Gotamīputra Sātakarṇī are to be communicated to Sāmaka, the *amātya* at Govadhana.
 20 Also, Sāmaka, the *amātya* at Govadhana, is to be addressed in the name of the *mahādevī*, who is the mother of the king and whose son is living, with the usual civility, and then is to be told as follows:—”²⁾

The rest of the inscription, up to the word *nibadhāpetha*,
 25 in the last line but one, gives, in direct narration, the words of the *mahādevī*. It will be urged, perhaps, that this construction makes the *mahādevī* the donor of a field in the village of Kakhaḍi, where as the preceding inscription records the gift of a field, not by the *mahādevī*, but by her son,
 30 Sātakarṇī. To this it may be replied that Sātakarṇī granted the field, not in Kakhaḍi, but in Aparā-Kakhaḍi: there is no reason, therefore, for thinking that we have here a conflict

1) JRAS., 1917, pp. 282—283.

2) I have ventured to translate *rājāṇita* as ‘the royal words’ by taking it as a compound made up of *rājan* and *aṇita*, from *√an* = to sound, to speak; (cf. *√bhaṇ*, often used in similar contexts).

of claims. Besides, Sātakarnī's grant, recorded in inscription 4, was made to the ascetics of Triraśmi in general, (*imesa pavaḥjitāna Tekirasīṇa vitarāma*) whereas the grant spoken of as having been made "previously" (*puva*) in inscription 5 is therein stated to have been confined to the ascetics living in a particular cave which is described in the record as "our pious gift", showing that the two records speak of two different grants altogether. Again, the expression "our pious gift" appears vague, since two royal personages are mentioned, Sātakarnī and his mother, the *mahādevī*. According to Mr. BHANDARKAR, the expression means the pious gift of both Sātakarnī and the *mahādevī* and refers to what is known to us as Cave No. 3. According to Mr. BANERJI, it means the pious gift of Sātakarnī alone and refers to the verandah of Cave No. 3. The only other alternative is to suppose that it means the pious gift of the *mahādevī* alone; and this is, in my view, the only reasonable explanation. The other interpretations are open to serious objections. To take Mr. BHANDARKAR's proposal first: how could the cave, the dedication of which by the *mahādevī* alone is recorded in inscription 2, be characterized in inscription 5 as the joint gift of the *mahādevī* and her son? If, on the other hand, as assumed by Mr. BANERJI, the cave referred to in inscription 5 be represented by the verandah of Cave No. 3, how is it that we do not find anywhere in that verandah any inscription recording the supposed separate dedication? How was it, again, that inscription 5 came to speak of the *mahādevī*, if she had nothing to do with the "pious gift" mentioned therein? As a matter of fact, the absence of allusion, in inscription 4, to any cave constructed by Sātakarnī or his mother raises a very strong presumption that there was no such cave in existence in the year 18 when the order embodied in that record was issued. Since, however, inscription 5, dated in the year 24 of admittedly the same reckoning, speaks of such a cave, which must be identical with the cave wherein both these inscriptions are found, the cave must have been constructed and dedicated between the years 18 and 24, and the dedication recorded



in an inscription within the cave. It is quite in harmony with this conclusion that the only dedicatory inscription (No. 2) concerning the cave should be dated in the year 19 which is intermediate between the years 18 and 24. The fact
 5 that this year 19 refers itself to the reign of Puḷumāyī does not prove that it represents Puḷumāyī's regnal year: it may equally well denote the year of an era. We know from the inscriptions of the Kushāns and of the Western Kṣatrapas that the use of an era could be indicated by placing the
 10 year-number immediately before or after the name of the reigning king in the genitive case. This idiomatic use of the genitive has been availed of by Sātakarṇī's mother in her dedicatory record in Cave No. 3 at Nāsik; and what is more natural than that Gautamī should date her inscriptions in the
 15 era started by her son? The way to this inference is not obstructed by the occurrence of the figure 18 in inscription 4. It looks absurd at first sight that a cave dedicated in the year 19 should bear an inscription dated in the year 18 of *ex hypothesi* the same reckoning. But a little reflexion
 20 will show that the date 18 need not necessarily be the date of incision of the inscription which unquestionably records an order given in that year. As to the exact date of incision of the inscription, we are simply without evidence; but we may be sure that it was not earlier than the year 18. And,
 25 since the cave was dedicated by the queen in the year 19, the incision must have been made later than the latter year. Also, as inscription 5 is engraved in continuation of this inscription, it was very probably engraved earlier than that inscription which mentions the year 24. Mr. BANERJĪ's con-
 30 tention that the phrase *amhadhamadāne leṇe* occurring in inscription 5 conveys the claim, not of the *mahādevī*, but of Sātakarṇī, to the benefaction of the cave in which that inscription is engraved is further negated by the consideration that the source of the order quoted in the record could not
 35 be King Sātakarṇī, though he was undoubtedly the authority sanctioning the order; for, the field disposed of by this order is described as *rājakaṃ khetam amhasatakaṃ*, i. e. "a royal



field in which we have a right". This is certainly not the way in which a king would describe land in his own territory. Sātakarṇī himself makes a gift of another field in the year 18, as recorded in inscription 4; but the field is described therein simply as *amhakheta* or "our field". Again, in inscription 3 is recorded the deed of gift of a certain village by Puḷumāyī to certain monks; but the village is not characterized by Puḷumāyī even as "our village": with a self-sufficiency belonging to the ruling kings of ancient India, Puḷumāyī simply directs its bestowal on the favoured monks. Another noteworthy feature of the grant recorded in inscription 5 is the use of the plural forms, *nibadhāpetha* and *parihareṭha*, in the text of the order. M. SENART, noticing this peculiarity, comes to the conclusion that the order, proceeding from Sātakarṇī and his mother, was conveyed to Sāmaka, the royal officer, not directly, but through some intermediaries. The fact of intermediation has to be acknowledged; but if, as implied by M. SENART, other officers acted as intermediaries, it is very strange that no such functionaries are either named or alluded to in the engraved record. According to my view of the case, Gautamīputra himself was the intermediary, issuing the order on behalf of his mother whose very words he quotes. The plural forms are honorific, being applied to a royal personage.

There is thus no double claim as suspected by Mr. BANERJĠ, and we are free to regard inscriptions 2, 4 and 5 as being dated in the era of Gautamīputra Sātakarṇī. Inscription 3 should also be considered to refer, in the dates, to the same era, since it records an order emanating from Puḷumāyī, the grandson of Gautamī. An important corollary follows: Sātakarṇī and Puḷumāyī must have reigned contemporaneously.

The corollary confirmed.

