

Zs 58

ZEITSCHRIFT für Indologie und Iranistik

Herausgegeben im Auftrage der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von
WILH. GEIGER

Band 5

Mit einem Vorwort v. Hartmann



LEIPZIG 1927

Verlag gedruckt von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KRAUSE TISCHBACH & CO.

Verlag, Leipzig

1927

ZEITSCHRIFT

für

Indologie und Iranistik

*

Herausgegeben im Auftrage der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von

WILH. GEIGER

Band 5

Mit einem Bildnis E. Hultzsch.



LEIPZIG 1927

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



Printed in Germany

Lessing-Druckerei Wiesbaden

INHALT

des fünften Bandes der

Zeitschrift für Indologie und Iranistik

	Seite
Untersuchungen über die Metrik des jüngeren Awesta. Von HER-	
MANN LOMMEL	1
Indische Notizen. Von WILHELM PRINTZ	93
Bücherbesprechungen	98

Beiträge zur Festschrift für E. Hultzsck.

The Skārah Dherī Image Inscription. By STEN KONOW	129
Die Avantisundarikathā. Von JOH. NOBEL	136
Floh oder Wanze? Von B. LIEBICH	153
Vier Etymologien. Von WALTHER WÜST	164
Zu einigen Metaphern des Rgveda. Von HERMANN WELLER	178
Die Benares-Ausgabe des Ratirahasyam. Von RICHARD SCHMIDT	185
Das wunderbare Feuerzeug der Ásvin. Von K. F. GELDNER.	190
Zur Aussprache von skr. <i>a</i> . Von MAX WALLESER	193
Rv. I, 161. Von E. SIEG	203
Kauṭilya oder Kauṭalya. Von JULIUS JOLLY	216
Das Maskulinum <i>brahmán</i> im Rgveda. Von A. HILLEBRANDT	222
Einen Scheidenden bis an ein Wasser begleiten. Von TH. ZACHARIAE	228
Rāma und Śambūka. Von WILHELM PRINTZ.	241
Zum Lokativ Singularis der <i>-ā</i> -Stämme. Von F. SPECHT	247
Zu den Ásoka-Inschriften. Von HEINRICH LÜDERS.	251
Kleinasiatisch-Indische Beziehungen. Von WALTER PORZIG	265
Vedica. Von WALTER NEISSER.	281
Über das Alter der Maṇimékhalai. Von HERMANN JACOBI	293
Kurze Liste der Kielhorn'schen Inschriften-Abklatsche. Von R. FICK	311



INHALT

des fünften Bandes der

Zeitschrift für Indologie und Iranistik

Seite	
1	Untersuchungen über die Herkunft des jenseitigen Awesta. Von Eduard
55	Kuhn. Leipzig.
58	Indische Hellenen. Von Hermann Petersen.
58	Indische Untersuchungen.
Beiträge zur Panschrift für H. Helmsch.	
159	Die Stellung der indischen Indologie. Von Eduard Kuhn.
162	Die Avestische Indologie. Von Eduard Kuhn.
172	Von oder Wozu? Von Eduard Kuhn.
184	Vier Epitheta. Von Hermann Petersen.
193	Zu einigen Metaphern des Rigveda. Von Hermann Petersen.
195	Die Hymnen-Ausgabe des Rigveda. Von Hermann Petersen.
199	Das venedigische Fragment der Avesta. Von H. E. Petersen.
199	Zu Avestische von skr. a. Von Max Müller.
200	H. I. 181. Von H. E. Petersen.
215	Kanjiya oder Kanjiya. Von Eduard Kuhn.
225	Das Manu-Sutra. Von Eduard Kuhn.
228	Sind die Indischen die an die West. Von Eduard Kuhn.
241	Kuhn und Kuhn. Von Hermann Petersen.
243	Zu den Lokalis. Von Eduard Kuhn.
251	Zu den Avesta-Industrien. Von Hermann Petersen.
255	Indische Indologie. Von Hermann Petersen.
258	Vedien. Von Hermann Petersen.
259	Über den Alter der Manu-Schriften. Von Hermann Petersen.
261	Kleine Lese der Kishin-Schriften. Von Eduard Kuhn.

Druck von J. Neumann, Neudamm.

Verlag von J. Neumann, Neudamm.

«Zum 70. Geburtstag von Prof. E. Hultzsch sollte dem Jubilar eine Festschrift überreicht werden, für die ein besonderer Band der Zeitschrift für Indologie und Iranistik bestimmt war. Da es dem Jubilar nicht vergönnt war, seinen 70. Geburtstag zu erleben, so werden die Festschriftartikel, wenn Raummangel das notwendig macht, auf zwei Bände der Zeitschrift verteilt; jeder Festschriftartikel wird aber als solcher gekennzeichnet. An den Schluß des 6. Bandes wird ein Verzeichnis der Aufsätze gestellt.

DER HERAUSGEBER.»

«Zum 70. Geburtstag von Prof. E. Hulstsch
sollte dem Jubilär eine Festschrift überreicht werden,
für die ein besonderer Band der Zeitschrift für Labo-
logie und Technik bestimmt war. Da es dem Jubilär
nicht vergönnt war, seinen 70. Geburtstag zu erleben,
so werden die Festschriftartikel, wenn Raummangel das
notwendig macht, auf zwei Bände der Zeitschrift ver-
teilt; jeder Festschriftartikel wird aber als solcher ge-
kennzeichnet. Am den Schluß des 6. Bandes wird ein
Verzeichnis der Aufsätze gestellt.

DER HERAUSGEBER.

Untersuchungen über die Metrik des jüngeren Awesta.

Von Herman Lommel.

II. Zehnsilbige Verse.¹⁾

Es wurde schon Einl. S. 187 gesagt, daß die Entdeckung⁵ von zehnsilbigen Versen durch GELDNER, Metrik S. 117 nicht weiter verfolgt und darum unwirksam geblieben ist. Hier soll nun — hauptsächlich mit den Materialien der Yästs — versucht werden, das Vorkommen solcher Verse ausführlicher nachzuweisen und darzustellen.¹⁰

Die Feststellung von solchen weniger bekannten Versen wird am ehesten gelingen mit Hilfe des bekanntesten und häufigsten Versmaßes, der 8-silbigen Zeile. Wo wir nämlich unverkennbare 8-silbige Verse finden, nehmen wir gebundene Redeform an. Wenn in unmittelbarer Verbindung mit¹⁵ solchen 8-silbigen Versen sich jedoch Zeilen von anderer Silbenzahl vorfinden, so besteht an sich die Möglichkeit, daß der Text in Prosa abgefaßt ist, dabei jedoch zahlreiche Reminiszenzen aus einem in 8-silbigem Metrum abgefaßten Text verwendet sind, oder auch, daß in einem ursprünglich me-²⁰ trischen Text durch Entstellungen und Einschübe das Metrum verderbt sei. Es ist daher an Stellen, wo sich der Eindruck wechselnder Metra zwar leicht ergibt, aber doch der Text sich nicht ganz glatt oder mit gelinden Verbesserungen der Ein-
teilung in Verse wechselnder Länge fügt, stets Vorsicht am²⁵

1) Vgl. diese Zeitschrift I. 185. f. Die beiden Teile der dortigen Arbeit werden hier mit «Einleitung» und «I» zitiert.

Platz.¹⁾ Doch aber ist die Annahme gemischter Versformen da nahegelegt, wo die nicht 8-silbigen Textstücke selbst gewisse Regelmäßigkeiten aufweisen und bestimmte Silbenzahlen innehalten. Besonders wenn sie in der Silbenzahl
 5 unter sich übereinstimmen und dazu in gleichen Intervallen oder sonstigen bestimmten Anordnungsverhältnissen auftreten, dann dürfen wir gewiß sein, daß es sich nicht um eine Kom-
 10 pilation von Vers und Prosa, sondern um einen metrischen Text handelt, dessen nicht 8-silbige Glieder mit dem gleichen
 10 Recht als Verse zu gelten haben wie die 8-silbigen, auch wenn uns jegliche Einsicht in den inneren Rhythmus dieser metrischen Gebilde einstweilen abgeht.

Nicht selten nun findet sich Wechsel von 10-silbigen Reihen mit solchen von 8 Silben. Dies ist umso deutlicher,
 15 wenn der Wechsel mehrmals wiederkehrt.

§ 1. Dreimaliger Wechsel eines 8-silbigen mit einem 10-silbigen Vers (8+10+8+10+8+10 oder 10+8+10+8+10+8):

V. 19, 9 s. diese Zeitschr. III. 175.—V. 2, 25 d—i:

20	a <i>ōt tom vorom kurnu čortuđrōžo</i>	10
	b <i>kom čit poti čodrušōnōm</i>	8
	c <i>hođrō touxmo upoβoro</i>	8
	d <i>posuvōm čo stourōnōm čo</i>	8
	e <i>murtyōnōm (?) čo sunōm čo viyōm čo</i>	10
25	f <i>ōđrōm čo suxřom součontōm</i>	8
	g <i>ōt tom vorom kurnu cortuđrōžo</i>	10
	h <i>kom čit poti čodrušōnōm</i>	8
	i <i>norom oβi xšoiđnoi čortuđrōžo</i>	10
	k <i>kom čit poti čodrušōnōm (8) γovōm γovoyonom.</i>	14 ²⁾

1) Daher habe ich viele derartige Stellen hier weggelassen.

2) Wegen der Schreibung s. Einl. 210. Ich bemerke nochmals ausdrücklich, daß es sich hier nicht um eine Umschreibung des schriftlich Überlieferten, sondern um Darstellung der mutmaßlichen Sprachlaute handelt. Um der Metrik — aber nicht nur um ihretwillen — muß ein solcher Versuch gemacht werden; daß er oft problematisch ist, weiß ich wohl. — Gar keine Bedenken macht mir dabei der mir geäußerte und auch von mir selbst empfundene Umstand, daß die von mir gebotenen Schriftbilder wegen ihrer Ungewohntheit schwerer verständlich sind, als das Herkömmliche. Ich setze voraus und bitte, daß der Leser meine Textanführungen im Originaltext aufschlage (s. auch Nachtrag).

Wegen des Imperativs *kurnu* in a) und g) verweise ich auf HÜBSCHMANN, KZ. 27, 94; daß diese Lesung statt *kərənava* dem arsakidischen Text (כורנו) gegenüber keine Änderung ist, liegt auf der Hand. Ebenso ist zu lesen V. 2, 28; 36: *toi kurnu miθvoroi ožiyomnom* (10); dagegen ibid. 30: *frotomom* ⁵ *dohyouš novo purθvo kurnovo* (12; entsprechend in 38: *kurnovot*), ibid. 32: *ōt yomo ovoθō kurnout* (8), aber 33: *ōt yomo vorom kurnovot čortuθrōžō* (12). Mit GELDNER, Metr. S. 3 habe ich I. S. 222 *kurnovot* angenommen Yt. 5, 90; dagegen kann man Y. 9, 4 statt GELDNERs *kərənavat* . . . *khshathrāt* auch lesen: *kurnout* . . . *xšodrōt* *ō* (I. S. 235). Die athematische Form ist ferner metrisch gesichert Yt. 5, 70: *oromoišto* (GELDNER, Metr. S. 32) *onyo ōpo kurnout* (10), Yt. 10, 28: *stoθrō onθiyo kurnouti* (8), Y. 10, 13: *nomo hōmōi yot kurnouti* (8), V. 4, 3: *vočo pūrviyom miθrom kurnouti* (10), V 22, 5: *yo ūnom pūrnōm kurnouti* (8); ¹⁵ thematisch dagegen, wie es scheint, ist es in V. 3, 4: *yot vō onōpom fāi ōpom kurnovoti* (12); hier kann jedoch in dem *āi* auch ein zweisilbiges Wort stecken. — Wegen *hodrō* in c) statt *aθra* s. Andreasfestschrift S. 98 f. —

Unter litanei-artiger Wiederholung von Versen findet ²⁰ sich diese Gruppierung Yt. 13, 120:

a	<i>urtom-yohyo-roučō nōmo</i>	8	
b	<i>urtōvno frovurtim yozōmodoi</i>	10	
c	<i>urtom-yohyo-vorzo nōmo</i>	8	
d	= b	10	²⁵
e	<i>urtom-yohmōi-ušto nōmo</i>	8	
f	= b	10	
g	<i>yovištōhyo friyōnōnōm</i>	8	
h	= b	10	
i	<i>usmōnorohyo čo poišotoho</i>	10	³⁰

Bezüglich des stereotypen Verses b) usw. vgl. auch § 4. Was nach i) folgt, kann späterer Zusatz sein; ich vermute das auch für die entsprechenden Formeln an den Parallelstellen Yt. 13, 105 usw. Dafür spricht außer ihrer unmetrischen Form auch die dem mp. *bēš* «Leid» entsprechende ³⁵ Bedeutung von *tbaēšah-*, denn wenigstens in § 131, wo neben Krankheiten das von Schlangen verursachte *tbaēšah-* erwähnt

r*

ist, paßt die Bedeutung «Feindschaft» nicht. Was die Lesung *yovišto-* für das überlieferte *yōišta-* betrifft, so geht diese ja schon aus der Etymologie des Namens hervor. Sie findet außerdem ihre metrische Bestätigung in Yt. 5. 81: *tom yoxoto* (4) *yovišto yo friyōnōnōm* (8; im Ganzen 12); i = 10 als Abschlußvers. — Y. 61, 3 (= Y. 72, 3) d—i:

	a	<i>homistoyoi čo nižburtoyoi čo</i>	10
	b	<i>koyodōnōm čo koyodīnōm co</i>	10
	c	= a	10
10	d	<i>koyodohyo kōdīyōs čo</i>	8
	e	= a	10
	f	<i>tōyūnōm čo hozosnōm čo</i>	8
	g	= a	10
	h	<i>zondōm čo yōtumotōm čo</i>	8
15	i	= a	10
	k	<i>miθrozīyōm čo miθrodružōm čo</i>	10

Im folgenden Beispiel¹⁾ ist die Überlieferung der Wortausgänge so mangelhaft, daß die Wiederherstellung einer alten, in den Endsilben richtigen Sprachform auf Schwierigkeiten stoßen würde, und Willkürlichkeiten kaum vermeiden ließe. Demgemäß bleibt auch in einer Zeile (e) ein Zweifel über die Silbenzahl bestehen. Ich lege die Stelle in der überlieferten Schreibweise vor: Y. 10, 11 a—f:

	a	<i>āat θwā</i> (lies: <i>tuvō</i>) <i>aθra spēnta fradaxšta</i>	10
25	b	<i>mārəya vižvanča vibarən</i>	8
	c	<i>aoi iškata upāirisaēna</i>	10
	d	<i>aoi staēra starōsāra</i>	8
	e	<i>aoi kusrāda kusropatāda</i>	10
	f	<i>aoi pawrāna vispaða</i>	8
30	g	<i>aoi spitagaona gairi.</i>	8

GELDNER, Metrik S. 159 tilgt *aθra* in a, *avi* (aoi) in c, und in der Ausgabe versieht er *avi* in c) und e) mit einem Kreuz; Ausmerzung von Wörtern ist da aber nicht berechtigt. Möglich dagegen ist es, mit GELDNER in e) eine 8-silbige Zeile herzustellen, indem man sich da an die Varianten auf

1) S. auch meine Behandlung von V. 19, 9 in dieser Zeitschr. III. 175.

-āṭ statt -āda hält, bzw. dem Schluß-a der letzteren Formen keinen wirklichen Überlieferungswert beimißt (Einl. S. 200). Jedoch läßt sich keineswegs behaupten, daß die Postposition *a* hier unangebracht wäre, vielmehr erscheint der Abl. als Richtungskasus nach *avi* ohne die Postposition *ā* mir als noch unerhörter denn ohne sie.

Ein so regelmäßiger dreimaliger Wechsel ist verhältnismäßig selten. So möge denn noch ein Beispiel, in dem das letzte Zeilenpaar unregelmäßig ist, den Übergang machen zu den Fällen, mit zweimaligem Wechsel von 8 und 10 Silben. Yt. 4, 6 a—f:

a	<i>θrikoršom frokōroyoti</i>	8	
b	(<i>θri</i>) <i>fromroumi norom urtōvōnom</i>	10	
c	<i>xšvoškoršom frokōroyoti</i>	8	
d	<i>xšvoš fromroumi norom urtōvōnom</i>	10	15
e	<i>novokoršom frokōroyoti</i>	9	
f	<i>novo fromroumi norom urtōvōnom</i>	11	

Die Ergänzung von (*θri*) in b) ist durch den Sinn, der Entsprechung zwischen den drei Gliedern verlangt, gegeben, vgl. GELDNERS Note zu der Stelle in der Ausgabe. Die beiden letzten Zeilen, die um eine Silbe überzählig sind, und in den Hds. *M*₄ und *M*₂ fehlen, sind vielleicht eine nachträgliche Erweiterung. Es gibt noch mehr Fälle, wo ein durch wenige Zeilen festgehaltener Wechsel von 8 u. 10 Silben sich fortsetzt in unregelmäßigen, über- oder unterzähligen Gebilden wechselnder Länge. Ich verzichte auf deren Anführung.

§ 2. Zweimaliger Wechsel eines 8-silbigen mit einem 10-silbigen Vers (8+10+8+10):

V. 8. 73 b—e:

a	<i>δōtor yoiθōnōm ostvotīnōm urtōvon</i>	12	30
b	<i>yot oitōi yoi mozdoyosnō</i>	8	
c	<i>pōdō oyontom vō točontom vō</i>	10	
d	<i>βoromnom vō vozontom vō</i>	8	
e	<i>θtōrom (sic!) nosupōkom frožosōn</i>	10	35
f	<i>nosum hompočōn nosum hōvōyōn</i>	10	
g	<i>kudō toī vurzyōn oitōi yoi mozdoyosnō.</i>	12	

Yt. 19, 57 f—i (vgl. I. S. 226):

f	<i>noit tot xvorno poryošovom</i>	8
g	<i>yot osti oriyōnōm dohyūnōm</i>	10
h	<i>zōtōnōm ozōtōnōm čo</i>	8
5 i	<i>yot čo urtōvno zoroðušðrohyo</i>	10
Ebenso ibid. 60, 63, 64. — Ferner Yt. 5, 42 d—i:		
d	<i>yodō ozom ovot xvorno</i>	8
e	<i>ðpoyōni yot (yim) vozotoi</i>	8
f	<i>moðyom zroyoho vurukurtohyo</i>	10
10 g	<i>yot osti oriyōnōm dohyūnōm</i>	10
h	<i>zōtōnōm ozōtōnōm čo</i>	8
i	<i>yot čo urtōvno zoroðušðrohyo.</i>	10

Dieses Beispiel (vgl. I, 242) entspricht in der Anordnung der Reihen von wechselnder Länge nicht genau obigem Schema. Ganz ähnlich ist auch der gemeinsame Schluß von
 15 Yt. 19, 56 und 59:

tot xvorno isō yot osti (8) *oriyōnōm dohyūnōm* (8) *zōtōnōm* (8) *yot čo* . . . (10). So die Verseinteilung in GELDNER'S Ausgabe. Die Berechtigung, die Worte *yot osti* . . . *dohyūnōm*,
 20 die, wie gezeigt an mehreren Stellen deutlich einen 10-silbigen Vers bilden, in dieser Weise auf zwei 8-silbige Verse zu verteilen, ergibt sich nicht nur daraus, daß in dem letztgenannten doppelten Fall der Text sich auf andere Weise nicht, so aber ungezwungen metrischen Maßen einfügt, sondern auch daraus,
 25 daß noch an anderen Stellen, nämlich Yt. 5, 58; 117 die Worte *oriyōnōm dohyūnōm* (8) als Vers inmitten anderer 8-silbiger Verse stehen. Wie an den genannten Stellen ist *airya-* dreisilbig zu lesen Yt. 8, 9 (= 36): *koðō oriyō dohyovo* (8); Yt. 8, 61 a, c, e: *homovo oriyōþyo dohyuþyo* (10?; der Passus
 30 ist sonst nicht metrisch); Ny. 5, 5 (= Yt. 18, 0): *oriyōnōm čo mozdodōtōnōm* (10)¹⁾; Yt. 18, 1: *ozom doðōm oriyōnōm xvorno* (10); Yt. 18, 5: *hōmō oriyōnōm xvrno* (8); ibid. 7: *nomo oriyōnōm xvorno* (8). Hierher gehört wahrscheinlich auch Yt. 18. 2: *tūrvoyoti anairyā daiñhāvo*, da statt dessen richtiger wäre
 35 *onoriyō dohyūš* (10). Dagegen ist das Wort zweisilbig Yt. 5, 69:

1) Hier *oryo-* zweisilbig; der Vers lautet: *oriyōnōm xvorno mozdodōtōnōm* (10). [KN.]

yodō vispoi onyoi oryō (8); Yt. 13, 87 *nōfō oryōnōm dohyūnōm* (8?)
čidrom oryōnōm dohyūnōm (8?); Yt. 19, 68: *yodō yot ido onoryō*
dohyūš (10); ibid. 69: *θrōdrom oryōnōm dohyūnōm* (8, ähnlich
 Yt. 13, 10); Yt. 10, 13: *oryošoyonom sovišto* (8); V. 19, 39: *nizbo-*
yōmi xvorno oryōnōm dohyūnōm (12?); Yt. 13, 143: *oryōnōm dohyū-*
nōm norōm (8; es folgt Unmetrisches); Yt. 8, 56: *oryō dohyovo*
tišθriyohyo roivoto (12); dagegen ebenda und Yt. 14, 48: *noit*
iθro airyā daiñhāvō frōš hyōt (10), wofür richtiger *oriyō dohyūš*
 wie soeben in Yt. 18, 2 einzusetzen ist. Unklar ist Yt. 8, 6:
yom ohot uraxšo xšviivīšūš (!, 8; GELDNER, Metr. § 74, S. 56)¹⁰
*xšviivī-išutomo*¹⁾ (5 oder 6 Silben) *or(i)yōnōm* (8?, 10?) *oryo-*
xšudōt hočō gorōit (8). Das gleiche Wort ist im Veda ebenfalls
 teils mit Vokal *i*, teils mit Halbvokal *y* zu lesen.²⁾ Dieselbe
 Doppelheit der Messung gilt, wie im Veda, im Awesta von
 sehr vielen mit Suffix *-ya-* gebildeten Nomina. Vollständige¹⁵
 Zusammenstellungen über das Vorkommen beider Wort-
 gestalten sind hier in der Regel nicht vonnöten. —

Unser Schema der Versfolge ist ferner, ohne Vornahme
 irgendwelcher Änderungen, zu erkennen Yt. 19, 32 Schluß³⁾:

<i>yohyo xšōdrōt ō xvoroyontu</i>	8	20
<i>ostu uβoi xvorōoi ozīyomnoi</i>	10	
<i>omoršonto posū-vīrō</i>	8	
<i>ohoušomonoī ōpo-urvoroi.</i>	10	

V. 7, 51 Schluß (= V. 13, 7 Schluß):

<i>potitom hoi mono ohot</i>	8	25
<i>potitom vočō potitom šyouθnom</i>	10	
<i>uzvorštom hoi mono ohot</i>	8	
<i>uzvorštom vočō uzvorštom šyouθnom.</i>	10	

Y. 9. 14:

<i>a sruto oryōnoi vyočōhi</i> ⁴⁾	8	30
--	---	----

1) אִישׁוּמוֹ.

2) Vielleicht handelt es sich, entsprechend ved. *aryā-* und *āria-* um iran.
oryo- und *āriyo-*.

3) Vgl. I. S. 235. Dort ist Yt. 19, 33 Druckfehler für 32, ebenso die
 Silbenzahl 8 statt 10 bei der Zeile: *ostu* . . .

4) *vaējah* : יִצְחָה : *vyōčōh* = ai. *vyācas-* (A.); *vyōčah-*, mit Länge des
 ō bei CHRISTENSEN Act. or. IV 81, Anm. ist wohl Versehen.

b	<i>ðvom pǃrviyo zoroðušðro</i>	8
c	<i>ohunom voriyom frosrōvoyo</i>	10
d	<i>viþurðvontom ðxturiyom</i>	8
e	<i>oporom xroužðiyohi frosruti</i>	10 —

- 5 Die aus den 8-silb. Versen bekannte 2-silbige Messung¹⁾ indogermanisch zirkumflektierter Längen, besonders der Endung des Gen. plur. (GELDNER, Metr. S. 16) kann natürlich in 10-silbigen Versen ebensowohl ihre Stellung haben. Im einzelnen Fall ist es jedoch oft recht zweifelhaft, ob diese
 10 Erscheinung anzunehmen und damit einer Zeile regelmäßige Versform zuzuerkennen ist. Denn wir wissen ja nicht, wie weit gelegentlich die Lässigkeit im Versbau gehen kann, ob über- oder unterzählige Verse in gewissem Umfang oder unter gewissen uns unbekannten Bedingungen zu Recht be-
 15 stehen. Es kann also zwar die Berechtigung kaum irgendwo bestritten werden, durch dieses Auskunftsmittel die normale Silbenzahl herzustellen, aber für sicher halte ich so gewonnene 10-silbige Zeilen statt 9-silbiger nur da, wo die Symmetrie einer Versgruppe entschieden ein Gleichmaß zu fordern
 20 scheint. Wenn dabei in einer Zeile, die eine solche Zerdehnung erheischt, zwei Silben vorkommen, die sie gleichermaßen zulassen, dann nehme ich sie an bei derjenigen Silbe, die dem Versschluß näher steht, — In den folgenden Beispielen kommt einer der beiden 10-silbigen Verse durch eine
 25 solche «Zerdehnung» zu Stand. Yt. 13, 147:

d	<i>ido frītō²⁾ potizontō</i>	8
e	<i>βūyoto ohmi ð nmōnoi</i>	8
f	<i>ido ððrovono ðohyūnōm</i>	10
g	<i>monyotoi vohouš urtohyo</i>	8
h	<i>uszurβōyotoi zostō ohmōkom</i>	10 . . .

30 Yt. 13, 70:

a	<i>tō hoi žosonti ovohoi</i>	8
b	<i>yoxi šoi βovonti onōzurtō</i>	10

1) Bezeichnet durch ~ über dem Vokal (Diphthong), der dann des Längzeichens entraten kann.

2) Trad. *frīðā* und *frīdā*; arsak. פִּרְיָאן; vgl. Idg. Anz. 42, 21.

c *xšnuto onitō oδβištō* 8

d *uyrō urtōvnōm frovurtoto.* 10

Ein Beispiel für Zerdehnung von Kurzdiphthongen im Gen. sg. der -i- und -u- Deklination (GELDNER, Metr. § 24 S. 12) ist Yt. 10, 93:

a *oδō uβoiβyo ohuβyo* 8

b *uβoiβyo no ohuβyo nipōyō* 10

c *oi miδro vuruyovūti* 8

d *ohyo čo ohōuš yot* (überl. *yō*) *ostvoto.* 10 —

Yt. 8, 23 lesen wir am Schluß:

i *noit mōm nurom murtiyōkō*¹⁾ 8

k *ouxtonōmonō yosnō yozontoi* 10

l *yodō onyoi yozotōho* 8

m *ouxtonōmonō yosnō yozyontoi.* 10

(Das letzte Wort, *yazēnti* geschrieben, ist nach Sinn und Parallelstellen zu verbessern.) Diese Versfolge entspricht einwandfrei unserm Schema. Ebenso ist, mit einer Unebenmäßigkeit in der 1. Zeile, Yt. 10, 54 e—h. Bei der nah entsprechenden Nebenfassung mit dem Opt. *yozyoyonto* in der 2. Zeile (Yt. 8, 11; 24 = Yt. 10, 55; 74) ist metrische Lesung nur mit Annahme von *ouxtonōmnō* möglich. Ist eine solche verschiedene Wertung desselben Wortes in einer Versgruppe zulässig? Die Überlieferung gestattet sie, und metrisch erforderlich ist die kürzere Messung auch Yt. 8, 25: *ouxtonōmnō yosnō yozoi* (8); wohl auch Yt. 10, 30: *yos θvō ouxtonōmnō yosnō* (8; GELDNER, Metr. S. 52; oder *tuṽō ouxtonōmonō* ... 10?) vgl. ferner Yt. 10, 31; 56: *ouxtonōmnō tuṽō yosnō* (oder *-nōmonō θvō* ...?) (8). Man darf also auch an den Stellen Yt. 8, 11 etc. mit Annahme der volleren und kürzeren Form des -n-Stammes die Versgruppe 8 + 10 + 8 + 10 mit Wahrscheinlichkeit annehmen, wobei aber zu bemerken ist, daß gerade diese Leichtigkeit, mit der sich Auskunftsmittel zur Einrenkung von Versen finden lassen, ein Element der Unsicherheit darstellt. Dies gilt umsomehr, als möglicherweise bei einiger Nachlässigkeit der Versifikation, wie schon ge-

1) s. § 5 Anm. zu Yt. 8, 29.

sagt, auch ein Mehr oder Weniger von Silben in Kauf genommen wurde. Daher ist auch bei litaneiartigen Stücken (vgl. I. S. 216) nicht immer leicht zu sagen, ob eine solche Aufzählung von Namen und Beiwörtern als metrisch gedacht ist oder nicht. Ein Beispiel dafür ist Yt. 1, 12—15. Da zeigen 12 und 15 nur vereinzelte Zeilen von regelmäßigen Silbenzahlen. Dagegen sind 13 und 14 anscheinend metrisch. Und zwar 13 folgendermaßen: *spošto nōmo ohmi, vīto nōmo ohmi*, (12) *ḍōtō n. o., pōtō n. o., (12) ḍrōtō n. o., žnōtō n. o., (12) žnoisto n. o.,* 10 *fšumo n. o., (12) fšumomondro n. o., (8) isoχšodro n. o., (8) isoχšodrotomo n. o., (10) nomoxšodro n. o., (8) nomoxšodrotomo n. o.* (10). Die Superlative sind überliefert als *-xšaḍrīyōtāmō*; wenn dies zu Recht bestünde, wäre die Messung *-xšaḍrīyotomo* das Nächstliegende; aber die hier vorgenommene Korrektur, 15 durch die das Metrum hergestellt wird, ist nicht durch dieses allein, sondern in erster Linie durch die Grammatik selbst gefordert. — Auch Yt. 5, 89 kommt in einer Zeile das Metrum erst nach Vornahme einer von der Grammatik ohnehin geforderten Richtigestellung zu Stande; nach drei achtsilbigen 20 Versen heißt es d: *mōm ḍoḍot ohuro mozdō* (8) e: *nīpōḍrīm* (für *nīpātāra*, Einl. S. 199) *vispoyō urtōvno stoiš* (10) f: *monoroyō xvornohō čo* (8; *ča* nur in einem Teil der Hds.; metrisch erforderlich) g: *posvos (!) čo stourō čo upori zōm* (10).¹⁾ Die kürzere Form *posvos* statt *posovos* nehme ich an gestützt auf 25 Yt. 8, 5: *yom potišmorontoi posvos čo stourō čo* (12), V. 2, 8 und öfter: *posvos čo stourō čo murtiyō čo* (10), V. 3, 15: *froyon posvos čo stourō čo* (8; dieses Beispiel unsicher wegen des grammatisch und metrisch unklaren Charakters der Umgebung).

30 Waren einige vorgenannte Beispiele für diese Versgruppierung durch Richtigestellungen gewonnen, die schon die elementare Sprachrichtigkeit erfordert, so kommt im Folgenden eine Textverbesserung in Betracht, die nicht ganz so unmittelbar sich aufdrängt, jedoch ganz ähnlich bereits 35 zur überzeugenden Herstellung 8-silbiger Verse vorgenommen worden ist. Es handelt sich um Yt. 14, 35:

1) Besprechung der anschließenden Zeilen s. § 3.

a	<i>ot mrovot ohuro mozdō</i>	8	
b	<i>muryohyo purdupornohyo¹⁾</i>	8	
c	<i>vārənjinahē pornom ōyosoīšo</i>	(11)	
d	<i>spito-ōmō zoroθušθro</i>	8	
e	<i>onō pornō tonum ofisifoīš</i>	10	5
f	<i>onō pornō homurtom potisoheišo</i>	12.	

Der hier *vārənjinā-* genannte Vogel heißt an anderen Stellen (Yt. 14, 19 = Yt. 19, 35) *vārəyna-* und auch dort ist der Vers: *muryohyo kurpō varəynahe* (9) um eine Silbe zu lang. Schon GELDNER hat Stud. 157 festgestellt, daß dieses¹⁰ Wort dreisilbig sein muß und HÜBSCHMANN hat KZ. 26, 609 gezeigt, daß statt der überlieferten Form die athematische *vārəyno* (*vōroyno*) zu setzen ist. Der Übergang konsonantischer Stämme in die *o*-Deklination ist im jg. Aw. ja häufig, und in Fällen, wo das Metrum die athematische Form er-¹⁵ heischt, erkennen wir, daß dieser Übergang zwischen Abfassung und Aufzeichnung des Textes erfolgte. Dies gilt auch bei *kahrkāsahē* für *kurkōso* Yt. 5, 61 vgl. GELDNER, Metr. S. 95. HÜBSCHMANN KZ. 26, 603; 27, 97 und unten § 3. GELDNER und HÜBSCHMANN wollten nun an den zuvor²⁰ genannten Stellen die Zeile *vārənjinahē parənm ayasaeša* durch Einsetzung von *vārəyno* und Streichung des Praeverbs *ā* in *ayasaeša* auf 8 Silben zurückstutzen. Das ist zu gewaltsam (Einl. S. 196 f.). Auch die Einsetzung der an an den anderen Stellen überlieferten themat. Form *vāroynohyo*, die dem Metrum²⁵ genügen würde, wäre willkürlich und eine unberechtigte Beseitigung der hier stehenden Form mit Akkusativ im Vorderglied und mit Palatal. Jedoch haben die athematischen Komposita auf *-žon-* (*jan-*) auch vollvokalische oblique Casus, die metrisch gesichert sind in Yt. 13, 136: *vīronžono onomurzdīkohyo*³⁰ (10), Y. 57, 33: *komurdožono doivōnōm* (8), Yt. 14, 15 *hokurtžono*

1) *pəšō-* «breit» = פורח; das *ō* in der Kompositionsfuge ist falsche Umschreibung des *ʔ*, welches hier wie in *pərdū-* (ai. *prthu-*) -*u* bezeichnet (vgl. diese Zeitschr. III. 169); *pəraṇa-* (פורן) und *parəna-* (פרן) sind vollere und defektive Schreibung desselben Wortes. Diesem kommt gemäß ai. *parṇa-* Hochstufenvokalismus zu, der in der plenaren Schreibung mit *ʔ* = *o* bezeichnet ist. Dieses *o* kann aus der Grundsprache stammen, vgl. deutsch *Farn*.

vorōzohyo (8), Yt. 10, 9; Yt. 12, 4; Yt. 13, 47: *hodrō vōtō vur-
drōzonō¹⁾* (8). Demgemäß ist an unserer Stelle *vōronžano* ein-
zusetzen, womit ein 10-silbiger Vers in einer Gruppe 8 + 10
+ 8 + 10 gewonnen ist. —

- 5 Auch Yt. 10, 85 ist eine konjekturelle Änderung von-
nöten. Dort heißt es in wörtlicher Übersetzung: «Dessen,
des klagenden (sc. Armen § 84) Stimme hinaufdringt zu jenen
Sternen, herumgeht um diese Erde, hingeht über die 7 *kišvār*
wenn er (nämlich) im Gebet die Stimme erhebt; wenn auch
10 die Kuh»; § 86: «die gefangen fortgeführt wird wahrlich
mit erhobenen Händen zu Hilfe ruft nach der Herde sich
sehnend». Die Form, in der die Anrufung durch die Kuh
gegeben wird, ist den vorausgehenden Anrufungen durch
den Landesherrn usw. (§ 83—84) gleich, sogar in dem *ustāna-*
15 *zastō*; sie unterscheidet sich nur dadurch, daß es statt des
wiederholten: *yim* *zbayeiti avaiñhe* «den um Hilfe anruft»
heißt: *yaṭ* *zb. a.* «wenn anruft». Dieses *yaṭ* ist
ein Fehler; denn es kann nicht gesagt sein, daß des Armen
Gebet nur dann zum Himmel etc. dringt, wenn auch die
20 Kuh klagt, sondern die Kuh bildet in der vom Landesherrn
bis zum Armen absteigenden Reihe das letzte Glied derer,
die ihn, den Miθra (*yim*) anrufen. Es muß also statt *yaṭ gaoš*
heißen *yim gaoš*. Diese Beziehung auf Miθra als den An-
gerufenen ist unentbehrlich und wird in den Übersetzungen
25 (GELDNER, KZ. 25. 500: «welchen»; BARTHOLOMAE-WOLFF:
«ihn») trotz Beibehaltung des *yaṭ* in Form einer Ergänzung
zum Ausdruck gebracht. Wenn man nun vom Text zu den
Übersetzungen sich wendet, so sieht man mit Erstaunen, daß
da auch das Wort «Kuh», das ja im Text steht (*gaoš čit*),
30 wie ein fehlendes in Klammern ergänzt wird. Wie kommt
das? Unglücklicherweise ist hier nicht nur *yim* in *yaṭ* kor-
rumpiert, sondern auch statt des gewöhnlichen *gāoš* defektiv
gaoš geschrieben, was sich sonst, soviel ich sehe, nur Y. 7, 26
in K₁ findet; doch kann eine solche Defektivschreibung nicht
35 Wunder nehmen. Und noch ein weiterer verwirrender Zufall

2) Endung des Instr. sg. mit *ō* = *ṛ* geschrieben: *-janō*, vgl. *miθrō* Yt. 13, 3;
Einl. S. 198.

hat mitgewirkt zu der absonderlichen Deutung dieses Passus. Hinter *gaoš čit* ist Satzschluß und Paragraphenschluß markiert. Beides stammt von WESTERGAARD, wie überhaupt die Interpunktion teilweise und durchaus die Paragrapheneinteilung (s. dessen preface S. 25) und sie ist von da in GELDNER'S Ausgabe übernommen. Auf Grund welcher Auffassung dieser Stelle WESTERGAARD hier diese unzutreffende Einteilung vorgenommen hat, scheint nicht bekannt zu sein. Die älteste mir bekannte Übersetzung und Erklärung der Stelle auf Grund des WESTERGAARD'schen Textes ist die von WINDISCHMANN, Mithra S. 10 und 43 (Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes, I. Leipzig 1857), die lautet: § 85 . . . «mag er laut die Stimme erheben oder ins Ohr. § 86. Die in die Irre geführte fürwahr ruft (ihn) mit erhobenen Händen . . .»; sodann heißt es da in der Erklärung zu § 85: «Unverkennbar ist der Gegensatz von *nemañha* und *gaoša*; ersteres scheint das laute Erheben der Stimme zu bezeichnen, letzteres das ins Ohr sprechen».¹⁾ Leider ist man WINDISCHMANN nicht in dem Punkt gefolgt, wo er das Rechte traf (s. d. Anmerkung) sondern in der irrtümlichen Annahme eines Gegensatzes von *nemañha* und *gaoš* folgte ihm getreulich SPIEGEL in seiner Übersetzung und seinem Kommentar, wo er sich auf ihn beruft, sodann GELDNER mit gleicher Auffassung der Satzverhältnisse und Modifikation der Wortbedeutungen (KZ. 25, 525; 30, 510) und endlich BARTHOLOMAE (Stud. I. 120; Grdr. I a, § 194, § 411; Wb. 504). Es braucht nun kaum mehr gegen GELDNER'S Auffassung gesagt zu werden, daß ai. *namas-*, aw. *nəmah-* die kultische Verehrung schlechthin bezeichnen, ohne durch die etymologische Beziehung zu *nam* «neigen» eine merkliche Färbung im Sinne der Unterwürfigkeit zu haben, daß also die Bedeutungen «demütiges» oder «leises» (BARTHOLOMAE) Gebet lediglich aus dem vermeint-

1) Wie ich nachträglich sehe, ist die von mir empfohlene Konjekture schon von WINDISCHMANN a. a. O. zu § 86 vorgeschlagen: «*yā* ist auffallend; nach dem Vorhergehenden würde *yim* erwartet; auch ist kein ausgedrücktes Subjekt da, welches unstreitig die in die Irre gehende Kuh ist vgl. oben 38. Vielleicht ist zu lesen: *yim gaoš*.» — Sein Ergebnis ist ganz richtig, aber nicht *yā*, sondern *yāt* gibt Anstoß.

lichen Gegensatz zu *gaoš* herausgesponnen sind. Dieser Gegensatz wurde nämlich gerade umgekehrt verstanden, als es bei WINDISCHMANN der Fall war, indem man darin nicht das Wort für «Ohr» sah, sondern eine Form der ai. Wurzel ⁵ 2 *gu* «tönen». Aber gegen diese Annahme spricht außerdem noch der Umstand, daß diese Wurzel im Ai. nur in Intensivgestalt, im Iranischen gar nicht vorkommt. Bei meiner durch die Übersetzung schon hinlänglich gezeigten Auffassung ergibt sich als metrische Gestalt von Yt. 10, 85 Folgendes:

¹⁰	a	<i>yohyo voxš γurzōnohyo</i>	7
	b	<i>us ovō roučō ošnouti</i>	8
	c	<i>ovo¹⁾ porī imōm zōm žosoti</i>	10
	d	<i>vi hofto kuršvōn žosoti</i>	8
	e	<i>yot cit nomohō vōčom βoroti</i>	10.

- ¹⁵ Damit nun alles sich schön zusammenschlüsse, sollte der im Übrigen metrische § 86 (GELDNER, Metrik s. 78) auch einschließlich der nunmehrigen Anfangsworte *yom γōuš čit* metrisch beginnen. Dann würde der metrische Anschluß des Folgenden die dargelegte metrische und sprachliche Auf-
- ²⁰ fassung des Bisherigen seinerseits bestätigen. Das ließe sich allenfalls so einrenken: 86 a: *yom γōuš čit yō vurtō ozyomonō* (10, -*monō* statt -*mnā* nach GELDNER, Metrik § 50, S. 34) b: *βōdo [ustōnozoštō] zβoyoti ovohoi* (8) mit Annahme der von GELDNER KZ. 25, 500 vorgeschlagenen Athetese. Doch ist
- ²⁵ die Anerkennung der immerhin selteneren Partizipalform auf -*mono-* und der doch mehr vom modernen Geschmack als von textkritischer Notwendigkeit (vom Metrum abgesehen) eingegebenen Athetese nicht sicher, denn die entsprechenden Zeilen mit *uztānazasta* in § 83, 84 fügen sich auch keinem der
- ³⁰ in den Yāsts sonst herrschenden Metra und die vorausgehenden, mit *yim* beginnenden Zeilen sind auch nur z. T. metrisch. Läßt man also den Anfang von § 86 in unmetrischer Gestalt bestehen, so ist das kein Gegengrund gegen die hier vorgeschlagene inhaltliche und metrische Abgrenzung von
- ³⁵ § 85. —

1) Besser wohl *ofi*; s. unten.

Aus den Fällen, die stark an unser Schema gemahnen, wobei dieses aber nur in unsicherer Weise oder unvollkommen hergestellt werden kann, seien nur wenige genannt.

Yt. 19. 1: f: *bitiyo zurdozo yoriš* (8) g: *pōrontoro ordo monušohyo* (10) h: *homo hos ēit porišoitōi* (8) i: *frōpyō(?) dohyūš* 5 *upoušohvōš* 10) Die zweisilbige Messung von *frāpayā* ist zwar keine Abweichung von der Überlieferung, paßt aber nicht recht zu der von BARTHOLOMAE (Wb. 1015) gegebenen, immerhin annehmbaren Erklärung dieses Wortes, die eher *fropiya-* erwarten ließe. Auch die vorausgehenden Zeilen 10 nähern sich diesem Schema, ohne sich ihm ganz zu fügen. — Y. 57, 17 a: *yo noit posčōito hušvofo* (8) b: *yot monyū dōmōn dōdōtom* (8) c: *yos* 10 *čō sponto monyūš* 10 *yos* 10 *čō ohro* (10) d: *hišōro urtohyo yoiθō* (8) e: *yō vispāiš oyōn* 10 *čō xšofnos* 10 *čō* (9!) f: *yudyoti mōzonoīβyo hodō doivoīβyo* (12). Der Akk. Plur. von *xšapan-* 15 ist der traditionellen Schreibung und metrischen Geltung nach 2-silbig in Yt. 1, 11: *vispāiš oyōn* 10 *čō xšofnos* 10 *čō* (8). Dagegen ist er *xšapano* geschrieben und auch so zu messen Yt. 8, 13, 16, 18: *pārvīyō* (*bitiyō*, *θritiyō*) 10 *δoso xšopono* (8); ebenso Y. 62, 10: *tō xšopono yō živōhi* (8). Die wahre Überlieferung ist 20 immer gleich: 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎𐬭𐬀 ; das begründet auch hier die Lesung *xšopono* in e) als 10-silbigem Vers; ebenso wahrscheinlich Yt. 13, 49 in 14-silbigem Vers s. § 10.

§ 3: 10 + 8 + 10 + 8: Unverkennbar ist dieses Schema, wenn beide 10-silbigen Verse unter sich gleich sind. Das 25 ist der Fall Y. 57, 16 a—d = Yt. 10, 103 g—k (vgl. § 6):

<i>yo onovohvoβdomno zoinohō</i>	10	
<i>nipōti mozδōho¹⁾ dōmōn</i>	8	
<i>yo onovohvoβdomno zoinohō</i>	10	
<i>nišorvoti mozδō dōmōn</i>	8	30

Yt. 19, 46 Schluß²⁾:

i <i>ohro monyūš oštom frohorzoyot³⁾</i>	10
---	----

1) Statt *mazdā* nach TEDESCO, diese Ztschr. II, 50.

2) Vgl. § 10.

3) *frañharəčayač* kommt nicht von einem Verbum *hark*, sondern ist jüngere Schreibung für *harz*; nachdem inlautendes *č* zu *z* geworden war, konnte auch ursprüngliches *z* statt mit 𐬫 (𐬫𐬀) auch mit 𐬭 (𐬭𐬀) geschrieben werden,

k okom čo mono oišmom čo	8
l xruvidruvom ožim čo dohōkom	10
m spityūrom ¹⁾ čo yomokurntom.	8

Die viersilbige Messung *xruvidruvom* gilt auch Yt. 18, 2:
 5 *tūrvoyoli oišmom xruvidruvom* (10) und V. 10, 13: *potipurnoi*
oišmom xruvidruvom (10). — Y. 52, 1:

a vohu čo vohyōs čo ofrīnōmi	10
b vispoyō urtōvno stoiš hodyoī čo	10
c bovondyoī čo bušyondyōi čo	8
10 d urtim rōsontom dūryo-vōrdmonom	10
e mišočim huopišočim	8
f mišočim ofrosotim.	8

Yt. 19, 35:

a pūrviyom xvorno oponomoto	10
15 b xvorno yomōt hočō xšoitōt	8
c šusot xvorno yomōt hočō vivohušōt	10
d muryohyo kurpō vōroyno ²⁾	8

V. 3, 4 nach der stehenden Anrede an Ahura Mazda = 10 + 12
 (I, 215):

20 a kvo dritiyom ohyō zmo šoyištōm	10
b ōt mrovot ohuro mozdō	8
c yot βō poti froištōm kōroyoti	10
d spitoomo zorođušdro	8
e yovōnōm čo vōsdrōnōm čo	8
25 f urvorōnōm čo xvorđoβoryōnōm	10
g yot vō onōpom āi ōpom kurnovoti	12
h yot vō ōpom āi onōpom kurnovoti	12

g, h: oβi- kurnouti? —

Mit Zerdehnung in einem der Langverse kommt dieses
 30 Schema zustande in Y. 27, 1:

a oitot dim vispōnōm mozištōm dozdiiyoi	12
---	----

also pseudohistorisch, wie in dem bekannten Mittelpersischen 𐬨𐬀𐬎𐬭𐬀, *vāzurg*. Die Transcriptoren haben hier das *ϒ* des arsakidischen Textes getreu und falsch mit *č* statt mit *z* umschrieben; vgl. die Varianten V. 5, 60; 61 SPIEGEL, Commentar I, 189, GELDNER, 3 Yt. 34. — *harko*, das V. 5, 60, 61 daneben steht und an dieser Auffassung irre machen könnte, hängt nicht damit zusammen.

1) *spitiverom*?

2) S. oben § 2.

b	<i>ohum čo rotum čo yom ohurom mozdōm</i>	12	
c	<i>snodōi ohrokyo monyouš druγvoto</i>	10	
d	<i>snodōi oišmohyo xruvidrouš</i>	8	
e	<i>snodōi mozonγōnōm doivōnōm</i>	10	
f	<i>snodōi vispōnōm doivōnōm</i>	8	5
g	<i>vorniyōnōm čo druγvotōm</i>	8.	
c—f = Y. 57, 32 a—d, V. 19, 13 c—f. — Yt. 13, 147:			
a	<i>ovoro vohviš upošoyoto</i>	10	
b	<i>yō ōpo yōs čo urvorō</i>	8	
c	<i>yōs čo urtōvnōm frovurtoyo</i>	10	10
d	<i>ido fritō polizontō . . .</i>	8	

vgl. § 2 und 3; *aora . . . upašaēta* in a hat GELDNER, Metr. S. 4 metrisch richtig entsprechend der hier gegebenen Schreibung aufgefaßt; es verlohnt sich wohl, hier, wo die traditionelle Schreibung den Silbenwert der Wörter zweimal¹⁵ verschleierte hat, einmal darauf hinzuweisen, daß trotz Aufdeckung dieses Umstandes der Vers nicht erkannt, sondern durch Ausscheidung von *vanhviš* 8-silbig gemacht wurde. Vers e) kehrt Yt. 10, 100 wieder, s. § 3. — Beide Langverse erheischen Zerdehnung in Y. 10, 9; dieses Beispiel läßt sich²⁰ also zwar hier anreihen, könnte aber für sich allein nicht als Beleg für 10-silbige Verse gelten:

a	<i>houmo dozdi moi βoišozōnōm</i>	10	
b	<i>yōβyo ohi βoišozodō</i>	8	
c	<i>houmo dozdi moi vōrdroyñinōm¹⁾</i>	10	25
d	<i>yōβyo ohi vurdrotūrōvō.</i>	8	

Zerdehnung eines Kurzdiphthongs hat Yt. 1. 2:

d	<i>kot vispohyo ohoūš ostvoto</i>	10	
e	<i>mono osti vižoymištom</i>	8	
f	<i>kot vispohyo ohoūš ostvoto</i>	10	30
g	<i>ohvōm osti vimorzištom</i>	8.	

Dasselbe mit *tot* anstelle von *kot* Yt. 1. 14.

Mit geringfügigen Textverbesserungen läßt sich dieses Schema (mit vorausgehenden 10-silbigen und nachfolgenden 12-silbigen Versen) herstellen in Y. 61, 4 a: *homištoyoi . . .*³⁵

1) oder *-γnōnōm*, GEIGER, Aməša Spəntas 75.



10; wie Y. 61, 3 a, oben § 1) b: *urtōvoynōm* čo *urtōvodboi-*
šōm čo (11) c: = a (10) d: *urtomouyohyo* čo *onurtōvno* (10) e:
sōsdrohyo čo *purumurkohyo* (9!) f = a (10) g: *kohyo kohyo* čit
δruyvotōm (8) h: *orodvyomonohōm orodvyovočōhom* (12) i: *orodvyo-*
5 *šyoudnōnōm spitōmo zorođušdro* (13). Hier sind b, e und i
um je eine Silbe zu lang; es kann da laxe Behandlung des
Verses vorliegen, und naheliegende Korrekturen, etwa Tilgung
von ča in b) sind nicht als richtig und nötig zu erweisen.
Anders ist es in e), wo die Verbesserung von *sāstrahe* in das
10 ursprünglichere *sōsdro* jedem Zweifel entrückt ist. Denn die
thematischen Formen dieses Wortes bieten auch, wo sie sonst
vorkommen, metrischen Anstoß und haben überhaupt keine
wirkliche Existenz; denn auch Y. 16, 8, wo die Zeilen d, e
wiederkehren, stehen sie in metrischem Zusammenhang¹⁾,
15 wodurch wir auch dort verpflichtet sind, nach ihrer einwand-
freien metrischen Form zu fragen. Und Yt. 14, 37 lesen wir
den Gen. plur. *sāstranqm*; dies ist ebenfalls die unursprüng-
liche thematische Weiterbildung. Ich halte es nicht für richtig,
mit Wb. 1574 in der Variante *sāstranqm* eine lectio difficilior
20 und darum eine besonders gewährleistete Form zu sehen,
und diese dann auf eine besondere uriranische, wesentlich
aus dem Indischen hergeholte Grundform zurückzuführen,
wie es in nur wenig verschiedener Weise BARTHOLOMAE
a. a. O. und GELDNER, 3. Yt. S. 77 tun (gegen letzteren BAR-
25 THOLOMAE, Grdr. I a, 223). Statt solcher Künsteleien ist
festzustellen, daß auch *sāstranqm* (-*anqm*) statt *sōsdrōm* in Yt.
14, 37 dem Metrum zuwiderläuft; a: *tō ohuro sōsdrōm dohyu-*
potiš (10) b: *noit solom žonti vīrožō* (8) . . . etc. Ferner gehört
hierher Yt. 10, 112, wo ich nach dem stereotypen Eingang fol-
30 gende Textform annehme: *uržotofrošnom zurnyovōrθmonom* (10)
ōšdrohōdom omovontom (8) *toxmom viso potim roθoistōrom* (10);

1) Voraus gehen die Verse a: *xšviδōzutī yozōmodoī* (8) b: *točotōpo*
uxšyoturvorō (9! vgl. Yt. 10, 61; Yt. 13, 43: *totōpom uxšyoturvorom* (8) und
das in dieser Ztschr. I. 204 f Vorgetragene) c: *ōzoīš doivodōtohyo homoišdrī*
(10) d: *ovohyō mušo* (sic!) *ovohyō poryokoyō* (so nach S₁, L₃; 12) e: *potištō-*
toyoi čo *potiščōtoyoi* čo (12) f: *potitūrtoyoi* čo *potyouxtdboišohyōi* čo (12).

2) *frayana-* = ai. *prayāṇa-* oder *prāyaṇa-*.

*čidrō midrohyo frōyōnō*²) (8) Überliefert ist: *taxmām vi-sopoitīm rādaēštām* (9), GELDNER liest: *vispaitīm rādaēštām* (8); s. diese Ztschr. III. 173 A.

Bei Gliederung von Textstücken in Verse gehe ich in der Weise vor, daß zusammengehörige Wörter, stereotype Fügungen, syntaktische Unterglieder möglichst wenig zer-
rissen werden. Damit wird die Möglichkeit, daß Verseinschnitte
inmitten solcher Gruppen zusammengehöriger Wörter fallen
können, nicht bestritten; aber ich glaube, daß Verseinteilungen,
die auf so vorsichtige Weise gewonnen sind, als besonders
zuverlässig gelten können und anschauliche Überzeugungs-
kraft haben, während wir zunächst gut tun, ein verwickelteres
Verhältnis zwischen Versgliederung und Satzgliedern nur in
eingeschränktem Maß und da anzunehmen, wo sonstige Hin-
weise eine sichere Führung geben. Ich erwähne zunächst
ein Beispiel, wo die Gewinnung der Versanordnung 10 + 8
+ 10 + 8 auf Grund der bloßen Silbenzählung möglich scheint.
Es ist Yt. 13, 52 a: *bvyāt* (2) *ahmi nmāne gəušča vədwa* (10) b:
upa vīranəmča bvyāt (8) d: *āsušča aspō dərəzrasča vāxšō* (10) e:
bvyāt nā stāhyo vyāxanō (8) f: *yō nō bāda frāyazāite* (8). Hier
gehören freilich die Worte *gəušča vədwa* zusammen, ebenso
aber gehört *vīranəm* zu *vədwa*; insofern ist es also gleich
möglich, den Verseinschnitt vor oder nach *vədwa* anzunehmen.
Nun empfiehlt es sich aber, das *bvyāt* jedesmal einen Vers
beginnen zu lassen, wodurch auch insofern Symmetrie der
Gruppierung erreicht wird, als dann nicht die Erwähnung
der «Schar der Mannen» für sich mit einem Verb ausgestattet
ist, sondern mit je einmaligem Gebrauch des Verbs «Rinder-
herde und Schar von Mannen» und «schnelles Roß und fester
Wagen» zu parallelen Gruppen zusammengefaßt sind. So
bestätigt sich die von GELDNER in seiner Ausgabe angewandte
Gliederung:

a	<i>βūyōt ohmi nmōnoi youš čō</i>	8	
b	<i>vondvo upo vīrōnōm čō</i>	8	
d	<i>βūyōt ōsuš čō ospo dūrəzroš čō vurtō</i>	12	35
e	<i>βūyōt nō stōhyo vyōxono</i>	8 usw.	

und unsere Gruppe enthält somit nicht zwei 10-silbige, sondern

2*

einen 12-silbigen Vers, wie solche ja in den auf seine Metrik folgenden Arbeiten von GELDNER eher anerkannt wurden als 10-silbige. Durch diese Gliederung wird die von GELDNER in seiner Ausgabe anerkannte Geltung des nur in einem
 5 Teil der Überlieferung gebotenen *upa*, das BARTHOLOMAE Wb. 389 streichen will, gestützt. Ohne dieses ließe sich eine Versgliederung nur erzwingen, wenn man nach *yous ča* (8), nach dem zweiten *βūyōt* (8) und dann nach *vruto* (10) abteilte, also ähnlich der zuerst versuchten, aber abgelehnten Gliederung.
 10 Es besteht außerdem gar kein sprachlicher Zwang zur Beseitigung dieses Wortes («eine Rinderherde und dazu noch [eine Schar] von Mannen») und ist der Verlust dieses Wortes in einigen Handschriften leichter verständlich, als es unrechtfertigte Hinzufügung wäre.

15 Bei Berücksichtigung solcher zwanglos und wie von selbst sich ergebender Abteilung finde ich mehrmals in der Nachbarschaft 10-silbiger Verse einen Überschuß von 5 Silben, den ich auf keine Weise in die mir sonst bekannten Versmaße einzwängen kann. Ich habe hier einige Abschnitte
 20 zu nennen, die im übrigen dem hier behandelten Schema 10 + 8 + 10 + 8 entsprechen, wobei aber ein solches 5-silbiges Glied dazwischen tritt. Des Weiteren will ich meine Darstellung nicht durch Aufzählung solcher 5-silbiger Gruppen unterbrechen, da ich mir nur die Herausarbeitung gewisser
 25 Hauptlinien zur Aufgabe mache.

Wechsel von 8 und 10-silbigen Versen, mit dieser 5-silbigen Unterbrechung, herrscht V. 13, 2 und 3:

- | | | | | |
|----|---|---|---|-------------|
| | 2 | a | <i>ōt mrovot ohuro mozdō</i> | 8 |
| | | b | <i>spōnom sižδrom urvisorom</i> 8 b': <i>yom vo(ɹ)hōporom</i> 5 | |
| 30 | | c | <i>yom murδyōko ofi dužvocoho</i> 10 (? <i>murtiyōko</i> 11?) | |
| | | d | <i>dužokom nōmo oužotoi</i> | 8 |
| | | e | <i>oitot tot dōmo spontomonyovo</i> | 10 ... usw. |
| | 3 | a | <i>yos čo dim žonot, spitōmo zoroδušδro</i> | 12 |
| | | b | <i>spōnom sižδrom urvisorom</i> 8 b': <i>yom vo(ɹ)hōporom</i> 5 | |
| 35 | | c | <i>yom murδyōko ofi dužvocoho</i> | 10(?) |
| | | d | <i>dužokom nōmo oužotoi</i> | 8 |
| | | e | <i>novonoftiyom čit hoi urvōnom</i> | 10 |

f	<i>poromurnčoti yoišom ohot</i>	10 ¹⁾
g	<i>dužōpiyom činvotpurtum</i>	8
h	<i>yoi noit živō sroušyom uzvurzyoti.</i>	10

Ferner Yt. 19, 43 a: *yo žonot snōvidkom yom sruzonom* (Istatt *srvōzanam*? 10?) á: *osongoyōvom* (5) b: *ho ovoθō vyōxmonyoto* (8) ⁵
c: *opūrnōyu ohmi noit pūrnōyu* (10) d: *yozi βovōni pūrnōyu* (8)
... etc; hier scheidet GELDNER, 3 Yt., 27 *asəngogāum* als
Glosse aus. — Yt. 13, 71 f—i (vgl. Yt. 1. 19) a: *to hoi snōdiš*
čo va^xrθos čo (8) b: *pa^xrštos čo porivōros čo* (8) c: *visontoi pori*
monyovyōt družot (10) d: *vornoyōt čo druγvontiyōt* (8) e: *ziziyušōt* ¹⁰
čo ka^xyodōt (8) f: *vispomurkōt čo pori druγvotōt* (10) f': *yot ohrōt*
monyout (5) g: *mōnoyon ohi* (?) *yodō no* (8) h: *sotom čo hozohrom*
čo βoivor čo (10) i: *porištonōm nižotom hyōt* (8). GELDNERs
Verseinteilung hat ja mit dem 8-silbigen Glied *đrvataš yaš*
aəṛāš mainyaoš an Stelle der bei mir sich ergebenden 5-sil- ¹⁵
bigen Gruppe etwas Bestechendes; dann muß man aber bei
višpō.mahrkātca pairi sieben gerade sein lassen und ferner
halte ich die Trennung von *pairi đrvataš* für bedenklich. Da-
gegen paßt der von mir angenommene 10-silbige Vers f) zu
der vorangehenden Symmetrie a—e = 8 + 8 + 10 + 8 + 8 ²⁰
um so besser, als an der Parallelstelle Yt. 1, 19 dieselbe Gli-
derung herrscht, nämlich a: *visōns tō čo imō nōmnīš* (8) b:
pa^xrštos čo porivōros čo (8) c: *visontoi pori monyovyōt družot* (10)
d: *vornoyōt čo druγvontiyōt* (8) e: *ziziyušōt čo ka^xyodōt* (8) f:
vispomurkōt čo pori druγvotōt (10) f': *yot ohrōt monyout* (5) g: *mō- ²⁵*
noyon ohi yodō hozohrom norōm (12) h: *oivom norom oβyōxšo-*
yōit (8). —

Im Anschluß an die beiden letztgenannten Stellen mögen
auch die anderen Fälle mit *mānayon ahe* (*ohi, ohoi, ohyo*) *yadā*
ihre Besprechung finden. Denn wenn sie auch in keinem ³⁰
speziellen Zusammenhang zu der im gegenwärtigen Para-
graphen behandelten Versanordnung stehen, so bestehen doch
bei mehreren von ihnen gewisse metrische Schwierigkeiten
und Unklarheiten, die es angebracht erscheinen lassen, daß

1) Besser vielleicht *fromurnčonti yoišom ohot* (8); vgl. das in meinem
Aufsatz: «Über einige Fälle schwankender Bezeichnung von auslautendem ā»
bezüglich *parasafa-* Gesagte.