The same conclusion is derived from the assumption of Sir R. G. BHANDARKAR that all the four inscriptions are dated in Puḷumāyī's regnal years; but that assumption, as I have shown above, is untenable. Yet, credit is due to that learned

scholar for having noticed other points in these inscriptions which go to show that Sātakarṇī was living as a king when inscription 2, setting forth his achievements, was composed¹). In that inscription, Balaśrī, his mother, calls herself mother
 5 of a king (presumably Sātakarṇī) as well as grandmother of a king (presumably Puḷumāyī): this statement would lose its point if she were not both at one and the same time. Again, the inscription, though referring itself to Puḷumāyī's reign, recounts, in brilliant style, only the achievements of his father,
 10 and has not a word in praise of Puḷumāyī. If, as is generally assumed, the eulogy is posthumous, how is it that the ruling king, to whose reign the date in the inscription is referred, is altogether passed over in silence? Mr. BANERJĪ, in course of his defence of the common view, admits that he does "not
 15 know why Puḷumāyī is [not] extolled". The admission is valuable: it shows the weakness of the usual hypothesis. A third point noticed by Sir RAMKRISHNA is the reference, in Nāsik inscription 3, to a gift by the *Dhanakaṭa[ka]sāmī* of a village to the sect of monks for whose residence the cave
 20 was constructed by Queen Balaśrī. This inscription records an order of Puḷumāyī; and *Dhanakaṭakasvāmī* is the title assumed by Sātakarṇī in inscription 4. Consequently, Sātakarṇī should be regarded as having been living when Cave No. 3 was dedicated by his mother. M. SENART, however, reads the
 25 word as *Dhanakaṭasamanehi*, or even as *Benākata*²); but there is a blank space between *ta* and *sa*, and this space may have contained a *ka*. The vocalization in the next two letters is so uncertain in M. SENART's published ink-impression that I cannot venture to decide in the absence of a better fac-
 30 simile if they stand for *sāmī* or for *sama*. It can be asserted, however, with confidence that the initial letter is not *Be* but *Dha*; and this remark applies also to inscription 4 where the corresponding letter is read by M. SENART as *Be*. The letter *ba*, in the Andhra variety of this period, has its left vertical

1) *Bombay Gazetteer*, vol. I, pt. II, pp. 150—151.

2) See that scholar's 'remarks'.



curved inwards. This characteristic curve is absent from the letters claimed by M. SENART as *ba*'s. On the other hand, both the letters have shapes so closely resembling the known *dha*'s of the period that they have to be assigned the same phonetic value.

It is possible to furnish a fourth clue. The four Nāsik inscriptions, 2, 3, 4 and 5, in Cave No. 3, together with Karle inscription 19¹⁾, constitute the entire body of extant official records of Gautamīputra Sātakarṇi and Vāśiṣṭhīputra Puṣumāyī. Prof. RAPSON has shown that there is no reason to doubt the attribution of the Karle record to Sātakarṇi and the restoration of the date to "year 18"²⁾. That scholar has also pointed out the identity of the *amātya* called *Sivakhadaguta* in this inscription with the *amātya* called *Sivaguta* in Nāsik inscription 4. I have little doubt that the same personality figures as *Sivakhadila* in Nāsik inscription 3. The termination *ila* corresponds to the pleonastic suffix *illa* of literary Prākṛit, avoiding doubling, as usual in the orthography of these inscriptions; the full name being in Sanskrit *Śivaskandagupta*, of which the second and third elements are absent in turn from the two Nāsik epigraphs³⁾, proceeding, be it noted, one from Sātakarṇi and the other from Puṣumāyī. The same two Nāsik documents further agree in mentioning the officer called *Viṇhupāla* in No. 3 and *Viṇhupālita* in No. 4; that *Viṇhupāla* and *Viṇhupālita* are slightly different forms of the same name has been suspected even by M. SENART⁴⁾ who does not believe in the contemporary rule of Sātakarṇi and Puṣumāyī. It is difficult to explain the occurrence of the names of the same two *amātyas* in the records both of Sātakarṇi and of Puṣumāyī, if we assume that the dates are given in regnal years of these two kings; for then the period between the two inscriptions becomes (24 — 18 + x + 22) or (28 + x) years, since inscription 5, belonging to Sātakarṇi, gives the year-

1) EI., viii, p. 64.

2) RAPSON, *op. cit.*, p. xlix.

3) Cf. BÜHLER's remarks, EI., I, p. 379, on abbreviation of compound names.

4) EI., viii, p. 71.



number 24, and he may have lived a few years longer still. The difficulty is enhanced by the fact that in inscription 5 not one of these officers is alluded to, showing that they were no longer *amātyas* at Govardhana. Is it likely that, after
 5 the lapse of twenty-two years or more, these self-same officers were reinstated in their former positions? No such improbable premise has to be granted if we explain the dates in these documents as the years of an era, the explanation entailing the inference that Sātakarṇī and Puṣumāyī reigned
 10 contemporaneously.

VII. *The constitution of Vikramāditya's empire.*

The question arises here: Did Sātakarṇī and Puṣumāyī rule conjointly, or did they simply rule over different portions of a partitioned empire? The first step towards an answer
 15 will have been taken when we shall have determined whether Sātakarṇī had any royal authority over Nāsik and Kārle, the localities in which his three official inscriptions are found. A singular feature of these documents is the statement contained in each of them to the effect that it was "commanded
 20 by spoken words" (*aviyena āṇata*); the absence of such a statement from the charter of Puṣumāyī seems to show that, when these orders were issued, Sātakarṇī had not exactly the same authority in Northern Mahārāshṭra as Puṣumāyī had. On the other hand, it is clear that Sātakarṇī's "verbal"
 25 orders to the officers at Nāsik and Kārle had to be carried out; of this apparent anomaly we shall presently see a solution (see pp. 292—3 *infra*). Again, why does Sātakarṇī, in his Nāsik grant of the year 18, emphasize his ownership of the field given away in that charter by describing it as
 30 *amhakheta*, unlike a king ruling over these territories? He had evidently lost his title to that field as king. Inscription 2, engraved a year later, gives a list of the countries over which Sātakarṇī had direct royal authority, since he is described in that inscription as *rājā* of these territories.
 35 As Prof. RAPSON observes¹⁾, the Nāsik and Poonā districts

1) RAPSON, *op. cit.*, p. xxxvi.

do not seem to be mentioned in this list which contains the names Asika (not identified), Asaka (the country watered by the lower Gadāvery), Muḷaka (the country of which Paithān was the capital), Suratha (Kathiāwād), Kukura (a portion of Rājputānā), Aparānta (Konkan), Anupa (the country of which Māhiṣmatī was the capital), Vidabha (Berar), and Ākarāvanti (Malwa)¹). Sātakarṇī is further described in the same inscription as "lord" (*pati*) of six out of the seven principal mountain-ranges of India, including the Eastern and the Western Ghāts²), besides four other apparently smaller ranges to be located probably in Southern India. The countries of which Sātakarṇī was "king" obviously do not include all the mountains of which he is said to have been "lord"; and we have no reason to believe that the inscription puts forward exaggerated claims on behalf of Sātakarṇī, assigning to him lands and mountains he did not actually possess. It follows that he was "king" of a limited territory and "lord" of a larger empire. He was in fact a "King of kings", *rājarāja*, as he is styled in the same inscription, with his son Puḷumāyī as king at least of Northern Mahārāshṭra.

It was an ancient custom, that of ruling by vassalkings owing allegiance to a single suzerain. The custom probably existed in India shortly before the time of Mahāpadma; for, this monarch is said, in the Purāṇas, to have "uprooted all kings" (i. e. all the subordinate kings) and become "sole monarch", being "prompted by prospective wealth"³) such as would accrue from the transference of administration of the vassal-states to his direct control⁴). There is no good authority for the view, generally entertained, that his sons, departing

1) I have adopted Mr. D. R. BHANDARKAR's identifications of Asaka and Muḷaka, and Sir RAMKRISHNA's identification of Kukura.