- sie gemeinsam behandelt werden. An Yt. 1, 19 unmittelbar anzuschließen ist Yt. 8, 55; a: *tišdryo* (meist *tišdriyo!*) *zi roivō xvornohvō* (8) b: *ovōm poryokōm ōdorzojoti* (10) c: *βiβδōiš čō [θriβδōiš čō] ovonmnōiš čō [vispoβδōiš čō]* (8?) d: *mōnoyon ohi yodō hozohrom norōm* (12) e: *oivom norom ōdorzojōit* (8) f: *yo hyon ostioužōho oužištō* (10). Wenn hier in c) ein Versmaß herzustellen versucht wurde durch Annahme einer erst nachträglichen Häufung der Ausdrücke, so ist das eine wesentlich dem Metrum zu lieb vorgenommene und unsichere Konjekture.
- 10 — Yt. 13, 2 kann ich wiederum nicht ohne Annahme einer 5-silbigen Zwischengruppe der vorhin erwähnten Art metrisch analysieren; a: *ohōm royō xvornohō čō* (8) b: *viđōroyom zoro-đušdro* (8) c: *ovom osmōnom* (5) d: *yo usčō rouxšno frođursro* (8) e: *yo imōm zōm ō čō porī čō βuβōvo* (12) f: *mōnoyon ohi yodō* 15 *viš* (8) g: *oyom yo hištotoi monyustōto* (10) h: *hondroxto đūroi-korōno* (8) i: *oyoho kurpō xvoinohyo* (8) k: *roučohino oβi θrišvo* (8). Die Gründe meiner Abweichung von der GELDNER'schen Versabteilung (in der Ausgabe) sind ähnlich wie oben. Nach dem sonst vorherrschenden Gebrauch möchte ich die Verse 20 lieber mit dem Relativpronomen beginnen lassen, möchte *imqm zqm* nicht zerreißen und die Silbenzahl 9 in der Zeile mit *bvāva*, das nicht zweisilbig sein kann, vermeiden. — V. 5, 40: a: *ōt mrovot ahuro mozđō* (8) b: *us hočō oiβyo nmōnoiβyo* (8) c: *βoroyon spitōmo zorođušdro* (10) d: *† ātrēmča barsma ča* (6) 25 e: *toštō čō hōumō čō hōvonō čō* (10) f: *us hočō ristom βoroyon* (8) g: *mōnoyon ohi yodō nō đōđyo* (10) h: *đōđyōi βuryotoi čō xvuryotoi čō* (10); in h: *đōđyōi* statt *dāityayāi* nach der auch Wb. 7 29 vorgezogenen Variante¹⁾; inwieweit stilistische Besonderheiten, wie die, daß hier *βoroyon* und *đōđyo* je einen Vers beginnen 30 und schließen, für metrische Beobachtungen nutzbar gemacht werden können, weiß ich nicht. Die Versuchung ist groß, die kurze Zeile d) zu vervollständigen und es wäre ja nicht schwer, etwas hinzuzudichten, etwa: *ōpom čō ōtōrom čō βorsmo čō* (10), so daß die Rede Ahuras hier die Form 8 + 10 + 10 35 + 8 + 10 + 10 erhielte; jedoch ist ein derartiger Versuch ganz unsicher. — Auch Yt. 17, 20 ist nicht ganz ohne Anstoß; ich versuche folgende Einteilung: a: *žonti mōm ohunō voryō* (8)



b: *avavata snaiḍiša* (7) c: *yodō osmo kotomosō* (8) d: *topoyoti mōm urto vohisto* (10) e: *mōnoyon ohi yodō oyohō xšustō* (12; statt *ayoxšustam*, eine Verlesserung, die sich auch ohne den Vergleich von Y. 51, 9 aufdrängen würde) f: *roiko moi hočō ohyo zmōt vohyo kurnovoti* (14) g: *yo mōm oivo žōmoyoti* (8) h: *yo spitōmo zoroḍušdro* (8). — Dann bleiben noch drei Stellen, an denen *mānayən* in 13-silbiger Zeile steht. Das kann, bei im Ganzen metrischer Umgebung aus 8-, 10- und 12-silbigen Zeilen nicht richtig sein. Den Gedanken, an der Redensart mit *mānayən* etwas zu ändern, habe ich aber nach reiflicher Überlegung abgewiesen. Auch andere konjekturale Herstellungsversuche werden in höherem oder geringerem Grade etwas Bedenkliches an sich haben. Ich will sie gleichwohl vorlegen. Yt. 13, 67: a: *tō yudyonti purtonōhu* (8) b: *hovoī osohi xšoiḍroi čō* (8) c: *yodō oso moiḍonom čō* (8) d: *oḡišitoyo ḍodōro* (8) e: *mōnoyon ohi yodō nō toxmo roḍoištō* (13) f: *hušomḡurtōt hočō xšoitōt²⁾* (8) g: *yōstozoiniš potiynito* (8). Die Silbenzählung läßt Tilgung von *nō* oder *roḍoištō*, so daß 12 oder 10 Silben verbleiben, als wünschenswert erscheinen. Man kann nicht sagen, daß sprachliche oder inhaltliche Gründe eine solche Atthese erfordern. Immerhin ist die Gruppe *nar-taxma-raḍaeštar-* gegenüber häufigem *nar-taxma-* einerseits und *taxma-raḍaeštar-* (Yt. 10, 140; *taxma* als Beiwort zu *raḍaeštar* noch öfter) auffallend. Ich halte es daher nicht für unglaublich, daß *nā* hierher von den benachbarten Stellen Yt. 13, 70, 71 übertragen ist. Denn hier ist es als «Mann» leicht verständlich und passend (vgl. V. 5, 40), während es dort in alter und neuer Zeit nur zu Unrecht so verstanden wurde in Wirklichkeit aber die enklitische Partikel ist (Wb. 1249). Yt. 13, 71 Schluß, 72 übersetze ich: «gleich als ob einhundert . . . , etc. von Hindernissen (*parištanqm*, vgl. ai. *pariṣṭhā*; die metrisch korrekte Variante ist sicher die bessere) niedergeschlagen wäre; so daß um deswillen nicht . . . Dolch, . . . Keule, . . . Pfeil, . . . Lanze, . . . Stein treffen dürfte», — Schwieriger noch ist Yt. 5, 89. Da ist zu Anfang das Me-

1) Diese Ztschr. III. 173.

2) Diese Ztschr. III. 166.

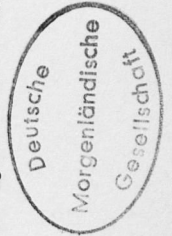
trum klar, a—d sind 8-silbige Verse, d—g sind oben § 2 behandelt; h) ist vielleicht ein 10-silbiger Vers: *vičoronto mur-
dyō čo bizongrō*. Doch ist hier eine Änderung wenigstens
in Erwägung zu ziehen: *bizəngra-* und *čadwarəzəngra-* werden
5 außer hier nur von daevischen Wesen gebraucht; vielleicht
ist das hier auf ahurische Wesen angewandte *bizəngra-* zu
streichen und mit der normalen Messung *murtiyo-* zu lesen:
vičoronto murtiyo čo (8). In der folgenden Zeile (i) ist *tūm*
unverständlich und wohl als Korruptel auch Anlaß zu dem
10 metrischen Anstoß (9 Silben). Die doppelte Schwierigkeit
kurzerhand durch Streichung zu beheben, kann ich mich
nicht entschließen. Ich weiß keine Heilung, vermute aber,
daß sich hinter dem Überlieferten eine 10-silbige Zeile ver-
birgt, so daß sich, bei gleichzeitiger Annahme der Streichung
15 von *bizəngra-* dreimaliger Wechsel von 8 und 10 Silben er-
gäbe. Dann folgt k: *vispō vohu mozdodōto urtočidro* (12; der
Einschnitt hier sicher, da das eine stereotype Formel ist)
l: *mōnoyon ohi yodō posum † pasuvastrəm*. Die Schreibungen
des letzten Wortes varriieren, doch ist auch aus dem *pasū-*
20 *astarəm* von J 10 nichts anderes als פסווסחרר herauszulesen.
Jedenfalls befriedigt BARTHOLOMAES Deutung dieses Wortes
als «Viehstall» Wb. 881¹⁾ inhaltlich gar nicht. Ich denke an
.... *yodō posum vōsdriyo* (12), aber auch wenn man mit Dit-
tographie von *pasu* und Defektivschreibung von *vāstrya-*
25 rechnet, entfernt sich das recht weit vom Gegebenen. Die
Stelle bleibt also unaufgeklärt. — Yt. 13, 70 ist nach a—d
= 8 + 10 + 8 + 10, die § 2 vorgelegt sind, auch weiterhin
metrisch glatt, wenn man sich entschließt, die Redensart mit
mānayan auf zwei Verse zu verteilen, was ich nach den
30 vorangegangenen Beispielen, von denen auch die metrisch
bedenklichen dadurch nicht in Ordnung gebracht werden
können, nur mit einigem Zögern tue: e: *tō dim ovo nifrō-*
*voyonti*²⁾, *mōnoyon* (12) f: *ohi yodōno muryo huporno* (10). —
Selbst metrisch, aber in teilweise prosaischer oder metrisch

1) Vgl. übrigens die bessere Formulierung «Hürde» bei GEIGER, Ostiran. Kultur 48.

2) *ni-fra-ā-vi*, anders Wb. 990.

unklarer Umgebung findet sich diese Redensart V 2, 31: *aiñhā zəmə pašnābya vīspara zastaēibya vixada | mōnoyon ohi yodō nu* (8) *murdyōko xšuvisti zmoī višovoyonti* (12) und V. 8, 69: *mōnoyon ohi yodō moxšiyo pornom* (12).

§ 3 a. Die Frage nach der strophischen Gliederung⁵ der metrischen Texte hat meiner Meinung nach hinter der Feststellung der Verszeilen zurückzustehen. Solange man vielfach noch nicht weiß, ob ein Text aus Prosa oder aus Versen besteht und welcherlei Gebilde als Verse gelten dürfen, ist die Gefahr von Mißgriffen bei Strophenabgrenzung¹⁰ groß. Und so sehr sich vielfach der Vergleich mit vedischen Strophen aufdrängt, so entscheiden solche Ähnlichkeiten doch weder zuverlässig über die Verslänge noch über die unzweifelhafte Abgrenzung einer wirklichen, in sich geschlossenen Strophe gegenüber vorausgehenden und folgenden Versen.¹⁵ Und doch muß ich diese Frage wenigstens in vorläufiger Weise berühren um mich auszusprechen über die Art der Aushebung von Textstücken, in denen gewisse Verse und Versfolgen zu erkennen sind. Ich nehme die Auslösung von Versgruppen vielfach ohne Rücksicht auf den Zusammen-²⁰hang vor — lediglich nach Maßgabe des jeweils darzustellenden Schemas. Wenn vorausgehende und nachfolgende Zeilen mit angeführt werden, so geschieht das teilweise, um den an nur wenig Zeilen vielleicht nicht ganz deutlich hervortretenden metrischen Charakter der betreffenden Stelle vor²⁵ Augen zu führen, teilweise freilich auch wegen irgend eines speziellen Interesses, das einer dieser Verse bieten mag. Wenn dagegen auf Mitteilung der weiteren Umgebung verzichtet wird, so kann der Anlaß dazu sein, daß mir diese in metrischer Hinsicht allzu unklar ist, oder umgekehrt, daß durch³⁰ frühere Arbeiten, besonders die GELDNER'sche Ausgabe, der regelmäßige Ablauf 8-silbiger Zeilen genügend klar gestellt ist. Ferner kann das betreffende benachbarte Textstück auch an einer anderen Stelle meiner Darlegungen eingereiht sein. Meine Aushebungen erfolgen also hauptsächlich nach³⁵ praktischen Gesichtspunkten; eine tiefere Berechtigung hätte ein solches Zerlegen in einzelne Stücke, wenn diese mit



Sicherheit als Strophen gelten dürften, als regelmäßig gebaute und in sich geschlossene metrische Gefüge. Dann dürfte wohl erwartet werden, daß solche Strophen in der Regel auch syntaktische Einheiten umfaßten, wie ja auch
 5 der einzelne Vers vielfach ein syntaktisches Glied oder Unterglied ausfüllt. Es ist nun in der Tat öfters der Fall, daß eine derartige Versgruppe durch einschneidende Interpunktion gegen die Umgebung abgesetzt ist. Aber das ist keineswegs regelmäßig der Fall. — Es sollen nun zunächst einige
 10 mehr oder weniger eng zum Bisherigen gehörige (z. T. schon behandelte) Stellen mit Beachtung ihres syntaktischen und metrischen Zusammenhanges auf ihre Strophenartigkeit hin geprüft werden.

Aus Yt. 13, 147 wurden soeben (§ 3) a—d = 10 + 8 +
 15 10 + 8 angeführt, vorher (§ 2) e—h = 8 + 10 + 8 + 10. Das sieht nun freilich einigermaßen aus wie zwei aufeinander folgende Strophen, die eine mit fallendem Rhythmus (10 + 8), die andere mit steigendem (8 + 10). Aber die beiden in der Mitte aufeinander folgenden 8-silbigen Zeilen
 20 d), e) gehören dem Sinn nach zu einander, am Schluß der Gruppe a—c = 10 + 8 + 10 ist die Interpunktion zwischen zwei Perioden. Das hebt den Eindruck, daß es sich um zwei Strophen handelt, wieder auf und erst recht tut dies der weitere Umstand, daß die zweite Periode mit ihrem
 25 10-silbigen Vers (h) nicht zu Ende kommt, sondern sich fortsetzt in der 14-silbigen Zeile i: *ovohoi, sūrō, yuśmōkom yos-nohyo, sovištō*. Wir haben hier also die nicht seltene Erscheinung, daß ein ausgedehnterer Vers eine Reihe von kürzeren, seien sie unter sich gleich lang oder nicht, zum Abschluß bringt und rhythmisch zusammenfaßt (Vgl. I S. 212).
 30 Man wird also den Sachverhalt wohl am besten so beschreiben, daß zwar ein durchlaufender Wechsel von Kurz- und Langversen besteht, dieser aber in der Mitte eine Umkehr des Rhythmus vom Fallenden zum Steigenden erfährt und die
 35 Stelle der Umkehr durch das Zusammentreffen zweier kürzerer Verse markiert ist. — Ein anderes Beispiel zu unserer Frage sei Yt. 10, 100. Dort finden sich die Versreihen:

a	<i>došinom hoi upo orđom vozotoi</i>	11	
b	<i>yo vohuš sroušo urtoyo</i>	8	
c	<i>voryostōrom hoi upo orđom vozotoi</i>	12	
d	<i>rošnuš furzō yo omovō</i>	8	
e	<i>vispō hoi upo orđom vozontoi</i>	10	5
f	<i>yō ōpo yōs čō urvorō</i>	8	
g	<i>yōs čō urtdēnōm frovurtoyo</i>	10.	

Nicht selten ist die Versfolge $12 + 8 + 12 + 8^1$, die mit demselben Recht für eine Strophe gelten könnte, wie diejenigen mit Wechsel von 10 und 8 Silben. Und die Versgruppe $12 + 8 + 12 + 8$, die wir hier trotz der Unterzähligkeit in a) wohl anerkennen dürfen²), ist hier zu gleichen Teilen von 2 parallelen Sätzen gebildet und endet mit Satzschluß. Das würde ganz gut zu ihrer Bewertung als Strophe passen. Aber das ändert nichts daran, daß in den vier letzten Versen,¹⁵ (also beginnend mit dem zur ersten strophentartigen Gruppe gehörigen Vers d) ebenfalls der durchlaufende Wechselrhythmus von 8 und 10 Silben herrscht. Und ich möchte nicht, um der Interpunktion willen, e—h als eine dreizeilige Strophe $10 + 8 + 10$ ansehen, sondern auch hier sehe ich das Wesen des²⁰ metrischen Gebildes in dem rhythmischen Wechsel von Lang- und Kurzzeilen, der hindurchklingt durch eine längere Reihe von Versen, unter denen die ersten Langzeilen von größerer Ausdehnung sind als die folgenden. Dieselbe Betrachtung kann in anderen Fällen an die Gruppe $8 + 10 + 8$ geknüpft²⁵ werden. Ich greife heraus Yt. 1, 14:

a *nivoiđoyōmi honkoroyōmi:* 10

1) Die Versfolge $12 + 8 / + 12 + 8 / + 10 + 8 + 10 + 8 /$ findet sich auch Yt. 15, 16 (I, 234 mit 233); dort entsprechen die Sinnesabschnitte den hier angezeigten Einschnitten.

2) Yt. 10, 99 d heißt es von Mithra: *frovozotoi* «er fliegt» (diese Ztschr. III. 165). Die ihn begleitenden Gottheiten sind in derselben Bewegung zu denken, die mit dem gleichen Verbum zu bezeichnen ist. Daher ist in § 100 a wahrscheinlich *frovozotoi* einzusetzen, was den Vers in Ordnung bringt. Wenn dann in den kurz aufeinander folgenden Wiederholungen des Verbs das Praeverbium fehlt, so ist das eine vereinfachte Ausdrucksweise, die dessen Ergänzung im Geiste ohne Weiteres bewirkt. Von da aus kann der Verlust des Praeverbs in Zeile a) gedrungen sein, vgl. meine Behandlung von Yt. 10, 126 an anderer Stelle.

	b <i>yoroiš ušidoronohyo</i> ¹⁾	8
	c <i>mozdodōtohyo urtoxvōdrohyo</i>	10
	d <i>vispoišōm čo yorinōm urtoxvōdrōnōm</i>	12
	e <i>puruxvōdrōnōm mozdodōtōnōm,</i>	10
5	f <i>kōviyohyo čo xvornoho</i>	8
	g <i>mozdodōtohyo oxvūrtohyo</i> ²⁾ čo	10
	h <i>xvornoho mozdodōtohyo,</i>	8
	i <i>nivoidoyōmi honkōroyōmi:</i>	10
	k <i>urtoiš vohviyo čistiš vohviyo</i>	10
10	l <i>urđyō vohviyo rosonstoto vohviyo</i>	12
	m <i>xvornoho sovoho mozdodōtohyo</i>	11.

Da gehören f, g, h, die von den beiden Arten des Chvarna handeln, unter sich enger zusammen, ebenso wie vorher b—c, die den Bergen und einem ihrer hauptsächlichen Vertreter gewidmet sind; sind nun um deswillen die Verse f—h = 8 + 10 + 8 als Strophe anzusehen? Nein. Denn offenbar wirkt ihr rhythmischer Verlauf nicht für sich allein, sondern zusammen mit den vorangehenden und folgenden Versen, dergestalt, daß e—i = 10 + 8 + 10 + 8 + 10 in viel ohrenfälligerer³⁾ Weise den in der Mittelgruppe herrschenden Wechsel von kurz und lang darbieten. Aber es wäre natürlich wieder nicht angängig, mechanisch und um des Schemas willen diese Versreihe als Strophe herauszuheben, deren vorderste Zeile ja doch formal und inhaltlich zu der Gruppe c—e = 10 + 12 + 10 gehört. — Auch in Yt. 13, 105 lassen sich die Verse b—c oder f = 8 + 10 + 8 + 10 (+ 8) nicht absondern oder herauslösen. Die Stelle lautet

a *mondrovōkohyo soimužoiš* 8

1) In dieser Form fügt sich der Bergname an mehreren Stellen dem Metrum, jedoch nicht überall.

2) Diese Ztschr. II. 227.

3) Ich gestatte mir die Anwendung dieses Ausdruckes auf Verse, die schon wegen ihres anscheinend primitiven Baues, besonders aber wegen der Fremdartigkeit der Sprache, die für uns nie mehr erklingt, uns nicht in die Ohren fallen können. Jenen Dichtern und ihren Zuhörern aber müssen sie als Verse und wohlgefällig geklungen haben, und ich vermute, daß diese Wirkung weniger vom einzelnen Vers ausging, als gerade von der Aufeinanderfolge bald gleich langer, bald in regelmäßigen Abmessungen verschieden langer Silbenreihen.

b	<i>oidropotoiš homiðpotoiš</i>	8	
c	<i>urtōvno frovurtim yozōmodoi,</i>	10	
d	<i>yo froyištōm usoyōnōm</i>	8	
e	<i>γōðroroyontōm urtomouyōnōm</i>	10	
f	<i>onurtōvnōm onohūnōm</i>	8	5
g	<i>orotūnōm simōnōm</i>	8	
h	<i>ovosčostofrovurtinōm ovožoynot</i>	12	
i	<i>potišōtōtoyo urtōvokurštōhyo δboišōho</i>	14.	

Hier ist zwischen c) und d) ein Absatz, wobei das Vorhergehende mit wechselnden Namen sich stereotyp wiederholt ¹⁰ und c) ein häufig wiederkehrender Vers ist, das Folgende ein daran angeschlossener Relativsatz. — Weiter ist hier nochmals Yt. 1, 13 zu betrachten (vgl. § 2). Es ließe sich denken, daß die am Anfang stehenden vier 12-silbigen Verse (a—d) zusammen eine Strophe bilden. Aber nicht unmittelbar auf ¹⁵ diese folgt die oben ins Auge gefaßte Gruppe f—i = 8 + 10 + 8 + 10, sondern dazwischen steht noch e = 8, was sich weder mit der Gruppe 4×12 , noch mit der Gruppe 8 + 10 + 8 + 10 in eine Strophe zusammenfassen läßt. Sollten also jene Gruppen wirklich Strophen darstellen, so wäre c = 8 ²⁰ ein verlassen in der Mitte zwischen zwei Strophen stehender Einzelvers. Wir sehen hier vielmehr, daß der Wechsel von Lang- und Kurzzeilen auch aus dem Gleichfluß vorangehender ebenmäßiger Verse hervorgehen kann und zwar ohne irgend welchen inhaltlich oder metrisch kenntlichen Einschnitt, ²⁵ während hier allerdings das Wellental, von dem aus der Wechsel von 8 und 10 anhebt, abgesetzt ist gegen das gleichmäßige und gewissermaßen höhere Niveau von vier 12-silbigen Versen durch Einschub eines zweiten Kurzverses, der bei dem Versuch einer Stropheneinteilung als überschüssig ver- ³⁰ bliebe. In anderen Fällen wächst ein solcher Wechsel aus einer Abfolge von 8-silbigen Versen hervor, so gehen bei dem Beispiel aus Y. 57, 16 = Yt. 10, 103 (§ 3) an der Yāšt-Stelle vier, Y. 57, 15 sechs 8-silbige Zeilen voraus und folgen Yt. 57, 16 vier (ibid. 17 noch weitere) 8-silbige Verse. Bei ³⁵ Yt. 19, 32 (§ 2) gehen drei 8-silbige Verse voran, Yt. 10, 93 (§ 2) folgen acht 8-silbige Verse. Der Wechselrhythmus kann

also auch in ebenmäßigen Gleichfluß auslaufen, wie er gelegentlich aus solchen hervorgeht.

Besonders aber zeigen die in § 1 vorgeführten längeren Reihen von abwechselnden kürzeren und längeren Versen, daß diese Erscheinung unabhängig von einer Bindung in einer bestimmten Anzahl von Versen ist. Das Auf- und Abspringen kann vielmehr beliebig lange fortdauern; und eine zu Beginn steigende Bewegung (8 + 10) muß auch nicht, wie es nach manchen der bisherigen Aushebungen scheinen könnte, ebenso zu Ende gelangen, sondern kann ebensowohl fallend (... 10 + 8) ausklingen. Dafür noch ein Beispiel mit viermaligem Wechsel von 8 und 10: Yt. 5, 131:

	a	<i>öt vohvi ido (sovišto)</i>	(8, ergänzt nach ibid. 130 a)
	b	<i>urđvi suroi onohit(o)i</i>	8
15	c	<i>đuvo orvontō yōsōmi</i>	8
	d	<i>yom čo bipotištōnom orvontom</i>	10
	e	<i>yom čo čoturpotištōnom</i>	8
	f	<i>ovom bipotištōnom orvontom</i>	10
	g	<i>yo ohot ōsuš uzgosto</i>	8
20	h	<i>hufrovroiso vurtō purtonoišu čo</i>	11
		(vielleicht ča zu tilgen? 10)	
	i	<i>ovom čoturpotištōnom</i>	8
	k	<i>yo hoinōyō purđuonikōyō</i>	10
	l	<i>uḡō vroisoyot korōnō</i>	8.

25 Über das noch folgende *hōyūmča dašināmča dašināmča hōyūmča* in metrischer Hinsicht etwas Bestimmtes zu sagen, ist schwer. Da aus ai. *savya-*, aus Yt. 17, 22; Y. 11, 4; V. 3, 25; V. 19, 19 feststeht, daß *hovyō-* «link» zweisilbig¹⁾, können es nicht zwei 8-silbige Verse sein. Allenfalls handelt es sich
30 um eine 14-silbige Schlußzeile, jedoch kann auch eine tautologische Erweiterung einer ursprünglich kürzeren Zeile vorliegen.

§ 4. Die Anschauung, daß nicht strophische Gliederung, sondern ein mehr oder weniger weit sich erstreckender

1) Yt. 10, 126 muß daher auch diese Silbenzahl angenommen werden; s. meine Behandlung der Stelle in dem Aufsatz «Über einige Fälle schwankender Bezeichnung von auslautendem *ā*».

Rhythmenwechsel das Wesentliche an den beobachteten Erscheinungen ist, läßt sich auf die Silbenreihen 8 + 10 und 10 + 8 als Anfangs- und Schlußgruppen anwenden. Wenn damit gewisse Verse oder Versgruppen hingestellt werden als Anfang und Ende von Versreihen, so werden die so abgegrenzten Textstücke damit als metrische Perioden angesehen, die, obgleich sie nicht als Strophen gelten können, doch begrenzt sind und an einem bestimmten Punkt anheben oder ihren Abschluß finden. Man wird solche Anfänge und Abschlüsse da mit Recht feststellen dürfen, wo bestimmte metrische Erscheinungen mit Sinnesabschnitten zusammen- treffen. Ich bin nun nicht ausgegangen von der Untersuchung der Sinneszusammenhänge und Abgrenzungen, sondern auf diese Erscheinungen aufmerksam geworden am Anfang und Schluß der Paragraphen unserer Awestaausgabe, welche ja teilweise von den Herausgebern eingeführt, nicht in der Überlieferung gegeben wird. Insofern war also mein Verfahren ein äußerliches. Es hat sich jedoch bewährt und seine innere Berechtigung beruht eben darauf, daß die Paragrapheneinteilung fast durchweg der Sinnesgliederung sich sachgemäß anschließt. Es ist natürlich möglich, daß unabhängig von der Paragrapheneinteilung hie und da solche Anfangs- und Schlußverse vorkommen, oder daß eine derartige metrische Periode sich über mehr als einen Paragraphen erstreckt. —

8 + 10 als Anfang.

25

Yt. 10, 107:

a	noit murtiyom yoidiyom stoi	8	
b	mosiyō hočotoi ōsno xrotuš	10	
c	yodō midrom čit monyovom	8	
d	hočotoi ōsnos čit xrotuš	8	30
e	noit murtiyom yoidiyom stoi	8	
f	oužo srunouti yousoβyo	8	
g	yodō midros čit monyovo	8	
h	srutyousō hozohroyouxštis	8	
i	vispom voinoti družontom	8	35
k	omovō midro froxštōto	8	
l	uyro vozotoi xšodrohiyo	8	

m *sriro* *diḍḍoti* *ḍoimōno* 8
 n *ḍūrotsūko* *ḍoiḍrōḍyo* 8.

GELDNERS Vorschlag (KZ. 25, 528), in b) *āsnō* zu beseitigen, beruht lediglich auf dem Postulat durchgehender 8-Silbigkeit.

- 5 Allerdings ist dieses Beispiel um so auffallender, als eine lange Reihe von 8-silbigen Versen sowohl vorausgeht, als folgt. Der stärkste Sinneseinschnitt in diesem Textstück liegt am Anfang von 106, und 106 mit dem Anfang von 107 weisen eine durchgehende strophische Gliederung von
 10 vier zu vier Versen auf, die durch den wiederkehrenden Vers *noit murtiyo(m) yoiḍiyo(m) stoi* hervorgehoben ist. Man kann also von Anuṣṭubh-Gliederung sprechen, wobei jedoch der Vierzeiler am Anfang von 107 wegen seines längeren 2. Verses sich in die Anuṣṭubh-Reihe nicht ganz einfügt, und die fol-
 15 gende Anuṣṭubh dann in einer Paṅkti ihre Fortsetzung findet. Trotz dieser durchlaufenden, wenn auch nicht regelmäßigen Gliederung ist auch zu Anfang von 107 ein gewisser Sinneseinschnitt, der allerdings nicht stärker ist, als der am Beginn von jeder dieser Anuṣṭubh: insofern ist das Auftreten der
 20 «Anfangsgruppe 8 + 10» hier eine Besonderheit und im Zusammenhang der sonstigen durchlaufenden Gliederung wohl vereinzelt. Jedoch auch Yt. 13, 86 ist der Übergang aus 85 durch einen nur sehr leisen Sinnesabschnitt gegeben; metrisch ist der Anfang von 86 a: *yom ḥo roṣnouṣ roziṣtohyo* (8) b: *yom*
 25 *ḥo miḍrohyo vurugovyūtois* (10), worauf litaneiartig 8-silbige Verse (einer ist überzählig) folgen. — Y. 10, 2 (vgl. § 5) lautet:

a *frotorom* *ḥit toi hovonom* 8
 b *voḥḥ upostoumi huxrotuvo*¹⁾ 10
 c *yo onsūṣ honṣurḥōyoti* 8
 30 d *uporom* *ḥit toi hovonom* 8
 e *voḥḥ upostoumi huxrotuvo* 10
 f *yohmi niṣnoi nurṣ oužohō* 8.

V. 8, 80:

a *yohmōt kohmōi* *ḥit noimōnōm* 8
 35 b *voto oḍro ḥoudim viḥoroti* 10

1) BARTHOLOMAE, A. F. I. 56.

c	<i>ohmōt kohmōi čit noimōnōm</i>	8	
d	<i>hozohroyno potižosoti</i>	9!	
e	<i>ōtorš mozδō ohurohyo</i>	8	
f	<i>doiwōnōm monyuvōnōm tomosčidrōnōm</i>	12	
g	<i>δruyvotōm bižvot yōtūnōm čo poryokōnōm čo</i>	14. ¹⁾	5
Yt. I. 18:			
a	<i>noit dim norom ohyo oyon</i>	8	
b	<i>noit ohyo xšopo oišmodrutohyo</i>	10	
c	<i>δruxšmonoho ovo-osyōt</i>	8	
d	<i>noit okovo noit čokovo</i>	8	10
e	<i>noit išovo noit kortō noit vozrō</i>	10	
f	<i>noit vīsante asanō avasyāt</i>	?	

In c) ist *avasyāt* (Optativ) viersilbig, wie auch Yt. 13, 72 a. E.: *noit osōno ūrmošuto ovo-osyōt* (12); die Bezeichnung dieser Form in der letzten Zeile als Infinitiv (Wb. 177) befriedigt kaum; doch ist völlige grammatische und metrische Bereinigung der Stelle schwer; vielleicht gehört *vīsante* eigentlich nicht hierher (vgl. die Anm. z. d. St. in meiner Übersetzung). — Mit dem stereotypen Vers *urtōvno frovurtim yozōmodoī* (10) ergibt sich mehrmals in Yt. 13 diese Eingangsgruppe. So ²⁰ Yt. 13, 106 a: *urtostuvo moδyoimōhoiš* (8) b: *urtōvno frovurtim yozōmodoī* (10) mit anschließender unmetrischer Aufzählung, darauf: *ka^rršnohyo zborvotⁱnohyo* (8) *urtōvno frovurtim yozōmodoī* (10) *toxmoxyo tonumonδrohyo* (8) *δuršidrōuš ōhuriyohyo* (8). Sodann Yt. 13, 130 a: *yomohyo vivohonohyo* (8) b: *urtōvno fro-²⁵ vurtim yozōmodoī* (10) c: *sūrohyo puruvonδvohyo* (8) d: *potištōtoyo oništōiš* (8) e: *doiwofrokorštōyō hoičohos čo* (10) f: *ovōsδrohyo θyožohos čo moršovnohyo* (12). Yt. 13, 131 a: *θroitounohyo ōθviyōnoiš* (8) b: *urtōvno frovurtim yozōmodoī* (10) c: *potištōtoyo γornōuš čo* (8) usw. — ³⁰

Der metrisch-poetische Charakter von V. 2 ist streckenweise ganz klar; an vielen Stellen, wie der gleich zu nennenden, sind metrische Stücke von anscheinend prosaischen unterbrochen. Das beeinträchtigt vielfach die Sicherheit in der Feststellung von Versen, oft aber sind diese trotz der un- ³⁵

1) Richtiger: f: -ōnōm (8) g: tomosč. *δruyvotōm* (8) h: *bižovot* *poryokōnōm čo* (12). [KN].



metrischen Zwischenstücke infolge ihres typischen Aussehens unverkennbar. So V. 2, 32 a: *ōt yomo ovōdō kurnout* (8) b: *yōdō dim išot ohuro mozdō* (10); darauf *ahe* ... bis ... *vixadaŋ* ohne erkennbares Versmaß, denn *mōnoyon* ... etc. wie 31. s. § 3.

- 5 Die Versform 8 + 10 am Anfang ergibt sich auch, ruft jedoch einen anderen Eindruck hervor, wenn nach diesem steigenden Eingang kein Zurücksinken zu einem kürzeren Maß folgt, sondern die im Langvers erreichte Länge beibehalten oder im Folgenden noch überschritten wird. Ersteres
10 ist der Fall V. 2, 40:

a	<i>ōt ouxto ohuro mozdō</i>	8
b	<i>hvōdōtō čo roučō stidōtō čo</i>	10
c	<i>hokurt zi rixtohyo sadaya¹⁾ čo</i>	10
d	<i>voinotoi storos čo mōs čo xvor čo</i>	10

- 15 Da a) die Einführung der in b—d enthaltenen Rede ist, lassen a—b sich nicht als Anfangsgruppe zusammenfassen; es war aber auch in den vorher behandelten Fällen mit Hervorhebung dieser Einleitungsgruppen nicht die Meinung, diesen eine Sonderstellung und gegenüber dem Folgenden
20 abgegrenzte Existenz zuzusprechen, sondern es galt nur, die äußere Erscheinung des steigenden Anfangs zu beschreiben. Darin ist die letzte Stelle den vorgenannten gleich. Zustande gekommen ist hier diese Erscheinung aber auf die andersartige Weise, daß vor eine in längeren Versen verlaufende
25 Rede ein kürzerer, stereotyper Ankündigungsvers vorgeschoben wurde, dem allerdings eine gewisse Sonderexistenz zugeschrieben werden kann. Daher besitzen die Anfangsverse 8 + 10 mehr den Charakter eines Auftakts, wenn sie einen weiteren Aufstieg vorbereiten, auf den dann wieder
30 Abfallen und Reihenwechsel folgt. So ist es Y. 11, 17:

a	<i>frostuyoi humotoiβyos čo</i>	8
b	<i>hu-uxtoiβyos čo huva^xrštoiβyos čo</i>	10
c	<i>monθroiβyos čo voxθvoiβyos čo voršθvoiβyos čo</i>	12
d	<i>oβiyuryō doθoi vispō</i>	8
35 e	<i>humoto čo hu-uxtō čo huva^xrstō čo</i>	12

1) *soδōyō* gen. sing.?, wie *rixtohyo*; Satzkonstruktion mir unklar.

f	<i>potiričyō doðoi vispō</i>	8	
g	<i>dušmotō čō dužuxtō čō dužva^zrštō čō</i>	12.	
Yt. 5, 8, 124:			
a	<i>ko mōm stuvōt ko yozōtoi</i>	8	
b	<i>houmovotīβyo γoumovotīβyo</i>	10	5
c	<i>zouθrōβyo youždotōβyo porī-hurštōβyo</i>	12	
d	<i>kohmōi ozom upohočoyōni</i>	10	
e	<i>hočomonōi čō onumonōi¹⁾ čō</i>	10	
f	<i>frōrohōi humonohōi čō</i>	8	

§ 5. 10 + 8 als Schlußgruppe.

10

Diese Versanordnung ist wiederum am auffälligsten nach einer längeren Reihe von 8-silbigen Versen. Zehn solche Verse stehen Yt. 5, 34; Yt. 9, 14; Yt. 17, 34 vor: *yoi hon kurpō sroištō zozōtoyo* (10) *γoidyōi toi yoi oβdotomoi* (8). Ebenso lang ist die Reihe der 8-silbigen Verse²⁾ in Yt. 8, 29 mit¹⁵ dem Schluß: *kosūdōnōnōm³⁾ čō vōsθrōnōm* (10) *γoidōnōm čō*

1) אַנמנאי, vermutlich defektive Schreibung der zweiten Silbe; vgl. *anumati-* und Ähnl. (A.).

2) Von c (*hōθromosōhom oðvōnom* 8) an gerechnet; die stereotype Zeile b: *zrayanahat hača vourukašāt* ist 9-silbig; vertritt sie vielleicht (etwa mit Postposition nach Abl.: *-āda = āt*, diese Ztschr. I. 200, Z. 10 f.) einen 10-silbigen Vers, ist also ab = 8 + 10 die Einleitungsgruppe gemäß § 4?

3) Geschrieben *-dānūnqm* d. i. אַננאנא(נ)מ^o; der Stamm ist derselbe wie in *dānō-karš(a)-*, der Transkription von אַננאכרש und entspricht ai. *dhānā*; die Schreibung des Ausgangs mit אַננאמ = *-ōnōm* ist also vereinzelte Plenarschreibung, die wahrscheinlich gewählt wurde, um das Zusammentreffen zweier Nun (**אננאמ**) zu vermeiden (Vgl. die g. aw. Varianten *yōm mōi* : *yāmōi* Y. 34, 13 u. *tōm mōi* : *tāmōi* Y. 43, 13; MEILLET Journ. as. 1920 S. 193); denn dies dürfte auch der Grund der Plenarschreibung *γanqnqm* (אננאנא(נ)מ) sein, obwohl ja außerdem genug gen. plur. auf *-n-anqm* vorkommen. Die Plenarschreibung in *mašyānqm* dient dagegen wohl der Vermeidung einer Falschlesung *-šnqm*, ebenso wie ich vermute, daß das א in *mašyāka-* eine Verlesung **murtiko-* statt *murt(i)yoko-*, wie das Wort wohl gelautet hat, verhindern soll. — Wenn auch in anderen Fällen die Unterlassung solcher orthographischer Verdeutlichung nicht zu Mißverständnissen geführt hat, so müssen wir uns zur Beurteilung von Besonderheiten, wie der vorgenannten, klar machen, daß wir bei der Beschränktheit des uns bekannten altiranischen Sprachschatzes die dann und wann sich bietenden Anlässe zu Doppeldeutigkeit gar nicht abschätzen können und daß auch ohne solche Ursachen sich bestimmte orthographische Gewohnheiten festsetzen konnten.

ostvotinōm (8); der 10-silbige Vers kommt hier also durch Zerdehnung zustande. — In der öfter wiederkehrenden Formel Ny. 1, 16 folgen auf 8-silbige Verse die Zeilen: *vočō čō šyou-θnō čō zoudrōβyoš čō* (10) *uršuxdoiβyoš čō vōγžīβyo* (8). Derselbe Schluß Yt. 5, 17 nach 12 + 12 + 8 + 8. — Yt. 5, 22:

	a	<i>ōt him žodyot ovot oγoftom dozdi moi</i>	12
	b	<i>urđvi sūroi onōhit(o)i</i> (s. I. S. 245)	8
	c	<i>yot ozom upomom xšodrom</i>	8
	d	<i>βovōni vispōnōm dohyūnōm</i>	10
10	e	<i>doiβōnōm murtiyōnōm čō</i>	8
	f	<i>yōtuvōm poryokōnōm čō</i>	8
	g	<i>sōdrōm koviyōm korfnōm čō</i>	8
	h	<i>yodō ozom nižonōni</i>	8
	i	<i>đvo θrišvo mōzonyōnōm doiβōnōm</i>	10
15	k	<i>vorniyōnōm čō druyvotōm</i>	8 ¹⁾
		Derselbe Schluß Yt. 15, 8 nach 12 + 8 + 8.	

Y. 9, 32:

	e	<i>kurpom nošomnōi urtōvnoi</i>	8
	f	<i>houmo zoroi vodor žodi</i>	8
20	g	<i>yot hoi kurpom nošomnōi urtōvnoi</i>	10
	h	<i>houmo zoroi vodor žodi</i>	8.

Y. 40, 1:

	a	<i>θhu ōt poti ođōhu</i>	8
	b	<i>mozdō ohuro mozdōm čō</i>	8
25	c	<i>βūrī čō kursvo rōti toi</i>	8
	d	<i>xropoti ohmot yot oβi</i>	8
	e	<i>yot miždom movodvyom frododōđo</i>	10
	f	<i>doiβōnōm mozdō ohuro</i>	8.

— Nur zum Teil metrisch durchsichtig ist mir V. 6, 43:

30 *oitōišōm čō zmo nidodyōn* (8) *ontorom ordom nmōnohyo* (8) *vispom ō ohmōt* (5) *yot hoi yōrđrōžō sočōtoi* (8) *ōt posčō yōrđrōžō voso* (8) *xvordō ohon nurβyo urtōvoβyo* (10) *homodō yodō purō čit* (8) — V. 19, 1 s. I. 225. Anm. — V. 19, 28 s. diese Zeitschr. III. 178.

— Einige weitere Fälle, wo der vorletzte Vers mit Zerdehnung als 10-silbig zu lesen ist, sind Yt. 10, 11: a—f = 6 × 8,

1) Vgl. meine Behandlung der Stelle I. 241.

g: *hoθrōnivōtim homurθōnōm* (10) h: *ovrotōnōm*¹⁾ *δboišoyontōm*²⁾ (8)
Yt. 17, 17 a—f = 6×8 , g: *yohyo ozom frōyo zboyontom* (10)
h: *sroyištōm susruyoi vōčōm* (8).

Hier ist *sraēšta*- 3-silbig gemessen, dagegen vorhin Yt. 5, 34 und Parallelstellen 2-silbig. Für 3-silbige Geltung führt GELDNER, Metrik § 17, S. 8 als Beleg an Yt. 15, 40: *yuvōno sroyištōkurpō* (8) und Yt. 22, 10: *kurpō sroyištōm doḍorso* (8); ferner Yt. 5, 129: *yot osti βoβriš sroyištō* (8) *yodθ yodθ osti younotomō* (10)³⁾; V. 2, 41: *toi čō noro sroyištō yoyō živonti* (12) Yt. 3, 18 (= Yt. 2, 7 a) *urtom vohištōm sroyištōm* (8) (ebenso⁴⁾ Yt. 1, 22). Dagegen gilt die Zahl von 2-Silben S. 1, 3 (= Yt. 2, 2 a) *urtohyo vohištōhyo sroištōhyo* (10)⁴⁾. In der Verbindung *mazištača vahištača sraēštača* ist letzteres immer 3-silbig. Doch ist die Verteilung der Worte auf die Verse nicht immer gleich. Es läge nahe, diese immer einen 12-silbigen Vers bilden zu lassen, aber oft ist *mazišta* zu dem einen Vers zu ziehen, die beiden anderen, die wir ja in den letzten Beispielen ohne Hinzutritt von *mazišta* verbunden gesehen haben, zu dem anderen Vers. Dies gilt Yt. 13, 92, wo auf a—c = 5×8 folgt: f: *stoutōrom urtohyo yot mozištōhyo čō* (12)⁵⁾ g: *vohištōhyo čō sroyištōhyo čō* (10), darauf h, i = $10 + 8$; — Yt. 1, 5 a—c = 3×8 , d: *yot toi osti mozištōm čō* (8) e: *vohištōm čō sroyištōm čō* (8); — Y. 1, 1a: *nivoidōyōmi honkōroyōmi* (10) b: *doḍušo okurohyo mozdōho*⁶⁾ (10) c: *roivoto xvornolwoto mozištōhyo čō* (12) d: *vohištōhyo čō sroyištōhyo čō* (10) e: *xrouždištōhyo čō xrodvištōhyo čō* (10) f: *hukurftomohyo čō urtōt* (8) g: *oponotomohyo čō hudōmno* (! sic) *vururofnohyo* (12). — Vr. 12, 4: . . . *yōn doḍot okuro mozdō* (8) *urtōvō θrouštō vohū monohō* (10) *voxšt urtō, yō hotōm*

1) a-*urvaða* = ai. a-*vrata*- (A.).

2) Vgl. I. 217.

3) Vgl. meinen Aufsatz «Der Biberpelz» in dieser Ztschr.

4) In der Litanei Yt. 3, 5 nach a—c = 3×10 vielleicht d: *monθrōnōm vohištōm sroištōm* (8) oder *monθrōnōm . . . sroyištōm* (10) und e: *monθrōnōm sroyištōtomom* (8); aus einem solchen Textstück sind jedoch keine zuverlässigen metrischen Feststellungen zu entnehmen.

5) Entsprechend jedoch Yt. 13, 91 d: *stoutō urtohyo yot mozištōhyo čō* (11), mit einer Silbe zu viel oder zu wenig.

6) Nach TEDESCO, diese Ztschr. II, 50, vgl. Y. 57, 16 (Yt. 10, 103) oben § 3.

mozištō čō (10) *vohištō čō sroyištō čō* (8). In einem 12-silbigen Vers dagegen gehören diese Worte zusammen Y. 12, 9: ... *yō ho-tinōm čō řuřyontinōm čō* (10) *mozištō čō vohištō čō sroyištō čō* (12) *yō ōhurīř zorođuřđrīř* (8). — Yt. 13, 80 a: s. § 8. — V 2, 27 a: ⁵ *ođro*¹⁾ *vispōnōm norōm nōrīnōm čō* (12) b: *touxmo upořoro yoi honti ohyō zmo* (12) c: *mozištō čō vohištō čō sroyištō čō* (12) d: *ođro vispōnōm řouř sordōnōm* (10) e = b (12) f = c (12); daselbst 28 a: *ođro vispōnōm ūrvorōnōm* (10) b = 27 b (12) c: *řorzištō čō řuřpouditomō čō* (10) d: *ođro vispōnōm řvorđōnōm* (8) c = 27 b (12) ¹⁰ f: *řvorzištō čō řuřpouditomō čō* (10) g: *toi kurnu miđvoroi ožyom-nom* (10); ich habe hier § 28 mit vorgeführt, um dadurch die Berechtigung der in 27 getroffenen Verseinteilung zu verdeutlichen. — Die 2-silbige Form *sroištō* findet sich außer an den schon genannten Stellen noch Y. 9, 1 (GELDNER a. a. O.); ¹⁵ sie ist also die seltenere. —

Weitere Fälle mit 10 + 8 nach 8-silbigen Versen sind Yt. 8, 4: a—c = 5 × 8, f: *yohmōt hočō řurzōt housrovohom* (10) *opōm nořđrot hočō čīđrom* (8); — Y. 8, 6: a—c = 3 × 8, d: *hočō spontohyo monyous đmofyo* (10) e: *vurto (!) ovosoxsōđro* (7!). — ²⁰ Yt. 5, 123 a—c = 3 × 8, d: *zouđroi vōčom pōtiřmoromonō* (10) c: *ovot monohō monyomnō* (8); über -*mono-* neben -*mno-* in Ptcp. med. siehe GELDNER, Metrik § 50, S. 34. — Y. 68, 11 a: *ohmōi royīř* (GELDNER. *ibid.* § 2, S. 1.) *čō řvornos čō* (8) b: *ohmōi tonvo đrūvotōtom* (8) c: *ohmōi tonvo vozđvor ohmōi tonvo vurđrom* (12) ²⁵ d: *ohmōi iřtim řuruřřvōđrōm* (8) e: *ohmōi ōsnōm čit frozontim* (8) f: *ohmoi đāryōm đāryožitim* (8) g: *ohmōi vohiřtom ohum urtōvnōm* (10) h: *roučohom vispohuvōđrom* (8); wegen *řuruřřvōđro* : *vispohuvōđro* s. GELDNER, Metrik § 40, S. 39. — Im vorigen Paragraphen ist bereits Y. 10. 2 angeführt worden, wo das metrische Schema ³⁰ 8 + 10 + 8 + 8 + 10 + 8 ist; da entsprechen sich also steigender Eingang und fallender Ausgang. Das ist annähernd der Fall auch Ny. 1, 12 = Yt. 6, 2 a: *ōt yot řuvor uzuxřyoti* (8) b: *řuvot zōm ohurođōtōm řoužđōđrom* (11; vgl. g) c: *ōpom točōntōm řoužđōđrom* (8) d: *ōpom xoyonōm řoužđōđrom* (8) e: *ōpom* ³⁵ *řroyonōm řoužđōđrom* (8) f: *ōpom ormoiřtōm řoužđōđrom* (8)

1) Andreas-Festschrift 98.

g: *βuvot δōmō urtōvō youžδōθrom* (10) h: *yoi honti spontohyo monyouš* (8). —

In späteren Paragraphen sind die Fälle mit mehreren aufeinanderfolgenden 10-silbigen Versen anzuführen. Wenn eine Reihe solcher durch einen 8-silbigen Vers abgeschlossen wird, ergibt sich auch dieser fallende Ausgang. Wiederum bedeutet die Erwähnung solcher Fälle hier nicht Zusammenfassung der beiden Schlußverse und eine Sonderstellung des 10-silbigen Verses vor dem 8-silbigen gegenüber den anderen vorausgehenden 10-silbigen Zeilen, sondern nur die Beschreibung der Tatsache, daß auch solche Versreihen einen fallenden Abschluß haben. Solche Fälle werden also genannt als Gegenstück zu dem Beispiel V. 2, 40 (§ 4), das in demselben Sinn steigenden Anfang hat wie diese hier fallenden Schluß. Auch ist dort mit Yt. 5, 8, 124 schon ein Beispiel dafür gegeben. Ein weiteres ist Y. 9, 18: a—f = 6×8 , g: *ūrtomouyōnōm čō βizongrōnōm* (10) h: *vurkōnōm čō čoturzongrōnōm* (10) i: *hoinōyōš čō purduonikōyō* (10) k: *δoβonti₁₁ō potontiyō* (8). — Yt. 19, 81 a: *ōt toi oivo ohuno voriyo* (10) b: *yom urtōvō zoroδušdro fro-srōvoyot* (12) c: *viβurθvontom δxturiyom* (8) d: *oporom xrouždīyohī fro-srutī* (10) e: *zmoryūzo ovozot vispoi doivō* (10) f: *oyosniyō ovoh-miyō* (8). — Yt. 18, 5¹) a: *hozohrom ospō βovoti* (5) b: *hozohrom vondvō βovoti* (8) c: *uto dsnō(m) čit frozonti (m statt -s)* (8) d: *homo youzoti tišθriyo(m) storo(m)* (10) e: *homo vōto duršiš mozδoδōto* (10) f: *homo oriyōnōm xvorno* (8). — Yt. 5, 4: a—i = 25×8 , k: *kos čit čō oišōm opoyžōrōnōm* (10) l: *čōθvorsotom oyor-βorōnōm* (10) m: *huospōi noroi βoromnōi* (8). — Auch Y. 16, 8 schließt mit 10 + 8, s. § 3; allenfalls auch Y. 10, 9 s. I, 230, Z. 4 mit Anm.; Yt. 17, 17, ibid. 218, 219. — Yt. 8, 2 steht die Versgruppe g: *δūrōt viδβōntom βōnūβiyo* (10) h: *rouxšniβyo onōhitoiβyo* (8) nach 8-silbigen Zeilen vor einem Sinneseinschnitt. — Y. 58, 2 s. die übernächste Anm.

1) Der Text ist grammatikalisch schlecht, wohl kaum als Widerspiegelung jüngerer Sprachform (Akk., nicht Gen. als Subj. Kas.), wohl von halbgelehrtem Autor aus Textreminiszenzen zusammengestoppelt und so vielleicht nur zufällig metrisch; der Versuch einer Rückversetzung in korrekte Sprachform mußte um des Metrums willen einen themat. Nominativ: *storo(s)* annehmen.

§ 6.

Gleichwie 8 + 10 als steigende Anfangsgruppe und 10 + 8 als fallende Schlußgruppe hingestellt wurden, können 10-silbige Verse zu Anfang und Schluß von Gruppen 8-silbiger Verse als fallender Eingang und steigender Ausgang gelten. Nicht die Tatsache, daß irgend eine Versgruppe aus verschieden langen Zeilen mit einem 10-silbigen Vers anhebt oder abschließt¹⁾, wird hier herausgehoben, sondern nur die Fälle, wo eine Anzahl 8-silbiger Verse einem solchen Anfang 10 folgen oder einem solchen Schluß vorausgehen.

10 + n × 8: Yt. 7, 2 s. I, 204; Yt. 19, 48, 50 I, 219; V. 3, 28 I, 227; Y. 9, 27 s. diese Ztschr. III, 172; Yt. 10, 13 daselbst 177; V. 2, 25 s. § 1; Yt. 14, 37 s. § 3. —

Yt. 10, 103:

15	a <i>yom hortōrom</i> čo <i>oβyōxštōrom</i> čo	10
	b <i>frododot ohuro mozdō</i>	8
	c <i>vispōyō frovoiš yoiθōyō</i>	8
	d <i>yo hortō čo oβyōxštō čo</i>	8
	e <i>vispōyō frovoiš yoiθōyō</i>	8

20 Darauf folgt in demselben § eine Gruppe 10 + 8 + 10 + 8, die § 3 vorgeführt ist und Y. 57, 16 wiederkehrt. Die hier mit d), e) bezeichneten Verse sind die Schlußzeilen von Y. 57, 15²⁾. Yt. 13, 36:

a <i>yo ovodō porō frovroišštō</i> ³⁾	10
--	----

1) Also nicht Versgruppen wie 10 + 8 + 12 + 8.

2) *oβyōxštō* 3-silbig auch V. 2, 4 (5) s. § 7 u. Yt. 5, 6: b: *uzboroi frododōi nmōnohyo* čo (10) c: *visohyo* čo *zontouš* čo *dohyouš* čo (10) d: *pōθrōi* čo *horθrōi* čo *oβyōxštōrōi* čo (10) e: *nīpōtoyoi* čo *nišortoyoi* čo (10); 4-silbig dagegen Y. 57, 15: *yo hortō oβiōxštō* čo (8); Y. 58, 2: a: *tot no nomo nīpōtu porī doivōt* čo (12) b: *θβoišohot murtiyōt* čo; *ohmōi nomohoi* (12) c: *θvōidoy-ōmōdoi yoiθōs* čo *tonvos* čo (12) d: *nīpōtoyoi* čo *nišortoyoi* čo (10) e: *horθrōi* čo *oβiōxštōrōi* čo (8) (fallender Schluß 10 + 8 nach 3 × 12 s. § 5, am Schluß; versuchte Verseinteilung geht nicht durchweg mit Sinnesgliederung zusammen.); Yt. 19, 18: *θvorxštōros* čo *oβiōxštōros* čo (10) *nīpōtōros* čo *nišortōros* čo (10); Y. 71, 11: *vispoi* čo *oitōi urtišōyzt* (8) *oromotišōyzt yozōmōdoi* čo (10) *nīpōtoyoi* ča *nišortoyoi* čo (10) *horθrōi* čo *oβiōxštōrōi* čo (8) ... *yōθōβiyo spontōβiyo* (8?) *rotuxōθrōβyo urtōvniβiyo* (10?) *βoyōmi yozōmōdoi* čo (8) *nīpōtoyoi* čo *nišortoyoi* čo (10) *horθrōi* čo *oβiōxštōrōi* čo (8); Fortsetzung metrisch unklar.

3) *fraoirišštō* פְּרָוִירִישְׁטָא; Ansatz hochstufiger Wurzelgestalt ist der Überlieferung gemäß möglich und ergibt die normalere Bildungsweise.

b	<i>yodro noro urtovōnō</i>	8
c	<i>urtom honti zrozdotomō</i>	8
d	<i>yodro čo mozištō frortō</i>	8
e	<i>yodro čo xšnuto urtovō.</i>	8.

Ebenso Yt. 13, 25, wo statt der Zeile e) und in einigen Hds. 5 nach derselben steht: *yadrača adbištō* (Var. *tbištō*) *ašava* (9). Solche Abwandlungen gemäß nahe übereinstimmenden Stellen, die leicht Wucherungen am Text sein können, sind für die metrische Behandlung etwas Ähnliches wie die litaneiarartigen Stellen. Metrische Korrekturen (hier Streichung von *ča*) vor- 10 zunehmen, ist oft leicht, ob damit aber ein alter Textbestandteil gewonnen wird, meist fraglich. — Yt. 19, 15:

a	<i>yot osti omurtōnōm spontōnōm</i>	10
b	<i>xšoitōnōm vurzidoiḍrōnōm</i>	8
c	<i>ḡurzontōm ofiomōnōm¹⁾</i>	8 15
d	<i>toxmōnōm ohuriyōnōm</i>	8
e	<i>yoi oḍyožoho urtovōno.</i>	9

mit weiteren 8-silbigen Versen, vgl. Y. 26, 3; Yt. 13, 82, 83. —

Yt. 19, 66:

a	<i>yot upohočotoi yo ovoḍōt</i>	10 20
b	<i>frovaxšyoti yodō zroyo</i>	8
c	<i>yot konsovyom hoitumontom</i>	8
d	<i>yodō yoriš yo ušidō</i>	8
e	<i>yom ofito pūrviš oḡo</i>	8
f	<i>hom yorišōčo žosonto</i>	8 25

Yt. 6, 3:

a	<i>yodi zi huvor noit užuxšyoti</i>	10
b	<i>ōt doivō vispō murnčonti</i>	8
c	<i>yō honti hofto kuršvohu</i>	8
d	<i>nūčiš monyovō yozotō</i>	8 30
e	<i>ohōu ostvonti potiḍrōm</i>	8
f	<i>noit potištōm²⁾ vindonti</i>	8

In d) finden wir das überlieferte נִצִּיִּש in der Transcription *navačiš*; die nur hier vorkommende Partikelverbindung ist in

1) *אִפְיִאִמִּי* mit innerem *ṣ* zur Bezeichnung des Vokalzusammenstoßes und Vermeidung der Lesung *ābīma-*; *ṣ* = *ā*.

2) *potištōnom* zu konjizieren?

dieser Gestalt unmetrisch und in ihrem ersten Teil etymologisch unverständlich. Die von mir hergestellte Form ergibt die Versform und die Verknüpfung mit vedisch *nūcid*; dieses ist sowohl bejahend als verneinend, ebenso im Awesta; «gerade jetzt» Y. 51, 1 und «nimmermehr» an der gegenwärtigen Stelle. Yt. 15. 4¹⁾:

a	<i>δodot ohmōi tot ovot oyoftom</i>	10
b	<i>vōyuš yo uporokoryo</i>	8
c	<i>yoθō tō upohočot</i>	7!
10 d	<i>yo δodvō ohuro mozdō</i>	8.

Y. 9, 11 i—n (= Yt. 19, 40 1—p) i: *tofsot čo ho moriyo xvisot čo* (10) k: *frqš yoho frosporot* (7) l: *yoišyontim opom porōhyot* (8) m: *parqš turšto opotočot* (8) n: *noryomono kurso-ospo* (8). Die Betrachtung des 10-silbigen Verses als «Anfangsvers» ist in-
 15 sofern berechtigt, als davor ein — wenn auch nur geringer — Sinneseinschnitt ist, den wir fühlbar machen können mit der Paraphrase: Kursaspa erlegte den (näher geschilderten) Drachen und zwar machte er Feuer auf dessen Rücken. — Da wurde der verbrannt und sprang weg. Es ist nicht der
 20 ganze Verlauf in Abfolge erzählt, sondern zunächst mit dem Verbum «er erschlug» alles vorweggenommen, worauf eine Schilderung folgt; dieser ist das Kochen auf dem Rücken eingefügt. Dann erst kommt mit: «heiß wurde ihm» die Einzel-
 25 erzählung. — Das Wort *marya-* kann 2- oder 3-silbig gemessen werden. Keine sichere Entscheidung über die Silbenzahl ergeben Yt. 5, 50 (ähnlich Yt. 19, 77 d), Yt. 19, 12; auch Y. 9, 18 liefert keine bestimmte Angabe, da in *moryōnōm čo bizongrōnōm* nach K₅ das *ča* wegbleiben könnte; 2-silbig lesen wir es in: *moryom turyom fro(h)rosyōnom* (8) Yt. 9, 18, 22,
 30 Yt. 17, 38, 42, Yt. 19, 77 h; *moryo opotot fro(h)rosyō* (8) Yt. 19; 82; *yot isot moryo turyo fro(h)rosyō* (10) Yt. 19, 56²⁾; *moryo mī:θrodruxš spitōmo* (8?) Yt. 10, 2; *yōzi šoi moryo yurβōyot* (8) Yt. 8, 60 (I. 195); *moryohyo huyounohyo uržotospohyo* (12) Yt. 9, 30 = Yt. 17, 50 (I. 239); *ošθrōm moryo kāšayeiti (kōrtoyoti?)* (8)

1) Derselbe Anfangsvers auch Yt. 5, 19 (usw.) vor 8-silb. Vers, Yt. 9, 5 (usw.) vor 10-silbigem (?) Vers, vgl. I 245.

2) Auch dies einer der hier in Rede stehenden 10-silbigen Anfangsverse.

V. 18, 4; dreisilbig dagegen in: *moriyo turyo fro(h)rosyō* (8) Yt. 5, 41. Yt. 19, 82; *mō hoi moriyo yurβōyoit* (8) Yt. 8, 59 (I. 195), *ovostriyoto moriyo* (8) Yt. 1, 29; *yōθō moriyom βondoyot* (8) Y. 11, 7; *moriyōyō ovitoxorδōyō* (?) 10) Y. 10, 15; *ōt yōzi ohot moriyo* (8) V. 5, 35; *ōt mōm moriyo ōkosot* (8) *ōt mōm moriyo frokurnout* (8) 5 V. 22, 2. Die beiden Wörter *fraš* und *paraš* in k) und m) sind arsakidisch פראש; wenn sonach das wirklich Überlieferte gleich ist und die eine der beiden traditionellen Lesungen metrisch inkorrekt, dann ist diese falsch; *paraš* gibt auch beide- male den rechten Sinn: jeder von beiden, der Held und der 10 Drache, springt vom Feuer zurück; der Drache vor dem Feuer, der Held aus augenblicklichem Schreck und aus Scheu sich mit dem kochenden Wasser zu verbrühen; denn dem weicht auch ein Held, der keinen Drachen fürchtet, aus; erst nachdem beide dem kleineren Übel entflohen sind, gehen sie 15 gegeneinander an. — Yt. 14, 12 e: *ovō zi xšōθriš hupōtotomō* (10) f: *yō ušθro pōti voθoryuš* (8) g: *ašbāzāuš stuvikoufo* (7) h: *smor- šnodoimo žirosōro* (8) i: *roivō βurzō omovō* (7). Den Vers e) als Anfangsvers zu bezeichnen, wäre unberechtigt, wenn nach GELDNER, Metrik S. 8, A. Yt. 14, 12 drei Gāyatrístrophen 20 bildete¹⁾. Aber der in d) enthaltene Relativsatz gehört zu a—c, sodaß also in a—d allenfalls eine Anuštubh zu erkennen ist; dieser Teil handelt von den Kamelhengsten, die Stuten werden als Objekt mit erwähnt. In e) werden die Stuten zur Hauptsache und daher als Subjekt vorausgestellt, obwohl auch 25 hier sogleich wieder (in f) ihre Erwähnung im Akkusativ erforderlich wird, was jedoch durch Wiederaufnahme des Begriffes mit einem Relativ bewerkstelligt wird. Insofern geschieht also mit e) ein neues Anheben, und wenn man f—i (wo übrigens auch einige metrische Ungenauigkeiten) gleich- 30 falls als Anuštubh ansehen will, so gehört doch e) aufs engste zu dieser Gruppe. — Auch im folgenden Beispiel ist die Bezeichnung des 10-silbigen Verses als «Anfangsvers» nur in eingeschränktem Maß berechtigt. Yt. 9, 4 = Yt. 17, 25 lautet das Gebet: *yot βovōni oβivonyo* (8) *vispoi doivō(n) mō-* 35

1) Um diese Gliederung vornehmen zu können, streicht er *xšōθriš* in Zeile e.

- zoniyō(n)* (8) *yot ozom noit turšto fronomōni* (10)¹⁾ *θvoišōt pāro*
doiwoiβiyo (8) *fro mot*²⁾ *porō vispoi doiwō* (8) *onuso torštō nomōntoi* (8)
torštō tomoho δporontoi (8). Das Gebet beginnt also mit zwei
8-silbigen Versen, aber der dritte Vers ist ein Wiederanheben,
kein Anfang, aber ein neuer Aufschwung. — Deutlich ist
es dagegen an der oben (§ 3) angeführten Stelle Yt. 19, 43,
wie da, zwar im Verlauf einer Erzählung, eine Rede, die
mit einem 8-silbigen Vers eingeführt wird, mit einem 10-
silbigen Verse anhebt. Gleichfalls inmitten eines Paragraphen,
aber deutlich als Anfang eines Sonderabschnitts steht der
10-silbige Vers Yt. 13, 95 g: *mōdyoimōhohyo orōstiyohyo* (10)
h: *ido urtōvno urtim čo* (8) i: *frovurtim čo yozōmodoī* (8) k: *yo*
pūrvīyo zoroðušθrohyo (9!; überl. *zaraðuštrāi*, Andreas-Fest-
schrift 104) l: *mondrom čo rušoto sōsnōs čo* (9, aus Y. 31, 18). —
Der 10-silbige Anfangsvers findet sich ferner: Yt. 19, 32
a: *yo uzporot hočō doiwoiβiyo* (10) b: *uβoi ištiš čo soukō čo* (8)
c: *uβoi fšouniš čo vondvō čo* (8) *uβoi θrōmfs čo frosostiš čo* (8).
(An der Parallelstelle Yt. 5, 26, wo derselbe Inhalt in Gebets-
form gegeben ist, ergibt sich ein 5-silbiges «Zwischenstück»
der oben § 3 besprochenen Art: *yodθ ozom uzporōni* (8) *hočō*
doiwoiβyo (5. — wobei freilich die Messung *doiwoiβiyo* gleich
möglich). Die hierin liegende metrische Unebenheit erklärt
sich aus Wiederverwendung anderweitig schon metrisch ge-
formter Textstücke. Wie sich das Versbedürfnis und metrische
Empfinden der Hörer mit solchen Dingen abfand, bleibt uns
vorläufig verschlossen). — Yt. 10, 139 a: *noit xšnōvoyoti ohurom*
mozđōm (10) b: *noit onyo omurtō(n) spontō(n)* (8) c: *noit miθrom*
yom vurugovyūtīm (9; etwa *yom* zu streichen?), d: *yo mozđōm*
turo monyotoi (8) . . .; — Yt. 10, 142 nach stereotypem Eingang:
yo pūrviš voidiš sūrom frōđōti (10) *spontohyo monyōiš đōmōn* (8)
huđōto mozišto yozoto (9! *yozotōnōm* nach Yt. 17, 16?³⁾) *yodθ*
tonum roučoyoti (8) *yodθ mōho hvōrouxšohyo* (8, konjiziert statt

1) S. den Aufsatz «Über einige Fälle schwankender Bezeichnung von aus-
lautendem *ā*».

2) BARTHOLOMAE ZDMG. 36, 568, 583, Nr. 51.

3) Die Annahme dieses Verses ergäbe hier die Form 10 + 8 + 10 + 8, wie § 3.



hvāraoxšnō; acc. *hvāraoxšnəm*). — Yt. 12, 25 nach stets wiederholtem Anfang von 9 oder 10 Silben:

<i>upo toirom horotiyō þurzo</i>	10	
<i>yot moi ofito vrisonti</i>	8	
<i>stōros čo mōs čo huvor čo</i>	8.	5

— Yt. 13, 61 gleichfalls nach stereotypem Eingang: *yō ovōm kurpom ofyōxšoyonti* (10) *yōm sōmohyo kursōspohyo* (8) *yot γoi-sōuš γodoþorohyo* ...; vgl. Yt. 13, 59; — V. 18, 30: a: *sroušo urtōyo družom opursot* (10) b: *opoyuxtōt poti vožrēt* (8) c: *druxš oxvōðroi ovurzikoi* (8) d: *θvom zi oivō vispohyo ohouš ostvoto* (12)¹⁰ e: *onoþiōstiš hūnohi* (8)¹⁾. — Mit dem Vers *nivoiðoyōmi hon-kōroyōmi* (10) der Y. 1, 1 (§ 5) ein größtenteils aus Langversen bestehendes metrisches Gebilde einleitet, heben auch verschiedentlich andere Gruppen an, in denen der zweite Vers 8-silbig ist (Y. 1, 14; § 3 a, ferner z. B. auch Vsp. 1, 1), so daß sich¹⁵ dabei der fallende Eingang 10 + 8 ergibt. — Es könnten noch weitere Beispiele gegeben werden von solchen 10-silbigen Versen, die am Anfang eines Abschnittes stehen; es handelt sich aber in dem mir noch zur Verfügung stehenden Material um Fälle, in denen das auf den 10-silbigen Vers fol-²⁰gende Textstück mancherlei metrische Unebenheiten aufweist; wenngleich diese im allgemeinen kaum schwerwiegender oder beirrender sind, als manches derartige, was in den vorgenannten Beispielen Aufnahme gefunden hat, so erübrigt sich die Häufung solcher mit Unklarheiten belasteter Fälle.²⁵

§ 7.

Der 10-silbige Vers findet sich am Schluß einer Reihe von 8-silbigen Versen: Yt. 8, 40 s. I. 237. Voran stelle ich ein Beispiel mit einer langen Reihe von 8-silbigen Versen: Yt. 9, 18 (= Yt. 17, 38):³⁰

a <i>ðozdi moi vohvi sovišto</i>	8	
b <i>ðruvo-ospoi tot ðyoftom²⁾</i>	8	
c <i>yodō ozom þondoyōni</i>	8	
d <i>moryom turyom fro(h)rosyōnom</i>	8	
e <i>uto þostom vōðoyōni</i>	8	35

1) Ebenso V. 18, 33, a—c; darauf d: *ko toi oitōišōm oršnōm þūrviyo* (10).

2) I. 245.

	f <i>uto βostom uponoyō</i>	(8) ¹⁾
	g <i>βostom kovoīš h(o)usrovoho</i>	(8) ¹⁾
	h <i>žonot tom koviš h(o)usrovo</i>	8
	i <i>posnoi voroiš č(o)ičistohyo</i>	8
5	k <i>žaxfrohyo uru-ōpohyo</i>	8
	l <i>puθro koinō syōvoršōnōi</i>	8
	m <i>zurožotohyo norohyo</i>	8
	n <i>oyroiroidohyo čo norovohyo</i>	10.

Der nächste Abschnitt beginnt wieder mit einem 10-silbigen
 10 Vers, s. § 6; es folgen hier also aufeinander 10-silbiger Schluß-
 und Anfangsvers. Derselbe Abschluß Yt. 9, 22, Yt. 17, 42,
 Yt. 19, 77, wobei jeweils ein Teil der hier vor dem Schlußvers
 stehenden Zeilen und vorher noch andere, an letzterer Stelle
 z. T. nur annähernd 8-silbige Verse vorausgehen. — Weiter
 15 sind zu nennen Yt. 13, 94:

	a <i>ušto no zōto θdrovō</i>	8
	b <i>yo spitōmo zoroθušθro</i>	8
	c <i>fro no yozōtoi zouθrōβyo</i>	8
	d <i>sturtoβorsmo zoroθušθro</i>	8
20	e <i>ido opōm vižosōtoi</i>	8
	f <i>vohvī doinō mōzδoyosniš</i>	8
	g <i>vispāiš²⁾ oβi kuršivōn yāiš²⁾ hofto³⁾</i>	10

Yt. 8, 50:

	a <i>ozom dōdōm spito-omo zoroθušθro</i>	12
25	b <i>ovom stōrom yom tišθriyom</i>	8
	c <i>ovōvontom⁴⁾ yosniyotō</i>	8
	d <i>ovōvontom voχmiyotō</i>	8
	e <i>ovōvontom xšnoutuvotō</i>	8
	f <i>ovōvontom frosostotō</i>	8
30	g <i>yodō mōm čit yom ohurom mozδōm</i>	10

Derselbe Schlußvers auch Yt. 10, 1 nach der Versgruppe
 10 + 8 + 12 + 8. Yt. 17, 1:

a <i>urtīm vohvīm yozōmodoi</i>	8
---------------------------------	---

1) Bartholomae ZDMG. 37, 572.

2) I, 222, A₃.

3) I. 236.

4) Wackernagel, KZ. 46, 275.

b	<i>xšoiðnīm þurzotīm huroudōm</i>	8	
c	<i>huyozotōm xvonotðoðrōm</i>	8	
d	<i>omovotīm ðōtosoukōm</i>	8	
e	<i>þoižoziyōm purðuvūrōm sūrōm</i>	10	
Yt. 19, 42:			
a	<i>yo žonot orzošomonom</i>	8	5
b	<i>noriyom homvōrtivontom</i>	8	
c	<i>toxmom frozuštom . . . uštom</i>	(8?)	
d	<i>žīrom zþoromnon žiyōrvom¹⁾</i>	8	
e	<i>ofrōktočōm þorozušōm</i>	8	10
f	<i>opodisom niyōðōru</i>	8	
g	<i>opostonohyo yoto orzohyo</i>	10	

Der Text hat in c) eine Lücke; die Silbenzahl steht nicht fest. Meine Verseinteilung stimmt mit der GELDNERs in der Ausgabe überein; doch hatte dieser 3 Yasht 26 eine 15 andere Versgliederung versucht, und dieser zulieb statt *afra-katačīm* gelesen *afraktačiyem*, was BARTHOLOMAE Wb. 100 als Monstrum bezeichnet. Und allerdings ist kein Anlaß, ein stammbildendes Element *-iyo-* anzunehmen, sondern das *i* der Endung ist das auch sonst häufig nach Palatal an der Stelle 20 etymologischen *a-(o)*Vokals geschriebene. Dagegen kann ich ein (negiertes) Kompositum aus *frāk-* (von *frāš*) nicht absonderlicher finden, als eines mit dem von BARTHOLOMAE angenommenen adverbialen Instrumental *fraka-*. Allerdings ist mir aus dem Ai. kein Determinativkompositum mit Nomen 25 verbale als Hinterglied und Vorderglied *prāk* bekannt. Immerhin scheint mir eine Bildung wie ai. *prāggamana* *-(vant)* der von mir angenommenen Form nicht so fern zu stehen, daß man sie nicht — mit Annahme von defektiver Schreibung פֶּרַכ für *frāk* — für wahrscheinlich halten dürfte. Allerdings 30 gebe ich zu, daß diese Form wesentlich «metri causa konstruiert» ist, aber nicht auf Grund dieses einzigen Falles. Denn mit *afrakadavatī* Yt. 13, 100 steht es ähnlich. Dort

1) Die Formen mit *-a-* in der Reduplikationssilbe können als Defektivschreibung neben *žig-* betrachtet werden; möglich ist auch *a-* (*o-*) Vokalismus der Reduplikationssilbe; — Korrekter wäre die vollere Form *žiyōrvō(n)hom* (Yt. 10, 7), noch ursprünglicher **žiyōrvō(n)hom*.

heißt es a: *yo him stōtōm hitōm hotīm* (8) b: *uzvožot hočō hinuḡyo* (8)
 c: *ni him dosto modyoišōdom* (8) d: *ḡurzirōzom † afrakadavatīm*
urtōvnīm (13!) e: *ḡromfḡdōm ḡouš čō vōsḡrohyo čō* (8) f: *frīḡdōm*
ḡouš čō vōsḡrohyo čō (8). Hier fordert das Metrum in d) eine
 5 Silbe weniger und diese kann nur eingespart werden, indem
 man entweder **ofrōkodūtī* oder **ofrōkḡovotī* liest. Das erstere
 halte ich kaum für möglich, da Verbaladjektiv *ḡūta-* (ai. *ḡhūtá-*)
 ebensowenig wie ein *ḡavata-* das Femininum mit *-ī* bilden
 würde. Daher wird man in dem Hinterglied das Fem. das
 10 Partizip-Präsens *ḡavant-* sehen müssen und das Wort auf
 Grund einer Redensart *frōnčōm ḡū* 'vorwärts drängen' ge-
 bildet sein lassen. Da für dieses Beiwort der personifizierten
 Religion nur eine vage Bedeutungsbestimmung möglich ist,
 ist auch das Gesagte einigermaßen hypothetisch. Ich glaube
 15 aber, daß das Nebeneinanderstehen von *frāš tačō* 'vorwärts
 laufend' (Yt. 10, 71) und *afrāktač(a-)* an unserer Stelle diese
 Auffassung stützt. Wir würden an diesen Beispielen sehen,
 daß die Beifügung der Negation die kompositionelle Ver-
 bindung der parathetischen vorziehen ließ, wie der Gebrauch
 20 der Kompositionsform der Negation zwang, das praedikative
 Adjektiv (*frāš*) durch das Adverb (*frāk*) zu ersetzen. — Diese
 Darlegungen bleiben unabgeschlossen, weil das an einer auch
 in metrischer Hinsicht schwierigen Stelle (Yt. 13, 26) vor-
 kommende und mir unklare *afrakavastēma-* nicht mit ein-
 25 bezogen ist. — Es ist zu dieser Stelle noch zu bemerken,
 daß der nächste Abschnitt, Yt. 19, 43, mit 10-silbigem Vers
 anhebt (§ 3). — Yt. 8, 24 (a—d = 8 + 10 + 8 + 10 nach § 1):

	e oḡi mōm oḡiḡoḡriyōm	
	f ḡosōnōm ospōnōm oužo	8
30	g ḡosōnōm ušḡrōnōm oužo	8
	h ḡosōnōm ḡovōm oužo	8
	i ḡosōnōm ḡorīnōm oužo	8
	k ḡosōnōm opōm nōvyōnōm oužo	10

Y. 10, 6:

35	a <i>houmo uxšyoti stuvōno</i> ¹⁾	8
----	--	---

1) oder *stovōno*.

b	<i>oθo yo nō dim stovot(o)i</i>	8	
c	<i>vurθrožonstoro βovoti</i>	8	
d	<i>nitomō čit houmohūtiš</i>	8	
e	<i>nitomō čit houmostūtiš</i>	8	
f	<i>nitomō čit houmozva¹⁾rtiš¹⁾</i>	8	5
g	<i>hozohroyniōi osti doivōnōm</i>	10	

Yt. 12, 8:

a	<i>oδβišto hōdišto žoyništo nosišto</i>	12	
b	<i>tōyum čo hozohvōnom čo</i>	8	
c	<i>ohmi orθoi yohmi yoiθoi</i>	8	10
d	<i>kaša vašta haða nara</i>	8	
e	<i>tada mara haða nātanasuš</i>	10	

c—esind unverständlich, aber, da metrisch, kaum völlig verderbt.

Yt. 1, 26:

a	<i>voido čo tot čikoito(i) čo</i>	8	15
b	<i>āi urtōvon zoroðušθro</i>	8	
c	<i>monō xroθvō čo čisti čo</i>	8	
d	<i>yōiš ō ohuš pūrviyom βovot</i>	9	
e	<i>yōθō čo ohot opomom ohuš</i>	10	

Die beiden letzten Zeilen sind Zitat aus Y. 28, 11 und Y. 30, 4; ²⁰ der 10-silbige Schluß ist da also gewissermaßen Sache des Zufalls, wie auch die Störung des steigenden Schlusses durch eine dazwischentretende 9-silbige Zeile. Bezüglich a) in GELDNER'S Ausgabe: *vaēdā ča tačča kaēdiča* (mit Varianten) ist zu bemerken, daß in *vaēdā* der Dental bald als θ, bald ²⁵ als δ (beides 𐬔, pseudohistorisch für 𐬕, Idg. Anz. 42, 21) geschrieben ist (vgl. Ztschr. f. Ind. u. Iran. I, 19, 21), einigemale in sonst korrupten Formen auch mit *d* = 𐬕; dreimaliges *ča* 'und' in dieser Zeile ist nicht möglich; das zweite *ča* fasse ich vielmehr als defektiv geschriebene Reduplikationssilbe ³⁰ von *čikaēta*; die Spur des richtig geschriebenen *či-* kann man noch in dem *dadači* erkennen, das Jm₄, L₁₁ für das meist überlieferte und im ersten Teil richtige *tačča* haben. Mit der Lesung *či* ist das Verständnis des letzten Wortes in dieser Zeile gewonnen, aber es bleibt unentschieden, ob es aktiv ³⁵

1) *xvurtiš*, *xvortiš*, *hūrtiš*?

oder medial ist, *ĕikoito* oder *ĕikoitoi*; das *i* nach *kaθ-* in einer Anzahl von Handschriften weist auf Medialendung, wobei jedoch gemäß nicht palatalisiertem *k* möglich ist, daß die Wurzelsilbe hochstufig ist; die Übertragung derselben in ein
 5 mediales *ĕikoitoi* (statt **ĕikitoi*, **ĕičitoi*) ist nicht auffälliger als die Form *ĕikoiturš* Y. 32, 11. Die Verba *voido* und *ĕikoito(i)* in a) entsprechen den Nomina *xrotu-* und *ĕisti-* in c). Ich übersetze: «Ich weiß und kenne es, . . ., durch meinen Verstand und meine
 10 Einsicht, . . . etc.». — V. 8, 13 *posuwōm vō stourōnōm vō* (8, überl. *staorqam*) *noit norōm noit norinōm* (8) *porōyt (-yt?) duvoißyo yoi ohon* (8) *xvoidvodotos ĕo xvoidvodotiš ĕo* (10) *oitoi moismo moizoyonto* (8) *yoißyo oitoi nosuka^zrtō* (8) *frosnoyontoi vorsos ĕo tonum ĕo* (10). — V. 2, 29 Schluß:

	<i>mōdo ĕim onyōm doxštōnōm</i>	8
15	<i>yoi konti ohrohyo monyouš</i>	8
	<i>đoxštom murtiyōiš poti niđōtom</i>	10.

Hier kann auch Yt. 15, 54 genannt werden, wo die Verseinteilung folgendermaßen vorzunehmen ist:

	a <i>konō θvōm yosnō yozōni</i>	8
20	b <i>konō yosnō froyozōni</i>	8
	c <i>konō θvōm yosnō poti honkurtiš</i>	10
	d <i>ovohištōt vōyus orvō uskōtyōsto</i>	12
	e <i>đurziyouxđro řurzipōdo</i>	8
	f <i>purđuvoro purđusrouniš</i>	8
25	g <i>onōxruvidadoiđro yodō onyōs ĕit</i>	12
	h <i>xšodrōt xšoyomno homoxšodro xšoyomno</i>	12

GELDNER hat in der Ausgabe die Verseinteilung nur teilweise durchgeführt, aber richtiger als Stud. I. 137, wo doch schon zutreffend *ava hištāṭ* als Satzanfang hingestellt wird.
 30 Dies hat BARTHOLOMAE Wb. 1603 verkannt, indem er *paiti* in c) mit *ava* zusammen als Präverb von *stā* auffaßte; in Wahrheit ist *paiti* Präposition: *yosnō poti honkurtiš* (Akk. Pl.): 'Verehrung mit (mittels oder in Begleitung von; Wb. 825) Recitation'; *ava-hištāṭ* heißt dann etwa «einstellen möge sich»
 35 (so schon GELDNER). Also ist Vers c) hier der Abschluß einer auch Yt. 5, 90 (vgl. V. 19, 17) gebrauchten Frageformel. —

V. 2, 4 Schluß: *ōt moi višōhi¹⁾ γοιθδνōm* (8) *θrōtō čō hortō čō oβyoχštō čō* (10), vgl. § 6. — Yt. 13, 76 *yo todō ūrdvō hištonti* (8) *yot monyū dōmōn dōditōm* (8) *yos čō sponto monyūš yos čō ohro* (10). — Ein komplizierteres metrisches Schema findet seinen Abschluß mit 8 + 10 in Yt. 10, 118:

a	<i>nomohō odorō dōtō ōžosōni</i>	12	
b	<i>uporo dōtō. yodō ovot xvor xšoitom</i>	12	
c	<i>toros čō horōm furzotim</i>	8	
d	<i>fročō ōiti oβi čō vozotoi</i>	10	
e	<i>nomohō odorō dōtō ōžosōni</i>	12	10
f	<i>uporo dōtō, toros čō</i>	8	
g	<i>ohrohyo monyūš druyvoto zoušōn</i>	10	

— Ich erwähne hier noch einen Herstellungsversuch von Yt. 10, 82, bei dem ich mich in Vereinfachung von Wiederholungen von ähnlichen Gedanken leiten lasse wie B. GEIGER,¹⁵ Amēša Spēntas 217, A. 2; dessen Bemerkungen über mangelnde Sicherheit, aber doch auch annähernde Richtigkeit solcher Rekonstruktionen mache ich mir zu eigen, glaube aber doch, daß die Erkenntnis wechselnder Versmaße, indem sie gestattet, einen metrischen Text bei geringerer Abweichung vom Ge-²⁰gebenen zu konstruieren, dem vermutlichen Urtext etwas näher kommen läßt. Ich nehme dort, nach drei 8-silbigen Versen etwa an:

d	<i>(ōt) dβyo doiθrōβ(i)yo sposyoti</i>	8—10	
e	<i>miθrozyōm miθrodružom čō</i>	8	25
f	<i>ōt oβyos čō youxštīβyo odoβyo osti</i>	12	
g	<i>miθro yo βoivorsposono</i>	8	
h	<i>sūro vispovidvō odoβyomno</i>	10	

— Einige weitere Beispiele mit 10-silbigem Schlußvers sind schon genannt: V. 13, 3; Yt. 8, 55: § 3; auch Yt. 5, 42, § 2³⁰ könnte in diesen Zusammenhang gestellt werden.

Durch Zerdehnung kommt 10-silbiger Schlußvers zustande Yt. 13, 1 (vgl. 13, 19):

b	<i>oivo toi zōvor oužos čō</i>	8	
---	--------------------------------	---	--

1) GELDNER, Metrik § 13, S. 7; Verf. Andreas-Festschrift 107, wo Versabteilung unrichtig. Anders Wb. 1458.

	c	<i>xvorno ovos čo rofnos čo</i>	8
	d	<i>fromrovō urzvō spitōmo</i>	8
	e	<i>yot urtōvnōm frovurtīnōm</i>	8
	f	<i>uyrōnōm oβisūrōnōm</i>	8
5	g	<i>yodō moi žoson ovohoi</i>	8
	h	<i>yodō moi βoron upostōm</i>	8
	i	<i>uyrō urtōvnōm frovurtoyo</i>	10
	Yt. 13, 54:		
	a	<i>ot tō nurom frotočonti</i>	8
10	b	<i>mozdodōtom poti pontōm</i>	8
	c	<i>βoyoβoxtom poti younom</i>	8
	d	<i>frodvorštom poti ofvontom</i>	8
	e	<i>zoušōi ohurohyo mozdō</i>	8
	f	<i>zoušōi omurtōnōm spontōnōm</i>	10
15	Yt. 8, 21:		
	b	<i>ospohyo kurpō sōmohyo</i>	8
	c	<i>korvohyo korvoyoušohyo</i>	8
	d	<i>korvohyo korvoβoršohyo</i>	8
	e	<i>korvohyo korvodūmohyo</i>	8
20	f	<i>δoyohyo oβidōtoturštōiš</i>	10
	— Mit metrischen Unebenheiten im vorangehenden Stück		
	Yt. 13, 24:		
	a	<i>yō δōdriš vurθrom zβoyonti</i>	8
	b	<i>δōdriš oyoftom čokušoi</i>	8
25	c	<i>δōdriš βōntoi druvotōtom</i>	8
	d	<i>δōdriš ohmōi vohu xvorno</i>	8
	e	<i>yo hīš yozōno kuxšnuvōno</i>	9!
	f	<i>zβoyoti βorozouθro urtōvō</i>	10
	Yt. 19, 52:		
30	a	<i>βurzontom ohurom xšodriyom</i>	9!
	b	<i>xšoitom opom nopōtom</i>	7!
	c	<i>orvotospom yozōmodoi</i>	8
	d	<i>uršōnom zovonosuvom</i>	8
	e	<i>yo nūrnš dodo yo nūrnš totošo</i>	9!
35	f	<i>yo upoōpo yozoto</i>	8
	g	<i>srutyousōtomo osti yozomno</i>	10
	— Endlich kann hier noch Yt. 10, 89 erwähnt werden. Die		

Schlußverse, um derentwillen ich die Stelle hier einreihe, sind schon Andreasfestschrift 105 in ihrer richtigen Gestalt vorgeführt. Der Abschnitt beginnt:

- | | | | |
|---|------------------------------|----|---|
| a | <i>yom zoutōrom ostōyoto</i> | 8 | |
| b | <i>ohuro mozdō urtōvō</i> | 8 | 5 |
| c | <i>ōsuyosnom furziyōdrom</i> | 8. | |

In a) die augmentierte Form *ostōyoto* statt überliefertem *stayata* nach GELDNER, Metr. S. 38. Mit Übernahme dieser Versherstellung behaupte ich nicht, daß der Vers zuverlässig so gelautet habe. Wir können ja die Zulässigkeit unzähliger Reihen nicht bestimmt ausschließen. Auch kann dieser Passus für den Zusammenhang zurecht gemacht und umgestaltet sein aus einer Fassung mit ursprünglichem Anfang: *houmom zoutōrom stōyoto* (8). Jedenfalls handelt es sich um ein metrisches Stück von der Form der Gāyatrī (GELDNER, 15 Metrik S. 59). Dann heißt es weiter: *yazata zaota* (5) *āsuyasnō bərəzigādro* (8) *bərəzata vača* (5) *zaota ahurāi mazdāi | zaota aməšanqm spəntanqm*. Das läßt sich umstellen zu:

- | | | | |
|---|----------------------------------|----|----|
| d | <i>yozoto zoutō furzotō vočō</i> | 10 | |
| e | <i>ōsuyosno furziyōdro</i> | 8 | 20 |
| f | <i>zoutō ohurohyo mozdō</i> | 8 | |
| g | <i>zoutō omurtōnōm spontōnōm</i> | 10 | |

Wiederum kann man nicht bestimmt behaupten, daß es so gelautet haben müsse; es handelt sich nur um eine Möglichkeit. Nach dem was ich § 3 über 5-silbige Gruppen in der Nachbarschaft 10-silbiger Verse bemerkt habe, wird man jedoch den Passus nicht als prosaisch mit zufälliger Verwendung von metrischem Material ansehen, sondern annehmen, daß es als metrisch beabsichtigt war und die metrische Gestalt entweder unvollkommen ausgebildet oder aber durch Verschiebungen und Auslassungen aus dem Gefüge geraten ist.

Gruppen von 10-silbigen Versen. Die Langverse kommen nicht in beliebig weit sich erstreckendem Fortlauf vor.

§ 8.

Fünf aufeinander folgende 10-silbige Verse ist, wenn ich von litaneiartigen Stellen (Yt. 11, 17), wo 10-silbige

mit 9- und 11-silbigen Gruppen wechseln, die längste Reihe solcher Verse, die mir begegnet ist. V. 3, 32:

	a	yot yovo doyōt ot doivō xvison	10
	b	yot suduš doyōt ot doivō tuson	10
5	c	yot pišdro doyōt ot doivō rudon	10
	d	yot yondo doyōt ot doivō purdon	10
	e	ido miðnōt doivō opižonti	10
	f	nmonoi aiñhāi gundayāi	(7)
	g	zofor tofsōn oyō moso	8
10	h	homvrisvōho sodoyonti	8
	i	yodō ¹⁾ yovo puruš bovōt	8
	k	ido monðrom todō moryōt	8

Vers e) ist GELDNER, Metrik S. 117, Stud. I. 155 nicht als 10-silbig anerkannt. Die Frage, ob a—d mit GELDNER als 15 Strophe, und e) etwa als «Anfangsvers» der folgenden Reihe von Kurzversen anzusehen ist, wird hier nicht entschieden.

— Yt. 18, 2:

	a	tūrvoyoti ohrom monyum purumarkom	12
	b	tūrvoyoti oišmom xruvidruvom ²⁾	10
20	c	tūrvoyoti βūšyonstōm zorinōm	10
	d	tūrvoyoti homsturtom aēxam	9
	e	tūrvoyoti doivom opovurtom	10
	f	tūrvoyoti onoriyō dohyūš ³⁾	10

Ist statt aēxam etwa oyoxom zu lesen?

25 Einige Stellen mit vier 10-silbigen Versen hat GELDNER, Metrik S. 117 schon genannt. Zunächst Yt. 13, 135; da auch im darauffolgenden Abschnitt vier 10-silbige Verse vorkommen, sei der ganze Passus hier vorgelegt:

135	a	xšodrohyo čo poti βonumoto	10
30	b	đūryōyōs čo poti đūryōžyōtoiš	10
	c	vispōnōm čo poti oyoftōnōm	10
	d	vispōnōm čo poti βoišozōnōm	10
	e	potišťotoyo yōdvōm poryokōnōm čo	12
	f	sōðrōm koviyōm korfnōm čo	8
35	g	potišťotoyo sōstokuršťohyo đβoišoho	13

1) S. meinen Aufsatz über schwankende Bezeichnung von auslautendem đ.

2) § 3, S. 16.

3) § 2, S. 6.

136 a	<i>sōmohyo kursōspohyo ʔoisouš ʔodoβorohyo</i>	14	
b	<i>urtōvno frovurtim ʔozōmodoi</i>	10	
c	<i>potistōtoyo uʔrohyo βōzouš</i>	10	
d	<i>hoinōyōs čo ʔurduonikōyō</i>	10	
e	<i>ʔurduodrofšōyō ūrdvodrofšōyō</i>	10	5
f	<i>ūzʔurftodrofšōyō xrurom drofšom βorontiyō</i>	14	
g	<i>potistōtoyo ʔodohyo</i>	8	
h	<i>frokurštofrosōnohyo sīmohyo</i>	10	
i	<i>vīronžono onomurždikohyo</i>	10	
k	<i>potistōtoyo ʔodokurštohyo δβoišoho</i>	13	10

136 a) allenfalls *kurso-ospohyo* (8) *ʔoisouš* ... (8); doch finden sich dieselben Wörter ohne solche Zerdehnungen Yt. 13, 61 in 8-silbigen Versen. In f) kann *uzʔurftodrofšōyō* als Zwischenstück der § 3 beschriebenen Art und das folgende als 8-silbiger Vers betrachtet werden. Ich möchte mich in solchen Fällen ¹⁵ vorerst bescheiden, die Möglichkeiten der Gliederung aufzuzeigen, ohne allzu bestimmte Behauptungen daran zu knüpfen. Die 13-silbigen Schlußzeilen sind störend, doch weiß ich sie nicht zu bessern. — Vier 10-silbige, mit obigen teilweise identische Verse Yt. 1. 10 g, h(-), 11 a, b. — ²⁰

Yt. 13, 156 läßt sich in der überlieferten Gestalt ohne Schwierigkeit in Verse von regelmäßigem Aussehen gliedern (10 + 8 + 10 + 10 + 8 + 10 + 11). In einem solchen Fall sind Änderungen bedenklich. Jedoch ist der Inhalt des Stückes so ungereimt (GELDNER KZ 25, 563), daß man nicht umhin ²⁵ kann, Abstriche zu machen. Freilich ist das Schlußstück dieses Yāšt derart, daß sowohl an den Inhalt wie an die sprachliche und metrische Form nur geringe Anforderungen gestellt werden können, und man sich vielmehr wundern muß, bei einem solchen Erzeugnis streckenweise eine gewisse ³⁰ metrische Sorgfalt zu bemerken. Ich vermute, daß die Stelle durch Ausscheidungen etwa so herzustellen ist:

<i>urtōvnm frovurtoyo uʔrōnm</i>	10	
<i>oβisūrōnm vōrdroyndōm</i>	10	
<i>ʔurviyotkoišōnm frovurtoyo</i>	10	35
<i>noβonozdīštōnm frovurtoyo</i>	10	

<i>xšnutō oyontu ohmi ō nmōnoi</i>	10
<i>(xšnutō vičorontu ohmi ō nmōnoi</i>	11)

Die letzte Zeile erweiternde Doppelung der vorherigen. Meine Herstellung einerseits ist, und die Verunstaltung des Textes s andererseits scheint beeinflußt von Yt. 13, 158.

— Von den fünf 10-silbigen Versen, die GELDNER in Yt. 8, 48 erkennen wollte, sind doch nur drei ohne weiteres richtig¹⁾. Dagegen ist Yt. 13, 80 (= Y. 62, 2) anders aufzufassen, als von Geldner dort versucht. Nämlich:

10	a <i>vispōnōm ēo ohm pūrviyōnōm</i>	10
	b <i>frovurtinōm ido yozōmodoi</i>	10
	c <i>frovurtim ovōm yōm ohurohōyō mozdo</i>	12
	d <i>mozištōm ēo vohištōm ēo sroyištōm ēo</i>	12
	e <i>xrouždištōm ēo xrodvištōm ēo</i>	8
15	f <i>hukurstomōm ēo urtōt oponotomōm [ēo]</i>	(12?)

vgl. Y. 1, 1, § 5. — Yt. 5, 6 b—c = 4×10 s. § 6.

Drei 10-silbige Verse folgen aufeinander Y. 61, 3 s. § 1, Y. 9, 18 s. § 4; V. 2, 40 s. § 4; — Yt. 13, 12:

	a <i>yodi zi moi noit daiḍit upostōm</i>	10(?)
20	b <i>uyrō urtōvnōm frovurtoyo</i>	10
	c <i>noit moi it ohyotōm posū-vīrō</i>	10

s. meinen Aufsatz über schwankende Bezeichnung von auslautendem ā. — Yt. 13, 137:

	a <i>ōxrūrohyo housrovohonohyo</i>	10
25	b <i>urtōvno frovurtim yozōmodoi</i>	10
	c <i>potištōtoyo hošidovohyo</i>	10
	d <i>ḍruyvoto orotoiš ēo γoidomurnčiyōnōhyo</i>	14
	e <i>houšiyohohyo toxmohyo</i>	8
	f <i>urtōvno frovurtim yozōmodoi</i>	10
30	g <i>potištōtoyo mōzonyōnōm doivōnōm</i>	12
	h <i>vorniyōnōm ēo ḍruyvotōm</i>	8
	i <i>potištōtoyo doivokurštōhyo ḍboišoho</i>	13

Die Versanordnung ist der soeben dargelegten von Yt. 13, 135, 136 einigermassen ähnlich. — Yt. 10, 141:

1) Von Geldner KZ. 25, 474 als Prosa behandelt.

a	<i>vurđrovō žoyonō hočomno hutoštō</i> ¹⁾	12	
b	<i>tomohōt žiyurvon odošyomno</i>	10	
c	<i>oužištonōm osti oužišto</i>	10	
d	<i>tončištonōm osti toučišto</i>	10	
e	<i>βoyōnōm osti ošxrotuvostomo</i> ²⁾	12	5
f	<i>vurđrovō xvornō hočomno</i>	8	
g	<i>hozohroyoušo βoivorčošmono</i>	10	
h	<i>yo βoivorsposono sūro</i>	8	
i	<i>vispovidvō odošyomno</i>	8	

Yt. 6. 1:

c	<i>ōt yot huvor rouxšno tōpoyoti</i>	10	
d	<i>ōt yot huvor roučo tōpoyoti</i>	10	
e	<i>hištonti monyovo yozotoho</i>	10	

In c) *raoxšnō* J 10 neben *raoxšne* anderer Hdschr.; die Einl. 205 ausgesprochene Auffassung des Variante *raoxšnə* in Yt. 7, 4¹⁵ als pāzāndartige Schreibung wird dadurch unwahrscheinlich und die dortigen Annahmen über den als Casus rectus gebrauchten mittelliranischen Obliquus *mānhe raoxšne* zweifelhaft. Nach GELDNER, Metrik S. 29 soll *xvar* nur einsilbig sein; doch vgl. Yt. 6, 2 a § 5, Yt. 6, 3 a § 6, Yt. 10, 90: *yohmōi huvor*²⁰ *orvotospom* (8), Yt. 10, 145: *stūr(n)š* (?) *čo mōhom čo huvor čo* (8)? und dazu Yt. 12, 25. — Yt. 8, 12:

a	<i>tišđriyom čo yozōmodoī</i>	8	
b	<i>tišđriyōniyos čo yozōmodoī</i>	10	
c	<i>upopūrviyom čo yozōmodoī</i>	10	25
d	<i>pūrviyōnios čo yozōmodoī</i>	10	

Die Akk. Plur. von *tišđriyōnī-* und *pūrviyōnī-* müssen 5-silbig sein, während man mit dem Ausgang *-ōnīš-* 4-silbige Formen erhielt. Es können hier Nom. Plur. von der *-ī-*Deklination auf *-oyos* vorliegen, wie sie sich manchmal in dieser Kasus-³⁰ geltung finden, dann aber oft zur Gewinnung des Metrums durch die korrekten Akkusativ-Formen zu ersetzen sind. Da aber Anerkennung metrischer Geltung fälschlicher Nominativ-Formen anstelle von Akkusativen mir nicht unbedenklich scheint, ist vielleicht eher mit Akkusativen nach³⁵

1) Ztschr. III, 174.

2) WACKERNAGEL, KZ. 43, 278.

der «*vr̥k̥is*-Deklination» zu rechnen; ich habe es zwar in meiner Dissertation (Indogerm. Femininbildungen, Göttingen 1912) S. 47 f. so hingestellt, als ob die *vr̥k̥is*-Deklination im Aw. ganz untergegangen wäre und nur im Ap. Spuren hinterlassen hätte. Es scheint mir aber doch gar nicht sicher zu sein, daß nicht manche dort als Übergänge in die *-ī*-Deklination betrachtete Formen der *vr̥k̥is*-Klasse zuzurechnen sind. GELDNER hat KZ 25, 467 um der Entsprechung der Glieder willen das Pränomen von *upop̥r̥viyo-* getilgt, wobei sich dann¹⁰ die Versfolge 8 + 10 + 8 + 10 ergäbe. Sachlich aber ist es berechtigt, daß neben der ersten Mondstation *p̥r̥viyōnī* = Plejaden, np. *p̥r̥vīn*, soghd. chwārāzm. *p̥r̥vī* die zweite, Aldebaran, np. *bāp̥r̥v(i)* (= *upa-* p.) genannt ist, vgl. Berūni p. 240 (nach ANDREAS). — Y. 38, 2:

- | | | | |
|----|---|---------------------------------------|----|
| 15 | a | <i>īžō youxštīš froštīš oromotīš</i> | 10 |
| | b | <i>vohvīm ōβīš urtim vohvīm išom</i> | 10 |
| | c | <i>vohvīm ōzutīm vohvīm frosostīm</i> | 10 |
| | d | <i>vohvīm purondīm yozōmodoī</i> | 9. |

§ 9.

- ²⁰ Zwei aufeinanderfolgende 10-silbige Verse finden sich häufig. GELDNER nennt Metrik S. 17 als Beispiel dafür Yt. 19, 41, wo jedoch wahrscheinlicher mit BARTHOLOMAE AF. I 116 einzuteilen ist: *yo žonot hunovo yot požonyo novo* (12) *hunovos čō nivikohyo* (8), wenn überhaupt die Nominative an²⁵ Stelle von Akkusativen metrische Geltung haben. Ferner GELDNER, ebenda 118: Y. 9, 31 mit Lesung *mur̥dyohyo* statt des gewöhnlichen *murtiyohyo* und Y. 9, 32. Ich habe als Beispiele für zwei 10-silbige Verse bisher angeführt Yt. 10, 72: Einl. 200 Anm., V. 2, 1: I, 215, Yt. 13, 66, 68: I, 218 (un-³⁰ sicher), Yt. 5, 90: I, 222 (Yt. 12, 1: I, 223¹⁾), V. 2, 31: I, 228,

1) Während ich 12-silbige Verse hier im allgemeinen nur insoweit anführe, als der Zusammenhang es wünschenswert macht und eine Sonderabhandlung darüber für später beabsichtige, will ich die Gelegenheit, durch Herstellung von 12-silbigen Versen früher Gesagtes zu verbessern, nicht ungenützt lassen. Ich hatte I, 223 Yt. 12, 1 in das Schema 8 + 8 + 8 + ? + 10 + 10 + ? + 12 + 8 + 12 + 8 gegliedert. Die mittlere Partie dieses Abschnittes ist aber richtiger statt in 10 + 10 + ? folgendermaßen einzuteilen:

Yt. 17, 50: I, 239, Yt. 5, 42: I 242, Yt. 5, 82(?): I, 243, V. 14, 9: diese Ztschr. III. 176, Yt. 11, 5: *ibid.* 178; und hier: Y. 61, 3 ik § 1, V. 8, 73 ef: § 2, Y. 52, 1 a b: § 2, V. 5, 40 gh: § 3, Y. 1, 14 ik: § 3a, Yt. 15, 8, 124 de: § 4, Yt. 13, 92 gh, Y. 1, 1 a b, Vr. 12, 4, Yt. 13, 80 (vgl. § 8): § 5, Yt. 19, 81 d e, Yt. 18, 5 d e, Yt. 5, 4 kl: § 5, Yt. 19, 18: § 6.

Der Übersicht halber gruppiere ich die im Folgenden anzuführenden Fälle nach der Stellung der 10-silbigen Verse in der metrischen Umgebung in Unterabteilungen: a: $2 \times 10 + n \times 8$; b: $n \times 8 + 2 \times 10$; c: $n \times 8 + 2 \times 10 + n \times 8$; ¹⁰ d: $2 \times 10 + n \times 12$; e: $n \times 12 + 2 \times 10$; f: $2 \times 10 + n \times 8 + 2 \times 10$. Dabei können unter a) die zwei 10-silbigen Verse in ähnlicher Weise als Anfangsgruppe gelten, wie ein einzelner 10-silbiger Vers in § 6 als Anfangsvers hingestellt wurde, und entsprechend die 10-silbigen Verse unter b) als Schlußgruppen. Diese ¹⁵ Betrachtungsweise läßt sich auf einzelne Fälle wohl anwenden, doch mache ich sie nicht zum Anordnungsprinzip, da sie sich kaum durchführen ließe; vielmehr nehme ich Fälle wie $12 + 2 \times 10 + n \times 8$ (Yt. 10, 72) auch unter a) auf, und entsprechend verfare ich mit den anderen Untergruppen. ²⁰

a) Yt. 10, 91:

e poti moi vidvō mruđi, odošyo ohi

12

f odošyoxrotuš odošyo vispovidvō

12

Damit ist dann das in meiner damaligen Behandlung als unmetrisch dastehende und mit g) bezeichnete Stück in das Versmaß einbezogen; die Herübernahme von *uxtohyo* in Zeile d) ergibt so, wenn meine a. a. O. gegebene Auffassung von *rašnya* bzw. *rašnvō* richtig oder wenigstens hinsichtlich der Silbenzahl dieses Wortes gültig ist, auch hier einen Vers (8 Silben). Außerdem ist zwar allerdings für: *kaš đamnarəhantəm kaš varəcarəhantəm kaš yaoxštivantəm* (15) eine 12-silbige Zeile herzustellen. Aber dazu braucht man nicht die Parallelstellen Yt. 19, 9, sondern grammatisch richtige Neutralformen: *kom đomnohvot kot vorəohvot kot yourəštivot* (12). Die Wiederholung des vorher schon gebrauchten *kot*, wodurch diese Stelle sich von den Parallelstellen Yt. 19, 8 und V. 20, 1 unterscheidet, ist gerade nicht als entstellende Zutat verdächtig, sondern die falschen Endungen. Diese sind zwar Yt. 19, 9 aus dem gleichfalls zwölfsilbigen Vers, den GELDNER 3 Yt. S. 12 verkannt hat, nicht auszumerzen, aber es kann dort grammatische Unsicherheit, oder wie GELDNER meint, Interpolation vorliegen. — Yt. 12, 1 hat also das Versschema: $8 + 8 + 8 + 8 + 12 + 12 + 12 + 8 + 12 + 8$.

	a	<i>nomo miðrōi vuruyovyūtōyoi</i>	10
	b	<i>hozohroyoušōi ßoivorčošmonoi</i>	10
	c	<i>yosniyo ohi voxmiyo</i>	8
	d	<i>yosniyo ßūyō voxmiyo</i>	8
5	e	<i>nmōnohu murtiyokōnōm</i>	8

Es folgen noch weitere 8-silbige Verse, darunter jedoch anscheinend einige unterzählige. — Yt. 19, 5:

	a	<i>sičidōvos čo ohuronos čo</i>	10
	b	<i>roimonos čo urtostombonos čo</i>	10
10	c	<i>urunyovōdimiðkoi čo</i>	8
	d	<i>osonvōs čo ušoumos čo</i>	8
	e	<i>uštōxvornos čo siyōmokos¹⁾ čo</i>	10?
	f	<i>vofroyōs čo vurušos čo</i>	8

S. 1, 3:

15	a	<i>urtōhyo vohištohyo sroištohyo²⁾</i>	10
	b	<i>oryomono išyohyo sūrohyo</i>	10
	c	<i>mozðoðōtohyo, soukōyō</i>	8
	d	<i>vohviyō vuruðoiðrōyō</i>	8
	e	<i>mozðoðōtōyō urtōvnyō</i>	8

²⁰ ebenso Yt. 2, 2, wo 12 + 8 folgt. — V. 10, 13:

	a	<i>potipurnoi oišmom xruviðruvom³⁾</i>	10
	b	<i>potipurnoi okotošom ðoivom</i>	10
	c	<i>hočō nmōnō hočō visō</i>	8
	d	<i>hočō zontū hočō ðohyū</i>	8

²⁵ Y. 57, 13 (a—c = 2 a—c = 8 + 8 + 13):

	d	<i>yūnōm oužištom yūnōm tončištom</i>	10
	e	<i>yūnōm ðvoxšištom yūnōm ōsištom</i>	10
	f	<i>yūnōm porokotorštomom</i>	8
	g	<i>potišoto mozðoyosnō</i>	8
30	h	<i>sroušohyo urtōyohyo yosnom</i>	9!

Über den Bau der 10-silbigen Zeilen vgl. GELDNER, Metrik S. 117 zu V. 3, 32. — Anhangsweise erwähne ich hier noch Yt. 6, 5:

1) *syāvaršan-* ist dreisilbig; entsprechend ai. *śyāvā-*, nicht **śiyāva-*; die Messung *siyōmo-* hier nach Hübschmann, Arm. Gr. I. 389; unsicher!

2) § 5, S. 37.

3) § 3, S. 16.

a	<i>yozōi miθrom (yom) vuruyovyūtīm</i>	(10)	
b	<i>hozolhroyoušom βoivorčōšmonom</i>	10	
c	<i>yozōi vozrom hunivixtom</i>	8	
d	<i>kumurdoi poti doivōnōm</i>	8	
e	<i>[miθro yo vuruyovyūtiš]</i>	8	5
f	<i>yozōi hozθrom čō [yot osti hozθrōnōm] vohištōm</i>	14 (8)	
g	<i>ontor mōhom čō huvor čō</i>	8	

Zeile e) scheint überflüssig zu sein. Nach ihr (und anderen Stellen; mit *yaz* z. B. Yt. 10, 120) in a) die Idafet zur Ergänzung des Verses einzuführen, liegt nahe; f = 14 ließe sich unschwer auf die Länge des Normalverses vermindern; doch soll damit nur die Möglichkeit angedeutet, die Ursprünglichkeit des überlieferten Textes nicht ernstlich angefochten werden.

Eine etwas ausführliche Besprechung erfordert V. 2, 11 mit den nur in je einem Vers abweichenden Wiederholungen in V. 2, 15 und 19. Anfang und Schluß sind in metrischer Hinsicht ohne weiteres klar, ein Zwischenstück bereitet metrische Schwierigkeiten und bedarf auch der Klärung bezüglich des Textverständnisses. Betreffen die zu gebenden Darlegungen auch nicht die hier in erster Linie zu behandelnden 10-silbigen Verse, so gilt es eben doch zu zeigen, daß nicht zufällig in prosaischem Zusammenhang sich Zeilen solcher Silbenzahl abgrenzen lassen, sondern der Passus dem hier behandelten Schema $2 \times 10 + n \times 8$ angehört.

V. 2. 11

a	<i>ōt yomo imōm zōm frošyōvoyot</i>	10
b	<i>oivō θrišvō ohmōt mosiyohīm</i>	10

(c, d) *yada para ahmāt as tēm* (so Jb, die anderen Handschr. *astēm*) *iθra fračarēnta*

e	<i>posvos čō stourō čō murtiyō čō</i>	10
f	<i>hvōm onu uštīm zoušom čō</i>	8
g	<i>yoθō kuθō čō hoi zoušo</i>	8.

V. 2, 15 a = 11a; b: *duvō θrišvō ohmōt mosiyohīm* (10); (c, d): wie 11, aber in allen Handschr. *astēm*; das Folgende wie 11; V. 2, 19 a = 11a, 15a; b: *θriβyo θrišvoiβyo ohmōt mosyohīm* (10); das Folgende wie soeben, aber *as tēm* teils getrennt, teils als

ein Wort geschrieben. Die richtige Übersetzung ist: «da machte Yama die Erde vorwärts gehen um ein Drittel (im Vergleich zu) der Größe wie sie vor dem war; auf dieser bewegten sich Klein- und Großvieh und Menschen nach ihrem Gefallen wie es ihnen irgend gefiel.» BARTHOLOMAE¹⁾ übersetzt da recht anders und seine Übersetzung ist, obwohl verkehrt, doch vollkommen begründet für eine Betrachtungsweise, die auf den Scheintatsachen der handschriftlichen Überlieferung aufbaut, insofern sie nämlich darauf beruht, daß
 10 *as tām* in den meisten Handschriften zusammengeschrieben ist, und daß *tām* nach der üblichen Orthographie des traditionellen Textes Maskulin-Form sein mußte, also sich nicht auf das Femininum *zōm* beziehen könnte. Aber nicht an die Orthographie *tām* müssen wir uns klammern, sondern an
 15 die wahre Überlieferung, arsakidisch רומ anknüpfen, das denn sowohl *tōm* (sonst *tām* ראומ geschrieben) als *tom* (*tām*) bedeuten kann. (Als Beispiel dafür möge hier genügen Y. 30, 4 *jasāētām* = *zosoitōm*). Der Gebrauch des Verbums *fra-čar* «sich einherbewegen» ist dabei ganz dem sonstigen ent-
 20 sprechend, vgl. besonders die Verbindung desselben mit *vasōxšadrō* Yt. 10, 112, Y. 57, 24 und *vasoyaonō* Yt. 13, 34. Und wenn jeweils im Vorhergehenden gesagt ist, daß Mensch und Tier auf der Erde nicht mehr «*gātū-*» finden, so bedeutet dieses Wort da nicht die Liegestatt, sondern schlechthin «Platz,
 25 Raum». Bei der großen Vermehrung — es gab keinen Tod, Y. 9, 5 — wurde es zu eng auf der Erde. Der Gegensatz dazu nach dem Wunder, durch das Yama die Erde vergrößerte, ist nicht, daß die Lebewesen sich nun Heimstätten schufen, sondern daß sie Platz hatten, sich frei zu bewegen;
 30 das heißt *fračarənta . . . hvām anu zaošəm*. Also kann es sich hier nicht um das Verbum *kar* «machen» und nicht um *asta-* «Heim» handeln und es ist dabei eigentlich recht gleichgültig, ob die Handschriften *as tām* zusammenschreiben oder trennen. BARTHOLOMAE meinte nun²⁾, daß die nach ihm
 35 irrtümliche Trennung beeinflußt sei von V. 9, 48 *yada para*

1) AF. II, 87; Wb. 212, 447.

2) Nach Vorgang von ROTH Y. 31, S. 29 und GELDNER KZ 25. 184.

ahmat as; aber richtiger ist es, diese Stelle im entgegengesetzten Sinne zu verwenden, denn nicht auf Zusammensetzen der Buchstaben kommt es an, sondern auf Zusammenfügung der Wörter, und da wird denn die Verwandtschaft der beiden Stellen gestützt durch die unserem Textstück noch 5
 näherstehende Stelle Yt. 19, 82 *yada kavača tē ās zaošō*. Soweit ist eigentlich alles ganz klar und einfach und deshalb hat auch der Pahlāviübersetzer das Richtige nicht verfehlt: die hier ohne Versabteilung mitgeteilten Worte übersetzt er (s. Wb. 212): *čēyōn pēs āz ōn būd ābār ō ēdār frāz rāft hēnd* 10
 «wie es vor dem war über das hier vorwärts gegangen sind sie». Diese Übersetzung kann für uns nicht eine Begründung unserer Auffassung sein, aber doch eine Bestätigung insofern als sie zeigt, wie man die Stelle bei unbefangener Betrachtung verstehen muß. Also ist zu lesen: c: *yodō porō ohmōt ās* (7) 15
 d: *tōm idro fračoronto* (7). Ist das etwa ein 14-silbiger Vers? Ich habe mehrfach¹⁾ Anlaß gehabt, zur Veranschaulichung des metrischen Charakters einzelner Textstellen Zeilen von 14 Silben abzugrenzen, deren Wortmaterial sich auf keines der sonst bekannten Versschemata verteilen läßt, bzw. wenn 20
 sich dabei ein 8-silbiger Vers zu ergeben scheint, ein Stück von 6 Silben übrig läßt. Doch ist hier nicht der Ort, wo die Frage 14-silbiger Verse erörtert werden soll. Jedenfalls könnte nicht in Abrede gestellt werden, daß solche aus zwei 25
 Teilen von je 7 Silben bestehen, also eine Caesur in der Mitte haben könnten. Freilich gibt es auch da, wo wir 8-silbige Verse erwarten, manchmal Zeilen von 7 Silben, die wir nicht immer auf die normale Länge aufrunden können und wo wir die Frage, ob Unterzähligkeit möglich ist oder Störung des Metrums vorliegt, einstweilen unentschieden 30
 lassen müssen. Aber im vorliegenden Fall ist ganz sicher, daß es sich weder um einen 14-silbigen Vers mit Caesur in der Mitte, noch um Unterzähligkeit bzw. Störung in zwei Versen handelt, sondern es kann bestimmt behauptet werden, daß c) 8-silbig ist. Das geht hervor aus der Ver- 35

1) Erstmalig I, 212.

gleichung mit einigen anderen Stellen, wo gleichfalls bei *ās* eine metrische Besonderheit besteht. Yt. 19, 82 (a : s. I. 219):

b	<i>oizo žosotom oizohyo</i>	8
c	<i>yoθō kuθō čo toi ās zoušo</i>	9!
5	d <i>mono yot okurohyo mozdōho¹⁾</i>	10
e	<i>doinōyōs čo mōzđoyosnoiš</i>	8

Hier kann über die Abgrenzung der Verse kein Zweifel sein, *yoθō* ... bis ... *zoušo* ist ein Vers, vgl. außer V, 2, 11 auch Yt. 4, 7; ebenso gehört *oizo* ... bis ... *oizohyo* zusammen.

- ¹⁰ Ferner ist dazu zu stellen Yt. 5, 65: *mošu tot ās noit đūryom* (7²⁾) in einer Reihe von 8-silbigen Versen und Yt. 14, 59 *omovō ās vurdrovō nōmo* (9) *vurdrovō ās omovō nōmo* (9) nach drei 8-silbigen Versen (Schema: $3 \times 8 + 2 \times 10$, § 9, b). Dazu gehört ferner Yt. 10, 98, wo es nach einer längeren Reihe
- ¹⁵ von 8-silbigen Versen heißt:

<i>yo ās vurdrožonstomo yozotōnōm</i>	(11)
<i>froxštoti poti oyō zmō</i>	8
<i>miθro yo vuruyovyūtiš.</i>	8.

- Durch Zerdehnung *yožotōnōm* ist hier ein 12-silbiger Vers zu
- ²⁰ erzielen. Es besteht keine Notwendigkeit, das *as* mit Wb. 1423 auszuschneiden; das *as* (defektive Schreibung für *ās*) kann hier in einsilbiger Messung belassen werden. Dagegen ist es wieder zweisilbig in der nah verwandten Stelle Y. 9, 15 (Wb. 1423 Druckfehler Y. 9, 1.) *yo ās* (Var. *as*) *vurdrožonstomo* (7)
- ²⁵ in einer Reihe von 8-silbigen Versen. Hier ist *ās* allerdings überflüssig, wegen des in der folgenden Zeile stehenden *abavat*. Es ist jedoch ersichtlich, daß es nicht einfach zu streichen ist, wodurch die metrische Schwierigkeit nur verschärft würde; vielmehr ist da ein sonst so oder ähnlich vorkommender
- ³⁰ Vers etwas gedankenlos verwendet.

Aus diesen Tatsachen ergibt sich unweigerlich, daß neben der einsilbigen Form, die sich mehrfach metrisch gesichert findet, auch eine zweisilbige bestand. Es wurde hier also Zerdehnung der aus Augment und Wurzelanlaut grund-

1) Diese Form nach Tedesco, Ztschr. II, 50 f.

2) Vgl. darüber jedoch auch den Aufsatz über anlautendes -d.

sprachlich kontrahierten Silbe angewandt. Dies ist im Veda selten (OLDENBERG, Prolegomena 188, Noten zu R̥gveda I, 422, II, 372) und im Awesta einstweilen nur hier erweislich. Dieses *ōs* ist eine sehr bemerkenswerte Alttertümlichkeit in der Sprache des jüngeren Awesta. — Zu dem Vers V. 2, 11 d⁵ ist zu bemerken, daß er allenfalls durch Annahme von Augment, das mit dem Praeverb nicht kontrahiert ist, also durch Lesung *fro-očoronto* auf das Maß von 8 Silben zu bringen ist. Das ist jedoch sehr fraglich, da ja nur *fra-č*, nicht *frā-č* überliefert ist. 10

b) Yt. 10, 88:

a	<i>yom yozoto houmo frōšmiš boišoziyo</i>	12	
b	<i>srīro xšodriyo zoridoiđro</i>	9	
c	<i>βorzištoī poti βurzohi</i>	8	
d	<i>horodiyō poti βurzōyō</i>	8	15
e	<i>yot voučoi hukoryom nōmo</i>	8	
f	<i>onōhitom onōhito</i>	8	
g	<i>onōhitot poro βorsmon</i>	8	
h	<i>onōhitōyōt poro zoudrōyōt</i>	10	
i	<i>onōhitōiβyo poro vōyziβyo</i>	10	20

Yt. 11, 20 (= Y. 57, 34):

a	<i>vispō nmōnō sroušopōtō yozōmodoī</i>	12	
b	<i>yohyōđ ō sroušo urtōyo</i>	8	
c	<i>friyo frīto potizonto</i>	8	
d	<i>nō čō urtōvō frōyohumoto</i>	10	25
e	<i>frōyohuuhto frōyohuvoršto</i>	10	

Derselbe Schluß Y. 57, 14 nach $5 \times 8 + 12 + 8$; hierher vielleicht auch Yt. 1, 18 s. § 4. — Yt. 14, 43:

a	<i>ōt mrovot ohuro mozdō</i>	8	
b	<i>yodō¹⁾ spōdō honžosonti</i>	8	30
c	<i>roštom rosomo kotoroscīt</i>	8	
d	<i>voštōho ohmi ō noit vozyōntoi</i>	10	
e	<i>žotōho ohmi ō noit žonyōntoi</i>	10	

— Mit Zerdehnung des einen 10-silbigen Verses Yt. 13, 134:

d	<i>ōsnōyōs čō poti vohviyo frozontoiš</i>	12	35
---	---	----	----

1) S. den Aufsatz über schwankende Bezeichnung von auslautendem *ā*.

e	<i>ḍohrōyō viyōxonōyō</i>	8
f	<i>xšoiθniyō spitiḍoiθrōyō</i>	8
g	<i>onzoβužo huṽrōyō</i>	8
h	<i>huzontoūš poti oporōyō</i>	10
5 i	<i>viorθyōyō vohištōhyo ohouš</i>	10

c) Yt. 10, 125:

g	<i>ōt toi vispoi froyuxtō hom</i>	8
h	<i>ivōm čo simōm čo simoiθrōm čo</i>	10
i	<i>ḍurtō hukurtō uporispōtō</i>	10
10 k	<i>okō βostom xšodrom voryom</i>	8

Yt. 10, 75:

a	<i>βūyōmo toi šoiθropōno</i>	8
b	<i>mō βūyōmo šoiθroričo</i>	8
c	<i>mō nmōnoričo mō visoričo</i>	10
15 d	<i>mō zonturičo mō ḍohyuričo</i>	10
e	<i>mōḍo yo no uyroβōzouš</i>	8
f	<i>nipōnōḍ¹⁾ poro ḍβišonβyo²⁾</i>	8

Die 10-silbigen Zeilen je 2×5 , vgl. die Bemerkung zu Y. 57, 13.

— Yt. 13, 63 nach stereotypem Eingang:

20 b	<i>yō ohurokhyo xšoyoto</i>	8
c	<i>ḍošinom upo yudyonti</i>	8
d	<i>yozi oyom βovoti urtoxšnuš</i>	10
e	<i>yozi šoi βovonti onōzurtō</i>	10
f	<i>xšnutō onitō oḍβištō</i>	8
25 g	<i>uyrō urtōvnōm frovurtoyo</i>	10

Zu d: Die Fravaši's stehen dem Fürsten bei, wenn er nicht nur sie selbst befriedigt (f, g), sondern auch gegen das Aša sich so verhält. Freilich soll der Herrscher auch die Frommen (*ašavan*) schützen, aber seine Ergebenheit gegen das Aša ist 30 die höhere Pflicht, die jene einschließt. Also ist die Lesung *urtoxšnuš* statt *ašavaxšnuš* (אוחרחשנוש, mit plenar geschriebnem *o* als Vokal der Kompositions-fuge) sachlich berechtigt; metrisch ist sie geboten. Inhaltlich dasselbe gilt Yt. 18, 4, wo freilich die «verunglückte Bildung» (BARTHOLOMAE) *aša-* 35 *vaxšnāvaityāi* einer zuverlässigen metrischen Auffassung nicht

1) S. den Aufsatz über awestisch *nr*.