2) RAPSON, *op. cit.*, p. xxxiii—xxxv. The only big range left out in the list is what is generally called *Suktimān* in the Purāṇas; perhaps *Suktimān* = Suleiman.

3) PARGITER, *op. cit.*, p. 25.

4) Cf. my paper on the Date of Mahāpadma's coronation, written for the Poona Oriental Conference (1919); Mahāpadma seems to have profited by events in Persia.



from his policy, revived the system of joint rule. The three earliest Purāṇas definitely assert that Mahāpadma's sons became kings "in succession" (*kramāt*)¹; the tradition that the Nandas ruled conjointly should be regarded as referring to the earlier Nandas²). The Imperialism initiated by Mahāpadma continued down to the days of Chandragupta and Aśoka, as is borne witness to by the Arthaśāstra of Kauṭilya and the inscriptions of Priyadarśī. Joint government by father and son is often thought to have existed in the days of Pushyamitra Śunga whose son Agnimitra was, according to Kālidāsa, king of Vidiśā during his father's lifetime, with his father acting as Generalissimo of the Empire. But the doubtful character of the evidence afforded by Kālidāsa's drama renders implicit reliance impossible, and it would be safer to infer that the imperial system instituted by Mahāpadma was handed down through the Mauryas to the Śungas; and the first break in the continuity of the tradition would seem to have taken place in the days of Gautamīputra Sātakarṇi.

The system of government adopted by Sātakarṇi should, under these circumstances, be looked upon as an innovation, or rather a revival, suggested by no proximate Indian model. The title *rājarāja* itself, assumed by him, has distinctly exotic associations; an equivalent title being known to have been borne by Arsacid rulers of Parthia and, before them, by members of the Achaemenian dynasty of Persia. Earlier still, the title had been assumed by the Assyrian monarchs. In India, it came to be used, with its variant *rājātirāja*, by the Indo-Parthians Maues, Azes, Gondopheṛnes, etc., and also by Hermaios, the last of the Indo-Greeks³). Since Hermaios was ruler of a small territory, striking, in his later years, barbarized coins jointly with Kadphises I, the Kushān chief who ultimately overthrew Greek rule in India (c. 50 A. D.)⁴), the title "king of kings" had ceased to signify power

1) PARGITER, *op. cit.*, p. 26.

2) See my paper on *Udayana Vatsarāja* (Calcutta, March, 1919), p. 6.

3) WHITEHEAD, *Cat. of coins in the Punjab Mus.*, vol. I, p. 85 and *passim*.

4) JRAS., 1912, p. 681.



already in the first century of the Christian era. The formula continued to be used, in the more pretentious form *rājātirāja*, by the Kushān kings, and, in the Gupta period, developed into the form *mahārājādhirāja*. This development appears to have been necessitated by the revival of a system of rule by feudatory kings under the Guptas who, as paramount sovereigns, assumed the title *mahārājādhirāja*, the earlier forms, *rājarāja* and *rājātirāja*, being no longer suitable for indicating a real paramountcy¹).

The Indo-Parthians, it is admitted, borrowed their style¹⁰ "king of kings" from the Arsacid rulers of Parthia among whom Mithridates I or II was the first to adopt it on coins²). It is highly probable that Sātakarnī, who is stated, in his mother's inscription, to have come in contact with the Parthians, borrowed his title *rājarāja* from the same source. Here is¹⁵ another indication of his early date; he would not have adopted this style after Hermaios, the last of the Indo-Greeks. This inference is not invalidated by the fact that the Kushāns, who came later, assumed a similar style: for, the Kushān title always appears in the form *rājātirāja* ("over-king of²⁰ kings"), whereas the immediate predecessors of the Kushāns were generally described as *rājarāja* and rarely as *rājātirāja*. On the other hand, the title "king of kings" was much prized in the first century B. C. as proved by the recorded history of Roman relations with Parthia and Armenia at this epoch.²⁵

Contemporary Rome and Parthia.

The Parthian empire was weakened after the death of Mithridates II, about 88 B. C., as a result of internal dissensions and Scythian invasions. Tigranes, King of Armenia, took advantage of this weakness and enlarged his kingdom at the³⁰ expense of Parthia. He even occupied Cappadocia by expelling Ariobarzanes I, a vassal of the Romans. He took the title "king of kings", evidently in imitation of the Arsacid monarchs

1) Cf. FLEET's remarks on the titles in *Gupta Inscrs.*, *passim*, and E. J. RAPSON's paragraph p. 139 of his *Ancient India*.

2) ZDMG., 1906, — V. A. SMITH's art. "The Indo-Parthian Dynasties".

of Parthia from whom he had conquered many kingdoms. About 70 B. C., Lucullus demanded from Tigranes that he should deliver up Mithridates (of Pontus), the enemy of Rome, who had taken shelter in the Armenian court. Tigranes answered that he would not desert Mithridates, and would defend himself if the Romans attacked him. He was angry also with Lucullus for calling him only "king" in his letter and not "king of kings", and, in his answer, would not give him his title "imperator". Tigranes was defeated in the war which followed and had to content himself with the title "king" for the rest of his life. At the time when Lucullus was preparing to attack Tigranes, Phraates III succeeded his father Sanatruces on the throne of Parthia. Phraates supported his son-in-law, the younger Tigranes, when that prince rebelled against his father, and invaded Armenia (65 B. C.) in alliance with Pompey who abandoned Mesopotamia (wrested from Parthia by the elder Tigranes) to the Parthians. But Pompey soon changed sides, and supported the elder Tigranes, denying the title "king of kings", which Phraates had adopted again, to the Parthian king. Shortly afterwards (c. 57 B. C.), Phraates died and was succeeded by Orodes who was at first very successful in his campaigns of conquest, but was eventually defeated by the Romans (38 B. C.) All his successors bore, like him, the title "king of kings"¹⁾; but the title, being left uncontested, soon degenerated into mere form.

It would appear from all this that the title "king of kings" was, in the first century B. C., regarded even by the Romans, and was particularly in favour with the conquering kings of Parthia and Armenia. Very probably, therefore, Sātakarnī, the conquering king of India, whose period, as determined by palaeographic evidence, was not much posterior to the times of Mithridates and Tigranes, followed their example in adopting the designation *rājarāja*, and justified the procedure by reconstituting his government on a basis

1) For this résumé, I am indebted to arts. 'Tigranes' and 'Phraates' in *Encycl. Brit.*¹¹ and to other standard books on the subject. See also Plutarch, *Lucullus*.

resembling that of Parthia which had so successfully withstood the aggressive attacks of Rome. It is useful to remember, in this connexion, that classical historians speak to the despatch to Augustus, about 26 B. C., of a diplomatic mission by Poros, an Indian monarch who claimed, in his letter to Augustus, to be sovereign of 600 kings¹). Allowing for the customary exaggeration in numbers, it must be conceded that Poros was a powerful potentate, with an empire modelled on that of Parthia in so far as the administration was carried on through subordinate kings. If my reading of Indian history during this period be correct, Poros has to be identified with Puḷumāyī. The identification seems to be phonetically unobjectionable; the southern *ḷa* being intermediate in sound between *la* and *ra*, could easily pass into either form. Tiglath-pileser IV of Assyria is called Pul in the Bible, Pūlu in the KING's List A, and Pōros in the Ptolemaic Canon. The Indian Poros' letter to Augustus is said to have been written in Greek, which is not impossible, since his father is stated in the Nāsik eulogy to have come in contact with the Yavanas. The name of the hill on which the dedicated cave was constructed is called *Tekirasi* in one of the Nāsik inscriptions; and *Tekirasi*, as ingeniously, if diffidently, suggested by M. SENART, is merely the Greek equivalent Τρικερας for the Sanskrit *Triraśmi*. The name *Puḷumāyī* itself is quite possibly identical with the Greek πολεμαῖος (= warlike, from πόλεμος, Ef. for πόλεμος, war) which was a famous dynastic name suitable for adoption by an Indian prince; and this identity was very probably realized by Ptolemy the Geographer (s. p. 255 s.).

The Indian diplomatic mission to Augustus was the prelude to a largely increased commercial activity, tangible proof of which is furnished by the numerous finds, in India, of Roman coins of the Imperial period²). Trade-relations between India and Rome existed even before the establishment of the Empire under Augustus. Coins of the last years of the

1) McCRINDLE, *Ancient India* (1901), p. 77—79. I have faith in Orosius: there were several embassies; see BUNBURY, *op. cit.*, p. 166, n. 6.

2) JRAS., 1904, p. 595 f.



Republic have been found within the casket at Māṇikyālā¹); and silk, according to MERIVALE²), was brought to Rome from the farthest extremity of India in order to provide a silken awning over the heads of the spectators in the circus, as early
 5 as 46 B. C.³). Commercial intercourse would have acquainted the people of India, however imperfectly, with the social and political conditions in the Roman Republic. The very fact that Poros desired an alliance with Rome as soon as Augustus became emperor shows that India had been following with
 10 interest, for some time past, the march of events in the great Western State. Plutarch remarks, in his life of Pompey, that the fame of Pompey and Caesar had reached the Indians before the battle of Pharsaba (48 B. C.). Contact of a sort, between Rome and Western India had been established earlier still
 15 during the reign of Nahapāna whose later coins, as we have seen, employed the Roman *P*; and Parthia was, in all probability, the intermediary in the affair. After the territories of Nahapāna passed into the hands of Sātakarṇī, political necessity must have dictated the inauguration or continuance
 20 of a watchful policy on the part of India with reference to both Parthia and Rome. Sātakarṇī, though he is said to have "destroyed" Parthians, apparently did not destroy all of them; and enough power was left to the Parthians to limit the expansion of the Indian empire to the eastern confines of Sind.
 25 His successor "Poros" recognized the value of an alliance with Rome, newly organized under Augustus, in checking the eastern ambitions of Parthia.

Monarchy and Republic.

To a period not very much anterior to the despatch of
 30 Poros' diplomatic mission to Augustus belong the earliest coins of republican communities such as the Mālavas, Yaudheyas, Arjunāyanas, Vṛṣṇis, Kunindas and Śibis⁴); and to the same

1) CUNNINGHAM, *Arch. Surv. Rep.*, II, p. 162.

2) *Hist. of the Romans*, II, p. 378.

3) MCCRINDLE, *op. cit.*, p. 110, quotes Pliny's evidence for overland route in Pompey's time.

4) R. C. MAJUMDAR, *Corporate life in Ancient India* (1918), p. 113f.

period, probably, is to be attributed the reference, in the Avadānaśataka, to the existence, in the Deccan, of a number of non-monarchical communities side by side with monarchical organizations. Democracy was evidently in the air, but autocracy was coming. In Rome, autocracy announced itself through Caesar; in India, even if we are to rely on Western testimony only, its ascendancy was complete before Augustus. Epigraphic evidence carries back the date of this culmination to about 39 B. C., the date of the Nāsik eulogy of Sātakarṇi. It may not be without significance that, in the East, as in the West, a supreme leader of the Army effected this revolution. The imperatorship of Julius Caesar could not have failed to impress upon the world the magic potency of brilliant military victories in bringing about a practical reconciliation between the spirit of autocracy and the spirit of democracy. A reflexion of this reconciliation is to be found in the fact that, in two official records at Nāsik, one of Sātakarṇi and the other of Puṣumāyī, the royal style is omitted, its place being taken by the expressions *Dhanakaṭakasvāmī* and *Navanarasvāmī* respectively¹⁾.

The latter expression has exercised many minds; but I am convinced that by appealing to Rome alone can we find out its real meaning. It cannot represent *Navanagarasvāmī* as proposed by M. SENART: the phonetic difficulty appears to be insurmountable, since the supposed total elision of *ga* was hardly possible at such an early period. What demonstrates, in my opinion, the impossibility of the suggestion is the actual occurrence of the word *nagara*, as such, in inscription 5 which mentions Sātakarṇi, the father of the Navanarasvāmī; the Prākṛit of these inscriptions is relatively so regular that we cannot very well suppose such a marked divergence. The expression, as it stands, is capable of two interpretations: it may mean either "the new master of men" or "the master of new men". The first translation would be admissible if Puṣumāyī had not come to the throne long before this in-

1) EI., viii, pp. 65 and 71.



scription was engraved. The only legitimate course left to us is to translate the expression as "the master of new men". But who were the "new men"? It is here that Rome can help us. In Rome, the new man, or *novus homo*, was the man who did not possess the *jus imaginum*, that is, who could not point to a forefather ennobled by high office. The highest offices had come to be confined to a few houses, and it was difficult for a "new man" to raise himself to a high office in the State owing to the opposition of the *nobilitas* which, though in origin partly patrician and partly plebeian, strove to keep off "new men" from important official positions, just as the patricians in old days had directed their efforts against a plebeian invasion of their privileges as high officials¹). *Puṣumāyī* was created the Master or Head of "new men" in India, in order to protect, ostensibly at any rate, their interests against any attempt on the part of the nobility to form a clique or monopolize the principal dignities of the State. *Sātakarṇī* remained *Dhānakāṭakasvāmī* i. e. "Master of the Treasury and the Army", in accordance with the established principle that the monarch should keep under his control the Treasury (*kośa*) as well as the Army (*daṇḍa*)²). The current view that *Dhānakāṭakasvāmī* means "lord of Dharanikoṭ" (a locality in the Madras Presidency) cannot be upheld; for, in the first place, epigraphs mentioning the locality spell the name with a double nasal, as *Dhannakāṭaka*, etc.³). Also, the position of the word *Govadhanasa* in the present inscription requires the expression to be construed with this genitive, if we want to get anything like a regular construction. The supposed locality *Dhānakāṭaka* must, accordingly, be conceived to be somewhere within the district Govardhana, and cannot consequently represent Dharanikoṭ. M. SENART's attempt to tide over this difficulty is altogether unconvincing; his preference for the reading *Benā*^o being, in my view, based upon an

1) *Encycl. Brit.*¹¹, art. 'Nobility'.

2) Cf. *Arthasāstra* (ed. 1919), p. 325: *tasmāt kośadaṇḍaśaktim ātma-saṁsthāṁ kurvīta*. But see 294 *post*.