2) S. I, 217 und MEILLET, Journ. as. 1920, 202.

günstig scheint. Doch glaube ich, daß da nur folgendermaßen eingeteilt werden kann: Yt. 18, 4:

a	<i>tom hočot urtiš purušuvōdō</i>	10	
b	<i>rōti urtoxsnuvōdyoi murtiyōi</i>	10	
c	<i>frocoroti ontoro-ordom nmōnohyo¹⁾</i>	12	5

usw. in 8-silbigen Versen. — V. 19, 29:

a	<i>vizoršo doivo nōmo spitōmo zoroθušdō</i>	14	
b	<i>urvōnom βostom vōdoyoti</i>	9	
c	<i>δruyvotōm doivoyosnōnōm</i>	8	
d	<i>murzužitim murtiyōnōm</i>	8	10
e	<i>poθōm zruvōdōtōnōm žosoti</i>	10	
f	<i>yos čo δruyvotoi yos čo urtōvnoi</i>	10	
g	<i>činvotpurθum mozdōdōtōm</i>	8	
h	<i>βoudos čo urvōnom čo</i>	7	
i	<i>yōtom γoiθōnom potižōdyonti</i>	10	15
k	<i>δōtom ostvonti ohōu</i>	7	

— Das Paar 10-silbiger Verse zwischen 8-silbigen ist meiner Ansicht nach auch zu erkennen Yt. 10, 109 und 111 (a—d = 4 × 8):

e	<i>sōθros čit homoxšōdōrohyo</i>	8	20
f	<i>kumurdožono orvohyo</i>	8	
g	<i>vonoto ovonomnohyo</i>	8	
h	<i>yo ništōyoti kurtoyo sroušyōm</i>	10	
i	<i>išor hō † ništāta (Var. ti, -te) kiryeiti</i>	(9!)	
k	<i>yozi γronto ništōyoti</i>	8	25

l—n = 3 × 8. Da läßt in i) das mehrfach beobachtete Versmaß eine Silbe mehr erwarten, die bei *kuryotoi* nicht gewonnen werden kann. Die Annahme eines loc. sing. von *ništāti-* (Wb. 1087) hat nichts Einleuchtendes und die Varianten auf -ti, -te machen durchaus den Eindruck, eine vollständigere³⁰ Schreibung zu sein, aus der die wirkliche Wortform zu gewinnen ist. Diese wird eine infinitive Verbalform (Partizip oder Infinitiv) sein, denn das zu *ni-stā-* «befehlen» gehörige Substantiv ist *ništōno-* (das wäre in der herkömmlichen Transkription **ništāna-*), das mit Bezeichnung des langen dunklen³⁵ Vokals durch ı bei Esra 4, 7 und in den Papyri aus Ele-

1) I. 223.

phantine 5, 3 נִשְׁתוֹנֵי geschrieben ist. So lehrt ANDREAS seit langem und auch ALTHEIM hat dies im Wesentlichen¹⁾ richtig erkannt (diese Zeitschr. III. 37). So werden wir zu der Lesung *ništōtohyo* oder *ništōtoyo* geführt, was dem Vers beides genug tut, aber beides syntaktische Bedenken wachruft. Ersteres zu verteidigen, sehe ich keine Möglichkeit, weil diese Lesung als Konjektur eine Verderbnis der Überlieferung (נִשְׁתוֹנֵי statt נִשְׁתוֹנֵי, vgl. die Ausführungen über Schreibung der Genetivendung *-ohyo* I. 196, in Anschluß an Andreas-Festschrift 104) voraussetzen müßte. Der Gebrauch des dativischen Infinitivs im Sinne von «gemäß dem Befehl» wäre jedoch ein sehr freier und ich kann dafür kein wirkliches Analogon aufweisen. Denn Fälle, wie Yt. 10, 137 *yezi bavaiti sanhām anusastrāi . . . anumanyāi* (vgl. Wb. 930, REICHELT § 705 S. 347) «wenn er den Befehl ist auszuführen . . . zu befolgen», V. 15, 45 *spāna . . . pairi tačahi bavān* «die Hunde . . . sind herumzulaufen» sind doch nur äußerlich ähnlich, indem hier der Infinitiv die Handlung bezeichnet, die das Hilfsverb nur andeutet, während in meinem Falle das Verbum *kar* die Ausführung selbst ausdrücken, der Infinitiv jedoch geradezu adverbial die Art und Weise des Vollzuges bezeichnen würde. Die obigen Infinitive, die wirklich anzuerkennen sind²⁾ und nicht zu den Fällen gehören, wo BARTHOLOMAE an rätselhaften Stellen mit Annahme eines Infinitivs sich aus der Not zu helfen suchte, dürften in der altindischen Syntax ihresgleichen nicht finden. Doch können sie wohl als freie Weiterentwicklung des vedischen Infinitivs bei *as*, *bhū* und *kr* gelten (DELBRÜCK, Ved. Syntax 420) und der Yt. 10, 109, 111 angenommene Infinitiv könnte wieder als freier Gebrauch aus jenen Verwendungsweisen entwickelt sein. Aber diese vielleicht etwas kühne Annahme braucht hier allenfalls gar nicht voll in Anspruch genommen zu werden, da aus dem Text ersichtlich ist, daß der Autor einen gewissen Parallelismus, genauer parallelen Chiasmus, zu bilden bestrebt war und dies

1) Nämlich hinsichtlich der etymologischen Zugehörigkeit zu *ništōyoti*, nicht hinsichtlich Orthographie und Stammbildung.

2) Anders über Yt. 10, 137 GELDNER, Drei Yasht 67.

ihn verleitet haben mag, dem *ništōyoti kurtoyo* ein *ništotoyo kuryotoi* gegenüber zu stellen, mit freier Ausnützung oder gewagter Anlehnung an die sonstigen Gebrauchsmöglichkeiten des Infinitivs. Ich sehe mich durch die Tatsachen der Metrik und der Überlieferung zu dieser Annahme ge-
 zwungen und wäre dankbar für den Vorschlag einer ein-
 facheren und glatteren Deutung des Überlieferten gemäß den
 metrischen Erfordernissen. — Wenn ich im allgemeinen hier
 Beispiele vorlege, wo die metrisch richtige Lesung sich, einmal
 gefunden, beinahe von selbst versteht, so geschieht dies, weil
 es zunächst gilt, elementare metrische Tatsachen vor Augen
 zu führen und ihre Feststellung nicht mit Hypothetischem
 zu belasten. Aber es gibt Beispiele genug, leider allzuvieler,
 wo eine gewisse Vertrautheit mit awestischer Metrik eine
 bestimmte Silbenzahl mit ziemlicher Sicherheit voraussetzen,
 ihre Herstellung aber einstweilen im Ungewissen läßt. Die
 gänzliche Beiseitelassung solcher schwieriger Fälle dürfte
 aber vielleicht doch auch die Nützlichkeit metrischer Be-
 obachtungen für Lesung und Deutung des Textes nicht voll
 veranschaulichen.

Die Stellen, wo 10-silbige Verse mit 12-silbigen verbunden sind, könnten ebensowohl in einem späteren Abschnitt, der von diesen zu handeln hat, Platz finden, und werden, wie so manches Dahingehörige, das bisher schon nebenbei erwähnt wurde, in geeigneter Ordnung genannt werden.

d) Zunächst ist hier Yt. 1, 17 zu erwähnen. [Das macht eine Nebenuntersuchung über die Formen des Verbums *paδ* nötig, die sogleich vorausgeschickt sei. BARTHOLOMAE führt nur ein Präsens *paidyate*¹⁾ an, doch finden wir auch Varianten mit *ā*, die auf einen Kausativstamm *pādaya-* deuten, nämlich Yt. 17, 57 *nipāīdanuha*, V. 4, 52 *pāīdyaiti* und V. 5, 27 *nipāīdyeintē*; es ist daher zu fragen, in welchem Umfang solche Formen wirklich vorkommen. Sie haben nicht an allen Stellen Geltung, wo wir Schreibung mit *ā* finden, aber auch wo sie unberechtigt sind, deuten diese Varianten auf die Existenz einer solchen Form hin, denn wohl nur daraus,

1) Wegen der Schreibung mit *δ* vgl. Idg. Anz. 42, 21.

daß dem Schreiber eine solche Form vorschwebte, ist die Plenarschreibung zu erklären. Unter den Stellen mit Variante *pādy-* ist der Kausativstamm nicht anzuerkennen in V. 5, 27:

5	a <i>yō norō hōmoyōθovo nīpodyontoi</i>	12
	b <i>hom vō poti storiš hom vō poti šorziš</i>	12
	c <i>poti čo hoi onyo đuvo noro ohon</i>	12
	d <i>pončo vō pončosotom vō</i>	8
	e <i>sotom vō hom norinōm</i>	8
10	f <i>ōt oišōm norōm oīvo riđyōt</i>	10
	g <i>čvot ontor nurš oišo đruxš yō nosuš</i>	10
	h <i>oxti čo pivoti čo ōhiti čo frōšnouti</i>	14

a: *nīpodyontoi* «sie legen sich nieder»; wegen d--g gehört diese Versgruppe zu den § 9 b genannten. — Ebenso scheint mir V. 4, 52 das Metrum die kürzere Form zu fordern. Da lese ich mit adverbialen *oitot* statt *ātađa*¹⁾:

	a <i>ovodō oitot oitohyo</i>	8
	b <i>šyoudnōhyo yodō voidonti</i>	8
	c <i>yot¹⁾ oitohmi ohōu yot ostvonti</i>	10
20	d <i>sotovirom voimom onuso podyōtoi</i>	12
	e <i>oušohodyōs tonvo mosyo vō ohmōt čit</i>	12

d: *podyōtoi* «er soll fallen» = «geworfen werden (eine Ausdrucksweise wie deutsch «hinausfliegen = hinausgeworfen werden» KZ. 50, 265); c: *yot* für *yadā* ist Idafet: *šyauđnēm* 25 *yaṭ aetahmi anhvō* «eine in diesem Dasein (begangene) (Un-)tat».

— Dagegen hat die Schreibung mit *ā* Geltung in Yt. 17, 57:

	<i>mō hoi oři pōđom ořihišto²⁾</i>	10
	<i>mō γōđum nīpōđōyhvo</i>	8

Das Medium des Kausativs heißt also gleichfalls «sich niederlegen»; doch kann hierin noch die eigentliche kausative Bedeutung gefunden werden: «(das Weib) für sich (zum Bei-

1) S. den Aufsatz über schwankende Bezeichnung von auslautendem *ī*.

2) Präverb *ava* defektiv für *oři*, wie oft. Besonders deutlich bei Wiederholung der Präposition als Pränomen und Präverb, z. B. Yt. 8, 24 *avi* (Var. *ava*) *mām avi-* (Var. *ava-*) *bavryām*; Yt. 8, 25 *avi* (Var. *ava*) *dim avi-* (Var. *ava-*) *barāmi*; Yt. 10, 23 *avi xvaēpaiđyāsa tanvō đvryām avabarahi*. Bei solcher Wiederholung konnte Plenarschreibung als ebenso überflüssig wie lästig erscheinen.

schlaf) auf dem Lager sich niederlegen lassen»; dies ist Yt. 1, 17 nicht der Fall. — Von den übrigen Stellen ist mir V. 13, 37 metrisch unklar, z. T. weil ich nicht weiß, ob die in einigen Handschriften fehlenden Worte dem allenfalls metrischen Text zuzuteilen sind oder nicht. — V. 18, 76 läßt die Möglichkeit, die Endung der Genetive Pluralis, die in den Zeilen mit *padýate* stehen, zu zerdehnen, keine Entscheidung zu über die Silbenzahl des Verbums; außerdem fällt die negierte Wiederholung des einen Satzgliedes aus dem Metrum. — An der z. T. ähnlichen Stelle V. 5, 62 scheint sich zu Anfang mit Lesung *padýāte* ein 10-silbiger Vers zu ergeben; doch ist darauf wenig Verlaß, da das Weitere metrisch unklar und mit Verwendung einer Gāthāstelle verfaßt ist. — Yt. 10, 113 ist *pōdyontoi* in 8-silbigem Vers zu lesen, und das wird nicht nur durch das Versmaß, sondern auch durch die Bedeutung «sie fallen» (vgl. V. 4, 52) gefordert. — Dagegen ist wiederum bei Yt. 15, 53 die Lesung *pōdoyotoi* erforderlich, obwohl da keine Variante mit *ā* vorliegt. Dann stimmen Form und Bedeutung genau zusammen mit ai. *sampādayati* «er gelangt hin, erreicht»:

a	<i>voyou ospoišu vīroišu</i>	8	
b	<i>vispoišu vimorokoro</i> ¹⁾	8	
c	<i>vispoišu viđoivokoro</i>	8	
d	<i>nitomoišu ō γōđušu</i>	8	
e	<i>hozohrotomohu ō čō</i>	8	25
f	<i>hom išomnom pōdoyōti</i>	8]	

Diese Fälle, besonders Yt. 17, 57 berechtigen uns, in Yt. 1, 17, nach der prosaischen Eingangsformel, die hier imperativ ist²⁾, zu lesen:

1) So K 40; *mara*- «Tod» oder «Krankheit»; die Krankheiten gelten als Devs, die im Dienste des Astoviđōtuš stehen (diese Ztschr. II, 233), also stehen *vimoro-koro*- und *viđoivo-koro*- sehr passend nebeneinander, und jenes ist nicht mehr «Unwort» (Sp. 1449) als dieses; vielmehr ist Übersetzung des vermeintlichen *rimanākara*- mit «dem Zweifel entgegenwirkend» durch BARTHOLOMAE im Zusammenhang ein Unding. Dieses zeigt alten Zusammenfall von 7 und 3 nach Pāhlāvi-Art.

2) Dieser Fall wäre in Abschnitt I zu nennen gewesen.

	a	us vō hištō ni vō pōdoyomno	10
	b	ni vō pōdoyomno us vō hištō	10
	c	vō oβiyōhoyomno oβiyōhonom	12
	c'	vō β(o)užoyomno	5
5	d	fro vō šusō hočō γōθout	8
	e	fro vō šusō hočō zontout	8
	f	fro vō šusō hočō dohyout	8
	g	oβižosō ¹⁾ dohyuvom ō	(8)

a—c' (d, f?) vō = «sowohl, als auch» nähert sich hier dem

¹⁰ mp. Gebrauch von vā (1), vā (vō 1) «und» (BARTHOLOMAE, Zum altiran. Wb. 216); c': fünfsilbiges Versglied vgl. oben § 3; g: allenfalls dohyuvom nach GELDNER, Metrik § 5, S. 3 f; sehr unsicher, da diese Zeile wohl nachträglicher Zusatz ist, auch etwa durch konjekturellen Zusatz von vō hergestellt werden

¹⁵ könnte. — Yt. 10, 120:

	a	miθro vispōnōm mozdoyosnōnōm	10
	b	yōm urtōvnōm urdvō čō kurdvō čō	10
	c	houmo ōvisto oβivisto yō zoutō	12
	d	oβi čō voidoyōntoi fro čō yozōntoi	12
20	e	nō urtōvō youždōtōm zoudrōm froxvorōt	12
	f	yo kurnovōt yom yozotoi	8
	g	miθrom yom vuruγovyūtīm	8)
	g'	xšnuto oδβišto hyōt	6) ¹⁴

a: überliefert vispa, vispā, vispe; BARTHOLOMAE (Wb. 1462)

²⁵ vermutet zweifelnd Gen. plur. masc., sicher mit Recht, man kann nur schwanken zwischen vispōnōm und vispoišōm. —

V. 18, 12:

	a	yo oivohyo urto-ouyohyo oyohyo	12
	b	onurtōvno houmohyo hūtohyo doδōti	13!
30	c	usfritinōm vō myozdīnōm	8
	d	noit vohyo ohmōt šyouθnom vureyoti	10
	e	yōθō yot hozohro-ospōm hoinōm	10
	f	oβi-ozoit mōzdoyosnāš oβi viso	12
	g	žonyōt nurš porō yōm ozoit vurtōm	10

³⁵ b = 13 auch V. 18, 11; g: fro yōm ozoit va²ra²tōm? — Yt. 13, 28:

1) S. Anm. zu Yt. 17, 57 a S. 88.

a	<i>tō mozdō zboyot ovohoi</i>	8	
b	<i>ovohyo čo ošno viđiđōro(i)</i>	10	
c	<i>opos čo zmos čo urvorōyōs čo</i>	10	
d	<i>yot sponto monyuš viđōroyot osmōnom</i>	12	
e	<i>yot opom yot zōm yot γōm yot urvorōm</i>	12	5
f	<i>yot řordrišu pudrō viđōroyot</i>	10	

e: Yt, 2, 5:

a	<i>urtōvnōm frovurtinōm</i>	8	
b	<i>γnōnōm čo vīrovonđvōnōm</i>	8	
c	<i>γōriyōyōs čo hušitoiš</i>	8	10
d	<i>omohyo čo hutōštohyo huroudohyo</i>	12	
e	<i>vurđroynohyo ohurođōtohyo</i>	10	
f	<i>vonontiyōs čo uporotōto</i>	10	

V. 19, 32:

a	<i>xšnutō urtōvnōm urvōno pōroyonti</i>	12	15
b	<i>oři ohurohyo mozdō</i>	8	
c	<i>oři omurtōnōm spontōnōm</i>	10	
d	<i>oři γōđvo zurnyokurtō</i>	8	
e	<i>oři γoro nmōnom (maēđanēm)¹⁾ ohurohyo mozdō</i>	12	
f	<i>moidonom omurtōnōm spontōnōm</i>	10	20
g	<i>moidonom onyoišōm urtōvnōm</i>	10	

— Das folgende Beispiel hat hier wegen der zwischen die 12-silbige Zeile und die zwei 10-silbigen Verse tretenden Gruppe von 7 Silben keine ganz passende Stelle. Es mag jedoch mit genannt sein als ein Vertreter der zahlreichen 25 Stellen, wo Unregelmäßigkeiten, die ich nicht zu beheben weiß, das metrische Bild beeinträchtigen, aber nicht völlig zerstören. V. 3, 33:

a	<i>noi čiš oxvorontōm tovō</i>	8	
b	<i>noit uyrōm urtiyōm noit uyrōm vōsđriyōm</i>	12	30
c	<i>noit uyrōm pudro-ištim</i>	7	
d	<i>xvā⁺rtoyo zi vispo ohuš ostvō</i>	10	
e	<i>živonti oxvā⁺rtoi fromuryotoi</i>	10	

Yt. 13, 27:

a	<i>tō vohviš tō vohištō γozōmodoi, γō</i>	12	35
b	<i>urtōvnōm vohviš sūrō spontō frovurtiš</i>	12	

1) offenbar Glosse.

c	<i>tō zi sturtoišu þorzmōhu zovyō</i>	10
d	<i>tō vurdroynyoišu tō purðonōhu</i>	10
e	<i>tō ido yot norð toxmō</i>	8
f	<i>purðontoi vurdroynyoišu</i>	8

- ⁵ b = 12 auch Yt. 13, 21 und Y. 17, 18, wie hier mit Nominativ statt Akkusativ; der Nominativ besteht zu Recht Y. 2, 6; Y. 60, 4; Yt. 10, 3, wo ich diese Worte nicht in einen Vers unterbringen kann; überall aber bilden sie eine zusammengehörige Gruppe. Daher habe ich sie auch hier in einen
- ¹⁰ Vers zusammengefaßt, ohne das Relativum dazuzuziehen, das ja unzählige Male den Vers beginnt, so daß Relativsatz und Vers zusammenfallen. Das Relativum, so wie ich es hier versucht habe, den Schluß eines Verses bilden zu lassen, ist daher recht bedenklich. d: *vurdroynyoišu* 4-silbig wie Yt. 13, 23:
- ¹⁵ *yō zoviyō vohuðvōišu* (8) *yō zoviyō vurdroynyoišu* (8) *yō zoviyō purðonōhu* (8); es ist vielleicht *vurdroynoišu* zu lesen. c: *zoviyō* ist sonst dreisilbig (Yt. 13, 148 d?); über *hávya-* statt des regelmäßigeren *havi(y)a-* im RV. siehe ARNOLD, Ved. Metre 84, § 136, II.

- ²⁰ f: Yt. 17, 2:
- | | | |
|-----------------|--|----|
| a | <i>ðuytōrom ohurohyo mozdōho</i> | 10 |
| b | <i>xvohōrom omurtōnōm spontōnōm</i> | 10 |
| c | <i>yō vispōnōm soušiyontōm</i> | 8 |
| d | <i>froms xrodvō froðonžoyoti</i> | 8 |
| ²⁵ e | <i>uto hoi ōsnom xrotum ofiþoroti</i> | 12 |
| f | <i>voryom [uto hoi] ōsnoi čo zþoyontoi</i> | 8 |
| g | <i>ðūroi čo zþoyontoi žosoti ovohoi</i> | 12 |
| h | <i>yō urtim yozōtoi zoudrōþiyo</i> | 10 |
| i | <i>ho miðrom yozōtoi zoudrōþiyo</i> | 10 |

- ³⁰ zu Zeile f: das doppelte *uta he* ist sinnlos; die Ähnlichkeit der Worte *asnām* und *āsnaž* wird, wie ich annehme, seine Verschleppung aus e) in f) veranlaßt haben. Die Tilgung dieser beiden Worte ergibt eine sehr regelmäßige metrische Form, gleichviel ob man das überlieferte *vārām*, *vārīm* beibehält oder
- ³⁵ nach der zwar unsicheren aber bestechenden Konjektur BARTHOLOMAES dafür *vairīm* = *voryom* liest. Das Schluß-a der Varianten *vārēma*, *varīma* beruht nicht auf dem arsakidischen

Text (וארימ?) und so besteht keine Gewähr für seine Silbengeltung. Daher ist die Auffassung des Wortes als *vāram ā* «nach Wunsch» (Wb. 1411) vom Standpunkt der Überlieferung aus zulässig. Wenn wir dies gelten ließen und außerdem die Worte *uta he* beibehielten, so würde sich in f) eine 12-silbige Zeile ergeben, und das wäre in metrischer Hinsicht ebenso annehmbar. Die obige Ausscheidung ist also nicht durch das metrische Bedürfnis allein bestimmt, sondern dient hauptsächlich dazu, einen verständlichen Text zu gewinnen. Schwieriger ist die Herstellung der Zeile d). Das überlieferte *fraša xraθwa fraθanʾjayeiti* (9) hat eine Silbe zuviel oder zu wenig. Die Einsetzung von *fraš* (vgl. *fraš* . . . *frasparat*, Y. 9, 11; vgl. oben S. 42) ist jedenfalls eine Abweichung vom Überlieferten. Die Paare von 10-silbigen Versen, um derentwillen der Passus hier angeführt wird, geben keinen Anlaß zu Bedenken, doch kommt der erste nur durch Zerdehnung, die beiden schließenden durch vokalische Lesung der Endung *-β(i)yo* zustand, Auskunftsmittel, die zwar stets möglich, deren Anwendung aber doch nur durch das Metrum bzw. unsere Auffassung desselben gefordert ist. — Auch Yt. 10, 144 kommt zweimal ein Paar 10-silbiger Verse vor, nämlich

a	<i>miθrom oβidoḥyum yozōmodoī</i>	10
b	<i>miθrom ontordoḥyum yozōmodoī</i>	10
f	<i>miθrom poridoḥyum yozōmodoī</i>	10
g	<i>miθrom opidoḥyum yozōmodoī.</i>	10 ²⁵

Doch fallen die dazwischen stehenden Zeilen c—e aus dem Metrum. — Yt. 2, 5, das soeben teilweise unter e) angeführt wurde, kann hier nochmal erwähnt werden, weil sich da am Schluß, nach einem mir in metrischer Hinsicht unklaren Teil die Verse finden: *rošnous rozištohyo orštotos čo* (10) *frōdotyoiθōyō* ³⁰ *vordotyoiθōyō* (10).

Endlich nenne ich noch V. 4, 3:

a	<i>vočo pūriyom miθrom kurnouti</i>	10
b	<i>zostomoso oδōt fromorzoti</i>	10
c	<i>zostomoso oδōt ontor vroθyō froδoδoti</i>	14 ³⁵
d	<i>posumoso¹⁾ oδōt fromorzoti</i>	10
e	<i>posumoso¹⁾ oδōt ontor vroθyō froδoδoti</i>	14

1) Ausgabe *pasuzamō*, Druckfehler.

So die Gliederung nach der Zusammengehörigkeit; nach den Silbenzahlen allein wäre freilich auch eine andere Einteilung möglich.

Ich sehe ab von der Wiedergabe weiterer Fälle, in denen mir zwar das Paar 10-silbiger Verse, nicht aber der metrische Bau der unmittelbar benachbarten Zeilen klar ist.

§ 10. Einzelne 10-silbige Verse.

So will ich die Fälle nennen, wo der 10-silbige Vers nicht durch Anfangs- oder Schlußstellung hervorgehoben ist und nicht mit anderen seinesgleichen in erkennbarem Rhythmenwechsel oder unmittelbarer Aufeinanderfolge verbunden ist. Es bleiben dann noch mancherlei andere Kombinationen möglich, aber da ist es manchmal nicht leicht zu sagen, ob eine solche Verszusammenstellung einen häufiger wiederkehrenden Typus vertritt, oder sich mehr gelegentlich ergibt. Eine typische Versanordnung ist jedenfalls der rhythmische Wechsel von 8-, 10- und 12-silbigen Versen, den hier im Zusammenhang zu nennen zwar nicht vermieden wird, der jedoch im Ganzen für einen künftigen Abschnitt über die 12-silbigen Verse zurückgestellt wird. Dann kommen hier die Fälle in Betracht, wo ein einzelner 10-silbiger Vers von 8-silbigen Versen umgeben ist, und von ihnen, wenn auch nicht stets völlig symmetrisch, in die Mitte genommen wird. Sodann leitet ein einzelner 10-silbiger Vers bisweilen nach 8-silbigen Versen zu einem weiteren Ansteigen über. Diese Fälle, obwohl ebenso geeignet für eine Darlegung über längere Verse, mögen hier, soweit ich sie bisher klar erkannt habe, genannt sein. Endlich noch einige Beispiele, die nicht ohne Zwang in das hier zugrund gelegte Anordnungsschema einzugliedern waren. Auf nochmalige Erwähnung aller in den vorstehenden Ausführungen gelegentlich schon angeführten einzelnen 10-silbigen Verse wird hier verzichtet.

a) $n \times 8 + 10 + n \times 8$.

Yt. 8, 49:

35	a <i>tišðriyom stōrom roivontom</i>	8
	b <i>xvornohvontom yozōmōdoi</i>	8

c	<i>domnohvontom vorčohvontom</i>	8	
d	<i>youxššivontom xšoyomonom</i>	8	
e	<i>isonom hozohroi dyoftōnōm</i>	10	
f	<i>yo dōdōti kuxšnuvōnōi</i>	8	
g	<i>pārūš dyofto žodyontoi</i>	8	5
h	<i>ožodyomnos[žit]¹⁾ murtiyōi</i>	8	
Yt. 19, 11:			
a	<i>yot kurnovōn frošom ohum</i>	8	
b	<i>ozoršontom omoršontom</i>	8	
c	<i>ofridyontom opūyontom</i>	8	10
d	<i>yovoizim yovoisum vosoxšodrom</i>	10	
e	<i>yot ristō poti ushišton</i>	8	
f	<i>zosot živiyō omurxštiš</i>	8	
g	<i>dōdot frošom vosnō ohum</i>	8	
Yt. 13, 71 a—e s. § 3. Yt. 5, 62 (a—c = 7 + 8 + 8):			
d	<i>noit ooro ovovrisyōt</i>	8	15
e	<i>θroušto xšofno θrityōyō²⁾</i>	8	
f	<i>frōymot ušōhom sūrōm višōtīm</i>	10	
g	<i>upo ušōm upozboyot</i>	8	
h	<i>urδvīm sūrōm onōhitōm</i>	8	20

Überliefert ist hier in f: *ušānham sūrayā vivaitīm*, in g: *upa ušānham upazbayat*. BARTHOLOMAE (Wb. 1453) faßt *viv(a)itīm*, wie überliefert ist, als Abstraktbildung (vgl. ai. *bhāti-*) mit tiefstufigem *i* (= idg. *ə*) in der Wurzelsilbe, das nach ihm durch falsche Analogie statt *ā* eingetreten sei. Ich halte die Form für Partizipium Praesentis mit Defektivschreibung der Wurzelsilbe, wobei der Epenthesenvokal allein in der Schreibung zur Geltung kommt, ähnlich wie in dem Einl. 199, Z. 2 besprochenen Fall und setze *ušānham vivaitīm* = ai. *uśāsam vibhātīm* (RV.). Dann ist für *sūrayā* als Genetiv kein Platz; es muß für Akkusativ stehen, eine Unrichtigkeit, die des von mehrfachem *haēnayā* für *haēnqm* (z. B. Yt. 10, 8) völlig gleich ist. Überhaupt gehört *uśah- sūrā* zusammen, vgl. V. 18, 15. Ich komme also bezüglich des *sūrayā* auf die von GELDNER, Metr. S. 94, 95 vorgeschlagene Konjektur zurück.

1) ?; s. I. 232.

2) Diese Ztschr. III, 173.

Dieser stellt ebenda das Metrum in Zeile g) durch Streichung des zweiten *upa* und Einsetzung des Augments (*upa ušānham azbayat*) her, was möglich ist. Ich glaube dem Überlieferten näher zu bleiben, wenn ich nur statt *ušānham* lese *ušōm*, eine Form die mehrfach vorkommt — wie es scheint nur in jüngeren Texten — und dem Abl. *ušayāt* Yt. 8, 35 entspricht. Daß in der Hdschr. I. 18 die Worte von *sūrayā* in f) bis *ušānham* in g) fehlen, zeigt, wie leicht ein Abirren von dem ersten *ušānham* auf das zweite vorkommen, und damit auch eine Angleichung des einen an das andere stattfinden konnte. — V. 2, 9 (entsprechend 13):

	a	<i>ōt yomōi potivoiḍoyom</i>	8
	b	<i>yomo sriro vivohvono</i>	8
	c	<i>pūrnō iyom zō homiyotō¹⁾</i>	8
15	d	<i>posuvōm čo stourōnōm čo</i>	8
	e	<i>murḍyōnōm čo sūnōm čo viyom čo</i>	10
	f	<i>ōḍrōm čo suxrōm součontōm</i>	8
	g	<i>noit hīm yōḍovo vīndonti</i>	8

Y. 9, 30:

20	a	<i>poti ožoiš zoritohyo</i>	8
	b	<i>simohyo višovoipohyo</i>	8
	c	<i>kurpom nošyomnōi²⁾ urtōvnoi</i>	8
	d	<i>houmo zoroī voḍor žoḍi</i>	8
	e	<i>poti yodohyo vivurzdovoto</i>	10
25	f	<i>xruvišyoto zozorōno</i>	8
	g	<i>kurpom nošyomnōi urtōvnoi</i>	8
	h	<i>houmo zoroī voḍor zōḍi</i>	8

Wegen der Gleichheit der Verse c, d und g, h ließe sich e) auch als «Anfangsvers» betrachten, ebenso wie der S. 42 als «Anfangsvers» bezeichnete 10-silbige Vers in Y. 9, 11 i (= Yt. 19, 40 l) auch gelten kann als ein von 8-silbigen Versen in die Mitte genommener. — Yt. 3, 12 (ungrammatisch und unsicher):

¹⁾ *homiyotō* halte ich für ptp. perf. pass., das als Hilfsverb verwendet ist: *pūrnō homiyotō* = *βūt pūrnō* in V. 2, 8; die Ausdrucksweise ist dann sehr ähnlich der neupersischen mit *āmādān*.

²⁾ Vgl. MEILLET, Journ. as. 1920, 202.

a	<i>draoγō vāxš draožišta jainti</i>	8	
b	<i>jahi yātumaiti jainti</i>	8	
c	<i>jahi kaxvarədainə jainti</i>	8	
d	<i>vātō paourvōapāxtara jainti</i>	10	
e	<i>vātō paourvōapāxtara</i>	8	5
f	<i>apanasyata yas ēa mē</i>	8	
g	<i>aētaēšqm yaṭ bizəngročiθranqm</i>	10	

Vers g) kann man hier als «Abschlußvers» betrachten, doch ist in solchen Fällen der Sachverhalt ebenso richtig beschrieben, wenn man sagt, daß die 10-silbigen Verse eine ¹⁰ Einrahmung der kürzeren bilden.

b) Solche Umfassung 8-silbiger Verse durch 10-silbige kommt auch sonst vor. So ist § 6 der erste Vers von V. 18, 30 als «Anfangsvers» betrachtet worden, doch würde V. 18, 33 (39), wo es sich um denselben Anfangsvers handelt, die Ablösung ¹⁵ von «Anfangsvers» und dem entsprechenden Schlußvers Zusammengehöriges allzu sehr auseinanderreißen. Die Versanordnung ist da folgende:

a	<i>sroušo urtōyo družom opursot</i>	10	
b	<i>opoyuxtōt poti vozrōt</i>	8	20
c	<i>družš oxvōdroid ovurzikoi</i>	8	
d	<i>ko toi oitōišōm oršnōm pūrvīyo</i>	10	

In 36 wiederum, wo d) 8-silbig ist, kann a) als einleitender Vers angesehen werden.

Öfters findet es sich, daß nur ein 8-silbiger Vers von ²⁵ zwei 10-silbigen umgeben ist. Diese Figur ist dann ein auf geringeren Umfang sich erstreckender rhythmischer Wechsel kurzer und langer Zeilen, der dann etwa durch andersartigen Wechsel fortgesetzt wird vgl. die Fälle Yt. 13, 147 (§ 3 a) und Y. 1, 14 a—c (§ 3 a). In einer selbständigen Gruppe ³⁰ findet sich dies Y. 57, 12:

a	<i>yo vispoiβyo hočō orzoifiyo</i>	10	
b	<i>vovonvō potižosoti</i>	8	
c	<i>viyōzmo omurtōnōm spontōnōm</i>	10	

c) Der Wechsel von kurzen und langen Zeilen findet ³⁵ sich mit dem Zustreben auf einen gewichtigen Schluß verbunden V. 2, 8 (12):

	a	<i>ōt yomōi xšōdrōi θrisoto zimo honžosonti</i>	14
	b	<i>ōt hoi iyom zō pūt pūrnō</i>	8
	c	<i>posuvōm čo stourōnōm čo</i>	8
	d	<i>murđyōnōm čo sūnōm čo viyōm čo</i>	10
5	e	<i>ōθrōm čo suxrōm součontōm</i>	8
	f	<i>noit hīm γōθovo vindon</i>	7
	g	<i>posvos čo stourō čo murtiyō čo</i>	10

Eine ähnliche Versanordnung erkenne ich Yt. 19, 46:

	a	<i>yohmi poti frohuvōdoi¹⁾</i>	8
10	b	<i>spontos čo monyuš ohros čo</i>	8
	c	<i>oitohmi poti oθō²⁾ oxvortoi</i>	10
	d	<i>oθōt oštoī frohorzoyot</i>	8
	e	<i>ōsištoī kotoros čit</i>	8
	f	<i>sponto monyuš oštom frohorzoyot</i>	10
15	g	<i>vohu čo mono urtom čo</i>	8
	h	<i>vohištom, oθrom čo ohurohyo mozdō pudrom</i>	14

Mit f—h sind die Verse i—m zu vergleichen, die inhaltlich ganz parallel gehen, aber metrisch anders gebaut sind, vgl. S. 15. Wenn es hier Bedenken erregen könnte, daß *urtom* . . . *vohištom* auf zwei Verse verteilt sind, so ist das dort mit *oišmom* . . . *xruvidruvom* ganz entsprechend; an beiden Stellen diese zusammengehörigen Wortpaare je einem Vers zuzuweisen, scheint mir nicht möglich zu sein. Man könnte allenfalls mit *ōtōrom* . . . *pudrom* in h) einen 12-silbigen Vers bilden. Aber diese Form scheint mir schwerlich nachweisbar³⁾, speziell in dieser Wortverbindung durch keine Parallelstelle metrisch gefordert zu sein. In k—m könnte man so abteilen: *okom čo mono oišmom čo xruvidruvom* (12) *ožim čo dohōkom spityurom čo yomo-kurantom* (14). Dann aber kämen wir in g) mit *vohu čo mono urtom čo vohištom* (11) nicht zu Rande. Bei Annahme von Versen mit nur geraden Silbenzahlen scheint überhaupt auf diese Weise mit Berücksichtigung sprachlich möglicher Doppelformen manchmal die Verseinteilung zu unserer freien Wahl zu stehen. Gerade diese an-

1) Wb. 857; vgl. das S. 21 über *poromurnčonti* Gesagte.

2) S. den Aufsatz über auslautendes *ā*.

3) vgl. S. 22.

scheinenden und oft verführerischen Möglichkeiten lassen vereint mit der unvollkommenen Vokalisierung des Textes die Gewinnung eines Versmaßes als gar zu leicht erscheinen, und machen doch die Gewinnung sicherer Ergebnisse in Wahrheit besonders schwierig. Hindernisse, wie die soeben ⁵ versuchsweise angenommene 11-silbige Zeile geben in solchen Fällen für mich den Ausschlag.

Häufiger ist der 10-silbige Vers in ansteigender Versfolge als Zwischenglied zwischen 8-silbigen Versen vor längeren Zeilen, so V. 3, 4 s. § 3 vor zwei zwölfsilbigen, V. 11, 1 ¹⁰ s. I. 215.A vor 14-silbiger Zeile. Hiebei sei zugleich darauf hingewiesen, daß auch die in § 9 d vorgelegten Paare von 10-silbigen Versen vor längeren Zeilen stehen.

Yt. 13, 49 nach stereotypem Eingang:

<i>yō visōd ō ōvōyonti</i>	8	15
<i>homospoθmōidoym poti rax̄tum</i>	10	
<i>ōt oθro vičoronti dōso porī xšopono</i>	14	
<i>ovot ovōzičšnōhomnō</i>	8	

Über *xšopono* statt *xšafno* s. zu Y. 57, 17 §. 2, S. 15.

V. 5, 35:

a <i>ōt yozi ohot moriyo</i>	8	
b <i>δruyvō βizongro ovodō</i>	8	
c <i>urtomouyo onurtōvō</i>	8	
d <i>čvot spontohyo monyouš dōmōnōm</i>	10	
e <i>homroidvōyoti čvot potiroidvōyoti</i>	12	25

Mehrere Belege dafür finden sich in V. 2 nahe beieinander;

V. 2, 20:

a <i>honžomonom froboroto</i>	8	
b <i>yo dōdvō ohuro mozdō</i>	8	
c <i>hodrō monyuβyo yozotoiβiyo</i>	10	30
d <i>sruto oryōnoi vyočohi (8) vohviyō dōdyōyō</i>	14	
e <i>honžomonom froboroto</i>	8	
f <i>yo yomo xšoito huvonθvō</i>	8	
g <i>hodrō vohištoiβyo murdyokoiβyo</i>	10	
h <i>sruto oryōnoi vyočohi (8) vohviyō dōdyōyō</i>	14	35

V. 2, 21 a) *ō tot honžomonom poti žosot* (10) usw. wie 20; e = a usw. Ich habe an der 14-silbigen Zeile hervorgehoben, daß

man einen Teil derselben als 8-silbigen Vers betrachten könnte; dabei bliebe allerdings ein Überschuß von 6 Silben bestehen. Wie bereits bemerkt, kann die Frage, wie solche Erscheinungen zu bewerten sind, hier nicht nebenbei erledigt werden. Aber da sie hier doch berührt werden muß, so kann darauf hingewiesen werden, daß die Worte dieser 14-silbigen Zeile — ohne das am Anfang stehende *sruto* — auch Yt. 5, 17 sich finden und dort nach einem 12-silbigen Vers stehend sich in den Zusammenhang als 12-silbiger Vers¹⁰ glatt einfügen. Daraus folgt, meine ich, die Berechtigung, sie hier trotz des nach 8 Silben möglichen Einschnitts (Caesur) in einem einzigen Vers verbunden sein zu lassen, mit anderen Worten, die Langzeile von 14 Silben als Vers anzuerkennen. So sind noch andere Langsilben gebaut, z. B. die am Schluß¹⁵ von V. 2, 25 (S. 2), mit dem Unterschied freilich, daß das 8-silbige Stück vor dem Einschnitt auch als selbständiger Vers vorkommt. Auch dort finden wir dies längere Stück aus 8 + 6 Silben nach einem 10-silbigen Vers und ebenso V. 2, 33, welche Stelle mit V. 2, 25 fast gleich ist, aber anstatt²⁰ zweier dortiger 10-silbiger Verse 12-silbige aufweist. Dieselbe Einteilung vermute ich ferner Y. 4, 5:

a	<i>ōt dīš ōvoidoyōmohi</i>	8
b	<i>frōyo hiš ohyo nmōnohyo</i>	8
c	<i>frodotōi ohyo nmōnohyo</i>	8
25 d	<i>posvōm ēo norōm ēo zōtōnōm ēo</i>	10
e	<i>zohyomnōnōm ēo urtōvnōm (8) yohyo oyom honti</i>	14.

V. 2, 41:

a	<i>toi ēo oyor monyontoi yot yōr</i>	9!
b	<i>codvorsotom oβiyomōnōm</i>	10
30 c	<i>duvoīβyo hočō nurβiyo</i>	8
d	<i>duvo noro uszōyontoi</i>	8
e	<i>miθvana strī ēo noryos ēo</i>	8
f	<i>odo oitōišōm yoi youš sordōnōm</i>	10
g	<i>toi ēo noro sroyišto yoyō živontoi</i>	12

35 g: s. S. 37; h: unklar.

Die letzten Beispiele lassen auch erkennen, daß gewisse Verszusammenstellungen oder Typen von solchen in einem

Text stärker hervortreten als in anderen. Jedoch kann an die Charakterisierung einzelner Texte nach ihren metrischen Besonderheiten jetzt noch nicht herangetreten werden. Ist doch aus den vorstehenden Darlegungen auch nicht ersichtlich, in welchem Umfang die herangezogenen Texte überhaupt 5 im Metrum abgefaßt sind. Dies konnte sich um so weniger ergeben, als ich das gesammelte Material immer wieder gesichtet und dabei immer strenger ausgeschieden habe, was mir nicht in hohem Grad zuverlässig erschien. Da aber solche Strenge nicht immer gleichmäßig walten kann, mag 10 manches instruktive Beispiel beiseite gelegt und aufgespart worden sein, bezüglich dessen die richtige metrische Einsicht ein andermal sich vielleicht wie von selbst ergeben wird. Auf diese Weise wird auch manches sich künftiger Betrachtung anders darstellen. Da nämlich oft langes Bemühen nicht 15 in dem Maße fördert, wie die im rechten Augenblick zwanglos sich ergebende Einsicht, habe ich auch gar nicht versucht, alle Texte im gleichen Maße herauszuziehen, sondern nur das irgendwo als metrisch Erkannte verwendet, gleichviel ob es aus stets erneuter metrischer Durcharbeitung der Yāšts 20 und der ihnen verwandten Texte stammte, oder aus einer manchmal mehr kursorischen oder mit dem Augenmerk auf andere Probleme vorgenommenen Lektüre.

Abgeschlossen im Oktober 1925.

Nachtrag.

Nach Abschluß dieser Arbeit habe ich gesehen, daß TEDESCO in dieser Zeitschrift IV, 132, Anm., die gleichartige 25 Umschreibung des Nom. Plur. der mask. *-a*-Stämme und des Fem. *-ā*-St. mit *-ō*, sowie des Nom. und Vok. Sing. des mask. *-a*-St. mit *-o* beanstandet. Ich kann hier auf seine Untersuchung der soghdischen und sakischen Nominalflektion nicht eingehen und will seine daraus gezogenen Argumente 30 aus dem Spiel lassen. Ich gebe zu, daß zwischen Nom. und Vok. Sing., die traditionell auf *-ō* bzw. *-a* endigen, eine sprachliche Differenzierung bestanden haben kann, die durch

meine bisherige Schreibung dieser Formen verschleiert wird. Ist doch der Ursprung dieser Formen — aus arisch **-as* und **-a* — ein verschiedener, und der Schwund des schließenden *-s(-h)* kann im einen Fall eine Quantitätsverschiedenheit gegenüber dem andern zur Folge gehabt haben. Eine Verschiedenheit der Vokalfärbung halte ich dagegen für noch nicht greifbar; auch ist damit eine Entscheidung darüber, ob die aus ar. *-as* hervorgegangenen Endungen lang waren, noch nicht gefällt. Dagegen wird man von der Endung des

10 Vokativs zuversichtlich aussagen dürfen, daß sie kurz war, ob kürzer als jene anderen, bleibt fraglich. Man kann diese Sachlage graphisch so darstellen, daß man der Vokativendung ausdrücklich das Kürzezeichen gibt: *-ø*; die Nominativendung dagegen ohne Quantitätsbezeichnung beläßt: *-o*. Damit ist

15 der Möglichkeit, daß beide Endungen differenziert waren, Rechnung getragen; mehr halte ich für unerwiesen. Ich bemerke ausdrücklich, daß meiner Ansicht nach die Setzung von *ø* der Wahrheit am nächsten kommt (Ztschr. I. 211); größere Annäherung an die Wahrheit, die nur auf dem Wege

20 methodischen Beweises geschehen kann, werde ich sehr begrüßen. — Was nun den Nom. Plur. betrifft, so ist dieser bei den *a*-Stämmen j. aw. oft mit der Endung *-a* geschrieben. Das weist auf mangelnde Bezeichnung des auslautenden Vokals im arsakidischen Text. Diese Auffassung erkennt

25 TEDESCO ebenda 128 Anm. an. Jedoch, wie es nach seinen Bemerkungen S. 132 scheint, nicht generell. Da soll nämlich ein j. aw. *-a*, dem in den Gāthās *-ā* entspricht, um deswillen nicht als Defektivschreibung gelten dürfen. Aber das ist ja auch bei den von mir Ztschr. I. 198 genannten Formen

30 teilweise der Fall (instr. sing. *a*-St. j. aw. *-a*, gāth. *-ā*), die TEDESCO anscheinend gelten läßt. Überhaupt ist mir in diesem Punkte TEDESCO's Ansicht nicht verständlich, da für mich ein daneben vorkommendes *-ā* überhaupt das deutlichste Anzeichen für Bewertung irgend eines *-a* als Defektivschreibung ist. Wie ich mir das Nebeneinander von Defektiv-

35 und Plenarschreibung in diesem Falle zurechtlege, wird etwas weiter unten mitgeteilt. Ich verweise wegen Nichtbezeich-

nung auslautender Vokale auf meinen bald folgenden Aufsatz darüber. Für die überlieferungsgeschichtliche Betrachtung ist also der Unterschied von j. aw. *haoma* und *zaodra* der von חומ und זורדא und die ursprünglich endungslos geschriebene Form des Msk. Plur. scheidet demnach von der Beurteilung der Dinge vorläufig aus. Es bleiben sonach aus dem jg. Aw. als Anhaltspunkte zunächst noch die vereinzelt Mask. plur. Formen wie *aməšā*, die dieselbe Endung haben wie *zaodra*, und in Sandhivereinbindung mask. *andāšca* wie fem. *daēnāšca*. Ferner aber muß man hier und ganz allgemein berücksichtigen, daß es im Aw. keine nach Art der modernen Schriftsprachen oder der Sanskritgrammatik fest geregelte Orthographie gibt, sondern nur orthographische Observanzen, deren Anwendung wahrscheinlich im Laufe der Überlieferungsgeschichte sich ausgebreitet hat. Es ergibt sich daraus die Möglichkeit, daß in vereinzelt Abweichungen Spuren alter Schreibweise stecken; außerdem hat das die Folge — die bei grammatisch unzweideutigen Formen nur zu billigen ist — daß die Herausgeber bei vorliegenden Varianten diejenige in den Text aufnehmen, die dem orthographischen Brauch entspricht, und die grammatischen Handbücher die Formen in der vorherrschenden Schreibung anführen. Man darf aber bei Interpretation der Texte trotz ständiger Rücksicht auf die vorherrschende Schreibweise sich von ihr nicht völlig abhängig machen. Man muß sich also nicht wundern, für den nom. plur. fem. *dāhištā* Yt. 13, 17 auch die Variante *dāhištō* zu finden und braucht sich darnach nicht zu scheuen, *azānō* Yt. 10, 38 als nom. plur. fem. eines -ā-Stammes anzuerkennen. Aus solchen Fällen ist zu erkennen, daß es für die Endung des nom. pl. fem., die ich mit -ō bezeichne, neben der vollsten Schreibung mit -ā = א° auch die mit י° gab. Und ebenso haben wir im nom. plur. mask. der a-Stämme neben der defektiven Schreibung mit -a und der in den vorgenannten Fällen belegten vollsten Schreibung mit -ā(s) = א° auch die mittlere mit י in *madō* Y. 10, 14, 19 (diese Ztschr. II, 23), *karanō* Y. 65, 4; Yt. 5, 4; Yt. 8, 31. *haosravanhō* Yt. 14, 39. Lediglich in der Umschreibung ist der Fall anders,

- aber ebenso hinsichtlich der ursprünglichen Schreibung mit *ṛ*, wenn der nom. plur. mask. in *hamərəṇṇā* Yt. 10, 48 (kaum Glosse), *srīrā nimraokā* Yt. 8, 46 die Endung *-ā* hat. Dieselben orthographischen Verhältnisse finden sich auch in anderen Formgruppen, so in *abarā* Yt. 14, 59, 1. sing. conj.; *dražimnō* Yt. 5, 123, nom. sing. fem.; *yō* Yt. 5, 11 Anfang, nom. sing. fem. (WOLFF übersetzt: «der»; die Behandlung der Stelle in BARTHOLOMAE's Wb. kann ich nicht finden, und WOLFF gibt keine Erklärung, welches männliche Wesen da gemeint sein könnte.); *hižvō* Yt. 19, 95, instr. sing. fem.; *varədrajanō* Yt. 13, 47, instr. sing. mask. (vgl. oben S. 12 Anm. und den instr. sing. mask. *miθrō* Yt. 13, 13; dazu diese Ztschr. I. 198 und B. GEIGER, Aməša Spəntas S. 78, Anm.); *mananəhō* Yt. 10, 106 instr. sing.; *xšōidnyō* Yt. 13, 134, gen. sg. fem.,
- ¹⁵ Var. *-yā*. Es bleibt daher immer da und dort zu erwägen ob nicht auch in weiteren Fällen derartige Formen unter solchen Schriftbildern zu erkennen sind. Wenn z. B. BARTHOLOMAE Yt. 13, 23 die nom. plur. fem. *uyrərətō*, *hwərətō*, *vazərətō*, *zaoyərətō* auf Grund der orthographischen Observationen ansieht als von konsonantischen Stämmen gebildet, so beschränkt er damit die Möglichkeiten etymologischer Anknüpfung. Diese Wörter können so, wie sie dastehen, auch geschrieben sein statt *-arətā* und in ihrem Hinterglied kann etwa auch *aša-* (*ərətā-*) enthalten sein. Dann könnte
- ²⁵ man *vazərətō* mit *ašavāzah-* verknüpfen; es stünde dann für *vazərətō* oder *vazōrətō* (BARTHOLOMAE, Grdr. I. a, § 304, c. 28, S. 182). Das Wort könnte dann etwas wie «Förderer der Wahrheit» bedeuten (vgl. B. GEIGER, Aməša Spəntas 197) und wegen *uyrərətō* wäre auf P. 47: *noit hau taxmō yō noit*
- ³⁰ *aša taxmō* zu verweisen. Ich erwähne das nur als Möglichkeit, denn für die Übersetzung der Stelle wäre mit den Bedeutungen: «die starke Wahrheit, eigne(?) Wahrheit haben, die Wahrheit fördern, schnelle Wahrheit, anzurufende Wahrheit haben» nicht viel gewonnen. —
- ³⁵ Dürfte man ohne Rücksicht auf die Gāthā's urteilen, so würde das Bisherige für Gleichheit der Endung im Mask. und Fem. sprechen. Nun, in den Gāthā's müssen wir auch

nicht nur die von GELDNER in seinen Text aufgenommenen Lesungen berücksichtigen, sondern auch die vorkommenden Abweichungen. Da finde ich von 26 Nom. (und Vok.) Plur. von *a*-Stämmen wenigstens drei auch auf *-ā* endigend, darunter *daevā* Y. 32, 1 und 3 und *jvā* Y. 45, 7 in wertvollen Handschriften. Das ist zwar der Zahl nach nicht viel. Ferner finde ich von 17 Nom. und. Akk. Plur. von fem. *-ā*-Stämmen 9 (also mehr als die Hälfte) in teilweise sehr guten Handschriften, ja solchen von höchster Autorität, auch auf *-ā* endigend (Bei Durchsicht der Stellen hielt ich mich an die Aufzählung in LICHTERBECK's Nominalflektion im Gāthā-dialekt). Wenn also die Grammatiken *-ā* als Maskulinausgang, *-ā* als Femininausgang lehren, so ist das eine gewisse Schematisierung des Tatbestandes. Da wir nun methodischerweise die vollere Schreibung ausschlaggebend sein lassen müssen, so fallen die wenigen Maskulinformen wie *daēvā* 𐬔𐬀𐬌𐬎, schwer ins Gewicht. Freilich können wir an den Stellen, wo Femininformen in maßgebenden Handschriften mit *-ā* schlechthin geschrieben sind, nicht bestimmt behaupten, daß der arsakidische Text da nur *ā* gehabt habe (als Variante von *ā*?), denn *-ā* kann da ja auch irgendwie sekundär für *-ā* eingedrungen sein. Das wäre bei der relativen Häufigkeit der Fälle zwar nicht recht verständlich, aber wo wir den Anschein schon arsakidischer Varianten treffen, können wir in der Beurteilung nicht vorsichtig und zurückhaltend genug sein. Jedenfalls scheint mir diese Sachlage den aus dem jüngeren Awesta sich ergebenden Schluß eher zu bestätigen als zu widerlegen, daß die Endung in beiden Fällen die gleiche war, daß sie bei ganz flüchtiger Schreibung unbezeichnet bleiben konnte, daß sie etwas sorgfältiger mit *ā* und nur bei ganz gewissenhafter Schreibung mit *ā* bezeichnet wurde. Daß beim Maskulinum die ganz genaue Schreibung nur ganz selten angewandt wurde und man beim Feminin eine graphische Andeutung niemals unterließ, kann meines Erachtens nicht Wunder nehmen. Die *o*-Stämme sind im Indischen und Iranischen, wie wohl in den altindogermanischen Sprachen überhaupt, geradezu der Normaltypus des

Nomens, sie sind im R̥gveda und in den Gāthā's grob gesagt mehr als 5 mal so häufig als die fem. -ā-Stämme. Daher konnten bei ihnen viel unbedenklicher als bei den Feminina abgekürzte Schreibungen angewandt werden, da bei häufigsten und geläufigsten Wortformen am wenigsten irrtümliche Auffassungen zu befürchten waren.

Diese hier dargelegte Auffassung der Überlieferung steht nun im Einklang mit der Gleichartigkeit der Endungen im Ai. (idg. -ōs und -ās), die man doch wohl fürs Urarische und¹⁰ Uriranische wird gelten lassen. Eine andersartige «Rückprojizierung» sakischer Formen bedarf erst der Eingliederung in die sonst bekannten sprachlichen Verhältnisse und der genetischen Anknüpfung an dieselben; vorerst wird man Bedenken tragen, um des Sakischen willen die in Überein-¹⁵ stimmung mit den ai. Sprachtatsachen deutbare awestische Überlieferung von diesen letzteren loszureißen. Die vollständigste, wenngleich seltene, Schreibung des Mask. Plur. auf -ā darf man aber keinesfalls beiseite setzen.

31. Januar 1926.

Berichtigung zu S. 40, A. 2.

Statt *oβ(i)yōxstor-* ist *-oxstor-* zu lesen. Über die Schreibung N¹ für *-ya-*, *-i. a-* vgl. Göttinger Nachr. 1911, 12 a). Die Kürze in *axš-* wird durch ap. NRa. 19 *patiyaxšayaiy* «ich beherrsche» eigentlich «ich beaufsichtige» gefordert und die Zusammenstellungen von HÜBSCHMANN (Armen. Gramm. 119 f.) lassen mit Sicherheit auf ein iransches *pati- axša* «Befehlshaber, Fürst» schließen (Nach ANDREAS).

Zu S. 86, Z. 11: *yō Yt. 10, 79, instr. sg. msc. nach DLZ 1926, Sp. 1742.*

Stellen-Index.

Bei den Vor- und Rückverweisen innerhalb dieses Aufsatzes konnten aus technischen Gründen die zugehörigen Seitenzahlen nicht angegeben werden. In den dadurch nötig gewordenen Index sind auch die in Einl. und I behandelten Stellen aufgenommen worden; darauf beziehen sich die dreistelligen Seitenzahlen aus Bd. I dieser Zeitschrift.

Y. 1, 1	37, 45, 56, 59	Y. 32, 2	230	Yt. 1, 12	10
14	45, 59, 79	33, 9	208	13	10, 29
2, 6	74	34, 4	217	14	10, 17, 27
4, 5	82	11	235	15	10
9, 1	224	13	35	17	69, 71
2	230	38, 2	58	18	33, 65
3	228 A	40, 1	36	19	21
4, 5	235	43, 13	35 A	22	37
8	239, 242	44, 3	204	26	49
11	42, 75	48, 5	235	29	43
14	196; 7	49, 11	335	2, 2	37, 60
15	64	51, 1	42	5	73, 75
16	227	9	23	3, 5	37 A
18	39, 42, 56	52, 1	16, 59	12	78, 79
21	217 A.	57, 12	79	14	217, 225
23	232	13	60	15	217
24	224	14	65	4, 4	238, A
27	40	15	40 mit A.	5	203
28	194	16	15, 29, 37 A.	6	5
30	78	17	15	7	64
31	58	23	236	8	207
32	36, 58	24	62	5, 4	39, 59, 85
10, 2	195, 203; 32, 38	25	200	6	40 A., 56
3	204	29	202	8	35, 39
4	198	32	17	11	86
6	204; 48	33	1	13	198
9	230; 17, 39	34	65	17	36, 82
11	4	58, 2	39, 40 A.	18	231, 241
13	3	60, 2	56	19	42 A
14	85	61, 3	4, 18, 56, 59.	20	241
15	43	4	17, 74	22	234, 241; 36
17	227	62, 10	15	26	44
19	85	65, 4	85	30	236, 241
11, 4	30	5	236	34	238, 239, 241;
7	43	11, 12, 13	233		[35, 37
17	34	68, 11	38	35	217
12, 9	38	13	217	41	43
14, 37	18	21	232	42	242; 6, 51, 59
16, 8	204; 18, 39	71, 11	40 A.	50	42
19, 1	215	72, 3	4	54, 57	242
26, 3	41	Yt. 1, 2	17	58	243; 6
27, 1	16	5	37	61	11
30, 4	62	10	55	62	77
31, 18	44	11	15	65	195; 64

Yt. 5, 69	243; 6	Yt. 8, 40	237; 45	Yt. 10, 74	9
70	3	42 (Druck-		75	217; 66
73	199, 243	fehler: 92)	204, 205	76	217
76, 77	218	46	86	79	88
81	4	48	56	82	51
82	243; 59	49	232; 76	83, 84	14
86	199	50	46	85	236; 12 f.
88	228	55	22, 51	86	12 f.
89	199; 10, 23	56	7	88	65
90	222, 228; 3, 50, 58	57	222	89	236; 52, 53
91	228	59, 60	195	90	57
94	223	61	6	91	59, 60
95	228	9, 1	217 A.	93	9, 29
109, 113	243	4	43	94	217
117	243; 6	5	42 A.	98	64
123	38, 86	9	239	99	27 A.
124	35, 39	14	239, 241; 35	100	17, 26, 27
128	200	17	244	103	15, 29, 37 A, 40
129	37	18	42, 45	104	202, 203
131	30	22	42, 46	106	86
6, 1	57	30	240, 42	107	31
2	207; 38, 57	10, 1	46	109, 111	67
3	200, 236; 41, 57	2	42	112	18, 62
5	60, 61.	3	74	113	71
7, 2	204; 40	7	47 A	118	51
4	205; 57	9	12	120	61, 72
8, 2	39	11	36	123	200
4	38	13	40	125	66
5	224 A; 10	15, 16	236	126	30 A.
6	7, 38	20, 21	194	133	236
9	237—239; 6	23	194 A; 70 A.	137	231; 68
10	215, 229	28	3	139	44
11	9	30, 31	9	140	23
12	57	38	85	141	56, 57
13	231; 15	42	213	142	44
16, 18	15	48	86	144	75
21	52	53, 54	214	145	57
23	231 A; 9	55, 56	9	11, 5	59
24	9, 48, 70 A	61	204; 18 A.	6	202 A.
25	9, 70 A	64	196 A. 236	14	236
29	231 A; 35	67	236	17	53
31	85	71	199, 200; 48	20	65
33	236	72	200 mit A.; 58	12, 1	58 mit A.
36	6	73	214, 215	4	12

Yt. 12, 8	49	Yt. 13 86	32	Yt. 15, 4	42
9	236 A.	87	7	8	234; 36, 59
25	45, 57	89	200	12	234
13, 1	51	90	227	16	234, 239; 27 A.
2	22	91	37 A.	20	236, 238
3	198; 12	92	37, 59	24	241
10	7	93	231 A.	28, 32	238
12	56	94	236; 46	36	239
13	86	95	44	40	37
14	205, 235	100	47	53	71
17	85	105	3, 28	54	50
18	37	106	33	17, 1	46
19	51	120	3	2	74
21	74	130	33	16	44
23	74, 86	131	3, 33	17	218; 37, 39
24	52	134	65, 86	18	231; 74
25	41	135	54	19	225
26	48	136	11, 55	20	218
27	73	137	56	22	219; 30
28	72, 73	143	7	25	43
31	217	147	195; 8, 17,	29	239
34	62		[26, 79	34	238, 239, 240; 35
36	40	148	74	38	239; 42, 45
43	204; 18 A.	156	55	42	239; 42, 46
44	204	158	56	46	239, 241
47	12, 86	14, 1	216	50	239; 42, 59
49	15, 45, 81	12	43	54	228
50	235	15	11	57	69, 70
52	19	16	217	60	223
54	52	19	241; 11	18, 0	6
55, 56	208	31	200	2	6, 7, 16, 54
61	45, 55	34	216, 217	3	223
63	66	35	195, 10 f.	4	67
66	218; 58	37	18, 40	5	6, 39, 59
67	23	39	86	19, 1	15
68	218; 58	40	242	2	208
69	217	42	216	5	60
70	8, 23, 24	43	65	9	223
71	21, 23, 77	47	224	11	77
72	33	48	195, 200; 7	12	42
76	51	49	222	15	41
78	205	57	203 A	18	40 A., 59
80	38, 56, 59	59	64, 86	29	234
82	41	15, 3	231, 233	32	235; 17, 29, 44

Yt. 19,33	200	V. 2,20, 21	81	V. 10,13	16, 60
34	201	25	2, 40, 82	11, 1	215 A.
35	202; 11, 16	27	38	13, 2	20
36	195, 242	28	235; 3	3	20, 51
41	58	29	50	7	7
42	47	30	3	37	71
43	21, 44, 48	31	228; 25, 58	14, 1	194 A., 215
46	15, 80	32	34	9	59
47	201, 219	33, 36, 38	3	15,45	68
48	218; 40	40	230; 34, 39, 56	17, 1	215
49	201, 219	41	37, 82	18, 4	43
50	200, 219; 40	42	230	8	215 A.
51	195	3, 4	3, 16	12	72
52	52	15	10	14	215
54	217	25	30	15	77
56	200; 6, 42	26	227	30	45, 79
57	226; 6	28	40	33	45 A., 79
59	6	32	54	36, 39	79
60	226; 6	33	73, 82	61	215, 217
62	226	38	228	67	215
63, 64	6	4, 1	195	76	71
66	41	3	3, 75	19, 1	225 (Druckfehler
68	222 A; 7	52	69, 70		[Y. 19,1]; 36
77	42, 46	5,11	194 A.	9	2, 4
81	196; 39, 59	20	235	11	215
82	236; 42,43,63,64	27	69, 70	13	17
87	198	35	43, 81	17	50
95	86	38	235	19	30
22,10	37	40	22, 23, 59	23	207, A.
35, 42	225	43	36	29	67
Višt. Yt. 19	217	50, 55	235	32	73
21	222 A.	60, 61	16	39	236 A.; 7
43	225	62	71	44	225
V. 2, 1	215; 58	6,43	235	45	226
3	230	46	194 A	20, 1	215
4	40 A., 51	7, 1	215	4	200
5	40 A.	51	7	22, 2	43
8	10, 78 A., 79, 80	8,13	50	Vr. 2, 3	230
9	78	69	25	12, 4	37, 59
10	212	73	5, 59	Ny. 1,12	38
11	61	80	32	16	36
12	79, 80	9, 1	215	5, 5	6
13	78	48	62	S. 1, 3	37, 60.
15, 19	61	10, 1	215		

Indische Notizen.

Von Wilhelm Printz.

I.

Ved. *kumārā - dēṣṇa-*

αἰὼν παῖς ἔστι παῖζων
πεττεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊ.

Herakleitos 52.

Dies Wort ist nur im Akṣasūkta RV 10. 34. 7 c belegt: *kumārādēṣṇā jāyataḥ punarhāñō*. Der Sinn der Stelle ist ganz klar: die Würfel rafften flüchtig gewährten Gewinn wieder hinweg; aber die Erklärung des ersten Wortes ist umstritten. Bei ROTH im PW, bei GRASSMANN, bei LUDWIG ⁵ liest man «hinfällige, flüchtige Gabe gewährend» u. ä., wobei GRASSMANN und LUDWIG gar noch den Wert dieser Stelle für eine ganz unmögliche Etymologie von *kumāra-* betonen. Kaum verschieden scheint die Auffassung bei L. v. SCHROEDER, *Mimus*: «Sie geben Eitles». Anders HILLE- ¹⁰ BRANDT, der in der Vedachrestomathie zwei Möglichkeiten erwägt: «'nur halbes gebend' (*kumāra* als Gegensatz zu 'erwachsen, reif') oder 'mit Gaben nur für Kinder', und der dies in den Liedern des RV 1913 kombiniert, indem er übersetzt: «sie geben halbes» und in der Note erklärt: «ge- ¹⁵ meint sind Gaben, die Kinder im Augenblick blenden, wirklich aber wertlos sind».

Ganz anders GELDNER ¹⁾ im RV-Glossar 1907: «dessen Geschenk wie das der Knaben ist, d. h. gleich wieder zu-

1) 1875 übersetzt er in den «70 Liedern des RV» ganz frei: «Nach kurzem Glücke».

- rückverlangt wird», und in «Die indische Balladendichtung»¹⁾: «Sie schenken Kindern gleich». Ihm folgt MACDONELL²⁾, der frei wiedergibt: «Like boys they offer first and then take back their gifts», wie Knaben also, die neckend die hingehaltene Gabe wieder zurückziehen. Diese Erklärung³⁾ sollte durchaus einleuchten und wenn HILLEBRANDT 1913 sie dennoch nicht übernommen hat, so dürfte der Grund anderswo zu suchen sein, nämlich im Grammatischen. Denn die Erklärung als Bahuvrihi ist unmöglich! Nach GELDNER¹⁰⁾ Deutung müßte man das Wort zum Typus *agni-tejas-* «mit Agnis Schärfe begabt» rechnen, also zu den «sehr beliebten Komposita, wo das Vorderglied den eigentlichen Besitzer des Hintergliedsbegriffs bezeichnet, dem der Kompositionsbegriff vermöge des letztern gleicht» (WACKERNAGEL Ai. Gr. II. 1, S. 277), aber *kumāra-* ist ja nicht der «Besitzer» des *dēṣṇa-*; oder indisch ausgedrückt, man kann nicht auflösen: *kumārasya dēṣṇam (iva) yasya sa*, sondern nur umschreiben: *kumāravad dēṣṇam dadati yaḥ sa*. Diese Schwierigkeit löst sich aber ohne weiteres, wenn man das Wort als²⁰⁾ Tatpuruṣa faßt: «gebend wie ein Knabe», *kumāravad *dēṣṇō dadad*. Wir müssen dann scheiden zwischen dem Substantiv *dēṣṇām* «Gabe» und einem Adjektiv. Dessen normale Form *dēṣṇú-* ist durch Uṇādisūtra 3. 16 samt Ujjvaladatta gut bezeugt, und so möchte ich *-dēṣṇa-* neben *dēṣṇú-* auffassen²⁵⁾ wie (*dvya-*)*añjalá-* neben *añjali-* (Pā. 5. 4. 102)⁴⁾. Hierzu stimmen auch weitere Belege für das Kompositionshinterglied *-dēṣṇa-*, nämlich die Eigennamen skr. *Cārudēṣṇa-* und *Sudēṣṇa-*, sowie ved. *tuvidēṣṇa-* «reichlich gebend» (Indra) RV

1) In: Rektoratsprogramm der Universität Marburg. Der 52. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner als Festgabe gewidmet. Marburg 1913. (S. 91---116.)

2) Hymns from the Rīgveda, selected and metrically translated. Calcutta: Association Press [1922]. (= The Heritage of India Series.)

3) Gebilligt von OLDENBERG, Textkritische und exegetische Noten.

4) Der Vokalismus der Wurzelsilbe in *dēṣṇu-* ist nur zu erklären durch Annahme einer Analogiebildung: früh-ind. **daiṣṇu-* nach *gamīṣṇu* u. dgl.; vgl. ved. *daīṣṇa-* (dreisillbig) neben *dēṣṇa-*.

8. 70. 2. Übrig bleibt dann noch *skambhādēṣṇa-* RV 1. 166. 7. Auch dies könnte man als Tatpuruṣa mit der Bedeutung «stützend, d. h. zuverlässig gebend» erklären, unter Annahme eines Kompositionsvordergliedes *skambha-* mit abgeblaßter Bedeutung (vgl. nhd. *felsenfest*) und unter Hinweis auf den eigenartigen Komparativ *skābhīyan* RV 10. 111. 5. Indes steht nichts im Weg, die von ROTH PW bis zu GELDNER'S Gesamtübersetzung 1923 übliche Deutung als Bahuvrīhi: «deren Gaben (nicht wankend) wie Pfosten sind» beizubehalten.

2.

Ai. *-kṛtvas*, pā. *-khattum*, usw.

Für die Multiplikativ-Adverbia dienen im Altindischen drei Suppletivbildungen: *sakṛt* — *dvīs*, *trīs*, *catūs* — *pañca-kṛtvās* usw.; vgl. Pā. 5. 4. 17—20. Vedisch und Sanskrit unterscheiden sich nur darin, daß bei der letztgenannten Bildung im Vedischen *kṛtvās* selbständiges paroxytoniertes Wort ist: *pañca kṛtvās*, *aṣṭau kṛtvās* (letzteres belegt Kāth. 18. 19; 26. 10 zweimal; alle drei Stellen unakzentuiert überliefert), während im Sanskrit ein oxytoniertes Kompositum Regel wird, wozu sich bereits aus vedischer Literatur, allerdings noch mit abweichender Akzentuierung, *aṣṭakṛtvās* AV. 11. 2. 9 (neben *catūs*, *dāśa kṛtvās* in derselben Verszeile!), Kāty. Śr. S. 9. 4. 17 (hier unakzentuiert) gesellt. — (MACDONELL Vedic Grammar § 409 wiederholt lediglich die Feststellung des PW. 2. 403, weil er die Kāth.-Stellen nicht kennt).

Die Gruppe *dvīs*, *trīs*, *catūs* ist idg. Erbgut (doch ist *catūs* unter dem Einfluß der Kardinalzahl umgestaltet, vgl. av. *čadruš*, lat. *quater* aus idg. **k^oetrus*; BRUGMANN Grdr. ³⁰ II. 2, S. 64), sie hat sich aber gegen sprachliches Ausgleichbestreben nicht halten können: PW verzeichnet Brāhmaṇa-Belege für *triṣkṛtvās* und im Mittellindischen sind die alten Formen ganz aufgegeben zugunsten der Analogiebildungen pā. *dvikkhattum*, pkr. AMg. *dukkhuttō* usw., M. *saahuttam*. Gleichartig ist ja die Entwicklung schon vorhistorisch in

anderen idg. Sprachen vor sich gegangen und auch die griech. und lat. Formen sind im Neugriech. bzw. Romani-
schen aufgegeben. Besondere Erwähnung verdient die der
indischen fast parallele Entwicklung im Baltischen und Sla-
vischen, wo freilich die Multiplikativa schon vorhistorisch
den Kardinalia haben weichen müssen: litau. *tris kartūs* wird
verkürzt zu einem Kompositum *tris-karts*, *tris-kart* (A. LES-
KIEN, Litau. Lesebuch 1919 § 103); ebenso čech. *dvakrát*,
aserb. *dvákrāt*, nserb. *dváput* (mit verkürztem *u* neben der
10 Vollform *dvā pūta*; LESKIEN, Gramm. der serbo-kroatischen
Sprache 1914 § 674).

Die mittelindischen Bildungen mit Aspiration in der
Kompositionsfuge entsprechen genau der Sandhi-Regel, die
nach Pā. 8. 3. 43 bei *dvīs*, *trīs*, *catūs* in Komposition vor
15 gutturaler und labialer Tenuis eintritt, und da die niederen
Zahlen, vor allem so typische wie gerade 2, 3, 4, sehr häufig
gebraucht werden, so ist es nicht verwunderlich, daß sich
die aspirierten Formen *khattum* usw. von hier aus bei allen
Multiplikativa durchgesetzt haben. Von sporadischem Zutritt
20 der Aspiration (W. GEIGER, Pāli § 40, R. PISCHEL, Prākṛit
§ 206) kann also in diesem Fall nicht die Rede sein.

Die etymologische Verknüpfung von *kṛtvas* mit *kṛt*-
'schneiden' dürfte nicht mehr ernstlich zu bestreiten sein
(abweichende Meinungen verzeichnet E. BERNEKER, Slav.
25 et. Wb. I. 576; vgl. PW 2. 403), sie kann aber noch durch
eine semasiologische Erwägung gekräftigt werden. Denn
**kṛtu-*, wovon *kṛtvas* als erstarrter Akk. pl. gebildet sein
wird, dürfte als 'Kerbe' aufzufassen sein und somit auf ur-
altes Zählverfahren hinweisen.

30

3.

Zum Dāsakumaracarita.

Im 8. adhyāya (Viśruta-carita) betört der Höfling Vihā-
rabhadra den König Anantavarman und hetzt ihn gegen
die Priester auf mit der Schilderung: *tathā hi kēcit prētya*
35 *kīla labhyair abhyudayātīṣayair āśām utpāḍya muṇḍayitvā śīro*

*baddhvā darbharajjubhir ajinēnācchādyā navaṇitēnōpalipyāna-
śanaṃ ca śāyayitvā sarvasvaṃ svīkariṣyanti.* «Da erwecken
ihm manche Leute Hoffnung auf die Erlangung ungemeinen
Glücks nach dem Tod, scheren ihm das Haupt, binden ihn
mit Darbhastricken, hüllen ihn in ein Fell, bestreichen ihn
mit frischer Butter, heißen ihn nüchtern schlafen gehen und
wollen sich all seine Habe aneignen.» HERTEL übersetzt
II. 157 «ins Fell einer schwarzen Antilope», gibt also *aiṇē-
yājīnēna* wieder, was ich zwar in keiner Text- oder Kom-
mentar Ausgabe zu finden vermag, was aber die Schilderung
nur noch klarer macht: es wird eine Dikṣā beschrieben!
HERTELS Anmerkung: «Sie bereden ihn, Asket zu werden
und seine irdischen Güter den Brahmanen («der Kirche»)
zu vermachen» ist danach zu berichtigen; auch J. J. MEYERS
Anmerkung S. 333 zeigt, daß er die Beschreibung nicht
verstanden hat.

4.

Zu Sītā's Entführung.

In «Helena und Sītā» (Beitr. z. Literaturwiss. u. Geistes-
gesch. Indiens, Festgabe H. JACOBI, 1926) habe ich S. 112
Anm. 2 auf eine nicht belegbare Angabe LUDWIGS hinge-
wiesen, daß Lakṣmaṇa, bevor er Sītā verläßt, sieben Kreise
um die Hütte zieht. Dazu vgl. J. P. CONNOR, The Ramayana
in Burma, J. Burma Res. Soc. 15 (1925), S. 80: «On hearing
Yama's voice calling them in distress — as they thought,
Letkana set out to render assistance, but before doing so
he made a three-fold magic circle round their shelter to
ward off evil, and warned Me Thida not to emerge from
it. Hardly had Letkana departed when a way-worn hermit
appeared and begged Me Thida for an alms of fruit to
appease his hunger; she begged the holy man to come into
their humble abode but he reprovingly pointed out that it
was her duty to bring the offering to him. In her religious
zeal to minister to its wants she forgot Letkana's parting
injunction and came out of the magic circle.»



Bücherbesprechungen.

The Śatapatha Brāhmaṇa in the Kāṇḍya Recension, edited for the first time by DR. W. CALAND, M. A., Professor of Sanskrit at the University of Utrecht. I (Containing full Introduction and Part of the Text). Published by
5 Moti Lal Banarsi Das, The Punjab Sanskrit Book Depot, Lahore, 1926. [= The Punjab Sanskrit Series or a Collection of Rare and Unpublished Sanskrit and Prakrit Works, edited by the well-known and eminent scholars of India, Europe and America. No. 10].

10 Der Druck der Kāṇḍya Rezension des S'B. war schon lange ein dringendes Bedürfnis für alle, die sich sachlich oder sprachlich mit den Brāhmaṇas beschäftigen. Die Herausgabe konnte in keine kompetenteren Hände als die CALAND's fallen, der sich durch seine vielen exegetischen Arbeiten zur Er-
15 klärung der Brāhmaṇas als der berufenste und geeignetste Bearbeiter erwiesen hat.

Das Vorwort ist von 1913 datiert, und so kommt es, daß CALAND auf manche seiner später fallenden Untersuchungen z. B. über *vichāyati* (Introd. III, § 9, d, p. 43) in der
20 Kuhn-Festschrift, p. 72 und in seiner Āpastamba-Übersetzung (zu ĀpS'. 5. 8. 5); über den Gebrauch des dativischen *-ai* für Genit.-Ablat. *-as* (Introd. III, § 23, a, p. 65) in den Acta Orientalia V, p. 49; über die Wurzel pw. 5 *pā* (Introd. III § 9, f, p. 44) in der ZDMG 72, p. 1—2 nicht mehr hat hinweisen
25 können.

Der vorliegende erste Band umfaßt vom Texte das ganze

erste Buch des S'BK¹⁾, das dem zweiten Buche von S'BM¹⁾ entspricht, und das zweite Buch des S'BK bis 2. 2. 4. 16 (= S'BM. 1. 3. 1. 20). Mehr als die Hälfte dieses ersten Bandes nimmt eine außerordentlich wertvolle Einleitung ein. In dieser behandelt CALAND zunächst die Accentuation des S'B. und verteidigt WEBER's Auffassung derselben gegen KIELHORN, LEUMANN und WACKERNAGEL. Das zweite Kapitel gibt eine Übersicht über die Manuskripte des S'BK. Die acht hauptsächlich in Betracht kommenden Handschriften zerfallen in eine südliche und eine nördliche Gruppe; der Repräsentant der ersteren, der M[adras] Codex, kann zur Korrektur von gemeinsamen Korruptelen der zweiten Gruppe verwendet werden.

Sehr wichtig ist das dritte Kapitel der Einleitung, in dem CALAND eine überaus dankenswerte Zusammenstellung der grammatischen Eigentümlichkeiten der Kāṇvarezension gibt. Auf 54 Seiten werden hier Eigentümlichkeiten auf dem Gebiete der Accentuation, der Phonologie und des Sandhi, der Morphologie, der Lexikographie und der Syntax behandelt.

Das vierte Kapitel behandelt das Verhältnis von S'BK. I—VII zu S'BM. I—V. CALAND weist hier an einigen Beispielen, wo S'BK. mit seiner eigenen Saṁhitā im Widerspruch steht, dagegen mit S'BM. übereinstimmt, nach, daß die Kāṇvarezension von der Mādhyandinarezension nicht unbeeinflusst gewesen ist und wirft dabei (p. 87, Anm. 1) die interessante Frage auf, ob es gänzlich außerhalb aller Möglichkeit liege, daß wenigstens die Teile der Saṁhitās die den ersten sieben Büchern von S'BK (= den ersten fünf Büchern von S'BM) entsprechen, erst nach den Brāhmaṇas endgültig redigiert worden seien. Weiter werden in diesem Kapitel das Verhältnis von KS'S. und PGS. zu Saṁhitās und Brāhmaṇas der Vājasaneyins, das Verhältnis des weißen zum schwarzen Yajurveda, der Śrautasūtras des schwarzen Yajurveda zu den Brāhmaṇas des weißen Yajurveda, und des S'B. zu den

1) ŚBK. = Śatapatha Brāhmaṇa in der Kāṇva Rezension; ŚBM. dasselbe in der Mādhyandina Rezension.

nicht yajurvedischen Brähmaṇas (KB. und JB.) kurz untersucht.

Das fünfte Kapitel behandelt das Verhältnis von S'BK VIII—XVI = S'BM. VI—XIV zu den früheren Büchern
 5 S'BK. I—VII = S'BM. I—V.

Das Ergebnis seiner Analyse faßt CALAND (p. 107—108) übersichtlich zusammen: Der uns vorliegende Text von S'BK. und S'BM. ist nicht in seiner ursprünglichen Gestalt überliefert. Bei dieser Annahme erklärt sich, warum z. B. Baudhāyana
 10 und Āpastamba Stellen aus dem Vājasaneyaka zitieren, die sich in unseren S'BK. und S'BM. Texten nicht gleichlautend finden (p. 94); ferner warum sich manchmal das von Āpastamba vorausgesetzte Ritual nicht in unseren S'B. Texten nachweisen läßt; endlich warum der uns in beiden Rezen-
 15 sionen vorliegende Text keine Einheit bildet, sondern sich in je vier Gruppen sondert. Unter diesen bildete die Gruppe II (die Śāṇḍilyabücher, S'BK. VIII—XII = S'BM. VI—X) ursprünglich ein selbständiges Werk, das von den Kāṇvas und Mādhyandinas ihren Brähmaṇas später einverleibt wurde,
 20 Gruppe I umfaßt S'BK. I—VII = S'BM. I—V; Gruppe III: S'BK. XIII—XV = S'BM. XI—XIII; Gruppe IV: S'BK. XVI = S'BM. XIV. Daß (auch abgesehen von der Incorporation der Śāṇḍilyabücher) der uns vorliegende Mādhyandinatext überarbeitet worden ist, geht daraus hervor, daß die Be-
 25 schreibung des *adābhya graha* in S'BM. I—V fehlt und erst in einem späteren Buche, dort aber mit Anlehnung an den Kāṇvatext, nachgeholt wird; weiter aus dem Fehlen der Formel *unneṣyāmi*, *unnayāmi* im Mādhyandinatexte, trotzdem derselbe Text (12. 4. 2. 3; 5. 1. 9) mit *adaḥ* auf diese Formel,
 30 die sich S'BK. 3. 1. 3. 2; 3 findet, hinweist; endlich aus den grammatischen und stilistischen Verschiedenheiten der verschiedenen Bücher, wobei besonders die sprachlichen Übereinstimmungen von S'BM. XI—XIV mit den Kāṇvabüchern I—VII in Betracht kommen.

35 Die Überarbeitung der Kāṇvabücher I—VII wird durch die Beeinflussung dieser Bücher durch die Mādhyandinarezension (p. 87—89) und durch ihre sprachlichen Abweichungen von S'BK. VIII—XII nahegelegt.

CALAND vertritt die Ansicht, daß S'BK. XIII—XV = S'BM. XI—XIII ursprünglich den Kāṇvas angehörten und erst später von den Mādhyandinas ihrem Brāhmaṇa einverleibt wurden; bei dieser Überarbeitung sind zahlreiche Kāṇva-eigentümlichkeiten nicht ausgemerzt worden. Ein Zeichen für die Übernahme von Kāṇvamaterial in die Mādhyandinarezen- 5 sion ist vielleicht auch die doppelte Rezension des Yājñavalkya—Maitreyī Dialogs (S'BM. 14. 5. 4 und 7. 3), von dem ursprünglich eine Rezension den Kāṇvas, die andere den Mādhyandinas angehört haben mag. 10

Mit der Herausgabe des Kāṇvatextes des S'B. wird nun endlich eine feste Grundlage geschaffen, auf der eine genaue Untersuchung des gegenseitigen Verhältnisses der Yajurveda Brāhmaṇas zu einander und ihre Beziehungen zu den Brāhmaṇas der anderen Veden in Angriff genommen werden 15 kann. Ich habe auf die große Wichtigkeit einer solchen Untersuchung schon JAOS. 23, p. 325 (mit Note 4) hingewiesen. Sie ist für ein tieferes Eindringen in die Kompositionsweise und ein Verständnis der Genesis des uns vorliegenden Corpus Brāhmaṇicum unerläßlich; freilich, wie 20 OLDENBERG (Deut. Litt. Zeit. 1897, col. 731) richtig bemerkt «eine weitaussehende, die entsagungsvollste Geduld verlangende Arbeit».

In sprachlicher Hinsicht bieten die ŚBK. Parallelen zu S'BM. vieles Interessante. 25

Es findet sich z. B. in den bis jetzt publizierten Teilen des S'BK. gegenüber dem Mādhyandina-Texte der Gebrauch des redundierenden resumptiven Demonstrativpronomens nur einmal: S'BK. 2. 2. 3. 17 *devā ha vā asuraiḥ saṁgrāmaṁ saṁnidhāsyantas te ho 'cuḥ*, parallel zu S'BM. 1. 2. 5. 18 *devā ha vai saṁgrāmaṁ saṁnidhāsyantas te ho 'cuḥ*. In den anderen Parallelstellen, die bis jetzt zur Vergleichung vorliegen, fehlt es in S'BK.; also S'BM. 2. 1. 4. 15 *devān ha vā agnī ādhāsyamānāns tām asurarakṣasāṇi rarakṣuḥ*, aber S'BK. 1. 1. 4. 15 *devān u ha vā agnī ādhitsamānān asurarakṣasāṇi rarakṣuḥ*; S'BM. 1. 35 1. 1. 16 *devān ha vai yajñena yajamānāns tām asurarakṣasāṇi rarakṣuḥ*, aber S'BK. 2. 1. 1. 12 *devān ha vai yajñam tanvānān*

- asurarakṣasāṇi rarakṣuḥ*; S'BM. 1. 1. 2. 3 = 2. 1. 6 = 3. 1. 5 *devā ha vai yajñam tanvānūs te 'surarakṣasebhya āsaṅgād bibhayām cakruḥ*, aber S'BK. 2. 1. 2. 5 = 2. 1. 4. 4. = 2. 2. 5. 4 *devā ha* (2. 1. 4. 4 *u ha*) *vai yajñam tanvānā asurarakṣasāṇām*
- ⁵ *āsaṅgād bibhayām cakruḥ*; S'BM. 2. 2. 2. 19 *yathā 'gnim samiddham tam ghr̥tenā* (und *tam udakenā*) *'bhiṣīncet*, aber S'BK. 1. 2. 2. 14—15 *sa yathā samiddham agnim ghr̥tenā* (und *yathā samiddham agnim udakenā*) *'bhiṣīncet*; S'BM. 2. 5. 1. 3 *tā asya prajāḥ sṛṣṭā(h) stanāv evā 'bhipadya tās tataḥ sambabhūvuh* aber
- ¹⁰ S'BK. 1. 4. 3. 3 *tā asya prajāḥ sṛṣṭāḥ stanāv evā 'bhipadya tataḥ sambabhūvuh*; S'BM. 2. 5. 3. 20 *maruto ha vai kṛdīno vṛtram haniṣyantam indram āgatam tam abhitaḥ paricikṛdūḥ*, aber S'BK. 1. 5. 2. 19 *maruto ha vai kṛdīna indram vṛtram haniṣyantam āgatam abhito mahayantaḥ paricikṛdūḥ*. Dagegen findet sich
- ¹⁵ im S'BK. zweimal ein Typus des von einem Partizipium begleiteten proleptischen Nominativs mit resumptivem Pronomen, für den ich in meiner Syntax of Cases § 10—11, p. 18—25 kein Beispiel beibringen konnte; es steht nämlich hier zwischen dem proleptischen Nominativ und dem resumptiven
- ²⁰ Pronomen eine Oratio recta: S'BK. 1. 4. 3. 3 *so 'rcañ chrāmyan prajāpatih: katham nu me prajāḥ sṛṣṭāḥ parābhavanti 'ti sa etad eva dadarśa* und 1. 2. 2. 6 *te [devāḥ] hā 'rcantaḥ śrāmyantaḥ: katham sapatnān asurān abhibhavame 'ti te hai 'tad evā 'gnyādheyam dadṛṣuḥ* (an dieser zweiten Stelle liest allerdings der
- ²⁵ cod. M. das Verbum finitum: *te hā 'rcanta 'śrāmyanta*). An beiden Stellen hat S'BM. 2. 5. 1. 3 und 2. 2. 2. 9 paratactische Fügung: *so 'rcañ chrāmyan prajāpatir iḥṣām cakre: katham . . . parābhavanti 'ti, sa hai 'tad eva dadarśa* und *te 'rcantaḥ śrāmyantaś cerur: utā 'surānt sapatnān martyān abhibhavame*
- ³⁰ *'ti, ta etad amṛtam agnyādheyam dadṛṣuḥ*. — Während S'BK. 1. 1. 2. 10 *tasyā [iṣṭakāyāḥ] avarhaṇam anv agnir vyavaśāda, 'gner anu vyavaśadam asurā vyavaśeduḥ* liest, wechselt in S'BM. 2. 1. 2. 16 die Konstruktion zwischen absolutem Lokativ und
- anu: tasyām [iṣṭakāyām] ābr̥dhāyām agnir vyavaśāda, 'gner*
- ³⁵ *vyavaśadam anv asurā vyavaśeduḥ*. — Das ganz singuläre *yad* nach *īśvara* (DELBRÜCK, Altind. Synt. p. 342,25—343,15) in S'BM. 2. 1. 4. 19 *īśvaro ha yat tathai 'va syat* fehlt in der Pa-

rallelstelle S'BK. 1. 1. 4. 19. — An Stelle von S'BM. 2. 2. 4. 15
tasmād etad amāyām gavi satyām śrtam liest S'BK. 1. 2. 4. 11
tasmād etā amāḥ satyaḥ śrtam duhate, ähnlich wie TS. 6. 5.
 6. 4 = K. 28. 6 (p. 160, 20) *tasmād amā pakvaṁ duhe* und
 MS. 4. 6. 9 (p. 92, 8) *tasmād amā satī pakvaṁ duhe*. — In S'BK. 5
 1. 3. 1. 1 entspricht *astamite* dem *sāyam astamite* von S'BM.
 2. 3. 1. 2, aber gleich darauf hat S'BK. *puro 'detoh* an Stelle
 von S'BM. *prātar anudite*. — Häufig wo S'BM. *prātar anudite*
 und *sāyam astamite* liest, begnügt sich S'BK. mit einfachem
prātaḥ und *sāyam* (S'BM. 2. 3. 1. 5; 9; 12 und 2. 3. 1. 4; 9; 11¹⁰
 gegen S'BK. 1. 3. 1. 2; 4; 6 und 1. 3. 1. 2; 4; 6). — Für
 S'BM. 2. 3. 1. 8 *yathā śreyasy āgamiṣyaty avasatheno 'paklpteno*
'pāsītā . . . (= S'BM. 3. 9. 2. 7) liest S'BK. 1. 3. 1. 3 *sa yathā*
śreyase 'bhyāgamiṣyatā ūvasatham upakalpayet . . . — Während
 S'BK. 2. 2. 1. 6; 1. 6. 2. 7 wie die Parallelen S'BM. 1. 2. 2. 8; 15
 2. 6. 2. 12 den Singular *āśiṣam* hat, liest S'BK. 1. 4. 2. 1 den
 Plural *āśiṣa āśāste* für S'BM. 2. 4. 1. 1 *āśiṣam āśāste*. Diesen
 Plural hat S'BM. 4. 6. 9. 24 das sonst mit S'BM. 2. 4. 2. 1
 wörtlich übereinstimmt; sonst habe ich den Plural in S'BM.
 nur noch 1. 8. 1. 42; 3. 1. 3. 24; 14. 1. 3. 18 (bis) gefunden,²⁰
 gegen 59 Fälle des Singulars. Auch in anderen Brāhmaṇas
 ist der Plural ganz selten, er kommt einmal in MS. 1. 4. 9
 (p. 57, 17) vor, wogegen 22 Fälle des Singulars in MS. stehen.
 TS. hat 20 mal den Singular, TB. 16 mal, K. 33 mal, PB. 3 mal,
 AB. 13 mal, GB. 2 mal, während der Plural in diesen Texten²⁵
 überhaupt nicht vorkommt. — An Stelle des Locat. absol.
 S'BM. 2. 4. 1. 1 *atha hute 'gnihotra upatiṣṭhate* liest S'BK. 1. 4.
 2. 1. das Gerundium: *sa vā agnihotraṁ hutvā sāyam upatiṣṭhate*
 wie S'BM. 11. 8. 1. 3 *agnihotraṁ hutvā maha ity upatiṣṭheta*. —
 Gegenüber dem absoluten Lokativ S'BM. 2. 5. 2. 30 *saṁmrṣṭe*³⁰
'gnau tā ubhāv evo 'ttarāv āghārāv āghārayataḥ hat S'BK. 1. 5.
 1. 26 die paratactische Fügung *saṁmrṣṭjanty agnī, uttarāv āghā-*
rāv āghārayataḥ (cf. meine Syntax of Cases § 69, p. 302—4).
 Auch in der von mir in meiner Syntax of Cases § 11 Ex. 8 B,
 p. 22 besprochenen Stelle S'BM. 1. 2. 5. 8—9 *so 'yam viṣṇur*³⁵
glānaḥ | chandobhir abhitaḥ parigrhīto 'gniḥ purastān nā 'pakra-
maṇam āsa sa tata evau 'śadhīnām mūlāny upamumloca || te ha



devā ūcuḥ: kva nu viṣṇur abhūt kva nu yajūo 'bhūd iti, te ho 'cuḥ: chandobhir abhitaḥ parigrhīto 'gniḥ purastān nā 'pakram-aṇam asty atrai 'vā 'nvicchate 'ti, zeigt S'BK. 2. 2. 3. 8 Parataxis: sa u hā 'yam yajño viṣṇur jaglau, sa chandobhir abhitaḥ
 5 *parigrhīta āsīd, agniḥ purastāt, sa nā 'pakramitum śaśāka, sa oṣadhīnām eva mūlāny upamumloca, tam devā anvīṣuḥ: kva nu yajño 'bhūt kva nu viṣṇur abhūd iti, te ho 'cuḥ: chandobhir vā abhitaḥ parigrhīta ity¹⁾ agniḥ purastān nā 'pakramam asty atrai 'vai 'nam anvicchate 'ti. — An Stelle von S'BM. 1. 1. 1. 8 =*
 10 *2. 1. 4. 2 yo manuṣyeṣv anaśnatsu pūrvo 'śnīyāt und yo deveṣv anaśnatsu pūrvo 'śnīyāt hat S'BK. 2. 1. 1. 6 = 1. 1. 4. 1 yo manuṣyān vasato 'tyaśnāt und yo devān vasato 'tyaśnāt, vgl. S'BM. 1. 1. 1. 9 devān atyaśnāti . . . devān nā 'tyaśnāti (S'BK. 2. 1. 1. 7 devān vasato 'tyaśnāti . . . devān vasato nā 'tyaśnāti)*
 15 *und 1. 1. 1. 7. 1 devān atyaśnāti. — In S'BM. 2. 2. 4. 4 = S'BK. 1. 2. 4. 3 lesen beide Rezensionen zuerst tasya bhītasya svo mahimā 'pacakrāma, gleich darauf aber lesen die Mādhyandinas vāg vā asya svo mahimā, vāg asyā 'pacakrāma, während die Kānvas an Stelle des Genitivs den Ablativ setzen: vāg*
 20 *vai svo mahimā, vāg ghai 'vā 'smād apacakrāma; cf. meine Syntax of Cases, § 49 Ex. 11, Remark, und Ex. 27. p. 111 und 116.*

Eine genaue Vergleichung wird noch viel derartiges syntaktisch und stilistisch Interessante zu Tage fördern. Ich
 25 *gebe zum Schlusse einige Bemerkungen zu CALANDs gehaltreicher Einleitung, wobei ich aber vieles wichtige übergehen muß, wie z. B. ṇ statt n in -akṇa und śvaikṇa (Introd. III, § 5, g, p. 36); Dativ der Abstrakta auf -ti immer -taye statt -tyai (Introd. III, § 6, b, p. 37); contrahierter Genit. pl. masc.*
 30 *des Part. perf. act. śuśrūṣām für śuśruvuṣām, ebenso Acc. pl. śuśrūṣaḥ für śuśruvuṣaḥ (Introd. III, § 6, j, p. 39); √bhrās (bez. bhlās) für bhrāj (Introd. III, § 9, b, p. 42, vgl. p. 55,4); Kāṇva vavāma für Mādhy. uvāma (Introd. III, § 9, i, p. 44) usw.*

Introd III, § 5, a, p. 35, 6 füge noch zu: OLDENBERG, RV.
 35 *Noten, I, p. 12 (zu RV. 1. 9. 1). Zu p. 35, 15 füge zu: S'BM. 1. 1.*

1) Wegen des redundierenden *iti* in der Mitte der oratio recta cf. CALAND, Introduction, III, § 39, 1, p. 80.

6. 1. 3. 7 *pravavrāje* 'd. Zu p. 35, 16: Auch WACKERNAGEL, Altind. Gr. I, § 269, b, γ' p. 318, 35 erklärt *éd* aus *á + id*. Zu p. 35, 20 füge hinzu AB. 7. 32. 4 *te rājña evā 'vrto 'pavasathāt* (= *āvrtā ā upavasathāt*) *prativeśaiś caranti*. Übrigens findet sich dieser eigentümliche Sandhi (WHITNEY, Gr. § 137, b) ⁵ auch bei o-, welches nicht auf *a + u* zurückgeht, vgl. TS. 5. 7. 12. 1 *upayāmam adharenō 'sthena* gegenüber VS. 25. 2 *adharenau 'sthena* (die Paralleltexte MS. 3. 15. 2, p. 178, 3 und KĀśv. 13. 2, p. 188, 3 lesen das Kompositum *adharōsthena*). An Stelle von MS. 2. 13. 13 (p. 162, 11) *āviveśau 'śadhīḥ* liest ¹⁰ AV. 3. 21. 1 *āviveśo 'śadhīḥ* (so in beiden Ausgaben, doch wird die Lesart von WHITNEY in seiner Übersetzung abgelehnt, 'since the Prāt. prescribes no such irregularity, nor is it elsewhere found to occur with *ośadhi*').

Intro. III, § 5, k. p. 37, 13. PB. 6. 1. 11 hat *pādāwanejya*; ¹⁵ vgl. WACKERNAGEL, Altind. Gr. I, § 123, b, β, p. 143, 2.

Intro. III, § 5, l, p. 37, 20. Während PB. 13. 5. 8; 10. 11; 15. 3. 7 *apyarjati* liest, das der Kommentar mit *sampādayati* bzw. *avasthāpayati* glossiert, steht PB. 25. 10. 19 *śate goṣv ṛṣabham apyrjanti* und der Kommentar erklärt *apyrjanti* durch ²⁰ *abhyutsrjanti*, *atisrjanti*. Die semantische Aequivalenz von *apyrjanti* mit *apisrjanti* wird durch folgende Stellen bestätigt: TS. 6. 6. 6. 2 *tam [tvaṣṭāram] eva vṛṣānam patnīṣv apisrjati*; K. 30. 1 (p. 181, 2) *parāciṣv eva devatāsu tvaṣṭāraṁ vṛṣānam apisrjati*; MS. 1. 9. 8 (p. 140, 4—5) = 2. 5. 5 (p. 54, 15) *tvaṣṭāraṁ* ²⁵ *vā etan mithune 'pyasrāt*; MS. 2. 3. 7 (p. 35, 12) *vāci va etat prajāpatim apyasrāt*; K. 12. 5 (p. 167, 19) *vācy eva saṁvatsaraṁ vṛṣānam apisrjati*; K. 26. 1 (p. 122, 5) *vṛṣānam evā 'syām apisrjati*; TB. 1. 6. 2. 1 *tāsv agnim apyasrjat*. Ebenso steht *√rj + api* S'BM. 11. 5. 9. 12 *aṁśūn punar apyarjati* neben ³⁰ *√srj + api* TS. 6. 4. 4. 4 *aṁśūn punar apisrjati*; K. 27. 1 (p. 138, 19—20) = 30. 7 (p. 189, 10) = TS. 6. 6. 9. 2 *aṁśūn apisrjati*.

Ähnlich *√rj + ati* AB. 3. 42. 1—4; 7; 8 *tān stuto 'tyārjata* usw. neben *√srj + ati* S'BM. 1. 9. 3. 2 *aty u taṁ srjete*. Weiter *√rj + ava* S'BM. 4. 5. 8. 11 *tām [gām] avārjanti* neben ³⁵ *√srj + ava* MS. 1. 6. 4 (p. 92, 6) *yad parāncam [aśvam] avasrjet* und *√rj + sam-ava* S'BM. 1. 7. 1. 3 = 2. 5. 3. 16 *mātrbhīr*

vatsānt samavārjanti (S'BK. 1. 5. 2. 15 *samavārjanti vatsān*) neben *√srj + sam-ava* K. 13. 4 (p. 183, 11) *ta [devāḥ] ṛṣabhau samavāsṛjan*.

Kann man auf Grund dieser Parallelen annehmen, daß durch eine occasionelle formale Angleichung von *ārjati* an *srjāti* ein Praesens *rjāti* entstanden ist? Für eine Kürzung von *avārjati* zu *avrājati* scheint jede Parallele zu fehlen.

Introd. III, § 9, c, p. 42—43. Zu den CALAND angeführten Stellen ans S'BM. füge noch 9. 5. 2. 14 *vi ... mrityet*.
 10 In GB. 1. 4. 13 (p. 104, 13—14) hat GAASTRA das *nirmṛjed* und *nirmṛjyeran* der Hss. in *nirmṛtyed* und *nirmṛtyeran* emendiert und diese Wurzelform mit *r* stats *ri* findet jetzt in den Formen des S'BK. eine Stütze. Beispiele für Parallelförmungen mit *r* und *ri* habe ich Syntax of Cases, § 60, Ex. 156, Rem.,
 15 p. 241 verzeichnet.

Introd. III, § 9, d, p. 43, 22—23: Aber das kürzere pw. (p. 84, col. 1) gibt *vicchay- (gatau)*.

Introd. III, § 9, e, p. 44, 3—5: Zu *vyavat* (mit zerebralem *t*) cf. meine Anmerkung in der Festgabe für JACOBI, p. 19,
 20 5—18.

Aktives *as'ayat* steht auch S'BM 7. 1. 2. 9 und 9. 1. 1. 8. Sonst noch AB. 3. 15. 1; Ait. Ār. 2. 1. 4 (KEITH, p. 103, 20 und 104, 1); TB. 3. 2. 9. 4; MS 4. 1. 10 (p. 13, 8); 4. 2. 13 (p. 36, 4); K. 11. 6 (p. 151, 10); 25. 2 (p. 104, 10); 31. 8 (p. 10, 9);
 25 37. 14 (p. 94, 6).

Zu S'BK. *udayate* vgl. S'BM. 6. 1. 4. 5 (bis) *udayate*.

Introd. III, § 9, f, p. 44. Vgl. CALAND, ZDMG. 72, p. 1 ff.

Introd. III, § 9, g, p. 44. Zu S'BK *samavṛñjat* vgl. S'BM. 4. 2. 4. 12 *samavṛñjanta*.

Introd. III, § 9, i, p. 44. Zur Vermengung von *√pad* und *√pat* vgl. meine Syntax of Cases, p. 321—322, Corrections and Additions to p. 58, line 17.

Hierher gehört auch das bis jetzt unbelegte Perfectum *jaglau* S'BK. 2. 2. 3. 8.

35 Zu *nililye* vgl. KB. 13. 3 (bis, p. 58, 14; 17) *pratyalilye* und JB. 2. 2 *lilyuh*.

Das Perfectum *gopayām cakruḥ* in S'BK. scheint in der älteren Literatur nur hier vorzukommen.

Introd. III, § 9, j, B, p. 45. Einen neuen willkommenen Beleg für den Injunctiv Aoristi *asthaḥ* von der Wurzel *√as* (*asyati*) bringt das von CALAND aus S'BK. 2. 7. 1. 3 zitierte *mā'sthaḥ*, welches dem *mā visrākṣiḥ*¹⁾ der Mādhyandinas entspricht. Bisher war dieser eigentümliche Aorist, den das Nirukta 2. 1 als Beispiel für den 'Hinzutritt eines Lautes' (*varṇopajāna*) anführt (*āsthat* 'er warf') außer in dem von CALAND zitierten *me mā sthā* (cf. für das lange -ā im MS.¹⁰ Sandhi SCHROEDER zu MS. 1. 5. 4, p. 71, 11; WACKERNAGEL Altind. Gr. I, § 267, a, γ, p. 315, 1; § 272, a, α, p. 223; § 285, b, β, p. 338 unten) *iti* MS. 4. 2. 12 (p. 35, 14 cf. DELBRÜCK, Festgruß an BOEHTLINGK, p. 24) noch aus AV. 13. 1. 5²⁾ = K. 39. 1 (p. 117, 11) *vyāsthan mṛdhaḥ* = TB. 2. 5. 2. 1¹⁵ *mṛdho vyāsthat* und aus MS. 3. 1. 4 (p. 5, 2) die Medialform *mṛdha eva vyāsthata* bekannt, wo *vyāsthata* das *vidhūnute* von *sarva mṛdho vidhūnute* (VS. 11. 18 etc.) glossiert.³⁾

CALAND, in seiner Übersetzung des ĀpS'. 1. 4. 14 und Acta Orient. II, p. 29, Anm. 1, hat in dem Mantra *sa te*²⁰ *māsthāt* TS. 1. 1. 2. 2 (wo Pp. *mā | ā | sthāt*) = TB. 3. 2. 2. 8 = MS. 1. 1. 2 (p. 2, 3, wo Pp. *mā | sthāt*) = 4. 1. 2 (p. 3, 18) = K. 1. 2 (p. 1, 11) = 31. 1 (p. 2, 6) = ĀpS'. 1. 4. 14 *māsthāt* in *mā asthāt* aufgelöst und sieht in *asthāt* den Konjunktiv Aoristi zu *asyati*, das ja bekanntlich den Dativ der Person²⁵ bei sich hat; also: 'Der soll dich nicht treffen'. Diese Interpretation paßt vorzüglich zur Interpretation der Brāhmaṇas,

1) In WEBERS Ausgabe ist *visrākṣiḥ* Druckfehler, wie PW. col. 799, Zeile 3 von unten ausdrücklich angemerkt ist.

2) In der Übersetzung ist statt 'The scorners have scattered' vielmehr 'He hath scattered the scorners' zu lesen. Wegen des konjizierten *nirāstham* AV. 7. 76. 3 s. WHITNEYS Anmerkung und die dort zitierte Literatur.

3) K. 19. 3 (p. 2, 21) glossiert mit *apahate*; S'BM. 6. 3. 3. 8 wiederholt *vidhūnute*. Das *vyāsthata* der MS. ist präsentischer Aorist; in der nächsten Zeile ist für SCHROEDERS *avindat* der Aorist *avidat* in gleicher Funktion zu lesen (cf. Syntax of Cases, p. 331, Additions and Corrections to p. 312, line 5 from bottom). Zum Medium vgl. das vom PW. col. 543, 14 zitierte *paryāsthata*.

MS. 4. 1. 2 (p. 3, 18) . . . *iti yajamānasyā 'hiṁsāyai*; K. 31. 1 (p. 2, 6) = TB. 3. 2. 2. 8 . . . *ity ahiṁsāyai*. Die Schwierigkeit liegt nur im Konjunktiv nach prohibitivem *mā*. Dafür liegt bis jetzt nur das eine Beispiel S'BM. 11. 5. 1. 1 *mā ni*⁵ *padyāsai* vor (DELBRÜCK, Altind. Synt. p. 316, 20), zu dem aber WHITNEY, Gr. § 579, d bemerkt: 'there is perhaps something wrong about the reading'. Man erwartet *sa te mā 'sthāt* (parallel zu den oben erwähnten *mā 'sthāh*) und ist fast geneigt an eine Korruptel des nicht mehr durchsichtigen¹⁰ *mā 'sthāt* (von *Vasyati*) zu *mā ('')sthāt* (unter Angleichung an die geläufige *Vsthā*) zu denken.¹⁾

Verwirft man nämlich CALANDs Interpretation und folgt dem Pp. oder dem Kommentar zu TS. 1. 1. 2. 2, die das Verbum zu *Vsthā* + *ā*, bez. *Vsthā* ziehen, so läßt sich keine¹⁵ befriedigende Übersetzung des Mantra finden. Denn entweder ist dann *te* Dativ des Personalpronomens und *mā* Prohibitivpartikel und das aktive *Vsthā* bedeutet dann 'für jemanden stille stehen' (wie S'BM. 1. 6. 2. 4 parallel zu *Vdhr* TS. 2. 6. 3. 3). Aber was soll: 'Er soll für dich nicht stille²⁰ stehen' hier heißen? Oder man nimmt mit dem Kommentar zu TS. *te* = *tava* und mit KEITH *māsthāt* als *mā* (Akkusativ des Personalpronomens) *ā sthāt* 'Dieser dein (Knoten) soll mich besteigen'; dagegen spricht das Ritual, denn von einem Auflegen des Bündels aufs Haupt ist erst später (ĀpS' 1. 25 4. 15) und zwar in Verbindung mit einem ganz anderen Yajus die Rede.

Introd. III, § 9, j, D, p. 46. In der Parallelstelle zu S'BM. 2. 2. 1. 13—14 *agnir ha yatra devebhyo manuṣyūn abhy upāvavarta tad dhe 'kṣāṁ cakre: mai 'va sarveṇa 'tmanā manuṣyān*³⁰ *abhy upāvṛtam iti | . . . tad vā ṛṣayaḥ pratibubudhire . . . : asarveṇa vai na ātmanā 'gnir abhy upāvṛtat iti* liest S'BK. 1. 2. 1. 9 *yatra ha vā agnir devebhyo manuṣyūn upāvavarta tad dhai* (lies *dhe*) *'kṣāṁ cakre: mai 'va sarveṇā 'tmanā devebhyo manuṣyān upāvṛtsi 'ti, . . . atha manuṣyān upāvavarta, tad u*

1) Eine entfernte Ähnlichkeit hat das falsche kurze *ā* in (*a*)*dadut* K. 7. 12 (bis, p. 64, 20 [wo aber der cod. Ch. *dadhāt* liest] und p. 64, 22) = MS'S. 1. 5. 3. 8 für das richtige (*a*)*dadāt* ĀpS'. 5. 9. 8.

ha rṣayaḥ pratibubudhire . . . : asarvo vai no 'gnir upāvavṛti 'ti. Zu der singulären Form *upāvavṛti* bemerkt CALAND: «must be a 3^d sing. aor. med., but I am at a loss to classify this form». Die Form, die unzweifelhaft aoristische Funktion haben muß, steht vielleicht für *upāvavarti* (vgl. zum Wechsel von *r* und *ar* meine Syntax of Cases, p. 60, 14—19). Dann bieten sich zum Vergleich (a) TB. 1. 2. 6. 1. *mahān avavarti*¹⁾ 'ti *tan mahāvratasya mahāvratatvam*; (b) TS. 6. 2. 7. 4 *devāṁś ced uttaravedir upāvavarti*²⁾ 'hai 'va *viṣayāmahā iti*. Beide Formen sieht BOEHTLINGK, pw., 5 Nachträge, p. 246, col. 2 als Aoriste an; ebenso DELBRÜCK, Altind. Synt. § 296, p. 598, 9 das *upāvavarti* der TS.; während WEBER zu TS. 6. 2. 7. 4 an eine dritte sing. des Plusquamperfekts (*upa-ā-avavarti* für *-vartata*) oder eine dritte sing. Präs. des Intensivums (*upa-ā-vavartti* für *-varv-*) denkt, (c) TB. 2. 8. 6. 6 *anu vām ekaḥ pavir āvavarti*³⁾, wo die Parallelen RV. 5. 62. 2 = MS. 4. 14. 10 (p. 231, 13) . . . *pavir ā vavarta* lesen. (d) *samāvavarti prthivī sam uṣāḥ* VS. 20. 23⁴⁾; K. 38. 5 (p. 107, 8)⁵⁾; TB. 2. 6. 6. 5⁶⁾. Hier liest die Parallele MS. 3. 11. 10 (p. 157, 13) *samāvṛtat* genau wie S'BM. 2. 2. 1. 14 *upāvṛtat* gegenüber S'BK. 1. 2. 1. 9 *upāvavṛti* hat. (e) RV. 2. 38. 6 *samāvavarti*⁷⁾ *viṣṭhito jīgīṣuḥ* wo die begleitenden Aoriste *amābhūt* und *āgāt* zu beachten sind. Da die Hss. und Ausgaben sowohl *-rt-* für etymologisches *-rtt-* als auch *-rtt-* für etymologisches *-rt-* schreiben (WHITNEY, Gr. § 228; 232; WACKERNAGEL, Altind. Gr. I, § 98, p. 112—113), sind sie für die Beurteilung unserer Form ohne Wert. Mahīdhara zu VS. 20. 23, der mit *samyag āvartate* glossiert, nimmt eine Vertauschung des Klassencharakters (Pāṇ. 3. 1. 85) der *Vṛt* an, mit Schwund des Bindevokals und Reduplizierung (Pāṇ. 2. 4. 75—76; 6. 1. 10). Der Kommentar zu TB. 2. 8. 6. 6 scheint *āvavar(t)ti* als Intensivum

1) Bibl. Ind. *-rtti*; Ānand. ed. *-rti*.

2) Die Hss. B, D, W. *-rti*, A. C. *-rtti*.

3) Bibl. Ind. *-rtti*; Ānand. ed. *-rti*.

4) Die Bombay ed. 1912 *-rti*, WEBER Bloomfield, Concordance *-rtti*.

5) SCHROEDER *-rti*.

6) Bibl. Ind. *-rtti*; Ānand. ed. *-rti*.

7) Pp. *sam āvavarti*.

aufzufassen: *punaḥ punar āvartate* (also für *varvartti*, *varivartti*). HILLEBRANDT, Vedachrestomathie, p. 118 und MACDONELL Ved. Gr. p. 341 § 458 fassen RV. 2. 38. 6 *samāvavarti* als *samāvavartti*, so augenscheinlich auch GELDNER in der Übersetzung («kehrt heim») und im Kommentar; OLDENBERG RV. Noten.

Meines Erachtens nach gehören alle fünf Stellen zusammen, auch der RV. Beleg trotz Pp. Und zwar ist eine präteritale Form (bez. ein Aorist) an allen Stellen möglich. 10 RV. 2. 38. 6 legen sie die Aoriste *amābhūt* und *āgāt* nahe; TB. 2. 8. 6. 6 das Perfekt *āvavarta* der RV. und MS. Parallele; VS. 20. 23 (= K.; TB.) das *samāvṛtat* der MS. Parallele. TB. 1. 2. 6. 1 paßt ein Präteritum gut zu den Aoristen in ähnlichen Stellen, wo eine Etymologie durch eine Oratio recta 15 mit *iti* gegeben wird, TB. 2. 1. 6. 3; MS. 4. 2. 12 (p. 35, 18 und 19); K. 30. 7 (189, 3) PB. 15. 3. 7; K. 23. 7 (83, 5); MS. 3. 6. 10 (74, 15); TS. 3. 2. 2. 3; PB. 20. 14. 2 (bis); TB. 2. 2. 10. 4; 5; AB. 3. 36. 2; TB. 2. 2. 9. 9; 2. 7. 18. 3; AB. 1. 20. 3 (cf. LIEBICH, Pāṇini, p. 27); PB. 7. 6. 5; 7. 4. 3; TB. 1. 1. 3. 7 (bis); 20 PB. 20. 14. 2; TS. 6. 5. 5. 3; AB. 3. 33. 6; PB. 7. 6. 4. Für TS. 6. 2. 7. 4 und S'BK. 1. 2. 1. 9 verlangt der Kontext die aoristische Funktion von *upāvavarti*.

Aber eine grammatische Analyse der 3. sg. (*a*)*vavarti* ist außerordentlich schwer. LUDWIG V, p. 477 (zu RV. 10. 25 48. 8) zieht die 1 sg. *aśuśravi* (RV. 10. 48. 8) zum Vergleiche heran, und vermutet Identität der 1 sg. und 3 sg. (also etwa wie *iśe*, *duhe* usw.; WHITNEY, § 613?), während er V. p. 142 (zu RV. 8. 6. 38) das *avavarti* des TB. dem medio-passivischen *varti* parallel stellt «mit Reduplikation». Kann man annehmen, 30 daß ein medio-passiver Aorist auf *-i* von einem reduplizierten Präsensstamme (WHITNEY § 643, c, *vavṛtyām*, *-s*, *-t*, *-ma*, *-us*, *vavṛttana*, *vavṛtsva*, *vavṛddham*, *avavṛtran*, *avavṛtranta*) gebildet wurde, etwa wie die Kāṇvarezension (Introd. III, § 9, i, E, p. 46) den *iṣ*-Aorist *samāśnuviṣata* vom Präsensstamme 35 bietet (cf. das Futurum *aśnuviṣyāmahe*, WHITNEY, § 936, c, in beiden Rezensionen)? Ich komme über ein Non liquet nicht hinaus.

Zu S'BK. *atadhvam* vgl. S'BM. 3. 2. 3. 2; 4 *atānsmahi*.

Zu S'BK. *aproṣṭa* vgl. JB. 2. 420 (CALAND, Auswahl, no. 168, p. 220, 31) *aploṣṭa* und 2. 439 (JAOS. 19, p. 100) *mā mā ploṣṭhāḥ*. Dagegen hat S'BM. 6. 2. 1. 8 den reduplizierten Aorist *prāpiplavam* (WHITNEY, Gr. § 863, b).

Introd. III, § 9, k, p. 46. Zu S'BK. *vedīṣyāvaḥ* vgl. S'BM. 12. 9. 3. 4 *vedīṣyāmi*.

Introd. III, § 9, l, p. 46. Das Partizipium *grasta* war bisher nur nachvedisch belegt. Auch MS. 3. 7. 4 (p. 79, 12) = K. 24. 2 (p. 91, 4); K. 8. 5 (p. 89, 11); 11. 5 (p. 150, 19) haben *grasita*.

p. 47, 2. Das Partizipium *dita* belegt das PW. col. 578,2 aus Bhāg. P. 6. 6. 23.

Introd. III, § 9, m, A, p. 47. Außer den von CALAND und DELBRÜCK (Altind. Synt. p. 428) angeführten Stellen hat S'BM. den Infinitiv auf *-tavai* mit *√brū* noch 12. 5. 1. 4; 2. 3 (*eṣṭavai*); 12. 4. 4. 6 (bis); 7 (bis, *hartavai*); 4. 5. 2. 2 (*upakalpayitavai*); 12. 4. 2. 1 (*parīśrayitavai*); mit *√ah* 1. 4. 2. 17 (*quinq̄ues, āvoḍhavai*); 13. 8. 3. 10 (*āhartavai*).

p. 47, 21. *paristarītavai* wie K. 32. 7 (p. 25, 19), gegen *paristarītavai* MS. 1. 4. 10 (p. 58, 4).

Introd. III, § 9, m, B. Es ist bemerkenswert, daß S'BM. «vor Sonnenaufgang» nie durch *purā* mit dem Infinitiv *udetoḥ* ausdrückt sondern durch *purā* mit *udayāt*, vgl. noch S'BM. 13. 8. 3. 2 *purā 'dityasyo 'dayāt*. Die Mādhyandinarezension stimmt darin mit KB. 2. 9 (p. 8, 9) *puro 'dayāt*, vgl. 25. 10 (p. 116, 19) *purā 'dityasyā 'stamayāt*, überein. Dagegen stimmt S'BK. *puro 'detoḥ* mit K. 8. 3 (p. 86, 2); MS. 4. 5. 2 (bis, p. 65, 9 und 10); 4. 5. 3 (p. 67, 9) *purā sūryasyo 'detoḥ* überein.

An Stelle von S'BM. 1. 2. 5. 26 *purā barhiṣa(h) staraṇāt* liest S'BK. 2. 2. 3. 23 *purā barhiṣaḥ* (ohne *staraṇāt*). In der Phrase *purā vṛtrasya vadhāt* S'BM. 1. 6. 4. 21 (bis) = 2. 5. 4. 9. = 4. 3. 3. 17 stimmt S'BK. 1. 5. 3. 9 mit den Mādhyandinas überein.

Den Infinitiv auf *-toḥ* mit *ā* hat S'BM. auch 12. 5. 1. 1 *ā 'gantōḥ*, vgl. K. 23. 6 (p. 82, 13) und CALAND zu ĀpS'. 10. 19. 12. Beide Rezensionen bieten *ā tamitoḥ*, S'BM. 2. 4. 2.



21 = S'BK. 1. 3. 3. 18 wie TS. 6. 4. 5. 6; TB. 1. 4. 4. 2; 5; 1. 6. 9. 8; 2. 1. 9. 3; K. 27. 1 (p. 139, 9); 36. 13 (p. 80, 3); MS. 1. 10. 19 (p. 159, 4); 4. 5. 5 (p. 71, 6).

Introd. III, § 9, n, p. 47. Zu *punarabhyākāram* des S'BK. 5 vgl. AB. 3. 5. 2 = GB. 2. 3. 1 (p. 189, 5, wo die Hss. -ghā- lesen). Zu *punar abhyāvartam* des S'BM. vgl. PB. 5. 1. 7; 6. 8. 13; 16; 7. 2. 6; 16. 4. 11 (bis).

Zu *saṃpradāyam* des S'BK. vgl. K. 7. 5 (p. 66, 17); MS. 1. 5. 7 (p. 75, 13); PB 12. 13. 15 und *asaṃpradāyam* 10 AB. 5. 9. 2 = GB. 2. 6. 10 (p. 258, 13).

p. 48. Während, wie CALAND anmerkt, S'BK. 2. 5. 1. 16 das Gerundium *anavamarśam* dem Partizip S'BM. 1. 5. 3. 19 *anavamarśan* gegenübersteht, haben beide Rezensionen das Gerundium *anavamarśam* S'BK. 2. 2. 3. 23 = S'BM. 1. 2. 15 5. 26 und S'BK. 2. 2. 4. 5 = S'BM. 1. 3. 1. 8.

Ähnlich wie dem Gerundium *anavānam* S'BK. 2. 3. 3. 9 und 5. 8. 1. 8 in der Mādhyandina Rezension 1. 3. 5. 13 und 4. 6. 1. 5 das Partizip *anavānan* gegenübersteht, hat KB. 13. 9 (p. 60, 19) *anavānaṃ yajanti* gegenüber GB. 2. 3. 7 20 (p. 193, 12) *anavānanto* (eine Hs. *anavānaṃ tato*) *yajanti*. Ähnlich K. 36. 4 (p. 71, 24) *anavānam* gegenüber MS. 1. 10. 9 (p. 149, 17) *acyavānan* (so die Hs. M 1 und die Paddh. gegen *acyavānaṃ* der anderen Hss.; auch MS. 4. 7. 7, p. 102, 18, ist mit CALAND zu ĀpS'. 12. 8. 6 *vyavānan* zu lesen).

25 Die Madhyandinarezension hat *apratikṣam* (*punar*) *āyanti* auch noch 5. 2. 3. 4; 5. 2. 4. 20; 7. 2. 1. 17 (bis); 9. 1. 2. 12; vgl. TS. 5. 2. 4. 4; 6. 6. 3. 5; TB. 1. 6. 1. 4; 1. 6. 5. 6; 1. 6. 10. 5; 1. 7. 1. 9.

Introd. III, § 9, q, p. 48. Zu S'BK. *bobhuvat* vgl. TS. 30 1. 3. 10. 1 = MS. 1. 2. 17 (p. 27, 7, bis) *vibobhuvat* (Mantra).

Introd. III, § 9, r, p. 48. *apacikramiṣāṃ cakāra* auch S'BM. 4. 6. 9. 16. Und wie liest S'BK. für S'BM. 7. 5. 1. 16; 18; 8. 5. 3. 1 *udacikramiṣat*?

Das Desiderativum von *√sthā* auch S'BM. 11. 1. 6. 5 35 *uttiṣṭhāsati*, 14. 6. 4. 1 *tiṣṭhāset*.

Introd. III, § 9, s, p. 48. Das kurze *ā* in S'BK. *cyāvayati* wie in KB. 12. 5 (p. 55, 11) *cyāvayati*; 12. 5 (p. 55, 12) und

22, 7 (p. 100, 21) *cyāvayāni*. Das von WHITNEY, Roots, zitierte einmalige *cyāvayati* in PB. kann ich nicht finden; PB. 6. 10. 16; 11. 8. 11 (bis); 12 (bis); 13. 5. 13 (bis); 19. 7. 1. (bis) liest langes *ā*. Hat S'BK. kurzes *ā* in den Parallelen zu S'BM. 10. 2. 3. 7 (bis, *cyāvayanti*); 3. 3. 4. 17; 8. 7. 2. 5⁵ (*pracyāvayati*)?

Mit *pāvayati* stellt sich S'BK. an die Seite von TS. und TB. die durchgehend kurzes *ā* haben.

hvalayet steht auch S'BM. 3. 7. 1. 16, ist also nicht unbelegt.

Introd. III, § 10, p. 49. *uttarām* steht auch S'BM. 1. 6. 3. 33 (ter); 34 im Gegensatz zu *saṃprati*; vgl. außerdem AB. 7. 20. 4 (WEBER, Ind. Stud. 9, p. 319); GB. 2. 2. 17 (p. 183, 4); K. 29. 8 (p. 176, 16); KB. 10. 6 (p. 49, 4—5).

Übrigens ist die Vorliebe des S'BM für diese Adverbia¹⁵ auf feminines *-ām* bemerkenswert. Nur in S'BM: *addhātāmām* 1. 6. 2. 9 (bis); 7. 4. 1. 8; 10. 2. 6. 9; *ādhastarām* 1. 5. 4. 5; *anutāmām* 10. 5. 2. 10; *avāntarām* 3. 1. 4. 1; 12. 8. 3. 31 (da- gegen *avāntarām*¹) TS. 7. 4. 5. 4; 7. 5. 4. 2; TB. 2. 3. 5. 4; MS. 2. 5. 1, p. 47, 3; 4. 5. 8, bis, p. 75, 21 und 76, 2; *ātāmām*²⁰ 10. 1. 2. 5; *avistarām* 10. 5. 3. 10; *nediṣṭhāmām* 3. 1. 1. 5; 5. 2. 1. 6; *pratitarām* 1. 5. 4. 5; 2. 3. 2. 12; *pratyakṣatāmām* 4. 2. 1. 26; 4. 5. 5. 6; 5. 1. 5. 14; 5. 2. 1. 24; 5. 3. 3. 4; 10. 5. 5. 10; *vitarām* 1. 4. 1. 23; *vyantarām* 6. 5. 3. 4. Mit anderen Texten gemeinsam: *atitarām* 1. 4. 3. 1, vgl. JB. 2. 329 (CA-²⁵ LAND, Auswahl, p. 205, 5); *abhitarām* 1. 5. 3. 6 (ter), vgl. AB. 3. 44. 5 = GB. 2. 4. 10 (p. 218, 3), aber *abhitarām* MS. 1. 4. 12 (bis, p. 61, 10—11); *jyoktāmām* 10. 2. 6. 5, vgl. AB. 2. 8. 4; *natarām* 7. 2. 1. 11; 9. 1. 1. 17; 11. 8. 3. 11, vgl. AB. 4. 25. 3 (cf. MS. 1. 8. 2, p. 116, 13 *natāmām*, Konjekture); *parasta-³⁰ rām* 3. 4. 2. 3, vgl. K. 35. 17 (63, 7); TB. 3. 7. 1. 4; PB. 17. 14. 3 (bis); *pratāmām* 5. 4. 3. 11, vgl. AB. 1. 9. 8; 3. 47. 6; 3. 48. 4; *saṃtarām* 3. 4. 3. 2—5; 9; vgl. TS. 5. 7. 10. 3; 6. 2. 2. 7 und MS. 3. 7. 10 (p. 91, 5, Konjekture).