3) *EI.*, viii, p. 68; also, 'LÜDERS' *List*, Index II, s. v. *et var. lect.*



imperfect examination of the document, as pointed out already (see p. 278 *supra*). My explanation, on the other hand, yields a perfectly intelligible meaning, namely, that Sātakarṇī was master of the Army and the Treasury of Govardhana, though his son was appointed king there: it would be impolitic for him to entrust Puṣumāyī with financial and military control, when relegating to the care of that prince the administration of a part of his empire. Of course, he was presumably Dhana-kaṭakasvāmī of his whole empire; but what affected the district of Govardhana and the officers in charge of that district was his supreme control over its Army and Treasury, and this control was accordingly specifically emphasized here. Lastly, if I may allow myself the liberty of making the remark, it is an acknowledged canon of interpretation that the text should not be altered except as a last resort, and yet this is what is actually done in supposing *Dhanakaṭaka* to represent Dharanikoṭ, or *Navanara* to represent Navanagara, — suppositions by no means free from phonetic difficulties and yielding no really satisfactory explanation of the situation as a whole.

It may be asked here: Were there “new men” in India, as in Rome? I do not hesitate to answer in the affirmative. Prof. RHYS DAVIDS¹⁾ has drawn our attention to the fact that, when Buddhism arose, there were, in India, a small number of aristocratic republics; and, thanks to the labours of Messrs. THOMAS, JAYASWAL²⁾, MAJUMDAR³⁾ and BHANDARKAR⁴⁾, we now know that in many of these republics the political powers rested in the hands of a few families who were collectively called *gaṇas*⁵⁾. Outside these privileged families, there must have existed those who, though gifted with merit, could not aspire to occupy a high State-office. The family-bar may occasionally have been relaxed, as in Rome; but the ruling

1) *Buddhist India*, p. 17f.

2) *Introd. to Hindu Polity* (*Modern Review*, 1913). Dr. THOMAS (JRAS., 1914, p. 413) was the first to recognize the oligarchical nature of *gaṇas*.

3) See p. 286, note 4 *ante*.

4) *Carmichael Lectures*, 1918.

5) Cf. JRAS., 1914, pp. 413—414 and pp. 1011—1012.



power was never committed to the charge of the entire body of the people, so long as the government called itself a *gaṇa*-government. The very constitution of a *gaṇa* presupposes the existence of "new men". Even under a monarchical form
 5 of government "new men" could exist, if the monarch selected his high officials from among men who possessed the *jus imaginum*. Kauṭilya, when discussing the merits of the different kinds of *amātyas* (who were high State-officers) from the point of view of their eligibility to office, uses the word
 10 *nava* in antithesis to the word *pitṛpaitāmaha*¹⁾: this technical use of the term *nava* corresponds exactly to the Roman use of the term *novus* in the phrase *novus homo*, proving conclusively that men who had no claim, on grounds of ancestry, to the higher offices of the State were called "new"
 15 alike in monarchical India and in republican Rome. In the territories of Sātakarṇi were incorporated people accustomed to monarchical as well as to republican rule. This is clearly intimated in his Nāsik eulogy wherein he is described as *savarājyalokamaḍalapatiḡahītasāsana* i. e. "one whose orders
 20 were obeyed by all Circles of States, kingly as well as republican"²⁾. To the latter class belonged the Mālavas, of whose *gaṇa* or federation of ruling families we possess coins struck as early as 100 B. C. They were not on good terms with the Kṣaharātas; Ushavadāta has recorded³⁾ that he had
 25 to send an army to relieve the Uttamabhadra Kṣatriyas who had been besieged by the Mālavas, i. e. Mālavas. It is probable that the disaffection of the Mālavas towards the foreigners assisted the schemes of Sātakarṇi who would naturally reward this somewhat refractory people with a constitution
 30 harmonizing, technically at any rate, with their republican

1) *Arthaśāstra*, p. 14. K. applies the term *nava* to kings (*op. cit.*, p. 326) who had no hereditary right to the throne, and passes strictures on such rulers, indicating that his master was a hereditary monarch: cf. the Brhatkathā description of Chandragupta Maurya as *pūrvananda-suta* (JBORS., 1918, p. 91f.).

2) M. SENART's translation is indefensible, being based upon an alteration of the text.

3) EI., viii, p. 78.



traditions. This view gains support from the circumstance that Sātakarnī is said, in the Nāsik eulogy, to have "crushed down the pride and conceit of the Kṣatriyas". The *Kṣatriyas* spoken of here were very likely the tribe rescued by Ushavadāta from the hands of the Mālavas, and seem to have 5 existed as a republican community even in the fourth century B. C.; for, historians of Alexander speak of *Xathroi* as an 'independent' tribe of the same locality¹⁾, and Kauṭilya speaks of a Kṣatriyaśreṇī in his list of *saṃghas*²⁾. The *rājāṇya* coins, struck c. 2nd cent. — 1st cent. B. C., are probably 10 to be attributed to these *Kṣatriyas*. It appears, therefore, that Ushavadāta helped the Kṣatriyas against the Mālavas; but Sātakarnī reversed this policy and subjugated the Kṣatriyas, which was doubtless very much to the advantage of the Mālavas. We can explain, in this way, how the era of Sātakarnī came 15 to be taken over and perpetuated by the Mālavas, being represented, in epigraphs of the fifth and sixth centuries A. D., as having been "handed down by the *gaṇa*-tradition of the Mālavas"³⁾. We may suppose that many of the numerous *gaṇas*, which existed in India before Sātakarnī, by his military 20 exploits, earned the right to rule over them, were reconstituted with reference to his new scheme of empire-building. His power, like that of every other conqueror, was based on the Army; without an efficient army under his command, danger could be scented far and near. Consequently, he could not 25 afford to ignore the clamour of the masses against the classes. It was a good stroke of policy to have attempted to rally to his side the "new men" of the oligarchical communities of which he had taken charge by creating Pūṣumāyī Master of new men: the growing influence of particular privileged 30 families had to be conserved as well as restrained. Nor was the need for a constitutional change confined to the republics. Even people accustomed to kingly government had their "new man" problem, and Sātakarnī had to devise means of solving

1) SMITH, EHL.², p. 99.2) *Arthaśāstra*, p. 378.

3) I have assumed, with others, without strict proof, that the era used in these records is the Vikrama era of 58 B. C.



it on lines similar to those he adopted in the case of the republicans, if he wanted to weld the different parts of his empire into a homogeneous whole. It had long been a vexed question in Rome where the struggle of parties had only recently become very acute, the popular party favouring the cause of the new men and levelling bitter criticisms against the aristocracy of birth¹). Popular movements are notoriously infectious; and the Western wave of commotion could not but affect the pent-up waters of the East.

10 *Vikramāditya a dictator.*

The proposed interpretation of Puṣumāyī's title, grounded on analogy of conditions in India und in Rome, would lead one to suspect that the phrase *aviyena āṇata*, occurring at the end of every extant deed of gift proceeding from Gautamīputra, is connected with the original meaning of the Roman term dictator, adopted as a title by Sulla and Julius Caesar. BÜHLER has explained *aviya* as equivalent to Skt. *ukta*, basing his interpretation on the authority of Hemachandra. M. SENART considers this explanation happy and draws our attention to the similar later expressions, *svamukhājñā* etc., of which he regards the present expression as the earlier equivalent²). The parallelism, however, is more apparent than real. The later expressions, as pointed out by FLEET (*Gupta Inscrs.*, p. 100, note), are found in records of grants in which no *dūtakas* or intermediaries are mentioned; whereas, in the case of Nāsik inscription 5, as rightly conjectured by M. SENART himself, the grant was not conveyed direct from the donor to the royal officer, but through a process of intermediation. The later expressions, besides, contain the element *sva* which gives them their *raison d'être* in their contexts, and this element is absent from the apparently analogous expression in Sātakarṇī's records. The object of the insertion of the clause *aviyena āṇata* could not have been to indicate the mere fact that the orders of Sātakarṇī were

1) MOMMSEN, *Hist. of Rome*, 4 vols., („Everyman" series), vol. IV, p. 146 f.