Aus AB. *uccaistarām* 3. 24. 4 (= GB. 2. 3. 22, p. 107, 15);³⁵

1) Ähnlich (in Mantra) TS. 4. 2. 2. 3 = ĀpMB. 2. 11. 28 *pratārām* gegen RV. 10. 45. 9 (= VS. MS. K) *pratārām*.

Zeitschr. f. Ind. u. Iran Bd V

3. 7. 10; 11 (= GB. 2. 3. 3, bis, p. 191, 8—9); *nicaistarām* 3. 24. 6; 7; *śanaistarām* 3. 7. 10; 11; 3. 45. 6. Aus anderen Texten: *nitarām* TB. 2. 1. 10. 2; KB. 15. 4 (p. 68, 5) und S'S'. 15. 22 (S'unahśepalegende, nicht in der AB. Version);
 5 dazu das unsichere *anudāyitatarām* KB. 15. 4 (p. 68, 6) nach der Lesart des cod. M. und dem Texte der Ānandāśrama-
 ausgabe.

Introd. III, § 11, d, p. 50. S'BK. adverbialles *anuloma* scheint *ἀπ. λεγ.* zu sein; sonst habe ich nur *anulomam* ge-
 10 funden (TS. 3. 5. 1. 4; 6. 1. 1. 5; TB. 2. 3. 2. 2; PB. 22. 3. 10; 22. 10. 1). Ebenso immer *pratilomam*, außer den im PW. verzeichneten Stellen aus TS. und TB. auch S'BM. 11. 4. 3. 7 (S'BM. 14. 9. 4. 11 ist es wohl Adjektiv, vgl. das unmittelbar folgende *pratilomāḥ*).

15 Introd. III, § 15, p. 53, zweite Zeile von unten, lies TB. 3. 8. 19. 2 für JBr. III. 8. 19¹. Zum Wechsel von *d* und *j* vgl. meine Syntax of Cases, § 9, Ex. 9. Rem., p. 12.

Introd. III, § 18, c, p. 57. Die Partizipialkonstruktionen S'BK. 1. 2. 2. 6; 1. 4. 3. 3 mit resumptivem Pronomen stellen
 20 sich doch wohl zu den in meiner Syntax of Cases, § 10 und 11 besprochenen Fällen, obwohl zwischen Partizipium und resumptivem Pronomen hier beidemale eine oratio recta eingeschaltet ist.

Introd. III, § 19, c, p. 58. Präpositives *abhitāḥ* findet
 25 sich in S'BM. 14 mal, postpositives 17 mal; bemerke besonders S'BM. 1. 2. 5. 15 (bis) *abhito 'gnim* (S'BK. 2. 2. 3. 14 *agnim abhitāḥ*) gegen S'BM. 1. 7. 3. 28; 2. 5. 1. 4 *agnim abhitāḥ* (die S'BK. Parallele zur zweiten Stelle hat *tam . . . abhitāḥ*) und S'BM. 4. 2. 1. 25 *abhito yūpam* gegen S'BM. 13. 2. 6. 9
 30 *yūpam abihitāḥ* und 12. 9. 3. 16 *etam sautrāmaṇikam yūpam . . . abhitāḥ*. S'BM. 2. 5. 1. 4 *arkam abhitāḥ* und S'BM. 2. 5. 3. 20 *tam . . . hanīṣyamantam abhitāḥ* und *etam . . . hanīṣyamantam abhitāḥ* stimmen in der Stellung mit S'BK. 1. 4. 3. 4 und 1. 5. 2. 19 überein.

35 Präpositives *antareṇa* findet sich in S'BM. 43 mal. Postpositiv steht es bei den Mādhyandinas 25 mal. Bemerke S'BM. 11. 5. 7 2 *ime dyāvāprthivī antareṇa* gegenüber S'BM.

1. 1. 3. 4 und 2. 3. 4. 37 *antareṇa dyāvāprthivī*. Der Wechsel zwischen *antareṇa* (S'BM.) und *antarā* (S'BK.), z. B. S'BM. 1. 1. 1. 1; 2. 3. 4. 35 *antareṇā 'havanīyaṁ ca gārhapatyaṁ ca* gegenüber S'BK. 2. 1. 1. 1; 1. 4. 1. 25 *antarā 'havanīyaṁ ca gārhapatyaṁ ca* oder S'BM. 1. 1. 3. 4; 2. 3. 4. 37 *antareṇa dyāvāprthivī* gegenüber S'BK. 2. 1. 3. 2; 1. 4. 1. 26 *antarā dyāvāprthivyau*, findet sich auch innerhalb des Mādhyandina-textes: vergleiche S'BM. 12. 5. 2. 7 *antareṇo 'rū* mit S'BM. 13. 4. 1. 9 *antaro 'rū*; S'BM. 1. 1. 3. 4; 2. 3. 4. 37 *antareṇa dyāvāprthivī* und S'BM. 11. 5. 7. 2 *ime dyāvāprthivī antareṇa* mit S'BM. 3. 8. 3. 31; 14. 6. 8. 3; 4; 6; 7 *antarā dyāvāprthivī*: S'BM. 7. 3. 1. 1; 27; 9. 2. 3. 14 *imau lokav antareṇa* mit S'BM. 7. 4. 2. 25 *antarā . . . imau lokau*.

agreṇa, uttareṇa, dakṣiṇena, pūrvena, bāhyena habe ich im S'BM. nur präpositiv gefunden.

Dagegen steht 43 Fällen von präpositivem *jaghanena* postpositives S'BM. 7. 2. 2. 4 *so 'gner dakṣiṇām śronīm jaghanena tiṣṭhan* gegenüber.

Präpositivem *pareṇa* (S'BM. 6. 4. 4. 2; 10. 5. 4. 2) steht postpositives *pareṇa* (S'BM. 5. 3. 4. 15; 7. 1. 1. 24; 7. 3. 1. 14; 20 15; 9. 4. 4. 2; 3; 10. 5. 4. 3) gegenüber.

ubhayataḥ c. genit. steht einmal (S'BM. 9. 5. 1. 22) präpositiv, zweimal postpositiv (S'BM. 8. 6. 2. 16, bis).

upariṣṭāt c. genit. findet sich bei den Mādhyandinas 17 mal präpositiv, und 15 mal postpositiv; *purastāt* c. genit. 25 28 mal präpositiv und 10 mal postpositiv.

ante c. genit. steht S'BM. 3. 1. 2. 17; 5. 4. 4. 19; 21; 25; 11. 2. 7. 2—5 präpositiv, dagegen S'BM. 3. 3. 3. 18; 10. 5. 2. 9 (bis); 11. 5. 1. 11; 14. 9. 1. 8 postpositiv.

Zum postpositiven *parastāt* S'BK. 4. 6. 2. 2 *asya salilasya parastāt* (wo S'BM. 3. 6. 2. 3 *asya salilasya pāre* liest) vgl. S'BM. 10. 2. 6. 4 (bis); 10. 6. 5. 4; 8.

Präpositives *purā tataḥ* steht außer in der von CALAND angezogenen Stelle auch noch S'BM. 10. 6. 5. 4; dagegen hat S'BM. 3. 2. 1. 40 *ataḥ purā*, 4. 1. 3. 12 und 7. 1. 2. 23 *tataḥ purā*.

Introd. III, § 21, c, p. 60. Über die Konstruktion von

Viś + pra mit Akkusativ bez. Lokativ läßt sich folgendes sagen: (A) Das Kausativum von *Viś + pra* wird immer mit dem Lokativ konstruiert, und so ein doppelter Akkusativ vermieden; so S'BM. 1. 9. 2. 35 (bis); 4. 4. 5. 13; 5. 4. 3. 19; TS. 3. 4. 3. 8 (bis); 5. 2. 2. 4; 5 (bis); 6. 1. 1. 2 (bis, das erste Beispiel *apsu dikṣātapaṣi prāveṣayan* = TB. 1. 8. 2. 1) TS. 7. 1. 6. 2; 3; 4 (= PB. 21. 1. 2, wo aber *udake* für *apsu* steht); TB. 3. 7. 1. 1 (= K. 35. 17, p. 62, 11, nur hat TB. das Aktivum, K. das Medium); MS. 3. 2. 2 (p. 17, 11);
 10 3. 6. 2 (bis, p. 61, 1 und 3); PB. 6. 5. 10.

(B) Beim nicht-kausativen Verbum (einschließlich der infiniten Verbalformen, aber mit Ausnahme des Participium praeteriti) kommt der Lokativ außer in der von CALAND angemerkten Stelle S'BM. 2. 3. 1. 3 *tad agnāv eva yonau . . .*
 15 *praviṣati* (wo aber S'BK. 1. 3. 1. 3 den Akkusativ *agnim eva yonim . . . praviṣati* hat) nur noch S'BM. 3. 9. 2. 10 *yajñaśya hy āsu [apsu] rasaḥ prāviṣat* vor. Sonst steht überall der Akkusativ; so in S'BM. (einschließlich der zwei von CALAND angezogenen Stellen) 69 mal; in TS. 28 mal; in TB. 10 mal;
 20 in MS. 47 mal; in K.¹⁾ 54 mal; in PB. 13 mal; in ŚB. einmal; in AB. 10 mal; in KB. 4 mal; und in GB. 6 mal.

(C) Beim Participium praeteriti halten sich akkusativische (11 mal) und lokativische (13 mal) Konstruktion ziemlich die Wage. S'BM. hat den Akkusativ nur zweimal (3. 4. 2. 5;
 25 12. 3. 1. 9), dagegen den Lokativ 5 mal (1. 1. 4. 14 [= S'BK. 2. 1. 3. 17]; 2. 3. 1. 9 [= S'BK. 1. 3. 1. 4]; 2. 3. 4. 34 [= S'BK. 1. 4. 1. 24]; 3. 3. 4. 7; 14. 7. 2. 17. Die TS. hat einmal den Lokativ (2. 1. 8. 4) und einmal den Akkusativ (7. 5. 9. 3). Das TB. bietet nur den Lokativ (1. 1. 10. 3;
 30 1. 3. 5. 2—4; 3. 2. 5. 9). Die MS. hat nur den Akkusativ (4. 1. 6, p. 8, 10; 4. 5. 2, bis, p. 64, 7 und 65, 6). Das K. gebraucht einmal den Lokativ (33. 7, p. 32, 22) und dreimal den Akkusativ (26. 9, p. 133, 7; 31. 4, p. 5, 14; 31. 15, p. 17, 13). Das PB. hat einmal den Akkusativ (9. 1. 1); das AB.
 35 einmal den Lokativ (8. 20. 5).

1) K. 7. 4 (p. 66, 1) lies *prāviṣati* für SCHROEDERS *prāvikati*.

Bemerkenswert ist die Variation zwischen Akkusativ und Lokativ in den Parallelstellen MS. 4. 1. 6 (p. 8, 10) = K. 31. 4 (p. 5, 14) *yajñāyudhāni praviṣṭā'sit* und TB. 3. 2. 5. 9 *yajñāyudheṣu praviṣṭā'sit*. Vergleiche übrigens eine ähnliche Variation zwischen Akkusativ und Lokativ bei *anvāyatta*,⁵ Syntax of Cases § 59, Ex. 101, Rem., p. 173.

Introd. III, § 21, e, p. 60—61. Die Konstruktion von *Vjiv + upa* mit dem Ablativ S'BM. 1. 2. 5. 24 *itaḥpradānād dhi devā upajīvanti* (der in S'BK. 2. 2. 3. 21 der reguläre Akkusativ, *itaḥpradānam*, gegenübersteht) ist sehr bemerkens-¹⁰ wert. Das S'BM. konstruiert an allen anderen 29 Stellen *Vjiv + upa* regelmäßig mit dem Akkusativ. Auch haben die unmittelbaren Parallelen zu S'BM. 1. 2. 5. 24 in den anderen Texten mit einer Ausnahme (K. 36. 1, p. 68, 10) den Akkusativ, vgl. außer der von CALAND angezogenen¹⁵ TS. 3. 2. 9. 7 noch TS. 1. 7. 3. 4 *itaḥpradānam hy amuṣmiṇ loke prajā upajīvanti*; TB. 2. 2. 7. 3 (wo mit dem Kommentar *vā* statt *ka* zu lesen ist) = 2. 2. 11. 5 *amutaḥpradānam vā upajīvivima*. Nur K. 36. 1 (p. 68, 10) findet sich die ablativische Konstruktion *amutaḥpradānād dhi prajā upajīvanti*.²⁰ Dazu ist aber die Parallelstelle MS. 1. 10. 6 (p. 146, 11) *amutaḥpradānād dhi manuṣyā yajñam upajīvanti* zu vergleichen, wie es auch MS. 1. 6. 13 (p. 107, 9) *itaḥpradānāt tu yajñam upajīviṣyanti* und MS. 1. 7. 5 (p. 114, 2) *itaḥpradānād dhi deva yajñam upajīvanti* heißt, wo der Ablativ *itaḥpradānād* bez.²⁵ *amutaḥpradānād* mit dem Ablativ *agrād* in TB. 3. 3. 1. 4 *agrād vā oṣadhīnām ūrjam upajīvanti* zu vergleichen ist. Aus solchen Phrasen, wo der Ablativ neben dem Objektsakkusativ steht, scheint sich dann der bloße Ablativ mit *Vjiv + upa* entwickelt zu haben.³⁰

Introd. III, § 21, g, p. 61. Der Dativ der Gottheit mit *Vyaj* in der von CALAND angezogenen Stelle S'BM. 1. 3. 5. 10 *upāṇśu tasyai devatāyai yajati yasyā iṣṭim nirvapati* (wo aber S'BK. den Akkusativ *tām devatām* hat) steht im Widerspruch zu S'BM. 1. 3. 5. 10 = 1. 6. 2. 12 *upāṇśu devatām*³⁵ *yajati*; 3. 1. 3. 6 *upāṇśu devate yajati*; 11. 1. 5. 9 = 11. 4. 3. 18 *upāṇśu devatā yajati*. Es findet sich aber in S'BM., und zwar

- wiederum in enger Verbindung mit *Vvap + nis* c. dat., noch eine Stelle, wo *Vyaj* neben dem Akkusativ des Geopferten den Dativ der Gottheit hat, 1. 6. 3. 19 *tasmād yasyai kasyai ca devatāyai havir nirvapanti tat purastād ājyabhāgāv agni-*
 5 *ṣomābhyām yajanti*. In der Parallelstelle K. 8. 10 (p. 94, 1) steht hier der Akkusativ der Gottheit: *āvām evā 'gra ājyabhāgau yajān* und *tasmād agniṣomā evā 'gra ājyabhāgau yajanti*. In einer ähnlichen Stelle der TS. 2. 6. 3. 1 *yajān va ājyabhāgau* ist die Kasusform doppeldeutig, *vah* kann formell
 10 Dativ wie *agniṣomābhyām* in S'BM. oder Akkusativ wie *āvām* und *agniṣomau* im K. sein. Der doppelte Akkusativ der Gottheit und des Geopferten erklärt sich leicht aus einer Fusion von *Vyaj* mit dem Akkusativ der Gottheit (z. B. KB. 5. 2, p. 18, 17 *atha yad agniṣomau prathamau devatānām*
 15 *yajati*; GB. 2. 1. 20, p. 157, 4 *atha yad agniṣomau prathamām devatānām yajati*; MS. 3. 7. 1, p. 75, 12 *yad agniṣomau [yajati]*) und *Vyaj* mit dem Akkusativ des Geopferten (z. B. S'BM. 11. 7. 4. 2 *yajed ājyabhāgau*; K. 9. 2. p. 105, 9 *kasmād ājyabhāgau yajanti*). Soll man die zwei Fälle des ganz singulären
 20 Dativs der Gottheit in S'BM. der Einwirkung des benachbarten *vap + nis* c. dat. zuschreiben?

- Introd. III, § 21, i, p. 61. Zum Akkusativ S'BK. 1. 1. 4. 5 *anyam panthānam pratipadyate* stellt sich S'BM. 14. 9. 1. 8 *devayānam vā panthānam pratipadyate pitṛyānam vā*. Zum
 25 Instrumental der Parallelstelle S'BM. 2. 1. 4. 6 *anyena pratipadyate* stellt sich S'BM. 5. 4. 3. 6 = 13 *yenai 'va dakṣiṇā yanti tena pratipadyate*; TB. 3. 8. 22. 1 *yathā kṣatrajño 'nyena pathā pratipādayet*; TS. 7. 3. 1. 1 *yo vai prajāvam yatām apathena*¹⁾ *pratipadyate*; KB. 18. 10 (bis, p. 82, 18 und 20)
 30 *sa etenā 'yanena pratipadyate*.

- Introd. III, § 21, j, p. 61. Zu S'BK. 5. 6. 5. 6 *athā 'sya dakṣiṇam karṇam ājapati* vgl. TS. 7. 1. 6. 8 *tasyā [goḥ] upotthāya karṇam ājapet*. Zu S'BM. 4. 5. 8. 10 *dakṣiṇe karṇa ājapati* vgl. S'BM. 13. 4. 2. 15 *aśvasya dakṣiṇe karṇa ājapatuḥ*
 35 Introd. III, § 21, k, p. 61. Weder zum Lokativ und

1) Cf. TS. 2. 2. 2. 1 *apathenai 'ti*, 7. 2. 8. 5 *apathena yanti*, aber S'BM. 7. 2. 1. 19 *apatham ivai 'ti*.

Akkusativ S'BM. 5. 3. 3. 11 *athai 'naṁ dakṣiṇe bāhāv abhipadya* noch zum doppelten Akkusativ S'BK. 7. 2. 3. 11 *athai 'naṁ dakṣiṇaṁ pāṇim abhipadya* scheinen anderwärts Parallelen zu existieren. Die gewöhnliche Konstruktion ist der Genitiv und Akkusativ: S'BM. 2. 1. 4. 28 *pūrvārdham ulmukānām abhipadya*; 3. 4. 1. 17 *tasya . . . vālām abhipeduḥ*; 3. 7. 1. 26 *pūrvārdham vai daṇḍasyā 'bhipadya*; 6. 5. 2. 20 . . . *asyai bilam abhipadyate*; 14. 2. 1. 15 *athā 'syai stanam abhipadyate*; KB. 27. 6 (p. 133, 2) *uttarasya havirdhānasya kūbarīm abhipadya*.

Introd. III, § 21, 1, p. 61. Der doppelte Akkusativ des S'BK. *prajāpatiṁ praśnam ājagmatuḥ* hat eine Parallele in S'BM. 2. 4. 4. 4 *tam ājagāma suplā sārṇjayo brahmacaryam* = S'BK. 1. 3. 4. 2 *tam ū ha suplā sārṇjayo brahmacaryam ājagāma*; MS. 1. 6. 12 (p. 106, 7) *agnir vai varuṇaṁ brahmacaryam āgacchat pravasantam*; S'BM. 11. 5. 3. 1 *śauceyo ha prācīnayogaḥ | uddālakam āruṇim ājagāma brahmodyam: agniho-* *traṁ vividiṣāmi 'ti*.

Außer den von CALAND und DELBRÜCK, Altind. Synt. p. 167 (vgl. auch WHITNEY, Gr. § 970, 1) zitierten Stellen für *praśnam* mit *√i* und Akkusativ vgl. noch TS. 2. 5. 8. 5. ²⁰ = 2. 5. 11. 8 = MS. 4. 6. 4 (p. 84, 3) *tam prajāpatiṁ praśnam aitām*; auch TS. 2. 5. 11. 9 *yad brāhmaṇaś ca praśnam eyātām* ist aus dem Zusammenhange *prajāpatiṁ* zu ergänzen. Zu *praśnam* mit *√i* und Lokativ vgl. noch K. 13. 3 (p. 182, 6) *tasmin praśnam aitām*. ²⁵

CALAND's Korrektur von S'BM. *prajāpatiṁ pratipraśnam eyatuḥ* zu *prajāpatiṁ prati praśnam eyatuḥ* halte ich für evident, vgl. S'BM. 2. 2. 4. 16; 11. 5. 5. 3; 7 *prajāpatiṁ eva pitaram praty ayāma*. — *taṁ prati brūyāt* steht auch S'BM. 1. 4. 3. 11—20; 1. 6. 1. 16—18. ³⁰

Introd. III, § 22, b, p. 63. Von einem 'normalen' Instrumental des Gefäßes bei *√ad*, *√aś* 'essen' kann man kaum sprechen. Zum Instrumental S'BK. 1. 5. 1. 20 *pātrair hy aśanam aśnanti* vgl. MS. 3. 4. 1 (p. 64, 1) *pātrair va annam adyate*, K. 21. 4 (p. 42, 8) *pātreṇa vā annam adyate*; MS. 3. 4. 7 (p. 55, 3) *droṇena vā annam adyate*. Demgegenüber, und mit S'BM. *pātreṣu hy aśanam aśyate* zu vergleichen, steht der ³⁵

Lokativ des Gefäßes S'BM. 4. 3. 3. 15 *viśā samāne pātre* 'śnīyāt; TS. 5. 6. 2. 3 *pātre vā annam adyate*; dazu der eigentümliche Ausdruck TS. 5. 7. 9. 4 (bis) = TB. 2. 3. 5. 5—6 *sarvāsu prajāsu annam atti*, wo die *prajāḥ* gewissermaßen als das Gefäß angesehen werden, aus dem gegessen wird. Wo es sich also um das Gefäß, aus dem gegessen wird, handelt, halten sich die instrumentale und lokativische Konstruktion ziemlich die Wage. Anders liegen die Fälle, wo es sich um das Werkzeug, mit welchem gegessen wird, handelt, und auf die sich DELBRÜCK in der von CALAND angezogenen Stelle (Altind. Synt. § 86, p. 127, 3) bezieht. In diesen steht natürlich normalerweise der Instrumental: *mukhena* S'BM. 4. 2. 4. 18; K. 21. 4 (p. 42, 9); S'BM. 12. 8. 3. 17; K. 6. 7 (p. 57, 11) [parallel dazu AB. 5. 3. 10; 12 *mukhataḥ*]; *śirṣṇā* MS. 1. 6. 15 9 (p. 100, 17) [parallel dazu S'BM. 12. 8. 3. 17 = TS. 5. 6. 3. 2 *śirṣataḥ*]; *pratikeṇa* S'BM. 14. 4. 3. 1; 7; *aṅgulyā* MS. 1. 8. 5 (p. 121, 20); *vācā* 'mit der Zunge' S'BM. 7. 2. 4. 12; 9. 3. 2. 4; 14. 5. 2. 6; *etayā* [*jihvayā*] MS. 3. 10. 3 (p. 132, 15); *dakṣiṇena hastena* MS. 3. 2. 10 (p. 30, 17) = 3. 7. 6 (p. 83, 2); 20 K. 20, 12 (p. 32, 11); *dakṣiṇena* [*hastena*] TS. 5. 3. 3. 2—4; 5. 3. 4. 2—3; 5; *hastena* S'BM. 10. 2. 2. 8; *ubhābhyām hastābhyām* K. 20. 12 (p. 32, 16); MS. 3. 2. 10 (p. 31, 1); *bāhubhyām* S'BM. 7. 4. 1. 40; 10. 2. 2. 7.

Ganz ähnlich wie bei den Verben des Essens schwankt auch der Kasus des Gefäßes bei *√pā* 'trinken'. Der Instrumental steht PB. 5. 3. 11 *tasmād brāhmaṇo vāraṇena na pibet*; 16. 6. 14 *na mṛṇmayena pibet*; MS. 2. 5. 9 (p. 60, 3) *tasmād brāhmaṇo mṛṇmayena na pibet*; TS. 2. 5. 1. 7 *yā parṇena* (ebenso *kharveṇa* und *akharveṇa*) *pibet*. Der Lokativ aber steht 30 S'BM. 14. 9. 4. 12 *tryaham kaṇse na pibet*; 2. 3. 2. 8 *tasmin brāhmaṇān pāyayitavai brūyāt*; TS. 1. 7. 2. 4 *yasyai nikramaṇe ghṛtaṁ prajāḥ samjvantīḥ pibanti*.

Bei *√duh* steht häufigen Instrumentalen des Gefäßes (TB. 1. 4. 1. 5 *ādityasthālyā, ukthasthālyā, āgrayaṇasthālyā, dhruvasthālyā, pātreṇa*; TB. 3. 2. 3. 8 bis *dārupātṛeṇa*; MS. 4. 2. 1, p. 21, 14, *haritena, rajatena pātreṇa, dārupātṛeṇa, ayaspātṛeṇa*, ebenso 4. 2. 13, p. 36, 8; MS. 1. 8. 3, p. 118, 1, *sthā-*

lyā; K. 6. 3, p. 52, 3 *sthālyā*; S'BM. 1. 7. 1. 18 *pātreṇa*; MS. 4. 1. 3, p. 5, 3, *dārupātreṇa*, MS. 1. 8. 6, p. 122, 19 *sthālyā*; K. 31. 2, p. 3, 7, *dārupātreṇa*) einmaliger Lokativ des Gefäßes gegenüber: TB. 2. 2. 9. 6—8 *tebhyo mṛṇmaye* (ebenso *dārumaye*, *rayate*, *harite*) *pātre 'nnam uduhat*.⁵

Introd. III, § 22, f, p. 63. Zum Akkusativ *darśapūrṇamāsau* mit *√yaj* (in S'BK. 1. 4. 1. 10) vgl. S'BM. 11. 2. 4. 8 *kena 'sya* (und *teno hā 'sya*) *darśapūrṇamāsāv iṣṭau bhavatuḥ*; S'BM. 11. 2. 4. 9 *etat pratyakṣam darśapūrṇamāsau yajāmahe*; ebenso steht der Akkusativ TS, 1. 6. 9. 3; 2. 5. 4. 1;¹⁰ 2. 5. 6. 1 (bis); 2 (ter); 3 (quater); 4; TB. 3. 9. 23. 2; MS. 1. 8. 6 (bis, p. 124, 4 und 17); 3. 6. 6 (p. 66, 12). Aber der Instrumental (wie S'BM. 2. 4. 4. 17) findet sich S'BM. 11. 2. 5. 5 *darśapūrṇamāsābhyām yajate*; ebenso PB. 17. 14. 1; 25. 4. 1; GB. 2. 1. 8 (p. 150, 7).¹⁵

Introd. III, § 22, k, p. 64—65. Zu *√khyā* + *ā* und *√cakṣ* + *ā* mit dem Instrumental im Sinne von 'nach etwas oder jemanden benennen' vgl. noch S'BM. 4. 1. 3. 10 (= 11); *etāny u enena pātrāṇy ācakṣate* 4. 1. 3. 7 *tvayai 'vai 'tāni pātrāṇy ācakṣīran*; S'BM. 10. 5. 1. 3 *tū u sarvā iṣṭakū iti evā 'cakṣate . . . vāco rūpeṇa*²⁰ (d. h. 'nach dem Genuss von *vāc* sind sie feminin'); S'BM. 14. 4. 3. 32 *tena ha vāva tat kulam ākhyāyate yasmin kule bhavati ya evaṁ vedu* und *tasmād eta etenā 'khyāyante prāṇā iti*; AB. 2. 1. 12 *tasmāt palāśasyai 'va palāśenā 'cakṣate: 'muṣya palāśam amuṣya palāśam*. S'BM. 10. 3. 5. 16 *yajur eva bhavati, yajuṣai 'nam ācakṣate*.²⁵

Introd. III, § 23, a, p. 65, 24—28. Daß der Dativ pluralis nach Analogie des Dativ singularis mit ablativischer-genitivischer Funktion verwendet worden ist, scheint mir durch die von CALAND angezogenen zwei Beispiele nicht erwiesen. Was das zweite Beispiel S'BM. *te [devāḥ] 'sura-*³⁰ *rakṣasebhya āsaṅgād bibhayām cakruḥ* (dagegen S'BK. *asurarakṣasānām āsaṅgād*) betrifft, so liegt es doch am nächsten den Ablativ *asurarakṣasebhyaḥ* mit DELBRÜCK, Altind. Synt. § 69, p. 111 als von *√bhī* abhängig aufzufassen, wenn schon, wie ich Syntax of Cases § 11, Ex. 9, Rem., p. 12—23 ge-³⁵ zeigt habe, dies der einzige sichere Fall von *√bhī* mit doppeitem Ablativ ist. Im ersten Beispiel aber S'BM. 2. 5. 1. 14

su u khalu māruta eva syāt, sa vā eṣa prajābhya evā 'hīnsāyai kriyate (dagegen S'BK. 1. 4. 3. 12 mārutyāv eva syātām, su eṣa prajānām evā 'hīnsāyai prajānām śāntaye kriyate) wird
 5 S'B.M. prajābhyaḥ von kriyate abhängen, wie naḥ in S'B.M. 4. 2. 4. 23 yathā na indra imāḥ prajā viśaḥ śriyai yaśase 'nnādyāyā 'sapatnāḥ saṁmanasaḥ karavat. Dazu vergleiche das von DELBRÜCK, Altind. Synt. § 103, p 149 zitierte Beispiel eines doppelten Dativs: manave ha vai prātar avanegyam
 10 udakam ājuhrur, yathe 'daṁ pāṇibhyām avanejanāyā 'haranti S'B.M. 1. 8. 1. 1, wo man statt pāṇibhyām den Genitiv pāṇyoḥ erwarten könnte, ebenso wie S'B.M. 1. 2. 2. 3 = S'BK. 2. 2. 1. 3 yathā śriye 'nnādyāye 'māḥ prajā yajamanāya yacchet auch *yathā yajamānasya śriye 'nnādyāye 'māḥ prajā yacchet
 15 stehen könnte. Vgl. auch den doppelten Akkusativ mit √ji MS. 1. 9. 8 (p. 139, 15) dakṣiṇato vai devān asurā yajñam ajayan mit dem Akkusativ und Genitiv der Parallelstelle K. 9. 15 (p. 118, 6) dakṣiṇato vai devānām asurā yajñam abhyajayan, ebenso MS. 3. 8. 10 (p. 110, 3) gegenüber K. 26. 1 (p. 121, 4).
 20 Introd. III, § 24, a, p. 66. Derselbe Wechsel zwischen Ablativ und Genitiv und zwar in demselben Satze S'B.M. 3. 9. 4. 25 syandamānānām vai vasativarīr grhṇati vasativaribhyo nigrabhyāḥ.

Introd. III, § 24, b, p. 67. Zu pratyāñc c. abl. vgl. S'B.M.
 25 5. 1. 5. 6 saptadaśa duṇḍubhīm . . . saṁminvanti pratiṇā āgnidhrāt; 10. 2. 1. 9 yāni . . . pratyāñci śīrṣṇaḥ . . . lomāni; 12. 5. 2. 9—11 ye 'smāt pratyāñcaḥ; 3. 5. 1. 26 tasmāt pratyāṇ prakrāmati; TS. 1. 8. 1. 1 ye pratyāñcaḥ śamyāyā avaśīyante; K. 25. 3 (p. 105, 8) yatrā 'paḥ prācīr āhavanīyāt pratiṇā gār-
 30 hapatyād vyavadraveyuh.

Introd. III, § 26, d, p. 67. In der Mādhyandina Rezension des S'B. stehen 40 Fällen¹⁾ des Lokativs kṣipre nur fünf Fälle des Akkusativs kṣipram gegenüber (zu den vom

1) Zu den von PW. angeführten sieben Stellen füge noch 1. 3. 1. 17; 1. 4. 3. 21; 1. 7. 2. 17; 1. 8. 3. 16; 2. 1. 4. 19; 21; 2. 3. 2. 14; 2. 4. 4. 15 (bis); 3. 1. 1. 2; 3; 4. 1. 1. 21; 4. 5. 8. 11; 4. 6. 8. 18 (quinquies); 6. 2. 1. 37; 7. 4. 2. 18; 9. 3. 4. 11; 10. 5. 5. 9; 11. 1. 3. 7 (quater); 11. 2. 7. 23; 12. 4. 1. 4; 12. 4. 2. 9; 12. 4. 3. 8; 12. 5. 1. 17; 13. 8. 1. 7; 12.

PW. angeführten drei Stellen kommen noch 11. 2. 7. 23 und 13. 8. 1. 2). TS. hat zweimal *kṣipram* (2. 1. 4. 15; 3. 1. 5. 15) gegen einmal *kṣipre* (3. 9. 1. 3); ebenso KB. *kṣipram* 2. 9 (p. 8, 5) und 28. 7 (p. 137, 10) aber *kṣipre* 1. 1 (p. 1, 15). Nur den Akkusativ kennen PB. 7. 7. 12; 9. 1. 38; 12. 13. 23 (bis); 13. 4. 11; MS. 4. 2. 9 (ter, p. 31, 18; 32, 1); 4. 2. 14 (ter, p. 37, 16—18); 4. 6. 1 (bis, p. 78, 14; 16); K. 12. 2 (bis, p. 164, 12—13); AB. 5. 30. 1; 6. 8. 7 (ter); 6. 18. 1 (bis) 8. 28. 6—10; 20; und GB. 1. 3. 13 (quater, p. 80, 11; 81, 2; 8; 82, 1); 2. 6. 5 (p. 249, 12; 15).

Introd. III, § 26, b, p. 67. Zu S'BM. *kāme rohāma* (S'BM. *kāmam*) vgl. GB. 2. 5. 8 (p. 234, 15) das handschriftliche *nāke rohati* (von GAASTRA zu *nākam* korrigiert).

Introd. III, § 26, f, p. 68, 5 setzt CALAND den Lokativ *tasmin* in S'BM. 2. 6. 2. 7 *tasmiṇ chr̥tenā 'śrayan ... yad* ¹⁵ *asmiṇ chr̥tenā 'śrayan* dem Akkusativ *tam* in der Parallelstelle S'BM. 1. 6. 4. 7 *taṁ śr̥tenai 'vā 'śrayan ... yad enaṁ śr̥tenai 'vā 'śrayan* gleich. Ist es nicht wahrscheinlicher, daß die Kāṇvas den Objektsakkusativ [*tam* scil. *somam*] ausgelassen haben, während bei den Mādhyandinas der Lokativ [*tasmin* ²⁰ scil. *indre*] fehlt; vollständig würde der Satz **taṁ [somam] tasmiṇ [indre] chr̥tenā 'śrayan* gelautet haben, wie TS. 2. 5. 3. 4 *indriyam vāvā 'smin vīryaṁ tad aśrayan*; 5 *indriyam evā 'smin vīryaṁ śr̥tvā* TB. 1. 8. 2. 5 *indriyam evā 'smin vīryaṁ śrayati*, wo sich Objektsakkusativ und Lokativ zusammen finden. ²⁵

Introd. III, § 43, p. 48 und V, § 2, p. 104. Auf p. 104, 11 bezieht sich der Verweis VI. 1. 2¹³ auf S'BM. Auf der nächsten Zeile (12) muß der Verweis VIII. 1. 5³ ein Druckfehler sein, *kiṁ nau tato bhaviṣyati* steht S'BM. 8. 2. 1. 3; 12 und 8. 3. 1. 3. ³⁰

Außer den von CALAND aufgezählten Fällen findet sich *kiṁ me tato bhaviṣyati* S'BM. 8. 4. 1. 3; 4; 7 und 8. 7. 3. 16; *kiṁ asmākaṁ tato bhaviṣyati* S'BM. 8. 4. 1. 4 (bis); *kiṁ nas tato bhaviṣyati* S'BM. 8. 4. 2. 2; *kiṁ me tataḥ syāt* S'BM. 4. 1. 3. 4; 7 und 4. 4. 1. 17; *kiṁ mama tataḥ syāt* S'BM. 12. 6. 1. 39. ³⁵ Dazu vgl. *kiṁ nas tataḥ syāt* PB. 6. 5. 10; 9. 1. 26 (wo die Bibl. Ind. *no* für *nas* liest); *kiṁ me tataḥ syāt* PB. 8. 4. 2; 8. 8. 1

München.

Hanns Oertel.

J. Nobel: The Foundations of Indian Poetry and their Historical Development (General Outlines). Calcutta Oriental Series, No. 16. E. 9. 1925. II und 193 Seiten. Preis: Rs. 5.—.

- 5 Der durch seine ausgezeichneten Forschungen auf dem Gebiet des Alamkāra bekannte Verfasser geht von der richtigen Überzeugung aus, daß ein volles Verständnis der indischen Dichtung nur dann zu gewinnen ist, wenn diese vom Standpunkt der Sanskritpoetik aus betrachtet wird. Sein
- 10 Buch gibt nun zwar nicht etwa den Inhalt des Lehrbuches oder der Anschauung einer bestimmt abgegrenzten Zeitperiode, sondern sucht in allgemein gehaltenen Skizzen einen Überblick über die historische Entwicklung der Grundlehren dieser Wissenschaft zu geben. Allein trotz dieser Beschrän-
- 15 kung eignet sich das Werk vorzüglich zur Einführung in eine uns teilweise so fremde Gedankenwelt. Daß es viele wertvolle, auf eigener Forschung beruhende Erkenntnisse und Ergebnisse bietet, ist bei der Gewissenhaftigkeit und Gelehrsamkeit des Verfassers selbstverständlich und verleiht
- 20 seiner Arbeit ihren besonderen Wert. So wird die Untersuchung über die ungemein wichtige Frage nach dem Zeitalter Bhāmahas in eine neue Bahn gelenkt; auch das Kapitel über den Stil (rīti) ist mehr als eine Skizze und legt die Zusammenhänge trefflich klar. Besonders hat es mich gefreut,
- 25 daß der Begriff lokottarāhlāda in der bekannten und vielbesprochenen Definition Jagannāthas mit der schlichten, aber einzig richtigen Übersetzung «pleasure that goes beyond the common limits» wiedergegeben ist. Die gewöhnlichen Übersetzungen dieses Ausdrucks haben meines Erachtens
- 30 viel zu weitgehende Vergleichen mit abendländischen Ideen und damit Mißverständnisse veranlaßt; ich habe erst vor kurzem (ohne Nobels Buch zu kennen) diesen Punkt behandelt in meiner populären Gymnasialschrift: Der Entwicklungsgang der indischen Poetik, Ellwangen 1926, s. 19 ff.

Das Wenige, in welchem ich mit dem Verfasser nicht ganz übereinstimme, sei hier aufgezeichnet, um zu weiteren Nachforschungen anzuregen. Nobel glaubt, wie noch manche andere Sanskritisten, an die Echtheit der 13 anonymen, Bhāsa zugeschriebenen Dramen (S. 6). Nach meiner Ansicht gehen nur einige der Schauspiele auf Bhāsa zurück, und diese sind teilweise tiefeingreifende Umarbeitungen.

Um die Bedeutung der beiden Begriffe *kārayitrī* und *bhāvayitrī* (S. 62) richtig zu verstehen, müssen wir den zweiten der vom Verfasser angeführten Lehrsätze *Rājaśekhara* über die *pratibhā* (dichterische Phantasie) richtig interpretieren. Dieser Satz lautet: *bhāvakasyopakurvāṇā bhāvayitrī* und ist das symmetrisch genaue Gegenstück zu: *kaver upakurvāṇā kārayitrī*: «Dem Dichter hilft die schöpferische Phantasie». *Bhāvaka* ist also Masculinum, nicht Neutrum und bedeutet «der Aufnahmefähige». Der zweite Lehrsatz bedeutet demnach: «Dem Aufnahmefähigen hilft die rezeptive Phantasie». Es geht also nicht an, *bhāvaka* mit «discrimination» zu übersetzen. Jetzt verstehen wir auch besser, was unmittelbar folgt: «Diese (die Rezeption des aufnahmefähigen Lesers oder Hörers) gibt der Anstrengung und Absicht des Dichters Erfüllung (wörtlich: Realität). «Durch sie wird der Baum — das Schaffen des Dichters — erst fruchtbar, ohne sie bleibt er ohne Frucht.» Diejenigen Poetiker (S. 66), welche den Unterschied zwischen *kārayitrī* und *bhāvayitrī* nicht anerkennen wollen, stellen den (unhaltbaren) Satz auf, ein Aufnahmefähiger sei eo ipso schon Dichter, und berufen sich auf eine von ihnen übrigens falsch gedeutete Strophe. Diese ist so aufzufassen: Je nach dem Maße der produktiven Schöpferkraft nüanciert sich der Ruhm; jedenfalls aber hat ein Dichter, der wenigstens poetisch empfinden kann, ohne die Gabe der produktiven Kraft zu haben, noch lange nicht den letzten Platz. Also *bhāvaka* ist der rezeptive Hörer oder Leser, *kavi* der schaffende Dichter. *Kālidāsa* sagt ja auch deutlich, der eine sei imstande, die Worte (kunstvoll) zusammenzusetzen, der andere, sie zu hören. Der Rezeptive ist also nicht notwendig gleichzeitig

auch Dichter. Und Maṅgala (S. 67), der die Rezeptiven in zwei Klassen einteilt, meint es so: die einen, die «Appetitlosen», sind diejenigen, denen das Beste noch nicht gut genug ist, die andern, «die selbst Stroh fressen», sind diejenigen Rezeptiven, die selbst den größten Kitsch hinunterdrücken. Diese Einteilung wandte Vāmana auch auf die Dichter an (vgl. auch S. 47), ursprünglich paßt sie aber nur für die Aufnehmenden. Durch die richtige Interpretation dieser Stellen gewinnen wir also auch noch eine untere Grenze für die
 10 Ansetzung des unbekannten Schriftstellers Maṅgala: er kann nicht nach Vāmana geschrieben haben; vielleicht ist er mit dem in dem Verz. d. Tüb. H. 13,6 genannten Dichter identisch. Kārayitṛi ist also die Gabe der produktiven Schöpferkraft, bhāvayitṛi die der Aufnahmefähigkeit; Produktion
 15 und Rezeption, schaffende und nachschaffende Phantasie sind sich hier gegenübergestellt. Die Übersetzung De's S. 64 «imaginative» und «fanciful» ist also ebenso unrichtig wie der Hinweis dieses Gelehrten auf die Parallele mit der englischen Romantik am Anfang des 19. Jahrhunderts.

20 Das Wort iṣṭa in Daṇḍins Definition des kāvya bedeutet nicht «gewünscht», sondern «angenehm». Verwandte Begriffe kehren in den Definitionen des Dhvanikāra, des Vāgbhaṭa und Jagannātha wieder.

Dieser für die richtige Auffassung des Entwicklungs-
 25 ganges der indischen Poetik wichtige Begriff des Gefälligen, Angenehmen, Schönen wird in seiner Bedeutung noch übertroffen von dem der sogenannten «künstlichen» Ausdrucksweise, die der «natürlichen» gegenübergestellt wird. Denn hier haben wir eine der Wurzeln der später so erfolgreichen
 30 Lehre vom «Ton» (dhvani): die vakrokti hätte im Anschluß an die verschiedenen Zitate aus Bhāmaha eine eingehendere Besprechung verdient, als dies S. 78, Anm. 1 geschehen ist.

Man begegnet mehrfach der Auffassung, Udbhaṭa habe die Stimmung (rasa) als die Seele der Poesie betrachtet.
 35 Auch Nobel, der unter Hinweis auf das dem Wort rasa beigefügte ādi zugibt, daß auch Udbhaṭa noch keinen klaren Begriff von dem Wesen der Dichtung aufgestellt habe, über-

setzt (S. 96): «the rasa is called the soul of the kāvyā». Das Original sagt aber ausdrücklich: «rasādināṃ kāvyātmatvaṃ»! Also Stimmung und andere Prinzipien sind nach Udbhaṭa die Seele der Poesie. Wir müssen diese Wendung streng beachten, wenn wir nicht eine falsche Nüance in den Entwicklungsrythmus der indischen Poetik hineinbringen wollen. Daß die Stimmung allein die Seele der Poesie sei, wurde erst später ausgesprochen.

Dem Verfasser ist zuzustimmen, wenn er in der Bhāmaha-Stelle S. 102 «āvidvad-aṅganā-bāla-pratītārthaṃ» die Verbesserung avidvad vorschlägt: aber er darf dieses Wort nicht als ein zu aṅganā und bāla gehörendes Adjektiv auffassen; es ist ein den beiden folgenden Begriffen beigeordnetes Substantivum: Bhāmaha spricht von einem Kunstgedicht, dessen Sinn von Ungelehrten, Frauen und Kindern verstanden wird.

S. 124: In der Übersetzung: «When the words are compounded», ist durch ein Versehen die Negation ausgefallen.

Die Untersuchung der Begriffe ākhyāyikā und kathā (S. 156 ff.) enthält sehr viel Beachtenswertes. Dennoch scheint mir der praktische Standpunkt Daṇḍins, der in den beiden Bezeichnungen nur verschiedene Namen für eine bestimmte Dichtungsart sieht, nicht so ganz verwerflich, zumal wenn man bedenkt, daß die Ansichten der Poetiker über diese Frage sehr verschieden sind und daß die Schriftsteller beide Ausdrücke synonym verwenden. Bhāmaha scheint seine Definition der ākhyāyikā nur auf Grund eines einzigen Werkes aufgestellt zu haben, und gerade das Haupterfordernis, daß der Held einen Bericht historischer Geschehnisse geben soll, ist sicher ebenso wenig in der älteren, als in der neueren ākhyāyikā verwirklicht worden. Darstellung realer Begebenheiten und Ich-Erzählung sind Züge, die der Sanskritdichtung so gut wie fremd zu sein scheinen (vergl. die schon genannte Abhandlung: Der Entwicklungsgang der indischen Poetik, S. 21).

So gibt Nobels inhaltsreiches Buch Anregung über Anregung, und man sieht den weiteren Arbeiten des Gelehrten

mit Spannung entgegen. Das flüssig und klar geschriebene Buch ist besonders dem angehenden Sanskritphilologen zu empfehlen.

Ellwangen.

Hermann Weller.

Verzeichnis der zur Besprechung eingesandten Werke.

(Die mit * bezeichneten Bücher sind schon vergeben).

Formulaire Sanscrit-Tibétain du Xe Siècle, édité et traduit par **J. Hackin** (Mission Pelliot en Asie Centrale, Serie Petit-in-Octavo, tome II. Paris, P. Geuthner, 1924.

***H. Oertel**, **The Syntax of Cases** in the narrative and descriptive Prose of the Brāhmaṇas. I. The disjunct use of cases. Heidelberg, C. Winter, 1926.

R. G. Kent, **The Textual Criticism of Inscriptions** (Language Monographs published by the Linguistic Society of America No. 3). Philadelphia, 1926.

L. V. R. Aiyar, **A Brief Account of Malayalam Phonetics** (Calcutta University Phonetic Studies, No. 1). Calcutta, 1925.

B. K. Sarkar, **Hindu Politics in Italian**. Calcutta, 1926.

Caucasica, herausgegeben von **A. Dirr**, fasc. 3. Leipzig (Verl. d. Asia Major), 1926.

J. J. Meyer, **Das Altindische Buch vom Welt- und Staatsleben**. Das Arthaśāstra des Kauṭilya. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen. Leipzig, Harrassowitz 1925—26.

Georg Morgenstjerne, Report on a **Linguistic Mission to Afghanistan**. Oslo, 1926.

Hannes Sköld, **The Nirukta**, its Place in Old Indian Literature, its Etymologies. Lund, 1926.

The Lady of the Lotus, Rup Mafi Queen of Māndu . . . by **Ahmad-ul-Umri** Turkomān, translated . . . done into verse by **L. M. Crump**, E. J. E. Oxford und London, 1926.

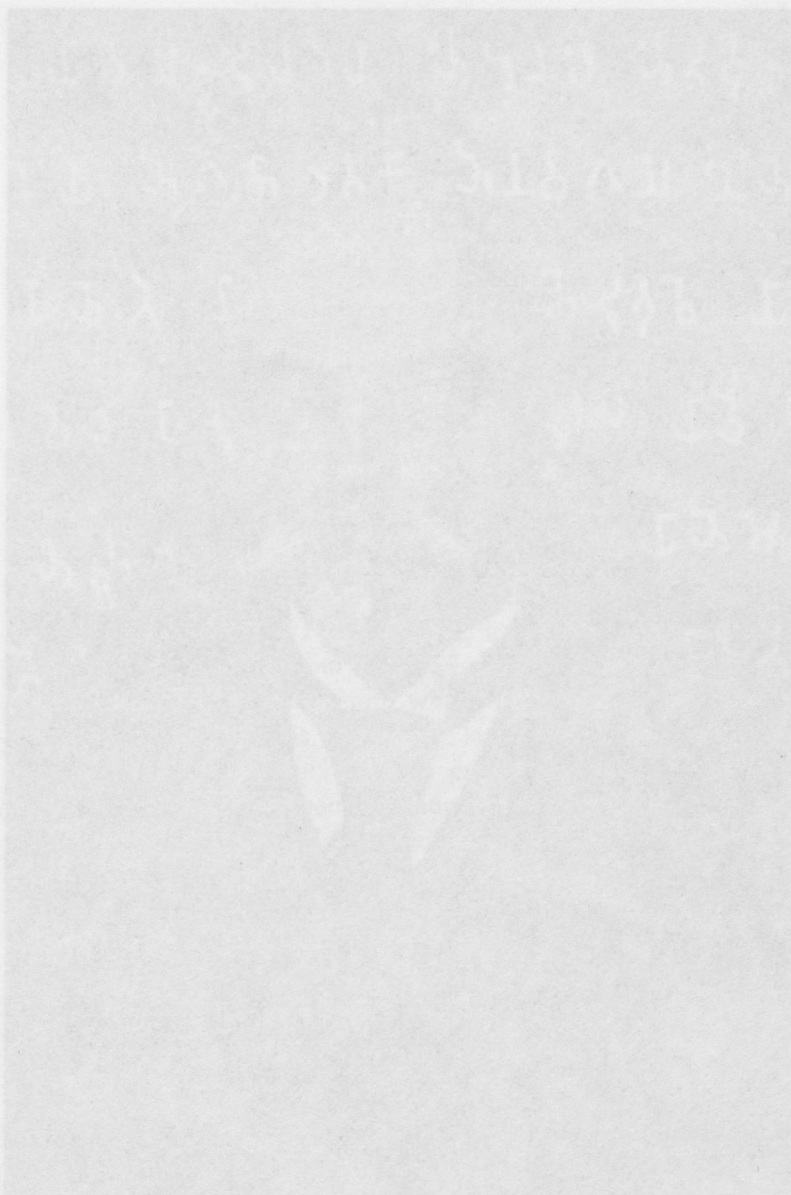
Worte Mahāvīras, Kritische Uebersetzungen aus dem Kanon der Jaina von **W. Schubring**. Göttingen u. Leipzig (Quellen der Religionsgeschichte), 1927.

Further Dialogues of the Buddha, translated . . . by **Lord Chalmers**, vol. II. London, 1927 (Dialogues of the Buddha V.).

Jal Dastur Cursetji Pavry, **The Zoroastrian Doctrine of a Future Life** . . . (Columbia University Indo-Iranian Series XI). New York, 1926.

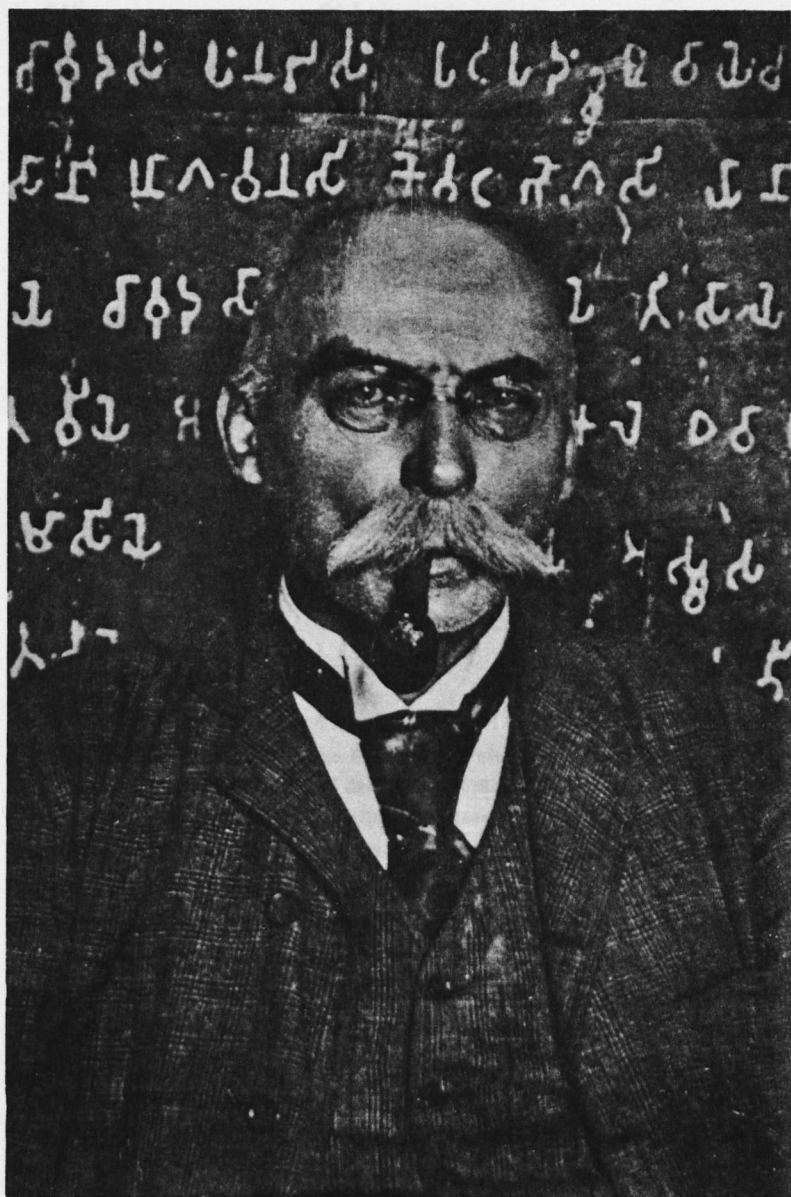
A. Pagliaro, L'origine dei presenti in -z nel medio-persiane dei libri (Atti della Reale Acad. delle Scienze di Torino, vol. LX, 1925.





with Plates LXIX & (the image), LXX, & the inscription.

2) The Beginnings of Buddhist Art and other essays. Paris, London, 1907, pp. 421 ff. Issued by Monuments historiques publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Paris), Tome XVII, Fasc. II, 1910. Schöckel's ed. & trans. M. V.



E. Kulikovskii

The Skārah Dherī Image Inscription.

By Sten Konow, Oslo.

(*Beitrag zur Festschrift für E. Hultsch*).

Skārah Dherī, the «Charcoal Mound», is situated in 34° 16' N. and 71° 47' E. near the village of Spinvaṛi 8¹/₃ miles north of Chārsada. According to Professor VOGEL¹, the current form of the name is half Pukhto half Hindī, the genuine Pukhto form being Skāro Deraī. 5

At this place an image of Hārītī, bearing a Kharoṣṭhī inscription, was found in the year 1901. It has been illustrated in Professor FOUCHER's *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*, Fig. 377, and in Professor VOGEL's paper. It is now in the Lahore Museum, where it has the number 1625. 10

The sculpture is evidently late. Professor FOUCHER says: «Sa lourde gaucherie, les proportions ridicules de ses enfantelets, le traitement maladroit de ses draperies, tout trahit chez elle une impuissante tentative d'imitation des anciens modèles». 15

The image itself shows the goddess holding in her left hand a child, suckling her left breast, while two other babies sit on her shoulders. The scene illustrated is well known from other sculptures and pictures and has been dealt with in a brilliant monography by Professor FOUCHER²). 20
We hear about Hārītī that she was a wicked yakṣiṇī, who used to devour the children of Rājagṛha but was converted

1) Archaeological Survey of India. Annual Report 1903—4, p. 247, with Plates' LXIX c (the image), LXX, 9 (the inscription).

2) The Beginnings of Buddhist Art and other essays. Paris, London, 1917, pg. 271 ff., from the *Monuments et mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (Fondation Eugène Piot, Vol. XVII, Fasc. II, 1910.

by the Buddha, who for a time deprived her of Piṅgala, the last and most loved of her five hundred sons, and thus made her feel a mother's pain at the loss of a son. Afterwards then Hārītī became the kind tutelary deity, who
 5 protects children, and as such she is still worshipped by the Buddhists of Nepāl, much as the Hindūs of the plains worship Śītalā, the deity of small-pox.

In the legend the number of her sons is given as five hundred. In Buddhist iconography we find Hārītī with her
 10 favourite, and usually one or two other children. According to I-tsing three to five babies play around her, and in a well-known picture from Turfan there are eight boys in addition to the child in the hollow of her right arm. The legend itself is not attested in early sources, and it is hardly
 15 possible to decide in how far its various details are taken from old traditions.

According to Professor VOGEL, the inscription is cut vertically to the proper left of the image and consists of two lines, measuring 40 and 34 cm respectively. The size of
 20 letters is from 2 to 3.5 cm. The date portion was read by the late Dr. STRATTON¹⁾ and the whole inscription by M. BOYER²⁾, whose reading was repeated by Professor VOGEL³⁾. A new reading of the date was suggested by the late Dr. FLEET⁴⁾ and accepted by Mr. KENNEDY⁵⁾, and myself⁶⁾,
 25 while M. Boyer according to M. FOUCHER⁷⁾ sticks to the old reading, and the same is the case with Mr. BANERJĪ⁸⁾ and Mr. MAJUMDAR⁹⁾, while Professor THOMAS¹⁰⁾ leaves the matter undecided.

1) JAOS XXIV, 1903, pp. 1 ff.

2) BEFEO IV, 1904, pp. 680 ff.

3) l. c. pp. 254 f.

4) JRAS 1907, pp. 184 f., 1913, pp. 985 f.

5) JRAS 1912, p. 686¹.

6) Ep. Ind. XIV, p. 136¹²; Acta Orientalia III, p. 70².

7) L'Art gréco-bouddhique II, p. 573¹.

8) JRAS 1920, p. 203.

9) JPASB XX, 1924, p. 21.

10) JRAS 1913, p. 1034⁶.

The letters are clumsily cut, and the reading is beset with some difficulty, and this difficulty is increased through several accidental lines in the impressions. due to the unevenness of the surface.

L. 1. The two first akṣaras were read *vaṣra* by Dr. 5 STRATTON and *varṣa* by M. BOYER, but I have no doubt that we must read *vaṣa*. The line which apparently crosses the tail of *ṣa* runs on through several letters and is certainly not part of the akṣara. Besides *rṣ* becomes *ṣ*, i. e. probably 10 *ṣṣ*, in the dialect, as evidenced by the Muchai, Takht-i-Bāhī and Kāldarra inscriptions. The top has perhaps been provided with an *e*-stroke, but it cannot be seen, the stone being not even enough in this spot. I read *vaṣ[e]*.

The next word was read *ekunaśītīśatimae* or *ekanavatiśatimae* by Dr. STRATTON, and M. BOYER and the scholars 15 mentioned above are positive that the former alternative must be finally accepted. Dr. FLEET read *ekunacaduśatimae*, and I have not the slightest doubt that he was right. Only I read *ṇ* for his *n*, without wishing, in this place, to discuss the question about the *n*-sounds used in Kharoṣṭhī 20 inscriptions.

The three first letters are quite clear, though there may be some doubt about the *u*-mātrā after *ka*. I think that it can be traced, but it would perhaps be possible to read *ekaṇa*, 25 Skr. *ekān-na*. The meaning remains the same.

The fourth akṣara cannot be *śi*, because the *i*-stroke is a straight line, as seen in the letter *ti* of the same line. It consists of an upper hook, which we know from *ca*, and which here joins the tail in a loop instead of an angle. The 30 fifth, moreover, is an absolutely certain *du*, and not *ti*, which we have before us, in an unmistakable shape, in the ninth letter. There is, it is true, a faint cross-bar in the middle of *du*, but it runs on through at least thirteen akṣaras¹).

The inscription is accordingly dated in the year 400 less one, i. e. 399. For the interpretation of this 'date I refer 35 the reader to my remarks in the Acta Orientalia²).

1) See the plate, VOGEL, l. c. Pl. LXX, 9.

2) Vol. III, pp. 70 ff.



The next words *aṣāḍasa masasa* are beyond any doubt; we may only note the curious shape of the *ṣa* of *aṣa-ḍasa* where the tail has been separated from the head and placed too far to the left and too high up towards the head.

5 After *masasa* comes a cross, which Dr. STRATTON took to be the figure 4, but which M. BOYER was certainly right in reading as *ḍi*. The next sign was left untransliterated by Dr. STRATTON, while M. BOYER took it to be the figure 10. That reading is no doubt possible, but it
10 seems more natural to read *va*.

The last four letters were read *budhavare* by Dr. STRATTON, while M. BOYER read *Khuto* . . ., explaining *Khuto* to be the name of the donor and supposing some such word as *haritimuti* to have been added.

15 It seems to me that the first of the four akṣaras can hardly be anything else then *se*, and I have little hesitation in reading *divase*. The letter is exactly like the other *sas*, if we abstract from the curtailing of the lower part and the addition of the *e*-stroke. But then the remaining signs
20 can only be numerical figures, and scarcely anything else than 20 1 1, i. e. 22, with an unusual forward slope of the signs.

The full date is accordingly the 22. Āṣāḍha 399, corresponding, according to Dr. VAN WIJK's calculations¹⁾, to the
25 10th May 315 A.D., and such a date is in full accordance with the debased style of the image.

L. 2 was read by M. BOYER as follows: *sagabha dana śamayeta duśamya ma[ṣu]ra tanayeṣu*. He took *sagabha*, to which he assigned the somewhat unusual meaning of 'together with a niche', as an adjective qualifying the supposed
30 *haritimuti* of l. 1, and found in *maṣura* a word which reminded him of *maṣūrī*, which late lexicographers register as meaning 'small-pox'. He did not try to identify the two words, but thought that *maṣura* might be derived from *māṣa*,
35 which according to lexicographers may signify a cutaneous

1) Acta Orientalia III, pp. 79 ff.

eruption, resembling beans. *Maṣura* might accordingly denote some eruptive disease, which attacks children, presumably small-pox. He thus arrives at the following translation: 'the gift of Khuto (a statue of Hārītī) together with a niche. May she 'heal on children the small-pox, which is difficult to heal'.

This ingenious reading and explanation seem to have met with general acceptance. But I am unable to adopt them, because I think that a name such as *Khuto* is very unlikely, especially in a country where the nominative of *a*-bases ends in *-e*; because I have grave doubts about the supposed word *maṣura* and about the appropriateness of the addition *duśamya*, and, above all, because I cannot read the akṣaras as the learned French scholar did.

The two first akṣaras are certainly *sa* and *ga*, respectively, but they are both mutilated and might have contained some bottom-strokes. We should, e. g. be justified in reading *svarga*, but I shall provisionally put them down as *s. g . . .*

The third letter cannot be *bha*, because the topline is absent. It must be *pa*. Then follows a short vertical, bent towards the right both at the top and at the bottom. It cannot, therefore, be connected with the ensuing bent line as the first part of a *śa*, but seems to be the well-known akṣara *de*, exactly like the shape of that letter e. g. in the Sui Vihār plate. I therefore read *s. g. pade* and think that we can safely restore *svargapade*.

It follows from this that the ensuing broken line must be a separate akṣara, in which case we can only think of *da*. I take this *da* with the next two letters, which are certainly *śama*, and read *daśama*, Skr. *daśamam*.

Then follows an unmistakable *bha*. M. BOYER's *ye* seems to me to be out of the question. The next akṣara can just as well be *ra* as *ta*, and as the following one is certainly *du*, I read *bharadu*, Skr. *bharatu*.