2) EI., vii, p. 69.

conveyed, not in writing, but in words; for, that object could be better served by putting in the word *aviyena* before *anapayati* in line 2 of Nāsik inscription 4, at any rate. Add to these considerations the fact that the expression occurs in all the known grants of Sātakarṇī, in territories belonging not to himself but to his son, so far as kingly authority was concerned; and we can readily see that the purpose of the singular expression was to indicate that the authority behind the grants was nothing less than the "word" of Sātakarṇī which could dispense with the necessity for a formal sanction from his son, the ruling king. Now, this is exactly what a Roman dictator could do within his own jurisdiction. The Roman term is derived from *dictare*, frequentative of root *dicere*, "to speak"¹); and the Indian term *aviya* means, as we have seen, "spoken". The Dictator's word was law; and Julius Caesar, a contemporary of Sātakarṇī, was conscious enough of the real meaning of his title to openly avow his adherence to this maxim. For this, we have the authority of Suetonius who drew his information from Titus Ampius, a contemporary of Caesar, according to whom Caesar publicly remarked: "... Sulla was an ignorant fellow to abdicate the dictatorship. Men ought to consider what is becoming when they talk with me, and look upon what I say as a law"²). Unless we suppose that Sātakarṇī, like Caesar, arrogated to himself the functions of a dictator, the Nāsik inscriptions remain an enigma. Only such an authority on his part could have superseded the royal authority of Puṣumāyī at Nāsik. It is not surprising, therefore, that Sātakarṇī's orders should be referred to as *aviyena āṇata*, i. e. "commanded by spoken words" or "ordered dictatorially". Colour is lent to this suggestion when we remember that Julius Caesar was created "perpetual dictator" in 44 B. C., and consider this fact alongside the fact that the earliest known order of Sātakarṇī, containing the phrase *aviyena āṇata*, is dated in the (Vikrama) year 18 or 39—40 B. C.

1) *Encycl. Brüt.*¹¹, art. 'Dictator'.

2) Suetonius, *J. Caesar*, c. lxxvii (Bohn's Library ed.).

20*



Caesar's perpetual dictatorship had no precedent in Roman traditions, and has been fitly characterized as the New Monarchy. Its essential affinity with, and easy adaptability to, hereditary kingship were sure to be discerned by a king whose empire
 5 consisted of kingdoms as well as republics. In Rome, the crown was offered several times to Caesar; but he persistently refused it, being apprehensive of popular disapproval. He had been allowed to appropriate all the functions, all the paraphernalia, all the insignia, of royalty, except the title
 10 rex which had unpopular associations in the Roman mind. In India, there was no such deep-rooted prejudice against the regal title. The Licchavi oligarchy consisted of *rājakulas*, and their rulers were all called *rājās*; this was also the case in the days of Kauṭilya, with the Vṛjikas, Mallakas, Madrakas,
 15 Kurus, Pāncālas and Kukuras¹); the last-named being mentioned, as we have seen, in the list of countries owned by Sātakarṇi. As stated already, neither Sātakarṇi nor Puṣumāyī was very particular about the use of their royal title. In their case, therefore, the royal style could easily co-exist with the republican
 20 denomination "dictator". In a composite empire like that of Sātakarṇi, the joint adoption of royal and republican titles was not only possible; it was eminently desirable. Such a procedure might be calculated at once to pacify rebellious spirits and to consolidate the sovereign's authority; for, king-
 25 ship would remain unimpaired, and men with republican tendencies could afford to look upon the republican title as at least a formal recognition of republicanism. They could not base their demand for a more real democracy upon recent happenings in Rome. Benevolent despotism has seldom failed
 30 to catch the popular imagination; and Rome, the whilom model of republican government, had yielded herself to autocracy.

Closer study will bring to light many more points of contact between India and Rome at this period. Looking back upon the title *Dhanakāṭakasvāmī*, are we not reminded

1) *Arthasāstra*, p. 378. The meaning of *rājāśabdopajivinaḥ* was elucidated by Dr. R. C. MAJUMDAR (*op. cit.*).

of Caesar taking in hand the supreme control of the STATE'S Army and Treasury¹⁾? The dates tally; Sātakarṇī's title occurs for the first time in an inscription dated in the Vikrama year 18, about five or six years after Caesar became the virtual monarch of Rome. In the Jaina Kālikācāryakathā,⁵ Vikramāditya is said to have freed from debt the people of his country²⁾, It is difficult to avoid connecting this with the measures taken by Caesar to help the debtor's cause³⁾. The Indian monarch, like his Western compeer, frequently held public shows and entertainments; this is asserted in¹⁰ his Nāsik eulogy. Sātakarṇī's distinctive epithets, *ekabamhaṇa* and *upacārāna pabhava*, are strongly reminiscent of Caesar's designations, pontifex maximus and praefectus morum. Nor is it less tempting to see in Sātakarṇī's claim to have promoted the growth of the progeny of his people (*kuṭu-¹⁵ bavivadhana*) the counterpart of Caesar's institution of extraordinary rewards for the fathers of numerous families⁴⁾. Caesar's attempt to minimize the oppression of the provincials by the magistrates and capitalists of Rome⁵⁾ finds its analogue in Gautamī's proud characterization of her son as one who²⁰ identified his own joys and sorrows with the weal and woe of citizens and provincials alike, without distinction (*porajanānivisesasamasukhadukha*)⁶⁾. Agreement in so many details can hardly be the work of accident. Roman influence is probably also traceable in another feature. In the big in-²⁵scription at Nāsik, Gautamī's grandson, the "lord of (Dakṣiṇā)patha", is declared to be making over a village to the dedicated cave in order to provide for its ornamentation. The passage is:—

*etasa ca leṇasa citāṇanimita mahādevīya ayakāya sevakāmo³⁰
piyakāmo ca ṇat pathesaro pitupatiyo dhamasetusa
dadāti gāma*

1) MOMMSEN, *op. cit.*, p. 441.

2) PETERSON, *Third. Rep. on Skt. MSS.* (1887), MS. 204.

3) MOMMSEN, *op. cit.*, p. 493 f.

4) *Ibid.*

5) *Ibid.*

6) We should distinguish, with Gautamī, between *paura* and *jana*.