I thus arrive at the following translation of the beginning of the line: may she bear the tenth to heaven. I cannot offer any quite satisfactory explanation of this ren-

dering. It may refer to a child of the donor, his tenth one, which may have been carried away by small-pox, or we may have before us another version of the legend, according to which the number of Hārīti's children was ten, and
 5 not five hundred.

With regard to the remaining portion of the inscription I am in the lucky position to be more in agreement with M. BOYER. The first akṣara is certainly *śa*, though it is a little shorter than usual. I also think that M. BOYER was
 10 right in reading two *mas* after *śa*, though they run into each other. The first seems to have a line across the right end, and I therefore read *rma* for M. BOYER's *mya*. My reading is accordingly *rmama*, though I admit the possibility of taking the whole as one akṣara, viz. *rma*. What M. BOYER
 15 read as *ṣu*, consists of a vertical, ending below in a loop, and with a cross-bar. Above there is apparently another, sloping, cross-bar, which may, however, be a continuation of the long accidental stroke across the lower parts of the preceding letters. Or the lower cross-bar may be such an
 20 accidental line. I can see nothing which reminds me of the upper curve of a *ṣa*. On the other hand, the bottom-loop seems to cross the tail of the letter, and to be the usual anteconsonantic *r*. I therefore read *rtha*.

What M. BOYER read as *ra* is devoid of the upper
 25 stroke which characterizes *ra*. It might be *va*, but the *va* of *vaṣ[e]*, l. 1, is more angular, and our akṣara looks more like the *e* of l. 1, though the *e*-stroke has disappeared in the continuation of the line running across the preceding letter. Then I accept M. BOYER's *taṇayeṣu*, though the *e* of *ye* and
 30 the *u* of *ṣu* are far from being certain.

In *arthae* or *arthaa* it would be possible to see the dative of *artha*. Dr. HELMER SMITH, whom I have consulted about the possibility of reading the second line as a verse, suggests to explain *arthae* as representing Skr. *arthaye*, and
 35 I think that he must be right.

He thinks that the line can indeed be read as metrical:
svargapade daśama[ṁ] bharadu śarmam arthae taṇayeṣu*. This

Die Avantisundarīkathā.

Von Joh. Nobel.

(Beitrag zur Festschrift für E. Hultzsch).

Der systematischen Durchforschung privater Bibliotheken Südindiens ist es zu danken, daß manches verschollene Stück aus der altindischen Literatur wieder zutage gefördert und herausgegeben worden ist. M. RAMAKRISHNA KAVI hat als
5 drittes Bändchen der Dakshinabharati Series zwei eng zusammengehörige Dichtungen veröffentlicht, die, obwohl sie beide nur Fragmente sind, ein großes literarisches Interesse beanspruchen dürfen und vielleicht etwas Licht in eine dunkle Epoche der indischen Literaturgeschichte werfen
10 können.

Die beiden Werke heißen *Avantisundarikatha* und *Avantisundarikathāsāra*. Von der Avantisundarikathā, einem ursprünglich umfangreichen Werke, sind nur die ersten achtzehn Blätter und ein einzelnes Blatt mit der Nummer 87
15 vorhanden. Da daher ein Kolophon nicht erhalten ist, kann der Name des Verfassers nicht ohne weiteres festgestellt werden. Trotzdem ist wohl nicht zu bestreiten, daß wir hier ein neues Werk *Daṇḍins* vor uns haben. Dafür spricht die Prosa-Einleitung der Erzählung und die Tatsache, daß nach
20 den Angaben Ramakrishnas in einem nur handschriftlich vorhandenen Werk namens *Subhāṣitāvalī* (nicht identisch mit Vallabhadevas Anthologie) die dritte Strophe der Avantisundarikathā mit dem Namen Daṇḍins zitiert wird. Ramakrishna versichert uns ferner, daß die Avantisundarī als eine *ākhyā-*
25 *yikā* von Vādighaṅghaladeva, einem alten Kommentator zu Daṇḍins *Kāvyaḍarśa* und weiter von einem anonymen Kom-

mentator zum selben Werke angeführt ist. Das Werk Vā-dighaṅghaladevas, der im zehnten Jahrhundert gelebt haben soll, scheint ein wichtiger Kommentar zu sein. Diese und manche andere sehr bedeutende Werke, auf die sich die indischen Gelehrten berufen können, sind uns leider noch 5 unzugänglich, darunter auch Bhojadevas *Śrīgāraprakāśa*, der ein weiteres Werk Daṇḍins, das *Dvisandhānakāvya*, erwähnt und einen Vers daraus zitiert. Ein Drama, auf das sich offenbar auch des öfteren die aufgefundenen indischen Werke beziehen, ist das *Tāpasavatsarāja*. Die einzige bisher be- 10 kannte (am Anfang und am Ende unvollständige) Handschrift liegt in der Preußischen Staatsbibliothek. Einen Bericht darüber hat HULTZSCH in den Nachrichten der Gött. gel. Gesellschaft vom Jahre 1886 geliefert.

Da sich das Manuskript der Avantisundarikathā in einem 15 wenig beneidenswerten Zustande befindet, ist der inhaltliche Zusammenhang der einzelnen Stücke recht schwer zu ersehen. Eine kräftige Hilfe leistet hier aber der in fließender Sprache geschriebene Avantisundarikathāsāra, von dem immerhin nahezu sieben *paricchedas* erhalten sind. Er gibt in 20 metrischer Form eine knappe Inhaltsangabe der Avantisundarikathā, mit der er oft wörtlich übereinstimmt. Der Herausgeber hält auch für dieses Werk Daṇḍins Autorschaft nicht für unwahrscheinlich, weil der Stil des Sāra mit dem des *Kāvyaḍarśa* Ähnlichkeiten aufweise. Ich glaube aber 25 nicht, daß Daṇḍin als Autor in Frage kommt. Das ist an und für sich schon unwahrscheinlich. Zudem lassen sich beim Kāvya aus stilistischen Vergleichen nur sehr schwer sichere Schlüsse ziehen. Ramakrishna führt auch keine Beispiele auffallender Übereinstimmungen in beiden Dichtungen 30 an. Vielleicht denkt er an Wendungen wie *gambhīraḥ kāvyasāgaraḥ* (I. 8) und *gambhīraṃ kāvyasāgaram* (*Kāvyaḍarśa* I. 12) oder die Einteilung in *paricchedas*. Das läßt sich aber auch anders erklären, und gewisse Äußerlichkeiten, auf die die indische Poetik ja sehr viel hält, beruhen wohl auf lokalen 35 Gewohnheiten. Der Herausgeber legt übrigens in anderem Zusammenhange Wert auf die Tradition, wonach Daṇḍin

drei Werke geschrieben hat. Mit dem *Kāvyaḍarśa*, der *Avantisundarikathā* und dem *Dvīsandhānakāvya* ist diese Zahl aber bereits erreicht. (Über das *Daśakumāracarita* urteilt Ramakrishna anders.)

- 5 Die vorhin genannten beiden Kommentare zum *Kāvyaḍarśa* bezeichnen die *Avantisundarikathā* als eine *ākhyāyikā*. Nach der traditionellen Auffassung ist aber eine *kathā* etwas ganz anderes als eine *ākhyāyikā*. Dem äußeren Aufbau nach weist unsere Erzählung wichtige Merkmale einer
 10 *ākhyāyikā* auf. Inhaltlich geht sie nachher wohl in eine *kathā* über, aber der Anfang zeigt eine auffallende Ähnlichkeit mit Bāṇas *Harṣacarita*: in beiden Fällen beginnt das Werk mit einer literarischen Einleitung in metrischer Form, in beiden Fällen beginnt die Prosa mit einer Genealogie
 15 des Dichters, die in unserem Fall schließlich damit endet, daß Daṇḍin die Geschichte von Avantisundarī seinen Freunden erzählt. Leider läßt sich bei dem fragmentarischen Zustande des Werkes nicht feststellen, ob eine Einteilung in Kapitel bestanden hat. Verse sind dagegen sicher vorhanden,
 20 z. B. eine *āryā* S. 6; ein *śloka* S. 8. Daß nun der Autor selbst sein Werk eine *kathā* nennt, stimmt gut zu der Tatsache, daß er sich im *Kāvyaḍarśa* über die angeblichen Unterschiede zwischen *ākhyāyikā* und *kathā* (die beide übrigens in der indischen Poetik durchaus nicht einheitlich be-
 25 urteilt worden sind) hinwegsetzt und beide im Grunde für wesenseins erklärt.

- Ihrem Aufbau nach zerfällt die *Avantisundarikathā* in drei Teile: 1. die literarische Vorrede in metrischer Gestalt, 2. die Genealogie des Erzählers, 3. die Erzählung selbst.
 30 Die beiden ersten Gruppen sind die interessantesten. Auf die literarische Einleitung geht der Sāra leider nicht ein, sodaß wir in diesem Falle ganz auf den lückenhaften Text der *Kathā* angewiesen sind. Der Herausgeber glaubt, daß Daṇḍin jedem der charakterisierten Dichter einen Vers ge-
 35 widmet hat. Das ist zwar sehr wahrscheinlich, besonders wenn man bedenkt, daß im *Harṣacarita* ähnliche Verhältnisse vorliegen; doch lassen die vorhandenen Textlücken keine

sichere Entscheidung zu. Strophe 19 würde sogar der Ansicht des Herausgebers widersprechen (weil hier zwei Dichter in einem Verse abgetan wären), wenn man nicht, wie ich glaube, die Verse anders abteilen müßte.

An erster Stelle preist der Dichter (Strophe 2) das *Ramayana*, dann das *Mahabharata*. Die vierte Strophe ist textlich nicht in Ordnung, weil das Metrum im ersten *pāda* eine andere Verteilung von Längen und Kürzen verlangt. Man könnte vielleicht die zweite Zeile verbessern in *anuśā-sitaśabdānāṃ tām namami* [*sarasvatīm*]. Oder sollte hier vielleicht Pāṇini gemeint sein? Die folgende Strophe gilt wohl den guten Dichtern im allgemeinen. Hierauf charakterisiert Daṇḍin in knappen Sätzen die einzelnen großen Dichter. An erster Stelle steht *Subandhu*. Er wird mit Bindusāra in Verbindung gebracht (*Subandhuḥ kila niṣkrānto Bindusārasya bandhanat . . .*). Damit wäre die Zeit des Dichters der *Vasavadattā* ins dritte vorchristliche Jahrhundert festgelegt, wozu auch stimmt, daß die *Vasavadattā* von Patañjali (IV. 3. 87) (wohl zweites Jahrh. v. Chr.) als *ākhyāyikā* erwähnt wird. Die uns erhaltene *Vasavadattā* ist wohl ein späteres Werk. Strophe 7 nennt die berühmte *Bṛhatkathā*, die auch der Prosatext (S. 11) erwähnt. An dieser letzten Stelle steht vor *Bṛhatkathā* das Wort *bahulabhāṣiṇo*, das wohl in *bahulabhāṣiṇī* zu verbessern ist. In Strophe 8 ist nach Ramakrishna der Dichter *Mūladeva* genannt. Ich halte dies aber für unwahrscheinlich. Eher ist eine Dichtung gemeint, in der der bekannte Mūladeva und Nārāyaṇadatta und Devadattā eine Rolle spielen. Es ist sehr wohl möglich, daß diese Strophe noch weiter die *Bṛhatkathā* charakterisiert. Dagegen scheint mir eine Verbindung dieser Strophe mit der nächsten nicht vorzuliegen, obwohl in Śūdrakas Padmaprābhṛtaka zum Beispiel auch Mūladeva und Devadattā genannt werden. Denn Vers 9 führt offenbar den Dichter *Śūdraka* ein. Wichtig ist hier die Bemerkung, daß Śūdraka in seinen Werken sein eigenes Leben schildert (*vacā svacaritarthayā*). An einer anderen Stelle (*Caturbhāṇī*, S. II) erwähnt Ramakrishna ein weiteres Werk des Śūdraka, das *Vatsarājacarita*, und schreibt

ihm auch *Balacarita* und *Avimaraka* zu. Der Herausgeber schöpft hier offenbar aus uns unbekannten Quellen; vielleicht sind es die *Caturbhāṇī* S. III genannten Werke. Ausführlicher über Śūdraka handelt ein längerer Abschnitt in dem (nicht mehr vorhandenen) Prosateil, über den uns aber der *Avantisundarikathāsāra* IV. 175 ff. Aufschluß gibt. Hier hören wir von seiner Feindschaft mit einem (nur aus den Purāṇas bekannten) Svāti, den er schließlich niederwarf, und seinem abenteuerlichen Leben, wobei ihn sein Freund Bandhudatta mehrfach aus Gefahr befreite. Als ein anderer Freund von ihm wird Viśvalaka genannt. Ein buddhistischer Mönch namens Saṃghilaka sollte Śūdraka umbringen. Dazu vergleiche man auch das Drama *Padmaprābhṛtaka* das F. W. THOMAS in seiner inhaltsreichen Abhandlung im *Journal of the Royal Asiatic Society; Centenary Supplement*, 1924, S. 123 ff. kurz charakterisiert hat. Śūdraka befreite den Bandhudatta aus dem Gefängnis und zog darauf nach Ujjayinī, wo es ihm nach manchen Fährnissen gelang, die Prinzessin Vinayavatī zu entführen. Er ging ihr aber verlustig, bis er sie endlich in Mathurā wiederfand. Beinahe wäre er bei dieser Gelegenheit ums Leben gekommen, wenn ihn nicht Vinayavatī selbst vom Tode errettet hätte.

Strophe 10 enthält angeblich den Namen eines neuen Dichters; doch gestattet der lückenhafte Text keinerlei Schlüsse. Der nächste Vers erwähnt *Bhāsa* als berühmten Dramatiker. Bemerkenswert ist dabei, daß er in dieser Aufzählung hinter Śūdraka erscheint. Es sind in letzter Zeit starke und berechtigte Zweifel an der Echtheit der unter Bhāsas Namen veröffentlichten Dramen ausgesprochen worden. Die Argumente, die für die Autorschaft des Bhāsa vorgebracht werden, erweisen sich immer mehr als trügerisch. Auch V. S. SUKTHANKAR, der die einzelnen Dramen gründlich untersucht hat, ist im wesentlichen zu negativen Ergebnissen gelangt. Und A. KRISHNA PISHAROTIS gelehrte und sehr interessante Abhandlung *Bhāsa's Works, a Criticism. Trivandrum 1925* (vgl. A. K. PISHAROTI und K. R. PISHAROTI im *Bulletin of the School of Oriental Studies, London Insti-*

tution, III. 107 ff.) wird nicht verfehlen, den Glauben an die Echtheit der Schauspiele zu erschüttern. Dazu kommt noch, daß sich die in den Anthologien Bhāsa zugeschriebenen Verse nicht in unseren Dramen finden. Abhinavagupta zitiert im *Dhvanyalokālocana* einen Vers aus einem *Svapna-
vāsavadatta*, ebenso das *Nāṭyadarpaṇa*, eine Schrift über
Dramatik aus dem 12. Jahrhundert. In dem uns überlieferten Drama dieses Namens stehen aber die Verse nicht. Es hat also offenbar mehrere Dramen mit diesem Titel gegeben. Auf der anderen Seite führt Vāmana drei Strophen an, die sich im *Svapnavāsavadatta* (IV. 7), *Pratijñāyugandharāyaṇa* (IV. 3) und *Cārudatta* (I. 2) finden. Vāmana nennt aber keine Quelle, sodaß die Frage nicht geklärt wird. Der Poetiker Śāradātanaya (um 1150 n. Chr.) geht mit sieben Strophen auf das *Svapnavāsavadatta* ein; die Bemerkungen passen nicht alle auf unser Drama, aber der zitierte Vers steht tatsächlich darin (IV. 3). *Svapnavāsavadatta* und *Pratijñāyugandharāyaṇa* dürften also in der Form, wie sie uns erhalten sind, kaum die echten Dramen Bhāsas sein. Pisharoti hat die Vermutung ausgesprochen, daß das alte *Svapnavāsavadatta* in den beiden Stücken *Svapnavāsavadatta* und *Pratijñāyugandharāyaṇa* aufgelöst vorliegt. All die von Gaṇapati veröffentlichten «Dramen Bhāsas» gehören offenbar nicht einem bestimmten Autor an, sondern bestimmten Schauspielerkreisen, deren Repertoire sie bildeten. Die Eigenheiten, die sie als etwas Zusammengehöriges erscheinen lassen, erklären sich aus lokalen und traditionellen Gewohnheiten. Diese besonderen Merkmale finden sich nämlich auch bei anderen, in Travancore gefundenen Stücken, z. B. im *Āścaryacūḍamaṇi* des Śaktibhadra, dem *Kalyāṇasaugandhika* des Nilakaṇṭha, dem *Bhagavadajjuka* des Bodhāyana, dem kleinen Einakter *Damakaprahasana* und anderen. Besonders merkwürdig ist das Verhältnis, in dem das *Mṛcchakaṭika* zum *Cārudatta* steht. Es erscheint mir ausgeschlossen, daß ein anerkannter Dichter, wie es Śūdraka gewesen ist, ein vorhandenes und bekanntes Drama, stellenweise wörtlich, einfach ausgeschrieben haben sollte. Da nun die literarische Einleitung der Avantisundarī-

kathā die einzelnen Dichter offenbar in einer chronologischen Reihenfolge aufzählt, erhält jenes Problem eine andere Beleuchtung. Ramakrishna stellt (*Caturbhāṣī*, S. II), allerdings ohne eine Begründung zu geben, die Behauptung auf, daß ⁵ das *Cārudatta* nichts weiter als der erste Entwurf zum *Mṛcchakaṭika* darstelle, während Pisharoti wahrscheinlich zu machen sucht, daß das *Cārudatta* als eine Bearbeitung des *Mṛcchakaṭika* aufzufassen sei.

Von Strophe 12 ist nur der Anfang (*rājña śrī-Sarvasene...*) und der Schluß (*viṣayam hareḥ*) erhalten, also gerade die wichtigsten Worte. *Sarvasenas Harivijaya* wird von Ānandavardhana im *Dhvanyāloka* (III. 14) genannt. Die nächste Strophe gilt offenbar dem *Setubandha*, dessen Autor *Pravarasena* nicht angegeben wird. Der Herausgeber führt ¹⁵ einen Vers aus dem (nicht veröffentlichten) *Bharatacarita* an, wonach der König von Kuntala den Setubandha verfaßt hat. Ferner teilt er uns mit, daß nach einer Stelle in Bhojas *Śṛṅgaraprakāśa* Kālidāsa vom König Vikramāditya an den Hof eines Kuntala-Königs gesandt worden sei; ²⁰ Ramakrishna identifiziert daher den Autor des Setubandha mit dem Vākātaka-König *Pravarasena II.* (über diesen zuletzt V. S. SUKTHANKAR, *Epigraphia Indica* XVII. 12 ff.). Bisher galt Pravarasena II. von Kaschmir (2. Hälfte des 6. Jahrhunderts) als der Verfasser jenes Werkes. Daß aber ²⁵ die Prakrit-Dichtung Setubandha in Kaschmir entstanden sein soll, ist unwahrscheinlich. Die Vorliebe für Prakrit war jedenfalls im Kuntala-Gebiet viel größer. Rājaśekhara berichtet in der *Kāvyamīmāṃsā* (S. 50), daß der König Sātavāhana (d. i. Hāla) von Kuntala (*Kuntaleṣu Sātavāhano nāma* ³⁰ *rāja*; sonst ist Sātavāhana im allgemeinen kein Eigennamen, sondern eine Bezeichnung für die Andhra-Dynastie) den ausschließlichen Gebrauch des Prakrit in seinem Harem anordnete. Die Prakrit-Dichtung ist daher wohl hier ganz besonders begünstigt worden.

³⁵ Mit der nächsten Strophe ist nicht viel anzufangen. Die vollständig erhaltene Strophe 15 charakterisiert *Kalidasa*. In den Worten *tenedaṃ vartma Vaidarbhaṃ Kālidāsenā śodhi-*

tam sieht Ramakrishna mit Unrecht eine Anspielung auf Kālidāsa's Weg als Gesandter über Vaidarbha. Gemeint ist vielmehr der von Kālidāsa ausgebildete und gepflegte Vaidarbha-Stil, und *vartman* steht hier im Sinne von *marga* = *riti*. Was die nächste Strophe betrifft, so hat der Herausgeber aus den Trümmern *cakṣuḥkṣati* in geistreicher Weise den Schluß gezogen, daß in diesem Vers von *Kumārādāsa* die Rede ist, der, wie z. B. in Rājaśekhara's *Kāvyaṁīmāṃsā* (S. 12) erzählt wird, ebenso wie Medhāvīrudra von Geburt an blind gewesen sein soll. Sicherheit läßt sich freilich nicht erlangen. Ramakrishna's Auffassung der Strophe 17 scheint mir etwas bedenklich zu sein. Er nimmt an, daß hier *Nārāyaṇa*, der Dichter des *Veṇisaṃhāra* gemeint ist. Aus dem Ausdruck *kāvyaṭraya* schließt er, daß *Nārāyaṇa* außer dem genannten Drama noch zwei weitere Dichtungen verfaßt habe. Gewiß gilt in den Lehrbüchern der Poetik das Drama als ein *kāvya* im weitesten Sinn des Wortes. Aber im gewöhnlichen Sprachgebrauch wird man ein *nāṭaka* stets als *nāṭaka* und nicht als *kāvya* bezeichnen. In einem Ausdruck wie *kāvyaṭraya* muß das Wort *kāvya* doch wohl in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommen werden. Ich glaube daher nicht, daß der Dichter des *Veṇisaṃhāra* gemeint ist. Es liegt nahe, den Vers noch auf Kālidāsa zu beziehen, hat aber zur Voraussetzung, daß jedem einzelnen Dichter nicht immer nur eine Strophe gewidmet ist. Vers 17 enthält ein Wortspiel mit *padatraya* und *kāvyaṭraya*; und da in der ersten Zeile deutlich die Rede ist von Viṣṇu, der mit den drei Schritten die Welten durchmaß, so könnte mit *tasya Nārāyaṇasya* in der zweiten Zeile ebenfalls Viṣṇu gemeint sein. Unter *kāvyaṭraya* würden dann die drei *kāvyas* Kālidāsa's zu verstehen sein (vgl. auch ZDMG 66, 281; dazu noch *kāvyaṭraya* im fünften Einleitungsvers von Mallinātha's Kommentar zum *Raghuvamśa*. Ich bin heute fester denn je überzeugt, daß der *Rtusamhāra* nicht von Kālidāsa stammt). Ist meine Auffassung der Strophe 17 richtig, dann muß sich natürlich auch der vorangehende Vers auf Kālidāsa beziehen. Von Strophe 18 fehlen leider die letzten vier Silben



der ersten Zeile (ॐ – ॐ ॥). Ramakrishna glaubt, daß Daṇḍin mit diesem Vers *Bharavi* charakterisiert. Dann müßte aber das Wort *Bharavim* in den letzten drei Silben der ersten Zeile gestanden haben, was sehr unwahrscheinlich ist. Andererseits würde, wenn man gelten läßt, daß der ganzen Aufzählung eine einigermaßen chronologische Reihenfolge zugrunde liegt, die Erwähnung Bhāravis gerade an diese Stelle passen. Ich glaube nun, daß ein Versehen des Herausgebers insofern vorliegt, als er die Worte *kaś tam na stauty* als den Anfang von 18^b bezeichnet. Offenbar fehlt aber noch vorher eine Verszeile. Prüft man nämlich das Blatt der Handschrift auf Erhaltenes und Nichterhaltenes, so findet man, daß in der weiteren Umgebung der fraglichen Stelle immer etwa 45 Silben erhalten sind und jedesmal mindestens 14 Silben fehlen. Die Ränder sind demnach wohl abgebröckelt oder unleserlich. Nach 18^a fehlen aber nach dem Herausgeber nur 4 Silben. Nimmt man jedoch an, daß eine Zeile ausgefallen ist, so ergibt sich die Zahl von 20 fehlenden Silben, was zu den benachbarten Lücken sehr gut paßt.

Meine Theorie wäre aber sofort widerlegt, wenn sich herausstellen sollte, daß auch die Zahlen tatsächlich hinter den Strophen stünden. Das glaube ich aber nicht. Ich bin vielmehr davon überzeugt, daß die Verse nach 18^a anders abgeteilt werden müssen. Es wäre dann 18^b + 19^a in Wirklichkeit 19^a + 19^b. Dafür spricht auch, daß 20^b + 21^a wegen der Entsprechung von *yā* und *sā* zweifellos als Einheit zusammengehören. Auch 24^b und 25^a bilden deutlich einen Vers (Gegensatz von *kārṣṇya* und *amala*). Bei den übrigen Strophen spricht, soweit ich sehe, jedenfalls nichts dagegen.

Es ist demnach möglich, daß die fehlende Zeile zu 18^a von Bhāravi handelt. 18^b und 19^a geben nun auch einen Sinn, während 19^a sonst nicht zu erklären wäre. In den Strophen 18^b–20^a ist von *Bāṇa* und *Mayūra* die Rede, und der Dichter spielt geistvoll mit der wörtlichen Bedeutung dieser beiden Namen. Mit der Erwähnung Bāṇas und Mayūras ist nach Ramakrishna die Aufzählung der Dichter zu Ende. Die Strophe 20^b–21^a enthält aber noch einen Namen, *Manovati*.

Der Herausgeber möchte hierin den Namen einer Königin sehen. Es ist aber wohl wahrscheinlicher, daß Manovati der Titel oder die Heldin einer Dichtung ist. Die folgenden Strophen sind teilweise dunkel. Der Autor spricht von den schlechten Dichtern; seine Anspielungen auf bestimmte Personen sind uns aber nicht mehr verständlich. Ramakrishna glaubt, daß in der Strophe 24^b—25^a ein Dichter Kṛṣṇa gemeint ist. Die in diesem Verse genannten Kauśika-Brahmanen werden auch noch später erwähnt.

Die Prosa, die auf diese literarhistorische Einleitung¹⁰ folgt, gibt zunächst die Genealogie des Dichters und ist darum von besonderem Interesse. Die Textlücken werden durch den Avantisundarikathāsāra teilweise ergänzt. Manche Wendungen kehren wörtlich wieder. Trotzdem bleiben die Zusammenhänge vielfach dunkel. In Kāñci lebte als König¹⁵ der Pallavas *Simhaviṣṇu*. Gemeint ist offenbar der Pallava-Fürst *Simhaviṣṇu*, der etwa 375 n. Chr. den Tron bestiegen hat (vgl. besonders HULTZSCH, *South Indian Inscriptions* II, No. 73; KIELHORN, *Ep. Ind.* VIII, App. II, p. 19). Eines Tages preist ihn ein Gandharva mit einer *aryā*. Von dieser im *Sāra* angeführten Strophe steht der Schluß in verstümmelter Form in der *Kathā*, S. 6, Z. 10; es ist hier *rasimhasukhaḥ* in *rasimham vaḥ* zu verbessern. Dieser Fall wirft auf die Erhaltung des Textes ein bedenkliches Licht; er zeigt auch, daß die Lücken hier ziemlich groß sind. Ramakrishna hat²⁵ es leider unterlassen, genauere Angaben zu machen, und wohl auch gelegentlich nach eigenem Gutdünken korrigiert, ohne es jedesmal anzumerken. — Auf die Frage des Königs, wer die Strophe verfaßt habe, wird ihm folgende Geschichte erzählt: In nordwestlicher Gegend liegt eine Stadt Ānandapura (in Gujarat). Einige dort wohnende Kauśika-Brahmanen (vgl. oben Strophe 24) wandern aus dieser Stadt aus und gelangen nach Acalapura im Nāsikya-Lande (Ellichpur in den Central Provinces). Hier war *Dāmodara* König, der Sohn des *Nārāyaṇasvāmin*. Die *Kathā* (6, 19) rühmt seine Sprachgewandt-³⁵ heit. (Strophen Damodaras werden unter anderen auch im *Kavīndravacanamasuccaya* (411) und in Śrīdharas *Saduktikar-*



ṇāmṛta (IV. 161; V. 235) zitiert.) Der Dichter *Bhāravi* schließt Freundschaft mit dem Kronprinzen *Viṣṇuvardhana*. Ramakrishna behauptet, *Dāmodara* sei ein anderer Name für *Bhāravi*. Doch kann ich im Text dafür keine Stütze finden. In der Prosa ist die Stelle nur stückweise erhalten und im *Sāra* lauten die in Frage kommenden Strophen:

tasyāṃ Nārāyaṇasvāmināmno Nārāyaṇodarāt |
Dāmodara iti śrīmān ādideva ivābhavat ||
sa medhāvī kavir vidvān Bhāraviḥ prabha(vaṃ)vo girām |
10 *anurudhyākaron maitrīm narendre Viṣṇuvardhanī(ne) ||*

Das *sa* der zweiten Strophe bezieht sich meiner Ansicht nach nicht auf den vorausgehenden *Dāmodara*, über den der Verfasser offenbar nichts mehr sagen will, sondern es hebt den berühmten Dichter *Bhāravi*, über den das Folgende
15 handeln soll, noch besonders hervor. So weit ich sehe, kann sich der Herausgeber auch auf keine anderen Zeugnisse berufen. Ich halte darum die Gleichung für unbewiesen und auch für sehr unwahrscheinlich. Da der *Sāra* eine getreue
20 Inhaltsangabe der *Kathā* ist, haben wir hier, obwohl der Name *Bhāravi* in der *Kathā* zufällig nicht erhalten ist, die zweite Erwähnung des Dichters. An erster Stelle steht die Aihole-Inscription des Pulikesin II. vom Jahre 635, in der (Strophe 37) *Kālidāsa* und *Bhāravi* genannt werden. Eine spätere südindische Inschrift (etwa aus dem Jahre 1110; *Inscriptions at*
25 *Śravana Belgōla*. 2nd ed. No. 69) erwähnt ebenfalls *Bhāravi*.

Als *Viṣṇuvardhana* und *Bhāravi* sich einmal zusammen auf der Jagd befinden, genießt *Bhāravi*, von Hunger übermannt, verbotenes Fleisch und kehrt aus diesem Grunde nicht mehr zu seinen Eltern zurück. Nach einigem Umher-
30 wandern trifft er mit dem ein unstätes Leben führenden *Durvinīta* aus dem westlichen *Gaṅga*-Geschlecht zusammen. Die Inschriften, in denen der Name *Durvinīta* vorkommt, sind zum größten Teil gefälscht. Echt ist die Kupferplatteninschrift des Königs *Prthivipati* II., in der unter den Vorfahren des
35 Königs ebenfalls *Durvinīta* genannt wird. (Vgl. auch RICE, *Coorg Inscriptions*, rev. ed., S. 5 ff. Der Seite 11 gegebene

Stammbaum zeigt deutlich, daß die Angaben der in Frage kommenden Inschriften bedenklicher Natur sind, denn die Regierungszeiten der einzelnen Könige sind von unmöglich langer Dauer.) Die Bemerkung in der (gefälschten) Maṇḍya Taluq-Inschrift vom Jahre 713 (*Epigraphia Carnatica* III, S. 107), daß Durvinīta einen Kommentar zu einem Teile des *Kirātārjunīya* verfaßt habe (*Kirātārjunīya-pañcadaśa-sarga-ṭīkakarāḥ Durvinīta-nāmadheyah śrīman Koṅgaṇi-vṛddha-rājah*), gewinnt durch die Schilderung von persönlichen Beziehungen zwischen Durvinīta und Bhāravi etwas an Interesse. Zum Namen Durvinītas bemerkt die Kathā: *viparītanama*, und der Sāra: *ananvarthabhidhanavat*; diese und viele andere Übereinstimmungen zeigen, daß der Sāra ein getreues Resumé der Kathā ist. Die Erzählung fährt fort, daß es Bhāravi gewesen sei, der die *āryā* für den König Siṃhaviṣṇu verfaßt habe. Der König hegt den Wunsch, den Dichter zu sehen. Das geschieht, und es kommt zwischen Siṃhaviṣṇu und Bhāravi zu einem persönlichen Verhältnis.

Bhāravi hat drei Söhne; der mittlere heißt *Manoratha*. Dieser wieder hat vier Söhne, von denen der letzte *Vīradatta* ist. Seine Gemahlin heißt *Gaurī*. Diese beiden sind *Daṇḍins* Eltern. Daṇḍin verliert sie früh. Die Kämpfe um seine Vaterstadt und die angerichteten Verwüstungen veranlassen ihn, Kāñcī für einige Zeit zu verlassen. Schon vorher hat er eifrigem Studium obgelegen; durch seinen Aufenthalt in der Fremde kann er sein Wissen noch um ein bedeutendes erweitern. Nachdem die Ruhe in seiner Heimat wieder hergestellt ist, kehrt er nach Kāñcī zurück.

Es folgt nun eine neue Erzählung, die zum eigentlichen Thema hinüberleitet. Der Dichter nennt einen Architekten namens *Lalitālaya*, offenbar den Sohn des kurz vorher genannten Generals (*senāpati*) *Mandhatṛ* (im Text *Manthātṛ*). Lalitālayas Fertigkeiten werden in einer Anzahl von Attributen aufgezählt (S. 7—8). (Statt *praśastuvāsuśāstra*. S. 7, Zeile 2 von unten lies *praśastavāstuśāstra*, in dem entsprechenden Vers des Sāra I. 37 statt **takṣamarmavicaḥṣaṇaḥ* **takṣakarmavicaḥṣaṇaḥ*.) Er war beschlagen in den 96 Arten

10*



der *Prasādas*, im Bau von Wagen und anderen Gegenständen (*yānaśaṇāṣayanādi*) usw. In Mahāmallapura (Mahābalipur an der Küste, südlich von Madras) war an einer Viṣṇu-Statue ein Arm im Handgelenk gebrochen. Lalitālaya hatte
 5 in sehr geschickter Weise die Statue repariert, so daß man die Bruchstelle nicht mehr sah, und bittet nun Daṇḍin, sich die Leistung anzusehen und sie zu begutachten. Der Sohn des Generals, der mit Daṇḍin befreundet war, empfiehlt ihm, der Bitte des Architekten zu willfahren; er würde dort
 10 auch seine Freunde, *Māṭṛdatta* und andere, wiedersehen. Diese beiden Strophen (Sāra I. 45, 46) sind offenbar wörtlich der Kathā (S. 8) entnommen, wo nur der Anfang erhalten ist. Daṇḍin nimmt die Einladung an und begibt sich mit einigen Freunden, *Jayantānārāyaṇa*, *Bhajanānanda* usw. und
 15 dem Architekten nach Mahāmallapura. Die Kunst Lalitālayas erregt allgemeine Bewunderung. Bei der Besichtigung aber geschieht etwas Sonderbares. Eine Lotusblume wird vom Meer an den Fuß der Statue gespült und verwandelt sich bei der Berührung mit den Füßen des Gottes in einen Vidyādhara.
 20 Er verneigt sich ehrfurchtsvoll vor Viṣṇu und entschwindet gen Himmel. Alle sind erstaunt, und Daṇḍins bester Freund *Rāmaśarman* fragt den Dichter nach der Bedeutung dieser Erscheinung. Daṇḍin will sie vom Gott selbst erfahren. Mit seinen Freunden kehrt er nach Kāñcī zurück. Als er da-
 25 heim auf dem Darbha-Gras liegt, erzählt ihm im Traum Viṣṇu die ganze Geschichte von *Avantisundarī*, in der ein Vidyādhara durch einen Fluch in einen Lotus verwandelt worden ist. Am folgenden Tage teilt Daṇḍin die Erzählung seinen Freunden ausführlich mit.

30 Die Erzählung selbst deckt sich im wesentlichen mit dem Inhalt des *Daśakumāracarita*. Der Avantisundarikathāsāra bricht etwa bei der Schilderung von Rājavāhanas erstem Zusammentreffen mit Avantisundarī ab, also ungefähr mit dem Ende des ersten Teiles des *Daśakumāracarita*. Daß
 35 der erste Teil dieses Werkes nicht Daṇḍin zum Verfasser hat, ist wohl allgemein anerkannt. Ramakrishna ist nun der Ansicht, daß unsere Avantisundarikathā und der zweite

(echte) Teil des Daśakumāracarita zusammengehören, zumal sich bei beiden Texten viele Ähnlichkeiten im Ausdruck finden. Das bisher unter dem Namen Daśakumāracarita bekannte Werk Daṇḍins hätte danach ein etwas anderes äußeres Aussehen, was auch für seine Beurteilung vom Standpunkt der indischen Poetik aus wesentlich ist, und der Titel des offenbar sehr umfangreichen Textes wäre Avantisundarikathā. Die beste Bestätigung würde des Herausgebers geistvolle Hypothese dann finden, wenn es ihm gelänge, entweder noch weitere Stücke der Avantisundarikathā oder des Kathāsāra zu finden, der sich auch im Ausdruck recht treu an das Original hält. Der *Pūrvabhāga* ist nach der Ansicht Ramakrishnas aus der Telugu-Bearbeitung (um 1250) der «Geschichte der zehn Prinzen» ins Sanskrit übersetzt worden. Das geht daraus hervor, daß die Telugu-Bearbeitung bis auf eine Umstellung genau mit dem Text des *Pūrvabhāga* übereinstimmt, während der echte zweite Teil des Daśakumāracarita im Telugu zusammengedrängter wiedergegeben ist. Ramakrishna versichert zudem, daß sich die Eigentümlichkeiten des Telugu-Stils noch im Sanskrit-*Pūrvabhāga* erkennen lassen. All diese Probleme verdienen eine eingehende Untersuchung.

Der Nutzen, den die Indologie aus den gefundenen Texten zieht, ist groß. Die Frage, wann Daṇḍin gelebt hat, ist recht verschieden beantwortet worden; und gerade hängt davon so vieles ab. Nehmen wir an, daß Siṃhaviṣṇu und Durvinita ungefähr um 580 n. Chr. geherrscht haben, so würde Bhāravi um dieselbe Zeit gelebt haben. Wir müßten daher Daṇḍins Blütezeit in das Ende des siebenten Jahrhunderts legen, einen Zeitpunkt, auf den durch Überlegungen anderer Art schon früher PATHAK MAHESACANDRA NYAYARATNA und JACOBI (Sitzungsber. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1922, S. 213; hier auch bibliographische Angaben) gelangt sind. Es steht nun auch fest, daß Bhāravi und Daṇḍin Südinder waren. Kāñci ist ihre engere Heimat gewesen. Daß Bhāravi der Urgroßvater Daṇḍins gewesen ist, war bisher nicht bekannt. Das Verhältnis, in dem Daṇḍin zu *Bhāmaha* steht, erfährt

leider keine weitere Aufklärung. Bhāmaha gehört einer ganz anderen Gegend an. Er ist offenbar ein Kaschmirer gewesen. JACOBI setzt ihn (in der genannten Abhandlung) in das letzte Viertel des siebenten Jahrhunderts und zwar auf Grund der
 5 Tatsache, daß einzelne Wendungen in Bhāmahas Werk eine auffallende Ähnlichkeit mit Sūtras des *Dharmakīrti* haben. Es ist sehr bedauernswert, daß wir nicht (oder noch nicht) die Sanskritoriginalen des berühmten *Diñnāga* besitzen, dessen Sätze Bhāmaha sicherlich auch benutzt hat. Soweit sich an
 10 den tibetischen Übersetzungen erkennen läßt, stimmt Diñnāga mehrfach ziemlich wörtlich mit Dharmakīrti überein. Von einem sehr wichtigen Werk Diñnāgas, dem *Nyāyapraveśa*, der im tibetischen Tandjur in zwei Übersetzungen vorhanden ist (eine aus dem Chinesischen), hat sich das Sanskritoriginal
 15 angeblich in Indien gefunden und soll herausgegeben werden. Bhāmaha ist offenbar Buddhist gewesen. Daṇḍin dagegen tritt uns als südindischer Brahmane entgegen. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint uns Daṇḍins Polemik gegen Bhāmaha durchaus begreiflich.

Abdruck der literarischen Einleitung.

हिरण्यगर्भमीशानमाद्यं च पश्यं हरिम् ।

चोणयसत्वनानात्मानं वन्दे विश्वशरीरिणः ॥ १ ॥

हृद्यो रामायणं नाम यन्मुखान्धुनिर्ज्झरः ।

. ॥ २ ॥

मर्त्ययन्त्रेषु चैतन्यं महाभारतविद्यया ।

अर्पयामास तत्पूर्वं यस्तस्मै मुनये नमः ॥ ३ ॥

बभूव जिह्वाभिजयः कवोनां यदनुयहात् ।

अनुशासितुं शब्दानां तन्नमामि ॥ ४ ॥

. पराः ।
 येषां जगत्त्रयास्त्रैस्त्रिविचित्राश्चित्तभित्तयः ॥ ५ ॥
 सुबन्धुः किल निष्क्रान्तो बिन्दुसारस्य बन्धनात् ।
 तस्यैव हृदयं बध्ना वत्सराजो ॥ ६ ॥
 तमानवदेवया ।
 गोमुखान्वितया जातिः का बृहत्कथयोज्झिता ॥ ७ ॥
 सनारायणदत्ता या देवदत्ताश्रया कृतिः ।
 मूलदेवोदि ॥ ८ ॥
 (सू)द्रुकेणासकृज्जित्वा स्वच्छया स्वङ्गधारया ।
 जगद्भूयो ऽभवदष्टभ्यं वाचा स्वचरितार्थया ॥ ९ ॥
 अत्यतिक्रम्य लोकस्य श्रुतिवर्त्मनि . . . ।
 भारती ॥ १० ॥
 सुविभक्तमुखाद्यङ्गैर्व्यक्तलक्षणवृत्तिभिः ।
 परेतो ऽपि स्थितो भासः शरीरैरिव नाटकैः ॥ ११ ॥
 राक्ष्सा श्रीसर्वसेने(न) ।
 विजयं हरैः ॥ १२ ॥
 सेतुरूपेण तिष्ठन्तो लोके सदसुदर्शिनः ।
 षट्पञ्चाशत्प्रमाणत्वं गताः नः कविपुङ्गवाः ॥ १३ ॥
 स्वयं मदु ।
 कियान् भारो ऽवगच्छतः ॥ १४ ॥
 लिप्ता मधुद्रवेणासन् यस्य निर्विवशा गिरः ।
 तेनेदं वर्त्म वैदर्भं काळिदासेन शोधितम् ॥ १५ ॥
 चक्षुः क्षति ।
 ॥ १६ ॥
 व्याप्तं पदत्रयेणापि यश्शक्तो भुवनत्रयम् ।
 तस्य काव्यत्रयव्याप्तौ चित्तं नारायणस्य किम् ॥ १७ ॥
 सर्वतोमुखमप्याद्यं कविमद्य ।
 कस्य न स्तौत्यनुत्तः कवीनां चक्रवर्तिनम् ॥ १८ ॥



भिन्नस्त्रीक्ष्णमुखेनापि चित्रं बाणेन निर्व्यथः ।

व्याहारेषु जहौ लीलां न मयूरः ॥ १९ ॥

. चित्रीयते मम ।

वर्णहीनापि या जाता जात्युत्कर्षगुणास्यदम् ॥ २० ॥

धवलप्रभवा रागं सा तनोति मनोवती ।

कविगन्धगजैरेभिरः ॥ २१ ॥

. . . न्न दामोदरवंशजः

आवर्जने तिरश्चामप्येति हृद्य इव ध्वनिः ॥ २२ ॥

धिगस्तु कविकाकस्य तस्य तद्वक्त्रदर्शिनः ।

प्रसारयति ॥ २३ ॥

. दुः दुःशतं नाम दुष्करम् ।

चालयिष्यति कः काष्ण्यं द्विजातेः कौशिकद्विषः ॥ २४ ॥

खलकाकमुखालीढाप्यमलैव सरस्वती ।

तत्किंचि ॥ २५ ॥

. र्वां परस्परमनुग्रहात् ।

एधन्तामृद्धिकीर्तिभ्यामितरेतरवल्लभाः ॥ २६ ॥

असुराः पराजयन्तां जयन्तु देवाः सरस्वती जयतु ।

जयतु महाकविसार्धः ॥ २७ ॥

Floh oder Wanze?

Von B. Liebich.

(Beitrag zur Festschrift für E. Hultzsch).

Das neue Pañcatantra-Werk von FRANKLIN EDGERTON (The Panchatantra reconstructed, American Oriental Series vol. 2 und 3, New Haven 1924) stellt sich als eine wertvolle Bereicherung unserer Wissenschaft dar. Durch eine Methode von bisher kaum erreichter Verfeinerung, verbunden mit ge- 5
sundem Urteil und sicherem Gefühl für das Mögliche und Beweisbare, erwirbt er sich das Vertrauen des Lesers, und ich vermute, daß nicht nur sein im Titel angedeuteter Versuch sich im Ganzen als geglückt erweisen wird, sondern daß auch seine Thesen, soweit sie von HERTEL abweichen, bei der 10
Mehrzahl der Fachgenossen Zustimmung finden werden.

Nicht daß HERTELS Werk dadurch entwertet würde. Die Beseitigung der BENFEYSchen Vorstellungen von einem buddhistischen Ursprung des Werkes, das doch eine der buddhistischen Moral so scharf entgegengesetzte Welt- 15
anschauung vertritt, die feste Verknüpfung mit dem Arthaśāstra Kauṭīliya, dem großen Lehrbuch der Politik und Regierungskunst, diese Erkenntnisse, die uns erst das richtige Bild von Zweck und Bedeutung des Originalwerkes ver-
mittelt haben, sie bleiben durch E.'s Untersuchungen un- 20
erschüttert. Von diesem berichtigten Standpunkt aus wird uns der Aufbau des Werkes nun auch in Einzelheiten klarer. Wir begreifen z. B., warum der Verfasser Sorge trug, den in ganz anderen Vorstellungen aufgewachsenen jungen Prinzen zu allererst in dem Selbstgespräch des Kaufmanns Vardha- 25
māna, des 'Reüssierenden', dessen von der Rittermoral des

Adels so ganz abweichende Denkungsart vor Augen zu stellen, die doch draußen in der wirklichen Welt, in der Geldwirtschaft des hochkultivierten Altindien, eine ähnliche Rolle spielte wie heut im Abendlande.

- 5 Wir verstehen auch, warum es dem Verfasser zweckdienlich erscheinen mochte, der natürlichen Logik zuwider den *mitrabheda* vor der *mitraprāpti* zu behandeln, eine Anordnung die später, als man aus dem Fürstenspiegel ein populäres Lehrbuch der allgemeinen Lebensklugheit machte, ihre Be-
- 10 rechtigung verlor und darum im Hitopadeśa, der diese Absicht am konsequentesten durchführt, die Umstellung der beiden ersten Bücher zur Folge hatte. Denn für den künftigen Fürsten ist die Gewinnung von Freunden kein Problem; wichtiger ist es, unter den sich an ihn Drängenden zwischen
- 15 wahren und falschen Freunden unterscheiden zu lernen; vor allem aber mußte ein weiser Staatsmann, der es mit der Dynastie gut meinte, darauf bedacht sein, den Erben des Trones für das Ränkespiel des Hofes die Augen zu öffnen, die Intrigen der Minister, auf deren Dienste jene doch trotz
- 20 allem angewiesen blieben, in ihrer wahren Gestalt und ihren oft sehr niedrigen Absichten anzudecken, und das wird durch die Zwiegespräche der beiden Schakale in wirklich klassischer Weise geleistet. Es ist darum auch eine müßige Frage, ob der Schakal unserem Fuchs an Verschlagenheit gleichkomme,
- 25 und alle Schlußfolgerungen und Spekulationen in dieser Richtung sind fehl am Ort. Denn hier, für den Zweck unseres Autors, paßte nur der Schakal, der den Spuren des Löwen folgt und die Reste seines Mahles verzehrt, nicht der im Walde hausende Fuchs, den unsere Tiersage mit ebenso
- 30 sicherem Griff für den Typus des Raubritters ausgewählt hat.

Alles dies ergibt sich aus HERTELS tief eindringenden Forschungen. Aber manche von seinen allzu kühnen Kombinationen, seine Überschätzung des Tantrākhyāyika und die daraus fließenden Irrtümer, die sich bis auf den Namen des

35 Grundwerkes erstrecken, Dinge, die schon vorher Fernerstehenden bedenklich erschienen waren, sie erfahren jetzt eine überzeugende Richtigstellung. So kann man wohl sagen,

daß mit E.'s Werk die eigentliche Pañcatantra-Forschung ihren Abschluß findet; Nachträge im einzelnen werden das Gesamtbild nicht verändern, ja sollte ein kaum zu erwartender Zufall eines Tages das wirkliche Original zutage fördern, so würde dieses aller Wahrscheinlichkeit nach keine grossen 5 Überraschungen bringen, sondern eher eine Bestätigung des menschlichen Scharfsinns.

Aber wenn sich E. um die Wiederherstellung des Urbildes so eifrig bemüht, daß er z. B. die Prosa des ersten Buches in ein Mosaik von 594 Stückchen zerlegt, um jedes 10 einzelne Wörtchen mit seiner kritischen Methode zu erfassen, so muß doch darauf hingewiesen werden, daß er eine ganze Fabel durch unrichtige Wiedergabe des Hauptstichwortes um ihre Pointen bringt. Der Kenner des Pañcatantra wird schon aus der Überschrift entnommen haben, daß ich dabei die 15 siebente Erzählung des ersten Buches im Auge habe, die mit urwüchsigem Humor berichtet, wie die sanfte und vorsichtige Laus Mandavisarpiṇī (die 'Langsamkriechende') durch die unbesonnene Frechheit einer Wanze ums Leben kam. E. hat nach HERTELS Vorgang aus der Wanze einen 20 Floh gemacht, obwohl alle indischen Texte ohne Ausnahme das Tier *matkuna* nennen, und dieses Wort eben Wanze und nicht Floh bedeutet.

Da der verehrte Jubilar, für den diese Schrift bestimmt ist, sich eines so glücklichen Humors erfreut, mit dem er manche unserer Tagungen gewürzt hat, so mag es mir gestattet sein, jenen mehr scherzhaften als schwerwiegenden Irrtum bei dieser Gelegenheit richtig zu stellen.

Bekanntlich ist eine der künstlerisch wertvollsten Eigenschaften der indischen wie auch der deutschen Tierfabel die 30 auf guter Beobachtung fussende Sorgfalt, mit der beide die in der Fabel auftretenden Tiere ihrer wirklichen Natur gemäß denken, sprechen und handeln lassen. Gilt dies schon für Tiere der Wildnis, so doch sicher in noch höherem Grade für so wohlbekannte 'Haustiere', deren Verhalten jeder Hörer 35 der Geschichte aus eigenen Erfahrungen kontrollieren konnte. E. aber mutet uns zu, zu glauben, daß der Floh, der sich,

von seinem feinen Geruch geleitet, stets nur direkt von einem Lebewesen auf das andere zu begeben pflegt, vom Winde hergeweht auf das Bett niedergefallen sei (*vāyupreritaḥ saṁnipatitaḥ*; im schlesischen Landvolk ist noch jetzt die Meinung verbreitet, daß die Bettwanzen fliegen können); er läßt die 'legitime' Besitzerin zum Ankömmling sagen: your mouth is like fire and you bite savagely (*damśavṛttinām*, richtiger mit R. Schmidt: 'und du lebst vom Beißen'): und er läßt schließlich den Floh vom Bett herabsteigen (*śayanād avatīrya*)
 10 und in eine Ritze kriechen! Hier erinnern wir uns, daß die verbreitetste Benennung der Wanze eben von dieser Gewohnheit des Hausens in Löchern und Ritzen der Wand hergenommen ist: hd. Wanze, berlinisch Wansche, allemannisch Wendele sind sämtlich Kurzformen des mhd. *wantlūs*, das im
 15 hessischen Wandlaus noch heute ebenso fortlebt wie in holländisch wandluis, dänisch Vaeggelus, schwedisch väggelus; vgl. auch tschechisch stěnice 'Wanze', zu stěna 'Wand' und (nach Schrader) albanesisch kḗi 'Wanze' zu kḗis 'Mauer'.

Nun meint zwar E. (II. p. 302): The Sanskrit word *mat-*
 20 *kūṇa* is applied to various stinging insects. Das trifft aber, wie wir sehen werden, nicht zu.

Zunächst eine allgemeine semasiologische Bemerkung: es ist a priori nicht sehr wahrscheinlich, daß ein Wort, das in erster Linie die Wanze bezeichnet, auch auf andere ste-
 25 chende Insekten übertragen wird, da dieses Tier, wo es vorkommt, durch besondere Merkmale, vor allem durch seinen spezifischen Geruch auffällt, und dadurch die Unterscheidung erleichtert. So bezeichnen alle die oben genannten Synonyma daneben kein anderes Insekt, ebenso wie lateinisch cimex,
 30 griechisch koris, französisch punaise; das zuletzt genannte Wort weist durch seine Bedeutung (die Stinkende) ausdrücklich auf jene Eigenschaft hin.

Befragen wir nun die Wörterbücher, so geben PW und pw nur die Bedeutung Wanze, ebenso der alte Wilson: a bug;
 35 Monier Williams' dictionary gibt in der ersten Auflage a bug, a flea, ebenso Apte; in der neuen Auflage von Williams 1899 ist die zweite Bedeutung wieder getilgt. Im Pali lautet das Wort

maṅkuṇa, und Stede gibt als Bedeutung: an insect, bug or flea. Darnach werden wir sagen dürfen, daß der Ausdruck: applied to various stinging insects durch die Wörterbücher nicht bestätigt wird, daß aber die von E. selbst gebrauchte Übersetzung Floh in der Tat sich auf einige, wenn auch nicht die ersten 5 Autoritäten berufen kann.

Wenn nun auch die Sache nicht sehr wichtig ist, so habe ich mir doch um der philologischen Akribie willen die Mühe gemacht, alle mir erreichbaren Zitate des PW und die mir sonst bekannten Stellen daraufhin nachzuprüfen. 10 Das Ergebnis ist, daß die Bedeutung 'Floh' zwar an verschiedenen Stellen möglich ist, an keiner aber notwendig, während die Bedeutung 'Wanze' unzweifelhaft sichergestellt ist durch Ausdrücke wie *matkuṇa-gandha* 'Wanzengeruch' und *ṛṇa-matkuṇa* 'Schuldwanze, Bürge für eine Schuld, der wie eine 15 Wanze den Schuldner verfolgt', wir dürfen wohl hinzusetzen: 'und durch die erpreßten Zinsen aussaugt', vgl. auch den cimex Pantilius in den Satiren des Horaz. Von Stellen, die nicht in PW stehen, vgl. z. B. Campakaśreṣṭhikathānaka 63: 'W., die an ihm handelten, als wären sie in einer früheren Existenz 20 seine Verwandten gewesen'; ferner Jāt. III, 423 u. a. Darnach ist also die Bedeutung Floh am besten ganz zu streichen, wie es auch Williams in seiner neuen Auflage getan hat, im Einklang mit den Synonymen in den verwandten Sprachen.

Aus jener Anrede der Laus hat der sog. Simplicior-Text 25 einen neuen Namen für den Angeredeten gewonnen, nämlich *Agnimukha* 'Feuermund', ein Name, der nur auf die Wanze, nicht auf den Floh paßt, und der jene ebenso treffend charakterisiert wie diesen der Name *Pulex irritans*, den ihm der große Linnaeus gab. Anstelle von *Agnimukha* stand 30 im Grundwerk ein etymologisch undurchsichtiger Name, der etwa *ṭiṇṭibha* lautete, mit vielen Varianten in den einzelnen Fassungen und Hss. E. übersetzt ihn mit Stinger und bemerkt dazu: So I render the onomatopoetic name *Ṭiṇṭibha*; but it may be meant to suggest the sound made by the insect, 35 rather than its actions (Buzzer, not Stinger). In that case the insect could not have been a flea, as it is customary to

render it in this story, since fleas operate noiselessly; it may have been something more like our mosquito. Alle Culiciden (Stechmücke, Schnake, Moskito) besitzen einen langen und sehr feinen Rüssel, der sie befähigt, ihrem Opfer von diesem unbemerkt Blut zu entziehen; der König aber fährt wie gebrannt (*ulmukadagdha iva*) aus dem Schlaf empor und ruft: ich bin gebissen. Daß auch das sonstige Verhalten des Tieres in der Fabel (vgl. oben S. 3/4) nicht auf die Stechmücke paßt, liegt auf der Hand.

10 Aber wie kam wohl HERTEL dazu, da die Bedeutung 'Wanze' für *mathuna* immer bekannt war, dafür die in dieser Erzählung offenbar schlechter passende Bedeutung 'Floh' einzusetzen? Die Antwort lautet: er hat sich durch den Pehlevi-Übersetzer verleiten lassen. Bei ihm hieß die Fabel
15 in der Tat Laus und Floh, und in dieser Form ist sie daher auch im Abendland zuerst bekannt geworden. Auf diesen Punkt ist noch etwas näher einzugehen.

Ich gebe zunächst anstelle der verlorenen mittelpersischen Übersetzung die daraus geflossene syrische und arabische.

20 Der Text der syrischen Übersetzung lautet nach SCHULTHESS (S. 27): Laus und Floh. Im Bette eines Vornehmen war eine Laus, die biß den Mann, wenn er schlief, behutsam, daß er es nicht merkte, und wohnte da lange Zeit, ohne daß jemand sie fing, Da kam einmal ein Floh angehüpft, und
25 als sie ihn sah, rief sie ihn und sprach zu ihm: 'Komm hieher, ich gebe dir ein weiches Bett und süßes Blut, denn der Besitzer des Bettes hält feine Mahlzeiten und hat süßes Blut'. In der Nacht, als der Mann in seinem Bette schlief, biß ihn der Floh heftig. Sogleich stand er auf und forschte nach,
30 wer ihn da gebissen, und der Floh hüpfte davon. Als jener nun das Bett besichtigte, fand er nichts als die Laus und tötete (folglich) sie.

Der Text der arabischen Ausgabe von Sylvestre de Sacy lautet nach WOLFF (ich zitiere nach der ersten Auflage) S. 59:
35 Die Laus und der Floh. Eine Laus, erzählt man, hatte sich in dem Teppich eines reichen Mannes angesiedelt seit geraumer Zeit. Sie lebte von seinem Blut, das sie ihm aussog,

wann er schlief, so daß er es nicht merkte, indem sie bedächtlich und sanft einherschritt. So lebte sie seit einiger Zeit. In einer Nacht einmal aber stellte sich ein Floh als Gast bei ihr ein. Die Laus sagte zu dem Floh: Bringe diese Nacht bei uns zu bei gutem Blut und auf einer weichen Decke. Der Floh ⁵ nahm diese Einladung an. Wie sich aber der Mann auf seine Decke hingelegt hatte und eingeschlafen war, hüpfte der Floh auf ihn und stach ihn so, daß er aufwachte und nicht wieder einschlafen konnte. Da erhob er sich von seinem Lager und ließ die Decke untersuchen. Man fand aber nichts ¹⁰ als die Laus, die dann ergriffen und zerdrückt wurde; denn der Floh war entflohen.

In der neuen Ausgabe von CHEIKHO lautet die Stelle nach freundlicher Mitteilung von Herrn Brockelmann: Laus und Floh. Man erzählt, daß eine Laus sich eine Zeitlang ¹⁵ im Bette eines vornehmen Mannes aufhielt, von seinem Blute genoß, während er schlief, und sanft auf ihm umherkroch. Ein Floh kam eines Nachts zu ihr zu Gaste im Bette dieses Vornehmen, und biß ihn so, daß er erwachte. Da ließ der Mann in seinem Bette nachsehen. Da hüpfte der Floh davon, ²⁰ die Laus aber wurde gefangen und zerquetscht.

Wie man aus der Vergleichung dieser drei Versionen feststellen kann, hat Burzōi allerdings die indische Wanze in einen persischen Floh verwandelt, aber doch Sorge getragen, die oben erwähnten Wendungen, die nur auf die ²⁵ Wanze passen, zu vermeiden, so daß an der Form seiner Geschichte nichts auszusetzen ist. Eine gleiche Vorsicht kann man seinen modernen Nachfolgern nicht zuerkennen; obwohl schon vor Jahren auf seinen Irrtum hingewiesen, hat HERTEL unentwegt daran festgehalten. Diese Beharrlichkeit mag die ³⁰ notwendige Komponente seiner Energie und seiner Erfolge sein; durch die neue Übertragung von E. wird der Fehler nun weiter verewigt.

Was mag aber Burzōi zu dieser anscheinend mit bewußter Absicht vorgenommenen Änderung veranlaßt haben? ³⁵ Sicher ist zunächst, daß er die Erzählung, die im Original in behaglicher Breite ausgesponnen war, stärker zusammen-

gezogen hat, als er es sonst zu tun pflegt. Nicht nur die Namen der beiden Tiere sind weggelassen, sondern auch all die kleinen ausmalenden Einzelzüge, auf denen die humoristische Wirkung der Geschichte beruht (nebenbei: *väsagrhe* 5 heißt nicht in his palace, sondern in his bedroom), und nur das Skelett der Fabel ist übrig geblieben. Daraus wird man schließen dürfen, daß die ganze Erzählung dem Übersetzer aus irgend einem Grunde unsympathisch war, und daß er sie nur sozusagen aus Pflichtgefühl nicht völlig übergang. Und 10 den Grund dieser Abneigung wird man wohl in dem tiefen Haß der Zoroastrier gegen Ahriman und seine Schöpfung, zu der ja auch das Ungeziefer gehört, suchen dürfen. Allerdings war Burzōi, wie wir aus seiner Lebensbeschreibung wissen, kein eifriger Anhänger der magischen Religion, 15 sondern nach de Sacy's Vermutung vielleicht sogar ein verkappter Christ; immerhin aber mochte er auf die Empfindungen seines Auftraggebers, des Königs Khosru, Rücksicht zu nehmen wünschen. Indessen, wenn diese Annahme seine stiefmütterliche Behandlung der ganzen Erzählung erklärt 20 so doch noch nicht den Rollentausch. Wie mir Brockelmann mitteilt, gibt es weder im Arabischen noch im Persischen ein eigentlich populäres Wort für 'Wanze', wohl aber für 'Floh' (im Syrischen für beide). Darf man daraus etwa schließen, daß zu Burzōi's Zeit jener Schmarotzer in Persien 25 noch wenig bekannt war und deshalb durch diesen ersetzt wurde? Diese Frage nötigt uns, zum Schluß noch einen Blick auf die Biologie des Tieres zu werfen.