Dhamasetu must signify here, as correctly pointed out by M. SENART, "the pious foundation" of the queen, that is, the cave itself. I cannot, however, agree with the learned French savant when he says that *pitupatiyo* means "who is applying to his father the merit of his donations". This interpretation requires °*patiya* to represent °*pattika* (from *patti* = Skt. *prāpti*). Apart from the circumstance that Sātakarṇi was living when the cave was dedicated and could not consequently be made the recipient of "merits" which could only be applied, as M. SENART himself says, in favour of deceased persons, the equation *patiya* = (Pāli) *pattika* is hardly admissible. The ending -*ka* is always conserved in these inscriptions; and we should be surprised to find an exception in such a scrupulously composed and carefully engraved record. It seems to me that *pitupatiyo* was a title of the royal donor, corresponding to the Roman designation *pater patriae*, applied for the first time to Cicero after he had sternly despatched the delinquents in the Catiline conspiracy (B. C. 63), and applied again to Caesar.

VIII. *Inscriptions and the puranic reign-periods.*

Puḷumāyī's reign over Nāsik must have begun before the year 2 of his father's era; for, one of the inscriptions there is dated¹⁾:—

Siri Puḷumāisa saṃvachare 2;

Two other inscriptions in the same locality are dated in the years 6 and 7, referring themselves to the reign of Puḷumāyī in the same manner²⁾. We may, therefore, consider Puḷumāyī's reign from the year 2 onwards to have been uninterrupted. It follows that Sātakarṇi's reign over Northern Mahārāshṭra could not have exceeded one year. As Northern Mahārāshṭra belonged to the earliest Sātavāhana kings, it is proper to calculate their reign-periods from the point of view of

1) EI., viii, p. 94.

2) *Ibid.*, pp. 59 and 94. The Myakdoni inscr. is dated in the year 8 (EI., xiv, p. 153) in the reign of Puḷomā II.

Mahārāshtra¹). This result strikingly corroborates the identification of the inscriptional Sātakarṇī and his son Puḷumāyī with the Puranic Sātakarṇī and his immediate successor Pulomā I; for, this Sātakarṇī, as already noted, is uniformly credited with a reign of one year (*ekasaṃvatsara*) in the Purāṇas which have evidently adopted here the correct standpoint. Pulomā I has to his credit a reign-period of 24 or 36 years, either of which accords well with the epigraphic evidence, the latest inscription dated in the reign of Puḷumāyī giving the figure 24 which is usually taken to mean his 24th regnal year but which, according to my view of the case, is referable to his 23rd regnal year, corresponding to the 24th year of his father's era and reign. The hitherto accepted identification of Gautamīputra Sātakarṇī with the "Gautamīputra" of the Purāṇas involved the rejection of the Puranic reign-period for that monarch who is not assigned a figure higher than 21 in any of the MSS. consulted by Mr. PARGITER, although Nāsik inscription 5 gives the figure 24 and mentions him as living. The presumption is that the Purāṇas are not much divergent from the truth in enumerating the reign-periods here, since even a reign of such a short period as six months, belonging to a very near predecessor of Gautamīputra, has been duly noticed²).

It does not follow, however, that Sātakarṇī's career of conquest was terminated before the year 2 of his era and reign; it is more likely that the "uprooting of the *Khakharāta-vasa*" took some time, though Kṣaharāta administration of Northern Mahārāshtra must have ended before Puḷumāyī could begin his rule over that part of India. In this connexion it may be pointed out that in Nāsik inscription 4, Sātakarṇī speaks of a field as having been in the enjoyment of Rṣabhadatta until the date of the order recorded in the inscription³), viz.,

1) Cf. Dr. SUKHTANKAR's suggestive art. on the *Home of the so-called Andhras* in *Annals of the Bhandarkar Research Institute* (1919).

2) PARGITER, *op. cit.*, pp. 41—42.

3) M. SENART takes *ajakūlakīya* as a place-name. This is not impossible, since a Bharaut inscr. (LÜDERS, No. 795) speaks of a person

the year 18 of his era and reign (*khetam ajakālakiyaṃ Usa-
bhadatena bhūtaṃ*). Apparently, after the Kṣaharātas had
been driven out of Mahārāshtra, Ṛṣabhadatta was left in
possession of some lands, as landholder, in the districts newly
5 incorporated in Sātakarṇī's empire. This could scarcely be
considered a risky procedure, since Ṛṣabhadatta appears from
his inscriptions to have been more a philanthropist than a
militarist. He was not even a *rājā*, and, although a son-
in-law of Nahapāna, purchased with good money a field from
10 Aśvibhūti, a Brahman, in order to provide food for the monks
dwelling in his cave at Nāsik. There is nothing to show
that Ṛṣabhadatta was ever much more than a mere nobleman,
occasionally entrusted with military duties just as any other
private individual could be. In or shortly before the year 18
15 (pertaining to the era and reign of Sātakarṇī), something
happened, resulting in the lands, hitherto enjoyed by Ṛṣabha-
datta, being vested in Sātakarṇī. One such piece of land
was the village of Karajika, previously granted by Ṛṣabha-
datta to the same monks as were made beneficiaries by
20 Sātakarṇī's Kārle order in the year 1(x). Since both this
inscription and the Nāsik inscription No. 4 represent Sātakarṇī
as issuing his orders from "the victorious camp", and since
both the records relate to Sātakarṇī's disposal of lands belonging
to Ṛṣabhadatta, it may be reasonably inferred that the year 18
25 marked the complete victory of Sātakarṇī over the Kṣaharātas
involving the conquest of Mālwa. It is quite consistent with
this conclusion that inscription 2 at Nāsik, dated in the
year 19, declares Sātakarṇī to be master of almost the whole
of the territory formerly owned by Nahapāna; the eulogy
30 seems to have been inspired by recent exploits of the mighty
conqueror. The territory ruled over by the Kṣaharātas was,
therefore, conquered in two stages; one resulting in the
recovery of Mahārāshtra before the second year of Sātakarṇī's

called *ajakālaka*. Even then, the mention of Usabhadatta as having
'enjoyed' the field now disposed of by Sātakarṇī shows that Usabhadatta
had been in possession of it very shortly before that disposal.



reign; and another resulting in the conquest of Avanti and other countries in the year 18 of his reign¹).

Jain chronology and the evidence of inscriptions.

This finding throws some light on the reckoning given in the introductory portion of a (Digambara) *paṭṭāvalī* of the Sarasvatī Gaccha quoted and discussed by HOERNLE (*Indian Antiquary*, p. 341 f.), according to which the year 492 A. V. is equivalent to the year 22, if reckoned from the *janma* of Vikrama, and to the year 4 if reckoned from the *rājya* of Vikrama. This statement is followed by the quotation of a *gāthā*:—*sattari causadajutto tiṇa kālā Vikkamo huvaī jammo*. Some have thought that this calculation implies the ante-dating of Mahāvīra by 18 years; for, it makes the *rājya* of Vikrama fall in 488 A. V., and the *rājya* of Vikrama, it is held, must have coincided with the beginning of the era of Vikrama. Thus, 488 A. V. becomes equal to 58 B. C. But this result goes against the equation 470 A. V. = 58 B. C. upon which rests the date traditionally accepted by the Jains for the death of their Jina. The contradiction is removed if we interpret the quoted *gāthā* in the light of a passage in one of LEUMANN'S MSS. of the Kālikācāryakathā²):—

*aha te "Saga"-tti khāyā. tav-vaṃsaṃ chediṇṇa puṇa kāle
jāo Vikkamarāo puhavi jen'urani vihiya* (31)

*tato puṇa paṇatise vāsasae naravaī Sago āsī
jen'ankio ya saṃvaccharo-tti* (32) ²⁵

causaya-sattari varise Vīrāo Vikkamo jāo (58)

There can be no doubt that the period of *paṇatise vāsasae* refers to the interval of 135 years between the Vikrama and the Śaka eras. Consequently, *jāo Vikkamarāo* must mean ³⁰ "Vikrama became king", that is, "the Vikrama era was born". The period of 470 years spoken of in verse 58 as having elapsed between the Vira and the "birth" of Vikkama leads

1) Cf. *Bhandarkar*, IA, 1918.

2) ZDMG., xxxvii, pp. 507 and 509.



back, therefore, to 528 B. C., the accepted date for the passing away of Mahāvīra. Comparing this verse with the gāthā quoted in the *paṭṭāvalī* of HOERNLE, we can easily see that they speak of the same reckoning, *Vikkamo huvai jammo* corresponding to *Vikkamo jāo*, that is, "Vikrama ascended the throne". Analogous uses of root *jan* are often met with in Jain records; the *paṭṭāvalī* itself speaks of Bhadrabāhu (II) as having been "born" (*jātaḥ*) in 492 A. V. when it means to say that he succeeded to the pontificate in that year; the expression *naravaṇ Sago āsi* of the passage in the Kālikā-cāryakathā corresponds to *jāo Sago* of a variant version of the same account; in the *paṭṭāvalī* quoted by Prof. PETERSON in his Second Report (p. 163 f.), we come across the expressions *Lohācāryastato jāto* and *Padmanandī gururiāto* referring to these pontiffs' accession to the pontificate. It appears, therefore, that the year 492 A. V. was the same as the year 22 of the Vikrama era; yet it was the year 4, calculated from the *rājya* of Vikrama. As the era must have started from Vikrama's coronation—this is what the history of known eras teaches us—the *rājya* of Vikrama contemplated in the passage must refer to his *rājya* over a locality different from that which witnessed his original coronation and the foundation of his era; in other words, Vikrama, in the year 18 (= 22—4) of his era and reign, conquered the locality which is taken here as the geographical standpoint. Since the MSS. come from Rājputānā and are written in a Rājputānī dialect, it might seem that the standpoint is Rājputānā itself. But we must remember that the introductory portion concerns itself with the period between Mahāvīra and the middle of the first century B. C.; and, for this period, the standpoint of Jaina chronologists has usually been the country known to the ancients as Avanti, the reckoning being based upon the synchronism of the Jina's death with Pālaka's accession to the throne of Avanti. Moreover, the earlier pontiffs are stated to have resided in Mālwā. Looked at from either of the two standpoints, the tradition recorded in the Digambara *paṭṭāvalī* is supported by the testimony of the inscriptions



which indicate that Sātakarnī, the *vārāṇa*-Vikrama, conquered the territories of Nahapāna, which included Avanti and Rājputānā, in the year 18 of his era and reign.

The last point.

One other point and I shall have concluded my essay. 5
Against the view that the era of 58 B. C. owes its origin to a king Vikrama or Vikramāditya the objection has been raised that it is only in late records that we come across this name in connexion with the era, earlier inscriptions giving it the appellation *kṛta* or describing it in its relation to the tradition of the *Mālavagana*. Prof. KIELHORN remarks: "Had it 10
been founded by a king Vikramāditya in 58 B. C., or had there existed any tradition to that effect, it would indeed be more than strange that no allusion should ever have been made to this for more than a thousand years afterwards¹⁾". 15
In reply we may say that an era does not necessarily receive a name immediately after it is born; the Śaka era is not known to have received a name before the sixth century A. D.²⁾. The Vikrama era was in this respect particularly unfortunate. Not so much as a century and a half had elapsed before 20
Mālwā was conquered by the very race the expulsion of which by Vikrama had resulted in establishing the Vikrama era over that region. The new dynasty officially employed the Śaka era, — an era of which the Vikrama era was a prototype in form but an antithesis in spirit. Few would dare to court 25
royal disfavour by employing the Vikrama reckoning in preference to the reckoning favoured by the Court, and fewer still would have the hardihood, or the anxiety, to allude to the name Vikrama in connexion with the earlier era. Accordingly, we find a name *kṛta* invented for the reckoning, apparently 30

1) IA., XX, p. 407.

2) JRAS., 1913, p. 987. At p. 990, *ibid.*. FLEET explained *Śakānte* and *Śakanṛpānte* of Brahmagupta as "at the end of Śaka or the Śaka king"; but the expressions *Vikramajanmānta* and *Vikramarājyānta* of HOERNLE's *pañṭāvalī* MS. support Prthūdaka's explanation (quoted by FLEET in his footnote).

to avoid hurting Scythian susceptibilities. The Sakas were ultimately overthrown, it is true, by Chandra-Gupta II about 400 A. D. But this monarch signalized his victory by adopting the title Vikramāditya himself. It became meaningless now
 5 to apply the designation Vikrama to the earlier era; for, had not the Gupta kings an official era of their own, and could not that era be, with courtly propriety, termed "the era of Vikramāditya"? The era of 58 B. C. could, however, be referred to in terms recalling its association with the *gana*-
 10 tradition of the Mālavas (see pp. 290—291, *supra*). As the Gupta era went gradually out of use, the Vikrama reckoning revived and came to be associated with the famed epithet of its founder without risk of confusion.

My task is done. The reader will pardon me if I have
 15 detained him too long in attempting to bring within the purview of history the career of a monarch who lived two thousand years ago and who lives to this day in popular memory which loves to dwell on the glory of his great achievements; "whose chargers drank the waters of the three oceans;
 20 who destroyed Śakas, Yavanas and Palhavas, and, rooting out the Khakharāta family, restored the fame of his Sātavāhana race; who conquered his enemies, but was himself unvanquished; who was obeyed by all Circles of States, popular as well as monarchical; who sympathized with the weal and
 25 woe of citizens and provincials alike, without distinction; who never levied nor employed taxes but in conformity to justice; who possessed the elegant *vikrama* of a choice elephant; the abode of traditional lore; the refuge of the virtuous; the asylum of Fortune; the fountain of good anners; the supreme
 30 archer; the supreme hero; the supreme Brāhmaṇa".

Calcutta, January, 1920.



ZEITSCHRIFT

Indologie und Iranistik

Verfasser-Verzeichnis.

	Seite		Seite
Cappeller, C.	1	Lommel, H.	16. 185
Deb, H. K.	250	Pagel, E.	246
Geiger, W.	114	Scheftelowitz, I.	50. 58. 89
Hillebrandt, A.	69	Weller, H.	115
Lindenau, M.	33	Zimmer, H.	73

Druckschriften,

eingesandt von den Herren Verfassern oder Verlegern:

Bālacarita (die Abenteuer des Knaben Krischna), Schauspiel von Bhāsa, Text, herausg. von Dr. H. Weller. H. Haessel, Leipzig 1922.

Die Abenteuer des Knaben Krischna, Schauspiel von Bhāsa, übersetzt von Hermann Weller. H. Haessel, Leipzig 1922.

The Political Institutions and Theories of the Hindus, a Study in Comparative Politics by Benoy Kumar Sarkar. Markert & Petters, Leipzig 1922.

LEIPZIG 1923

Nachdruck genehmigt von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

ERASMUS REPRINT LTD

Wendisch, Liebenbergstr.

1968