Von der etwa 8000 Arten umfassenden Klasse der Landwanzen, die sich sämtlich von pflanzlichen und tierischen 30 Säften nähren, zu denen sie sich vermittels der stechenden Gräten ihres Schnabels Zugang verschaffen, hat nur eine einzige Art, *Cimex lectuli* oder *Acanthia lectularia*, den Weg in die Behausungen der Menschen gefunden. Wenn dieses Tier auch heute zusammen mit dem Menschen sich ziemlich 35 über die ganze Erde verbreitet hat, so ist sein Vorkommen doch keineswegs so universell wie etwa das des Flohs. Wo die Anpassung an die neue Lebensweise zuerst stattgefunden

hat, wird sich nicht mehr feststellen lassen; man kann nur vermuten, da das Tier sehr wärmeliebend ist, da seine nächsten Verwandten in Wäldern hausen und es noch heute, wo es die Wahl hat, Holz dem Stein zur Besiedelung vorzieht, daß der Übergang in einem warmen, waldreichen Lande sich vollzogen hat, wo Holz zum Hüttenbau verwandt und das Tier daher mit dem Baumaterial zugleich eingeschleppt wurde. O. SCHRADER weist darauf hin (Reallex.² s. v. Ungeziefer), daß bei den primitiven Wohnungsverhältnissen der Urzeit die durch Ungeziefer veranlaßte Not groß gewesen sein muß. In Deutschland erschien die Bettwanze nach den Chronisten zuerst im 11. Jahrhundert, und zwar in der Judengasse in Straßburg, also wahrscheinlich von den Mittelmeerländern her eingeschleppt, wo sie ja schon im Altertum wohlbekannt war. Nach England gelangte sie erst im 16. Jahrhundert. In den Ländern des Wüsten- und Steppengürtels, zu denen Persien gehört, wo Holz zum Wohnungsbau nicht verwandt wird, sondern nur Lehm und Stein, sind anscheinend die Existenzbedingungen für sie minder günstig und darum die Verbreitung nicht so allgemein wie in Waldländern. Heinrich Brugsch in seiner Reise nach Persien (1862/63) spricht zwar häufig von Ungeziefer im allgemeinen, von Wanzen aber nur zweimal, im 16. Kap. des ersten und im 17. des zweiten Buches, beidemal von der Stadt Mianeh in Azerbeidschan, die er auf seiner Hin- und Rückreise passierte. Die Provinz A. liegt aber außerhalb des Steppengürtels, in den der größte Teil von Persien fällt. Noch wertvoller ist das Zeugnis von Jakob Eduard Polak, der neun Jahre, zuletzt als Leibarzt des Schah, in Persien lebte. Er bespricht die einzelnen Ungezieferarten mit der Präzision des geschulten Naturforschers und sagt (Persien I, S. 86, 1865): 'Die eigentliche Bettwanze fand ich nirgends; die als giftig verschriene Wanze von Mianeh (*kenneh, malleh*), deren Stiche tödlich verlaufen sollen, ist eine Zecke, *Argas persicus*' usw. So finden wir unsere aus literarischen und sprachlichen Tatsachen geschöpfte Vermutung von empirisch-naturwissenschaftlicher Seite bestätigt. Wenn noch heute die Bettwanze in Persien im Gegensatz

zum Floh so wenig verbreitet ist, so brauchen wir nach weiteren Gründen für Burzōis Änderung der indischen Fabel nicht zu suchen.

Bei ihrer Anpassung an die neue Lebensweise hat unsere
 5 Wanze einige neue Eigenschaften erworben, die sie von allen
 ihren Verwandten unterscheiden: sie hat, die Flügel verloren,
 besser gesagt, sie ist schon im Larvenstadium geschlechtsreif
 geworden, denn in diesem sind alle Wanzen flügellos; sie
 hat die auch den übrigen Wanzen eigene Aggressivität noch
 10 gesteigert ('frech wie'n Wendele' sagt man im Allemannischen);
 und sie hat endlich gelernt, im Notfall das Hungern zu einer
 wahren Virtuosität auszubilden, Wochen und Monate (nach
 Angabe von Sachverständigen über ein Jahr) ohne jede
 Nahrung zuzubringen, wobei sie schließlich ganz dünn und
 15 durchsichtig wird (*avoir le ventre plat comme une punaise*
 sagt der Franzose), dabei doch jeden Augenblick fähig und
 bereit, sich auf ein ihr nahendes Opfer zu stürzen. Aber
 eine Eigenschaft ist sie nicht los geworden, obwohl sie ihr
 nicht mehr von Nutzen ist, die uralte Stammeseigentümlichkeit
 20 und Schutzwaffe des Wanzengeschlechtes, die an der Brust
 befindliche Drüse, deren penetrant riechendes Sekret sie ihren
 Feinden widerlich und ungenießbar macht. Unter diesem
 Talisman vermochten die Wanzen schon in der Triasperiode
 fast die ganze Erde zu erobern, zu einer Zeit also, wo diese
 25 noch keine Menschen beherbergte, sondern von der ganzen
 Klasse der Säugetiere erst ihre frühesten, niedrigsten Ver-
 treter. Die Stinkdrüse nützt unserer Wanze nichts, sie schadet
 ihr nur, denn sie steigert die Abneigung, die wir naturgemäß
 gegen jeden Schmarotzer empfinden, ihr gegenüber zum
 30 Abscheu.

Die verschiedene Wirkung der im Titel bezeichneten
 Tiere kommt in den beiden folgenden klassischen Zitaten
 drastisch zum Ausdruck:

Cäsarn wär ich wohl nie zu fernen Britannen gefolget,
 35 Florus hätte mich leicht in die Popine geschleppt!

Denn mir bleiben weit mehr die Nebel des traurigen Nordens,
Als ein geschäftiges Volk südlicher Flöhe verhaßt.

(Elegien I, 15)

Vieles kann ich ertragen. Die meisten beschwerlichen Dinge
Duld' ich mit ruhigem Mut, wie es ein Gott mir gebeut. ⁵
Wenige sind mir jedoch wie Gift und Schlange zuwider;
Viere: Rauch des Tabaks, Wanzen und Knoblauch und †.

(Epigramme 67)

BENFEY findet diese Fabel häßlich und wertlos, während er z. B. die Geschichte vom Weber als Viṣṇu, die dem Grund- ¹⁰werk gar nicht angehörte, sondern erst durch die Jaina-Bearbeitung hineingekommen ist (für meinen Geschmack ist sie herzlich albern), für die schönste im ganzen Pañcatantra hielt (I, S. 159. 222). Dem abendländischen Leser mag es befremdlich erscheinen, daß die Laus sich lange in den Tüchern ¹⁵des königlichen Bettes verborgen halten konnte, ohne entdeckt zu werden. Aber aus der oben erwähnten Stelle bei Polak erfahren wir auch, daß dieses Insekt dem Orientalen weniger Ekel erregt als dem heutigen Europäer; 'es wird selbst in guter Gesellschaft nicht übel genommen, wenn ²⁰man eine Laus wegwirft, um sie auf Kosten anderer zu versorgen'. Daß es bei uns früher nicht eben viel anders war, darauf deutet noch mancherlei: die sprichwörtliche Redensart 'einem eine Laus in den Pelz setzen', der gemütlich harmlose Sinn, in dem der Schwabe vom Lausbüble, der ²⁵Rheinländer vom Lauser spricht, Luther's Gleichnis von der Laus im Grinde u. a. Solche grundsätzlich verschiedene Einstellung sollte bei Werturteilen auch berücksichtigt werden.

Vier Etymologien.

Von Walther Wüst.

(Beitrag zur Festschrift für E. Hultsch).

1. *kālā-*, m. «Zeit usw.»

Für dieses wichtige Wort¹⁾ ist m. W. bis jetzt noch keine ganz beweiskräftige Etymologie gefunden. Denn weder GRASSMANNs Versuch (WB. s. v.), es sei «wohl mit *kalū* gleichen Ursprungs» noch POTTS Zusammenstellung (KZIX 175 Anm.) mit griech. *καίρός* und letzten Endes mit aind. *kar* «machen» sind evident, ganz abgesehen von den lautlichen Bedenken, die sich namentlich an die letzte Deutung knüpfen.²⁾ In den einschlägigen ind. etym. Wörterbüchern wird das
10 Substantiv entweder gar nicht — so bei LEUMANN — oder nur mit starker Skepsis, wie es UHLENBECK tut, behandelt, während es in den übrigen Lexikis, z. B. WALDE, FALK-TORP u. a. überhaupt nicht erwähnt wird. Dagegen hat ihm H. HIRT, Idg. Vok. S. 59 eine kurze Betrachtung gewidmet
15 und es in weitere Zusammenhänge gerückt. *kālā-* nämlich soll nach H. HIRT Dehnstufe einer Basis sein, deren Vollstufe in got. *hveila* «Zeit» und deren Schwundstufe in aind. *cira-*, adj. «lang» vorliege.³⁾ Ohne Zweifel sieht diese Ableitung, die Idg. Vok. S. 20 noch nicht erscheint, sehr be-
20 stechend aus. Sie ist geradezu ein Belegstück für elegante, lautgeschichtliche Kombination. Sie hat deswegen auch

1) Ich lasse dabei hier außer Acht, ob für das *ā* BRUGMANNs Regel oder Ablautdehnstufe in Betracht kommt.

2) POTTS Ableitung findet sich weder bei BOISACQ s. v. *καίρός* (ind. Worte mit *ś*-Anlaut) noch bei PRELLWITZ.

3) Ebenso schon ders. BB. XXIV, S. 248 mit Hinweis auf BOPP, Glossar 3 82 b.

die Kritik herausgefordert. So hält z. B. FEIST, WB. s. v. *hveila* «weitere Beziehungen zu ai. *kālās* Zeit unter Annahme einer idg. Wzl. *kyōi-*» für «ganz unsicher», und in keinem der neuen etymol. Wörterbücher ist auch nur mit einer Silbe an diese Möglichkeit gedacht, weder bei FALK-⁵ TORP s. v. *hvile*, noch bei BERNEKER s. v. v. *čelověk*, *čvj* noch bei WALDE s. v. *quies* usw. Dieser Tatbestand ermutigt zu einem neuen Versuch der Wortdeutung. Kurz gesagt: *kalá-*, m. gehört zu *√kal*, so gut wie *kšala-* zu *√kšal*, wie *cala-*, *calin-* zu *√cal*, *jvalá-*, *jvala-*, *jvalin-* zu *√jval*, *dala-*¹⁰ zu *√dal*, *phála* zu *√phal*¹⁾; *lala* zu *√lal* und *hvala-* zu *√hval*; d. h. das auslautende *l-* ist in sämtlichen Fällen integrierender Wortbestandteil und gehört auch in *kalá-* zur Wurzel²⁾. Wir müssen UHLENBECKs Äusserung, daß *kālá-* «weder mit *kalá*, noch mit *kaláyati* semasiologisch zu vermitteln sei» für den¹⁵ Bezug zu *kaláyati* geradenwegs umkehren um zum richtigen Wortverständnis zu gelangen. Diese gegenseitigen Zusammenhänge, welche UHLENBECK nur mit Skepsis andeutet, lassen sich erweisen, wie auch darüber hinaus das Neutr. *kalya-*, «Tagesanbruch», von UHLENBECK als «unerklärt» bezeichnet,²⁰ hierher gehört. Die Beweisführung geht am zweckmäßigsten von diesem *kalya-*, n. aus³⁾. Es bedeutet «Tagesanbruch», weil bei den Indern als einem vorwiegend landwirtschaftlich orientierten Volk das Vieh, die Herden, in erster Linie die Rinderherden, morgens auf die Weide getrieben wurden.²⁵ Daß es bei Tagesanbruch aus- und abends nachhause getrieben wurde, erhellt aus H. ZIMMER, Aind. Leben S. 225. Diese Tätigkeit wurde mit *√kāl* bezeichnet; vgl. PW s. v. Nr. 2 mit 3 (Belege etwa: *daṇḍopaghatam gāḥ kalayati*; *gardabhān kālayati*; *gavām śatasahasraṇi nirgatāḥ kālayanti te*;³⁰ *gā utkalayati*). Ja, die mannigfaltigen Bedeutungsschattierungen, welche namentlich *kal* 3 bei BR zeigt, werden da-

1) Nur hier u. bei *jvalá* ist der Akzent belegt. Für *jvalá* vgl. B. DELBRÜCK, Festgruß BÖHTINGK S. 24.

2) Man bemerke, wie durch die bedeutsamen Ausführungen von H. LÜDERS, *Ἀντίδογον*, S. 297, 300/01 dieses wurzelhafte *-l-* gestützt wird.

3) Natürlich hat es nichts mit got. *hails*, griech. *καλός* usw. zu tun.

durch erst verständlich, daß man sie aus der éinen, ursprünglichen Tätigkeit des morgendlichen Viehaustreibens herleitet. Dies gilt für *kal + ā* «anbinden, befestigen» nicht anders wie auch für *kal + pratya* «aufzählen, herzählen», für *kal + ud* 5 «losbinden, lösen», und schließlich für *kal + pari* «sehen, wahrnehmen». So nahmen BR unter *kal* 3 bspw. als Bedeutung «zusammentreiben» an, WESTERGAARD aber «numerare». In dieser Entwicklung liegt es auch begründet, daß *kalya-*, n. zum Zeitbegriff zunächst für éinen Tagesteil erhoben wurde. 10 Das kann nicht befremden. Führt doch SCHRADER, Reallexikon S. 846 aus, daß «es vor allem ... die beiden Kategorien natürlicher Erscheinungen und Lebensäußerungen sowie menschlicher Beschäftigungen und Verrichtungen sind, denen die Bezeichnungen für bestimmte Abschnitte des Tages oder 15 der Nacht entnommen werden.» Die Griechen nannten deshalb den Abend umschreibend «*βουλυτός* (vgl. *βουλυτόνδε*) eigentlich «die Zeit zum stierausspannen», wie andererseits aind. *saṃgavá-*, «die Zeit, wann die Kühe zusammengetrieben werden» = Vormittag «bedeutet oder ir. *imbúarach* «beim Anbinden 20 der Kühe» = morgens.¹⁾ Daß gerade die Sphäre des Weidebetriebes aber bei den Indern das Wort lieferte für gewisse Zeitausdrücke, nimmt letztlich nicht wunder. Was das Rind schon in der ved. Epoche bedeutet, sehe man unter ZIMMER, Aind. L. S. 222/23 nach; hier erinnere ich nur noch an 25 Wortschöpfungen wie *goruta-* ein best. Wegmaß, eigentl. «Kuhbrüllen», *gocara-*, *krośa* u. a., die ebenfalls wie *kalá-* dem Kultureinfluß der Viehzucht auf das Sprachleben ihre Entstehung verdanken.

Wie steht es nun aber mit *kalá-*? Hier führt uns der 30 Akzent. *kalá-* : **kála* = *τροχός* : *τρόχος* = *vārā* : *vāra*, oder mit anderen Worten: *kalá-* kann ursprünglich soviel bedeutet haben wie «Treiber» und ein Sondergott im USENER'schen Sinn gewesen sein. All dies hängt nicht in der Luft. Ich erinnere an Savitar, an Kāla's Hymnen AV. XIX, 53 und 54, 35 wo er als Rosselenker erscheint²⁾, an seine spätere Identifikation

1) Vgl. namentlich H. ZIMMER, KZ 30, S. 17.

2) Hierher auch die Komposita *kālacakra-*, *kālanemi-*.

mit dem Todesgott Yama. Also nicht der Begriff der abstrakten Zeit wurde vergöttlicht, sondern der konkrete Sondergott wurde später abstrahiert¹⁾. Ähnlich erging es Kāmā; vgl. M. BLOOMFIELD, Atharvav. (Grdr. S. 86/87) und schließlich läßt es der von ZIMMER, Aind. L. S. 224 geschilderte Sachverhalt durchaus erklärlich erscheinen, daß es einen Gott *kalā-* gab, einen «Genius des morgendlichen Viehaustriebs».

Anderes deutet auf dieselbe Begriffsgeschichte. «*ubhau kalau* heißt s. v. als «morgens und abends», Mahābh. I, 119, 33; *ṣaṣṭhe kālē* **ḥmah* wird mit «um Mittagszeit» übersetzt, während es andernorts geradezu «Essenszeit» heißt.²⁾ Überall schimmert die Übertragung des Morgenzeitlichen auf das Ganzzeitliche noch sichtbar durch. Am sichtbarsten vielleicht in *vikala-*, «Abend» (Āpast. Śr. S. X, 13, 6; Mahābh. III, 297, 83; *vikalaka-* «Abend» ist nur mit * belegt), das nichts anderes besagen will als «Zeit, die der des Morgens gegenübersteht.» Wichtig ist auch, worauf das PW hinweist, daß *kala*'s erste Bedeutung «ein bestimmter oder richtiger Zeitpunkt» ist. Ebendies gilt zunächst von dem Zeitpunkt des richtigen Morgenviehaustriebes. Insofern wären auch die Beispiele des PW umzustellen. Ein Beleg wie «*agnau juhvad ubhau kālāv ubhau kālāv upasprśan*» (Mahābh. I, 4623) müsste an der Spitze stehen, da erst so die ganze Entwicklungsgeschichte sinnenfällig vorgeführt wäre.⁴⁾ Und dann erst läßt sich das Wort auch in die breiteren idg. Beziehungen einsetzen, die es durch den Anschluß an *kālayati* gewinnt: vgl. WACKER-NAGEL I, 146; FICK I² *kar*, *kara*; BERNEKER *kolkolō*; G. MEYER alb. WB. *kat*; JOKL, Studien S. 266 Anm.; BOISACQ, ἀκόλονθος, θέσκελος, ἱσχω II, κέλευθος, κελεύω, κέλης, κέλομαι, κέλλω, ὀκέλλω; WALDE *calle*, *celer*, *fido*; MACBAIN *ceil*, *cuir*; STOKES *kallos*, *koriō*; FICK III *hala*; FEIST *haldan*; FALK-TORP *hōlde* und Nachtrag *halo* Nachtr.; FRANCK-VAN WIJK *houden*. Ein Anschluß, den schon längst vor der modernen Sprach-

1) Ob man von hier aus nicht auch zu einer etwas veränderten Interpretation von *kāla-* an der einzigen RV-Stelle kommen könnte?

2) Vgl. PW II, 249 u. pw II, 55. 3) Vgl. auch *sāyām* u. lat. *desinere*.

4) Auffällig ist die geringe Zahl der mit *kāla-* gebildeten Komp.

wissenschaft — allerdings mit wie ganz anderen Mitteln! — das Nirukta vorbereitet, wenn es II, 25, interpretiert¹⁾: «*kalah kalayatergatikarmaṇah*». Zwar handelt es sich ja nicht ganz, wie wir gesehen haben um ein «*gatikarma*»,
 5 wenn auch das Naigh. II, 14 das Verb *kalayati* unter die «*dvāvimśaśatam gatikarmaṇah*» rechnet, aber doch um sehr nahe Verwandtes. In die gleiche Richtung deuten auch zwei andere, sehr gebräuchliche Zeitausdrücke des Aind.: *samaya*- und *adhvan*-.

¹⁰ 2. *kṛtsa*-, nom. pr. und seine Sippe.

Die bisherigen Zusammenstellungen mit anderen idg. Dialekten sind zu finden bei LEUMANN, Etym. WB. S. 64, bei UHLENBECK, s. v., FICK I² s. v. *kud* (S. 31); BERNEKER s. v. v. *kudess*, *kud'q*; BOISACQ s. v. v. *κνδάζω*, *κύνδαλος* u.
¹⁵ S. 1116²⁾; FRANCK-VAN WIJK s. v. v. *hotsen*, *hutsen*. Dagegen fehlt die Sippe in ihren üblichen Zusammensetzungen bei H. HIRT, Idg. Vokal. S. 135, 143 und WACKERNAGEL I, 145 äussert sich zu möglichen Anknüpfungen von *kutsāyati* skeptisch. In der Tat liegt hier das Problem. Dürfen das Verbum
²⁰ *kutsayati* und gewisse von ihm abgeleitete Nomina zu jenen obigen Stichworten gestellt werden? Gehören sie nicht vielmehr, was aus ihrer Chronologie abzulesen wäre, zunächst mit dem Eigennamen *kṛtsa*- zusammen, dessen Etymologie aber erst noch festzustellen wäre? Und schließlich, was ist
²⁵ eben *kṛtsa*-, das nomen proprium, ursprünglich? Auf diese Fragen ist schon insofern eine Antwort gegeben, als der Titel besagt: *kṛtsa*-, m. und seine Sippe. Denn die These, auf der sich die folgenden Ausführungen aufbauen, heißt: Ausgangspunkt ist *kṛtsa*-, seine Etymologie ist von der unter
³⁰ den obigen Stichworten angegebenen völlig zu trennen. Ich stelle zunächst das Material aus dem pw. u. den SCHMIDT'schen Nachträgen zusammen und ordne es:

1. der Eigennamen: *kṛtsa*-, m., mit seinen Ableitungen *kutsayana*, *kutsy-a*, *kutsakuśikikā*, *kutsaputra*-, -*vatsa*-, *puru*-

1) Dieser Hinweis ist schon von A. BEZZENBERGER, BB. IV, 342 gegeben.

2) Hierher auch FROEHDE, BB. XVII, 313.

kutsava-, *kautsa-*, *kautsāyana-*, *kautsīputra-*, *indrakutsa-*, *puru-kutsa* u. a.

2. das Verbum: *kuts*, *kutsati*; *kutsay*, *kutsayati* (+ *abhi*, *ava*, *vi*); *kutsyati*; *kutsita-*, *kutsya-*; *kutsanīya-*, *kutsanā-*, *kutsā*; *kutsibhū*. 5

3. Unklares (das hier nicht weiter behandelt wird): *kutsalā*, *kutsāra-*.

Dieses Material bespreche ich, um den Nachweis für die Richtigkeit der obigen These zu erbringen, nach vier Gesichtspunkten. 10

1. Sämtliche belegten Verbalformen sind spät, denominativ, vom Eigennamen abgeleitet. Dazu ist zu sagen, daß WHITNEY, ROOTS weder *kuts* noch *kutsay* aufführt. Er hat es also für denominativ gehalten. Dazu paßt auch der Akzent in der Form *kutsāyati*, die zusammentrifft mit Bildungen wie *mantrāyate*, *arthāyati*; vgl. WHITNEY, § 1056¹⁾. Dazu stimmt auch die Geschichte der 3 Verbaltypen. *kuts*, das zweimal im Mahābh. belegt ist, wird von BR klärlich als sekundäre Neubildung zu *kutsay* gefaßt. Dieses ist im Ganzen 23 mal in m PW. belegt. Davon entfallen 10 Vorkommen aufs Mahābh. je 2 auf Nirukta, Amarakośa Jātakamālā, je einer auf Rāmāyaṇa, Mānavadharmasāstra, Yājñavalkya's Gesetzbuch, Hemacandra, Pāṇini, Śāntisāhita u. Vetālap. Die Texte sprechen, was sowohl ihre literarische Natur (Grammatiken) als auch ihre Chronologie anlangt, für sich selbst. (Man bemerke zudem das starke Hindrängen der zahlreichen Partizipien zum «Nominalstil».) Eine Untersuchung der übrigen Materialien ergibt das gleiche Bild. *kutsibhū* wird einmal von DURGA zu Nirukta VI, 30 gebracht, während die offensichtliche Neubildung *kutsyati* nur einmal und zwar in dem späten Rāmāyaṇabuch VII, 43, 18 erscheint. *kutsā*, *kutsanā*, *kutsanīya*, *kutsya* sind deutlich von *kutsayati* abgeleitet; für *kutsā* vgl. man PW. s. v., zu den übrigen WHITNEY §§ 1051 a, d, e. Als Ergebnis des ersten Nachweises gilt, daß der Eigenname *kutsa-* allein als Ausgangspunkt für die etymol. Betrachtung 35

1) Neuerlich gestützt durch J. WACKERNAGEL, Festg. Jacobi S. 10, 2. Absatz.

übrig bleibt. *kutsáyati* muß zunächst bedeutet haben «jemanden wie einen Kutsa behandeln»¹⁾, woraus sich alles andere ableiten ließe.

2.²⁾ Dazu ist Voraussetzung, daß *kútsa-* der Name eines
 5 in keinem guten Rufe stehenden Mannes gewesen sein muß.
 Das ist erwiesen. Einmal ist *káutsa-* «die Bez. eines zu einem
 bestimmten verachteten Geschlecht gehörigen Mannes». Das
 entscheidende Wort aber verdanken wir, zweitens, in dieser
 Sache den jüngsten Ausführungen K. F. GELDNERs über
 10 Rgv. X. 28, Jacobifestgabe S. 242—247. *kútsa* erscheint dort
 in der zweifachen Beleuchtung als Bastard und außerdem
 als bramarbasierender miles gloriosus, dem Indra eben in
 Rgv. X. 28 eine gehörige «väterliche Lektion» erteilt. Rechnet
 man in diese Zusammenhänge die Indrasphäre mit ihrem
 15 Hang zum derben Wort, zur grotesken Neuprägung (vgl.
 etwa Rgv. X. 86), so paßt für beide Situationen trefflich eine
 Zerlegung des *kútsa-* in *kut-sa* < **kud-sa* «was ist denn das
 für einer». Dabei bestehen folgende 2 Möglichkeiten:

a) *kud-* ist schwundstufiger Neutralstamm des pron. interrog.;
 20 vgl. lat. *id*, aind. *tad*; für idg. *q^uu-* vgl. WALDE s. v. *cur*.

b) Mir wahrscheinlicher: *kud* < *kad-*, mit Angleichung an
 deprivierendes *ku-* im Vorderglied, das sehr häufig auftritt.

(Nebenbemerkungen: Die Gefahr, daß in *kútsa-* Kurz-
 form vorliegt wie in *Tuka* etwa u. *Nāmā* — bei R. G. BHAN-
 25 DARKAR Vaiṣṇavism S. 87—99 passim -- wird eingeschränkt
 durch die Häufigkeit der *ku-*Ableitungen. Ausserdem be-
 merke man, daß bei *kútsa-* und Ableitungen der Lautwandel
 nicht eintritt, den WACKERNAGEL I, 158 [§ 135 c] feststellt.
 Auch hier hat der Eigenname konservierend gewirkt; Ähn-
 30 liches im Nhd. Festzustellen ist, daß LEUMANN, WB. S. 63
 unter den Präfixen *ka-*, *kad-*, usw. nicht *kud-* aufführt.) Ein
 Umstand scheint gegen diese Deutung zu protestieren, nämlich
 die beiden Stellen Naigh II. 20 und Nirukta III, 11. Doch

1) Über trans. Denominativa WHITNEY, Gr. § 1058 («to regard or treat as»).

2) Zu 2 vgl. WACKERNAGEL II, § 34 (S. 82—85) u. § 111 (S. 286.) Be-
 achte bes. die Anmerkung S. 82, wo alte Zitate genannt und die «falschen
 Wortdeutungen» hervorgehoben werden.

verflüchtigt sich dieser Protest bei näherer Untersuchung in Nichts. «*kutsaḥ . . . parasurityaṣṭādaśavajranāmāni*», heißt es Naigh II, 20. Und Nir. III, 11 gar werden für den Eigennamen *Kutsa* wie für die Donnerkeilbezeichnung *kutsa-* zwei Etymologien aufgestellt¹⁾. Davon ist die für die Sache zu streichen. Denn «zu der Bedeutung Blitz ist das Wort — für den Rv. wenigstens — mißverständlich gekommen» (R. ROTH, Nir. S. 30). Wir können allerdings diesen Weg noch nachzeichnen. Ich verweise auf GELDNER, Festg. Jacobi S. 244. In eben diesem Zusammenhang rückte dann das Wort in die Nähe von Bezeichnungen wie *kuliśa*²⁾ u. a., die scharfe Geräte oder Waffen bezeichnen, und wurde so auch im Naigh fixiert; ich verweise auf Rgvstellen wie I, 174, 5; IV, 16, 12; 30, 4. Noch wahrscheinlicher ist, daß sich die Bedeutung «Blitz, usw.» an allen jenen Stellen entwickelte, wo *kutsena* stand. Das sind vier Verse im Rgv., dazu das zu Mißverständnissen einladende *kutsyena*, wozu möglich war *cakreṇa* usw. zu ergänzen. An diesen fünf Stellen nun (IV, 16, 11 und 12; V, 29, 9; VI, 31, 3; X, 29, 3) handelt es sich um Kampf gegen Dasyus und vor allem gegen den dämonischen Śuṣṇa. Es ist einleuchtend, daß diese Stellen ohne viel Schwierigkeiten zusammengebracht werden konnten mit Versen wie I, 32, 5; 81, 5/6 und vielen andern, wo *vajra* im Instr. als Waffe, ebenfalls im Kampf gegen die Dämonen verwendet wurde; vgl. GRASSMANN, WB. s. v. *vajreṇa*. Damit war das Mißverständnis fertig. Im übrigen, um zurückzukehren, ist *ku-* als Vorsilbe in Personennamen häufig; vgl. *kujanman*²⁾, *kujambha*, *kunakhin*, *kunadika*, *kupaṭa*²⁾, *kumati*, *kuyava* usw. nebst den aus Patronymicis zu erschließenden wie **kujapa* < *kaujapa* u. a. m.³⁾

3. Einen Schritt weiter und wir sind bei den Bildungen, die Interrogativ-Pronominalform und Suffix zeigen, vgl. **kutatasta*, zu erschließen aus *kautasta-*, «nom. propr. eines Mannes», *kutastana-*, *kutratya-*, *kautaskuta*, *kvatya*.

1) Wie schon DURGA interpretiert; vgl. L. SARUP, Transl. S. 45, Anm. 7.

2) Ich nenne noch *kuṭa*, *kuṭikam*, *kuṭṭana*, *kuṭhāra*, *kuṭhāraka*.

3) Material noch bei LEUMANN, WB. s. v. *ku-*.

4. *kud-* als Vorsilbe erscheint in *kutkila-* «Gebirge», *kud-dāla-*, **kuddālaka-* «Haue, Spaten», (das in seiner Bildung eng mit *kuliśa-* «Axt» verwandt ist), in **kudrañka-*, *kudrañga-* «Wachhaus» und schließlich — am beweiskräftigsten — in **kudri-*, m. nom. propr. eines Mannes, eigentlich «was Reichtum habend», zu erschließen aus *kaudreya-*. Doch werden diese Nachweisungen unter Nr. 4 erst dann belangvoll, wenn man *kutsa-* nicht, wie zuletzt oben, aus **katsa-* erklären will.

Am allernächsten schließlich kommt der Bildung *kutsa-* das ṛgvedische *kuvitsa-*¹⁾, während von anderen idg. Dialekten etwa lat. *cuiās* sich hierher stellt. Ich erwähne zum Schluß, daß BR. im PW. s. v. *kutsay* bzgl. seiner Geschichte urteilen: «wir halten *kutsay* für ein denom. von *kutas* (nach dem woher usw. fragen.) . . .». Auch hier also die Gesichtspunkte des Denominativs und des Fragepronominalstammes. Doch wird, wie ich hoffe gezeigt zu haben, auf dem obigen Wege die Verknüpfung mit dem depravierenden Element glaublicher, als dies bei der BR.'schen Herleitung der Fall ist.

3. *Vghuṣ* und Ableitungen.

*Vghuṣ*²⁾, deren ausschließliches Auftreten im Arischen bemerkenswert ist (vgl. BARTHOLOMAE, *agušta*, *kaurvōgaoša*, *gauša*, *gaoš*, *gūšayat-uxda*, *sāsnōgūš*); HORN *gōš*, *niyōšiden*, *hōš*; HÜBSCHMANN (osset.) *γos*; GEIGER^a *γvaž*, *ngutq̄l*; GEIGER^b *gōš*, *gōšag*, *nigōšay*), hat bisher drei etymologische Deutungen gefunden: J. CHARPENTIER, KZ. 40, S. 442 Anm. 1; J. FROEHDE, BB. XVII, S. 309; J. SCHEFTELOWITZ, BB. XXIX, S. 16, 57. Von den dort vorgebrachten Anknüpfungen ist, wie schon UHLENBECK hervorgehoben hat, die mit griechisch *πυφάρον* unbedingt zu streichen. Es gehört zu aind. *bhāḥ*³⁰ n. «Licht usw.» (so BOISACQ, PRELLWITZ). Andererseits hat

1) Vielleicht wäre eine Betrachtung von *vatsa*, *utsa*, *grtsa*, *gutsa* hier von Wert. Stammt *matsya* < *matsa*? Auch die Bedeutung der auf *-tsa* auslautenden Wörter festzustellen wäre lehrreich. Schließlich wäre noch zu fragen, ob bei Verbalstämmen, die auf *-s* enden, *-a*-Stämme belegt sind. M. E. handelt es sich bei der obigen Wortaufzählung um durchaus Verschiedenartiges; vgl. *vatsa* : *grtsa*.

2) Wichtiges zur Bedeutungsgeschichte bei W. NEISSER, BB. XIX, S. 252.

aber auch die Verbindung mit nnd. *goske*, nhd. *gusche* wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Denn *gaoša-* heißt im Avesta und Altpers. noch «Ohr» und im Aind. bedeutet die Zusammensetzung $\sqrt{ghuṣ} + \bar{a}$ soviel wie «horchen auf».

Ich möchte deshalb gern unter der Reserve, wie sie der 5 Altmeister unserer Wissenschaft, J. WACKERNAGEL, für seine glückliche Deutung des aind. *mūla-*, n. in Anspruch nimmt¹⁾, eine neue Etymologie wagen. *ghoṣati* sei entstanden aus einem idg. **ghouseti* oder **ghayseti*. Diese Praesensform ist zu zerlegen in ihre zwei Bestandteile 1. *gh-*, d. h. die Schwund- 10 stufe²⁾ einer praepositivischen Partikel idg. *ghe/gho* mit Velar), die in lat. *hic* < **ho-ce*, got. *ga*³⁾ usw. vorliegt. Ihre Vollstufe ist aind. *ghā*, *ha*. 2. *-aṣ*, *-oṣ* arisch. *-auš*, das durch lat. *auris* usw. bezeugt ist (vgl. WALDE s. v). Damit wäre außer der passenden Bedeutung, vor allem auch lautlich alles 15 in Ordnung. Denn idg. velares *gh-* erhält sich als iran. *g-* vor folgendem *o/a* und es tritt keine Palatisierung ein; vgl. BRUGMANN, I, 1. S. 579.

Das Bildungsprinzip ist mit dem von *t-sarati* verwandt, wo *t* < *d* Schwundstufe einer Praep. ist, die in lat. *ad* usw. vorliegt. Zur Bedeutungsgeschichte in anderen idg. Dialekten 20 vgl. BOISACQ s. v. v. *οὔς*, *ἀκούειν* und *ἀκροῶσθαι*.

4. Eine außerindische Beziehung der $\sqrt{snā}$.

Aus den, WHITNEY, Roots S. 244, nach Auslaut geordneten Wurzeln heben sich als formal bedeutungsvoll die- 25 jenigen heraus, bei denen dem auslautenden *-ā*-Halbvokal, Liquida oder Nasal vorausgehen. Wir haben in ihnen zweisilbige schwere Basen vor uns, zu denen wir teils aus dem Indischen, teils aus den übrigen idg. Mundarten einsilbige «Wurzeln» mit grundsprachlichem *e/o* Vokalismus nachweisen 30 können. Für die drei Beispiele der *-n*-Klasse, wie wir sie

1) Indoiranisches S. 410.

2) Sie sind nicht selten; vgl. die bekannten *pi-*, *ni-* usw.

3) So FEIST und A. FICK I 4, S. 39. Für die baltisch-slawischen Formen vgl. noch R. TRAUTMANN WB. S. 73. Unter Umständen wäre Einfluß auf die Aktionsart anzunehmen.

für die vorliegenden Bedürfnisse einmal kurz nennen wollen, ist dies bekannt. Ich nenne zu $\sqrt{jñā}$ got. *kann*, zu $\sqrt{mnā}$ lat. *moneo*. In beiden Fällen, denen sich aus den anderen Klassen noch zahlreiche Belege zugesellen ließen (vgl. nur $\sqrt{mlā}$ usw.) ergibt sich ein Doppelpaar $\text{ġen} : \text{ġenē}/\text{ō} = \text{men} : \text{menē}$. Es ist deshalb um so auffälliger, daß wir zur aind. $\sqrt{snā}$ keine solche idg. Wurzelformen *sen/son, sēn/sōn* haben sollen. In Wirklichkeit läßt sich aber doch eine derartige Bezeichnung nachweisen, eine Beziehung des Aind. ins Westgermanische hinein, die allerdings in keinem der bisherigen WB. aufgeführt ist. Diese haben, ob wir nun unter den Stichwörtern *no, Neptunus* bei WALDE oder *Snue, Snuse* bei FALK-TORP usw. nachsehen, lauter Belege, in denen die Form *snā*², zwar in mannigfachen Abstufungen und Erweiterungen, namentlich mit einem basiserweiternden *-u*-Element, eine Rolle spielt, aber keine Formen **sēn, sōn*. Ebenso wenig zeigt UHLENBECK einen Weg und weder das Nirukta (I, 9; XII, 26) noch die von H. PETERSSON, Studien zu Fortunatovs Regel S. 42/43 gebrachten Pāli- und Prakritentsprechungen erweisen sich in der gegenwärtigen Problematik als Führer¹). Mit schuld sind daran sicher zu einem guten Teil die etwas getrübbten Bedeutungsverhältnisse der $\sqrt{snā}$, die in der überwiegenden Mehrzahl ihrer Verbalbelege und sonstigen Nominalableitungen die Funktion des »Badens« hervortreten läßt. Demgegenüber möchte ich für die Zwecke dieser kleinen Untersuchung nachdrücklich auf zwei andere, auch ursprüngliche Komplexe hinweisen. Auf einen ersten, in welchem die Funktion des »Schwimmens«, wie auch in den anderen idg. Dialekten, deutlich wird; vgl. $\sqrt{snāpayati}$ »schwemmen«, mit *aśvaṃ, pra + snā* »ins Wasser treten«, z. B. *samudraṃ*, also soviel wie »schwimmen«, während *snāpana-* n. »Schwemmen eines Rosses« bedeutet. Auf einen zweiten, der eine gewisse Verwandtschaft der *snā*-Funktion mit Ausdrücken für Fett usw. zeigt. Vgl. *snā* mit instr. »sich einschmieren mit« und das ṛgv. Adjektiv *ghṛtasnā* (Ṛv. VIII,

1) »Atharv. Veda *snāpana* . . . ist wohl Neubildung«, WACKERNAGEL I, 5.

46, 28) «in Fett getaucht». Für das übrige arische Gebiet erweist neupers. *š'nār* «Schwimmer, Schwimmen» (vgl. Grdr. iran. Phil. I, 2, S. 103, 170) sowie *āšnā* «Schwimmer, Schwim-
merei» (vgl. HORN, Neupers. Etym. S. 9) ähnliche Zusammen-
hänge. Und von diesen beiden Punkten aus kann man nun
den schlüssigen Nachweis erbringen, daß zur aind. *√snā* das
nhd. fem. «Sahne» eine idg. Ablautstufe¹⁾ *sonā*¹⁾ vorstellt.
Diese entwickelt sich zu urg. **sanō* > ahd. **sāna* > nhd. «*sāna*»,
während die spätmhd. md. nnd. Form *sane*, die nld. *zaan* ist.
Daß das Wort zufällig nicht im Ahd. belegt ist, braucht
nicht bedenklich zu machen. Es war sicher «ursprünglich
wohl auch obd.», wie sich KLUGE ausdrückt und wie wir
später aus einer dazu gehörigen Ableitung folgern können.
Wie steht es nun mit der bisher üblichen Deutung der
«Sahne»? «Mit Rücksicht²⁾ auf österr. Obers für Rahm (vgl. 15
head of milk) darf vielleicht an ind. *sānu* «Höhe» gedacht
werden,» sagt KLUGE, 9. Aufl. s. v. «Sahne». Dieses «viel-
leicht» ermutigt nicht sehr, ebensowenig wie auch das von
FRANCK- VAN WIJK anlässlich der Behandlung des Wortes
«*zaan*» bzgl. *sānu*- ausgesprochene «zeer onzeker». Ich würde 20
deshalb vorschlagen, *sānu*-, dessen Auftreten in der Soma-
sphäre allerdings immer im Auge behalten werden muß,
zunächst aus der Debatte zu lassen. Ausgeschlossen scheint
es nicht, durch eine Sonderuntersuchung auch dieses Wort
in etymologischen Zusammenhang mit *√snā* zu bringen. 25

Da so formell bei «Sahne» alles in Ordnung ist, sei
noch das eine oder andere, das Wichtigste auf dem Gebiete
der Bedeutung zur größeren Sicherheit nachgewiesen. Ich
gliedere zwiefach, 1. in eine Abteilung, die sich mit den
innerindischen Zusammenhängen befaßt³⁾. Hier erinnere ich 30

1) Nicht idg. **sēnā*, das sich ganz anders entwickeln würde.

2) Vgl. auch nhd. Redensarten wie «die Milch macht einen Buckel»
(nämlich wenn sie überkocht) oder «das Beste schwimmt oben drauf». Hier
allerdings schon auch das Eindringen des «Schwimmkomplexes».

3) *kṣīra*-, n. «Milch» gehört wohl kaum zu *√kṣar* «fließen», und noch
weniger *takra*-, n. «Buttermilch» zu *√tak*, sondern vielmehr zu *√tañc + ā*
«gerinnen lassen». Über Milchprodukte im allg. vgl. H. ZIMMER, Aind. Leben
S. 227 und «Vedic Index» s. v. *kṣīra*- mit weiteren Hinweisen.

- noch einmal an das bereits oben gebrachte *snā* «sich einschmieren mit», von dem eine unmittelbare Linie zu *ājya-*, n. «Butter», (ahd. *ancho* usw.) < *Vañj* leitet. Ferner an *ghr-tasná*, an WACKERNAGEL I, 90. Sehr beweiskräftig ist des
 5 weiteren die Gleichung (siehe BOISACQ s. v.) ὀρός, m. «petit-lait, sérosité» = aind. *saráh* von *Vsr* in *sísarti, sárati* «gleiten, fließen». In die mehr allgemeine Sphäre des «Bewegens» überhaupt gehört die Ableitung *sarpis-*, n. «zerlassene Butter, Schmalz» < *Vsarp*; man bemerke auch das adj. *srprá-* «fettig».
 10 2. Die zweite Ableitung soll ganz kurz für das Germanische den Nachweis liefern von einem Zusammenhang zwischen Ausdrücken für Milch und Milchprodukte und Verben, die «fließen, schwimmen» bedeuten. Das Material ist in der Tat evident. Genannt sei einmal «*Flott*», m. cremor lactis, sahne,
 15 Rahm, schmand . . . wahrscheinlich weil das fett auf der Milch oben schwimmt», wie das DWB. III, Sp. 1826 es faßt. Dazu dann KLUGE⁹ (s. v. *Floss*): «Beachtenswert ist angl. *flyte* 'Rahm', flos lactis, dazu engl. *fleet* 'abrahmen', nhd. *flot* 'Rahm'. Und «*Rahm*» selbst, das bei KLUGE⁹ noch als
 20 «dunkel» genannt ist und das bisher nur höchst unsichere Anknüpfung an Avestisches usw. gefunden hatte? Es ist, wie H. SCHRÖDER, PBB. 47, 163—168 gezeigt hat, aus einer idg. *Vrey*, einer s-losen Form der bekannten und verbreiteten *Vsrey* entwickelt. Und nun noch Éines. Zu «*Sahne*»
 25 gehört — daran¹⁾ kann m. E. nicht gezweifelt werden — «*Senn*», das auch formell ausgezeichnet zu ihm paßt.

Oben wurde eine idg. Form **sonā* für unsere «*Sahne*» erschlossen. Von diesem **sonā* ist mit Zugehörigkeitssuffix *-ios* (wie ved. *-ya* in *purya-* und vielen anderen, nicht hier
 30 schon mit *Vṛddhi* wie später) **sonios* abgeleitet «der mit **sonā* zu tun hat». Dieses **sonios* > urgerm. **saniaz* > westg. *sannja* > ahd. *senni* > nhd. *Senn*²⁾. Tatsächlich ist auch für den Senn nichts bezeichnender als seine Beschäftigung nicht

1) Die von KLUGE s. v. *Senn* und von PAUL s. v. *Senn* ausgesprochenen Zweifel werden durch KLUGES Bemerkung s. v. *Sahne* außer Kurs gesetzt.

2) Für die nhd. Lautverhältnisse gilt etwa die Proportion *Hahn* : *Henne* = *Sahne* : *Senn*.

mit dem Vieh, sondern mit Milch und Milchprodukten; im Elsäßischen sagt man statt dessen «Melker».

Auf den ersten Blick könnte die hier aufgedeckte Beziehung zwischen dem aind. und germanischen Sprachgebiet einen etwas gekünstelten Eindruck machen, so sicher sie ⁵ auch nach Wort und Sache fundiert ist. In Wirklichkeit aber bestätigt sie einen alten Zustand, die von O. SCHRADER, Reall. (1. Aufl.) S. 123 ausgesprochene Behauptung, daß «die Nordvölker im Gegensatz zu Griechen und Römern der Behandlung der Milch größere Beachtung widmeten». Zu ¹⁰ ihnen treten aber, wie sich aus den von SCHRADER darnach aufgeführten Gleichungen ergibt, Slaven und Arier, «während die südlichen Völker sich mit Umschreibungen behelfen».

Zu einigen Metaphern des Rigveda.

Von Hermann Weller.

(Beitrag zur Festschrift für E. Hultsch).

Manches, was dem Denken der heutigen Kulturwelt als eine Metapher erscheint, war für die primitive Einstellung der Vorzeit nicht Bild, sondern wirkliche Anschauung und lebendiger Glaube. So, wenn von den Wagen die Rede ist, 5 auf denen die Götter zum Opfer herbeifahren; die Dichter und ihre Zuhörer stellten sich hiebei ein wirkliches, wenn auch unsichtbares Fahren auf Götterwagen vor. Ja es ist gar nicht ausgeschlossen, daß die religiöse Begeisterung und die Ekstase des Somarauses die Erscheinungen himmlischer 10 Wesen, die auf Götterwagen einherfuhren, vor das Auge des Frommen zauberten. Doch läßt sich bei diesem Beispiel der Übergang von der wörtlichen Meinung zur bildlichen Auffassung verfolgen: in dem an Agni gerichteten Lied 10, 4, 6 lesen wir: «Spanne gleichsam den Wagen an!»

15 Andere Beispiele! Wenn Agni 1, 1, 6 als Aṅgiras bezeichnet wird, so nimmt ihn hiemit das uralte Sängergeschlecht der Aṅgiras als seinen Stammesgott und Stammesgenossen in Anspruch¹⁾. Mitra und Varuṇa erhalten das Beiwort *urukṣaya* «mit weitem Wohnsitz»: für uns eine Art Metapher, 20 für den Menschen des Veda wohl kaum. Es wäre falsch, *dama* in *vardhamānaṃ sve dame* «(Agni), der in seinem eigenen Hause heranwächst», 1, 1, 8, anders als wörtlich aufzufassen: der Ausdruck *dama* bezeichnet hier wirklich das Haus, in welchem Agni unterhalten wird²⁾ nicht etwa den Feuertempel

1) S. GELDNER, Übersetzung der Stelle.

2) So GELDNER zu 1, 1, 8.

oder die verborgenen Stätten, in denen der Gott nach dem damaligen Glauben sich aufhielt, wenn er nicht in die Erscheinung trat. Das Ausdrücken der zerschlagenen Somastengel im Wasser wird 9, 98, 6 «Baden» genannt: auch hier liegt keine Metapher vor, sondern ein Terminus technicus des Rituals, der wie der durch ihn bezeichnete Opferbrauch auf uralte Zeiten zurückgeht: kennt doch schon das Awesta einen Priester, der diese Zeremonie des Badens vornimmt, den Āsnātar¹⁾.

Wirkliche Metaphern haben wir, wenn z. B. die Somastengel als Finger, Agnis-Flammen als Zungen bezeichnet werden, oder wenn die hölzerne Mörserkeule 1, 28, 1 als Preßstein angesprochen wird. In manchen Fällen bereitet die Erklärung einige Schwierigkeiten, so z. B., wenn vom Brüllen, Donnern, Zischen des Somastengels die Rede ist. Nach HILLEBRANDT, Vedische Mythologie, I, 345/346 ist hier die eigentlich dem Herrn der Pflanze, dem Gott Soma zugeschreibende Tätigkeit auf den Pflanzenstengel übertragen. Es ist aber wahrscheinlicher, daß die Dichter, welche diese Ausdrücke schufen, zunächst von dem durch den Somastengel verursachten Geräusch ausgingen: sie nannten es Brüllen, Donnern, und diese Hyperbel konnte leicht auf den Gott übertragen werden: bei der Betrachtung des Stengels dachte der Fromme dann auch an den göttlichen Soma, und schließlich schwangen die beiden Vorstellungen Gott und Pflanze in seinem Geist hin und her, ja sie mögen sozusagen fast gleichzeitig vorhanden gewesen sein: diese Eigentümlichkeit des vedischen Empfindens, dieses Fluktuieren zweier Vorstellungen läßt sich an vielen Beispielen betrachten²⁾. So ist wohl auch die uns 1, 22, 5 begegnende Metapher «Savititar mit goldener Hand» zu deuten. Der funkelnde Sonnenstrahl hat Anlaß gegeben zu diesem Bild, aber vor der Seele des Dichters steht in erhabener Anschaulichkeit auch der Gott, der seine goldene Hand ausstreckt.

Auch die häufige Bezeichnung des Gottes Agni als Hotar

1) HILLEBRANDT, Ved. Mythol. I, 216, Anm. 1.

2) Vgl. WELLER, Über Vergleichen im Rigveda, Aus Indiens Kultur, Festschrift für Richard von Garbe, S. 57 ff.



gibt zu einigen Erwägungen Anlaß. OLDENBERG¹⁾ ist der Ansicht, die Rolle des Hotar sei dem Feuergott wohl deshalb zugewiesen worden, weil dieser Priester vermutlich als der vornehmere galt, und er knüpft daran die Bemerkung, das
 5 Hervortreten dieses so gedachten Agni sei offenbar eine vergleichsweise junge Erscheinung, die vielmehr aus den Spekulationen des zukunftsreichen Priestertums als aus der Schaffenskraft des lebendigen Volksgeistes stamme. Das scheint mir eine zu weitgehende Behauptung. Agni als Hotar und vor-
 10 nehmster Gott paßt so gut in den Geist und die Stimmung des ältesten Rigveda, daß man hier von keiner jungen Erscheinung reden kann. Und was ist lebendiger Volksgeist im Rigveda? Das ist schwer zu sagen, aber jedenfalls gehörte ein großer Teil des sakrifikalen Denkens und Empfindens
 15 zum lebendigen Volksgeist jener alten Dichter, Sänger und Priester. Da der Feuerdienst schon der arischen Periode angehört, erscheint die Auffassung Agnis als Priester älter als die Indras als Krieger; denn die uns im Rigveda entgegen tretende Gestalt Indras hat sich erst aus den Kämpfen
 20 der in Indien eindringenden Arier entwickelt²⁾. Anlaß zu dem Vergleich muß weniger die hervorragende Stellung als vielmehr die spezielle Tätigkeit des Hotar gegeben haben. Er ist der Priester, der die Loblieder zu rezitieren und so den Gott zum Genusse des Opfers einzuladen hat. So heißt
 25 Agni auch *vipra*, Dichter, Sänger, Vorbeter, und er gilt als die Quelle, aus der die heiligen Lieder entspringen. Wie oft, so muß auch hier die Metapher aus dem sinnlichen Erfassen einer konkreten Erscheinung, also einer Eigentümlichkeit des Feuers, hervorgegangen sein. Das geschäftige Prasseln des
 30 Feuers, das von den Flammenzungen gewissermaßen nach oben getragen wurde, konnte ein treffendes Bild sein für das Rezitieren und Beten des Hotar-Priesters. Außerdem sei hier an eine für das vedische Denken bezeichnende Eigen-

1) Die Religion des Veda, 1923, S. 128 ff. MACDONELL, Vedic Mythology, Grundriß III, 1, a, S. 97 urteilt ähnlich.

2) Vgl. STEN KONOW, Zur Frage nach den Asuras, Festschrift für Jacobi, 1926, S. 259 ff.

tümlichkeit erinnert: in der Wurzel *arc* fallen offenbar die Begriffe des Lichtes und des Tones zusammen. So ist schon das Leuchten Agnis gewissermaßen ein Singen und Beten. Man vergleiche, was NEISSER, Zum Wörterbuch des Rigveda, unter *arc* beibringt. In der Stelle I, 92, 3 zeigt sich dieser 5 Doppelsinn besonders deutlich: (*Uṣaso*) *arcanti nārīr apaso na viṣṭibhiḥ*: hier bedeutet *arc* mit Beziehung auf die Morgenröten «hell werden», mit Beziehung auf die fleißigen Frauen, mit denen sie verglichen werden, «singen».

Es fehlt übrigens nicht an Stellen, welche die Bezeich- 10 nung des Agni als Hotar mit dem Prasseln des Feuers oder mit dem Beten des Hotars in Zusammenhang bringen. I, 127, 10 «Den Feuerbränden voran wie ein Sänger prasselt er, als Entflammer der Brände, der Hotar (LUDWIG). Vgl. auch I, 44, 11. 4, 1, 8 wird er «der Hotar mit lieblicher Zunge» 15 genannt¹⁾, 4, 6, 5 «der Hotar mit honigträufelnder Rede». Und in der einen sehr alten Eindruck machenden Stelle 6, 3, 6 heißt es: «Wie der Sänger kleidet er sich in die Morgenstrahlen, mit glühender Flamme prasselt er, der Mitras Glanz besitzt» (LUDWIG). Ich füge noch hinzu 6, 13, 6: «Beredt, 20 o Sohn der Kraft, und groß, o Agni, gib Samen und Nachkommen», und 6, 15, 4: «Den Hotar des Menschen, wie einen Brahmanensänger mit himmlischer Rede (*dyukṣavacasam*)». Diese Stellen beweisen, daß den Sängern das Tertium com- 25 parationis noch wohl bewußt war: da aber der Hotar zu- gleich der erste und vornehmste Priester war und Agni der erste und vornehmste Gott, so trat oft genug der Gedanke an diese gemeinsame Eigenschaft in den Vordergrund. Aber noch im zehnten Buch findet sich der Vergleich mit dem rezitierenden Priester. So wird Agni 10, 12, 2 «lieblicher, 30 nie fehlender Hotar» genannt, der besser (als der menschliche) mit der Stimme verehrt» (nach LUDWIG). Und 10, 3, 5 und 6 werden die Lichterscheinungen des Feuers Tönen gleichgestellt und singend genannt. Ob die vielleicht sehr alte

1) Dem «schönzüngigen» Hotar steht der «schönhändige» Adhvaryu gegenüber. Vgl. OLDENBERG, Die Rel. des Veda, S. 388. Vgl. noch 4, 11, 5; 5, 25, 2; 5, 26, 1; ferner 6, 4, 4 und 6, 13, 6.

Etymologie Hotar = Hvātar, der Rufer, der Beter, hiebei eine Rolle gespielt hat, läßt sich nicht entscheiden. Sie war vielleicht schon der arischen Periode geläufig: *zaotar* mochte an *zu* «anrufen» erinnern (vgl. JUSTI, Handbuch, 1864). Daß diese Etymologie falsch ist, scheint übrigens doch nicht ganz sicher bewiesen zu sein. Jedenfalls findet sich im Nirukta die Anknüpfung des Wortes an *hvā* = *hū*; außerdem darf vielleicht auf die Analogie von *potar* (von *pū*) hingewiesen werden. Demnach wäre die alte Erklärung JUSTI's nicht so ganz abzuweisen. Freilich deutet *āzūiti* = *āhuti* auf eine Wurzel *zu* = *hū* «gießen» hin, zu der auch das von JUSTI ebenfalls mit 1. *zu* = anrufen zusammengebrachte *zaothra* = *hotra*, Weihwasser, gehören wird; vgl. WACKERNAGEL, Altind. Gramm. I, § 215 b. Aber wichtiger ist eine Stelle bei Herodot I, 132 über das Tieropfer der Perser: der «Magier», der dabei steht, ist niemand anders als der Zaotar: er gießt keine Spende aus, sondern singt lediglich, während die Opferstücke auf dem Barhis liegen. Hier ist eine uralte Art des Opfers erhalten, die derjenigen vorausging, bei der die Spenden ausgegossen wurden¹⁾.

Es lag natürlich außerordentlich nahe, mit dieser Metapher auch den Vergleich des hervorragendsten Priesters und des vornehmsten Gottes zu verknüpfen. Aber schon das Priestertum als solches, ganz abgesehen von dem Rang, war Gegenstand des Vergleiches. Auch die Rolle der anderen Priester wurde dem Feuergott zugeschrieben. Man vgl. das ganze Lied 2, 5 und die Strophe 2, 1, 2, wo er als Hotar, Potar, Neṣṭar, Agnīdh, Praśāstar, Adhvaryu und Brahman angesehen wird. Er soll ja wie 2, 2, 5 zu lesen ist, «das gesamte Opfer umfassen».

Wo Agni als Hotar der Götter auftritt, liegt keine Metapher vor.

Die schöne Hypothese, daß die Metapher Soma = *madhu* (Honig) eine Erinnerung an den indogermanischen Honigmeth bewahrt habe, wurde von OLDENBERG²⁾ durch den Hinweis

1) Siehe hiezu OLDENBERG, Die Rel. d. V., S. 342 ff.

2) OLDENBERG a. a. O. S. 364 ff.

auf die Gepflogenheit der vedischen Dichter, angenehme Flüssigkeiten überhaupt mit Honig oder honigreich zu bezeichnen, stark erschüttert. Die Bezeichnung des Soma als *madhu*, hat wie OLDENBERG hinzufügt, «ihren Sitz nicht in alter fester Terminologie»; außerdem kennt das Awesta diese Gleichung nicht, worauf schon vorher HILLEBRANDT, Ved. Myth. I, 238 hinwies. *Madhu* ist also eine in der vedischen Zeit neu gebildete Metapher.

Zu den seltsamsten und interessantesten Übertragungen gehören die Fälle, wo ein bestimmter Stoff nach der Wesenheit benannt wird, von welcher er her stammt. So werden die Milchgüsse, mit denen der Soma vermischt wird, «Kühe» genannt. Für Holzgefäß wählt der Dichter die Bezeichnung «Wald», die Soma-Seihe heißt «Schaf» (*avi*, plur.) oder «Schafmutter» (*meṣī*). OLDENBERG¹⁾ sagt, hier werde «auf die in dem Produkt gegenwärtige Wesenheit, von welcher jenes stammt, in künstlichen Anspielungen hingewiesen». Mit derselben Kühnheit werden die Apsarasen mit ihrem Element identifiziert²⁾, wenn es 9, 78, 3 heißt, die Apsarasen strömen zum Soma. Dies will freilich zunächst nichts anderes besagen, als: «Der Soma wird mit Wasser vermischt». Und doch liegt weit mehr in dieser Redewendung: für diese alten Dichter hat das Wort noch eine magische Bedeutung, durch das bloße Aussprechen des Wortes wird die magische Kraft der betreffenden Wesenheit gewissermaßen herbeigezaubert. Ausdrücke, wie «der geheime Name der Kühe» weisen auf ähnliche Vorstellungen. Solche Metaphern haben einen geheimnisvoll-sakralen Charakter und entspringen nicht nur dem Bedürfnis nach Abwechslung im Ausdruck³⁾. Dagegen sind

1) OLDENBERG a. a. O., S. 5.

2) OLDENBERG a. a. O., S. 46, Anm. 3 (zu S. 45).

3) BERGAIGNE, Quelques observations sur les figures de rhétorique dans le Rig-Veda, äußert sich über die in der Metapher Milchgüsse = Kühe liegende Begriffsvertauschung etwas widerspruchsvoll: S. 29 nennt er sie unter den Beispielen des reinen Gallimathias, S. 30 sagt er, diese Figur sei weniger eine Metonymie als vielmehr eine Metapher, vielleicht auch eine rein mythische, liturgische, aber keineswegs populäre Figur, und sei immer nur als Figur gefühlt worden, S. 42 gibt er zu, daß solche Formeln eine Art Talisman seien.

die zahlreichen ähnlichen Metaphern, die uns bei den lateinischen Dichtern begegnen, lediglich Kunstmittel: wenn sie von der Fichte sprechen, die das Meer durchfurcht, und das Schiff meinen, so ist hier keine Spur mehr von magischem und primitivem Denken zu erkennen, wir haben lediglich das Spiel der dichterischen Technik.

Eine erneut¹⁾ in Angriff genommene systematische Untersuchung dieser einem Dichtstil grauer Vorzeit angehörenden Metaphern des Rigveda könnte gewiß noch manches Ergebnis liefern, das dazu beiträgt, Licht in diese für uns vielfach noch dunkle Welt zu bringen.

Ich gebe hier einige Gesichtspunkte, von denen man bei einer solchen Untersuchung ausgehen könnte.

I. Scheinbare Metaphern, d. h. Begriffe, die wirklichen Vorstellungen des noch lebendigen Glaubens, der geltenden mythologischen Anschauung entsprechen. Beispiel: Götterwagen.

II. Echte Metaphern:

- 1) der Geschichte, der Mythologie, dem täglichen Leben usw. entnommen,
- 2) magische Metaphern; Beispiel: Milchgüsse = Kühe,
- 3) doppelsinnige Metaphern, die Sinnliches und Übersinnliches zugleich bezeichnen: Beispiel: Soma als Pflanze und Gott
- 4) entwertete und zu bloßen Metaphern gewordene Glaubensvorstellungen einer älteren Zeit: Beispiel: Indra als Stier: Erinnerung an ehemalige theriomorphe Vorstellungen?
- 5) worttechnische Metaphern, zu denen u. a. auch zahlreiche der bei BERGAIGNE l. c. angeführten Fälle gehören; Beispiel: das Gebet ist die Gemahlin Indras; das Gebet wird aber auch als brüllende Kuh bezeichnet: diese beiden Metaphern werden nun kombiniert und so entsteht das sonderbare Bild von der dem Gotte zubrüllenden Gemahlin 4, 24, 8 (Vgl. BERGAIGNE a. a. O., S. 27).

Selbstverständlich umfaßt dieses grobe Schema, das sich auch auf Vergleiche anwenden läßt, nicht alle Fälle, und oft genug werden sich die Grenzzlinien verwischen.

1) Die Dissertation ARNOLD HIRZELS «Gleichnisse und Metaphern im Rigveda», Leipzig, 1890, ist im wesentlichen eine Stoffsammlung in kulturhistorischer Hinsicht.

Die Benares-Ausgabe des Ratirahasyam.

Von Richard Schmidt.

(*Beitrag zur Festschrift für E. Hultsch*).

Seit ich die jüngeren Erotiker nach handschriftlichem Material für meine «Beiträge zur indischen Erotik» nutzbar gemacht habe, sind in Indien mehrere Texte dieser Art veröffentlicht worden: Kalyāṇamalla's Anaṅgarāṅga (Lahore 1920 und Benares 1923), Kaviśekhara Jyotiśvarācārya's Pañcasāyaka (Lahore o. J.) und als wichtigster Kokkoka's Ratirahasyam (Benares 1912). Diese letztere Publikation habe ich selbst, zusammen mit den mir zu Gebote stehenden Mss., zur Herstellung einer kritischen Neuausgabe benutzt, die Motilāl Banārsīdās in Lahore übernommen hat. Da aber 10 das Erscheinen vielleicht noch lange auf sich warten lassen wird, so möchte ich heute einige Bemerkungen zu der Benares-Ausgabe machen, die den einen oder andern Fachgenossen gewiß interessieren werden. Ich bezeichne sie der Kürze halber mit B. 15

Der Herausgeber Devidattaśarman bespricht in der bhūmikā die Literatur und stellt auf Grund von Zitaten fest, daß Kokkoka jünger sein muß als der dem 13. Jahrhundert angehörige Jinaprabhamuni. Seine Ausgabe basiert auf zwei Mss. aus Privatbesitz, deren eines («nātiśuddham») auch die 20 recht nützliche Dīpikā von Kāñcīnātha enthält. Außerdem wird die Benutzung von B noch dadurch erleichtert, daß ein alphabetisches Verzeichnis aller Strophen, eine pāribhāṣikaśabdānām sūcī und eine viśayāṇām sūcī beigelegt sind. Überdies hat Devidattaśarman noch eine Menge eigener 25 Noten und Glossen unter dem Texte. Der Druck ist schön und recht korrekt (nach indischem Maßstab gemessen!).

Vor der z. B. aus Eggeling's Catalogue III, p. 362, Nr. 1238 bekannten Einleitungstrophe *yenākāri prasabham acirād arḍhanārīśvaratvam* etc. steht in B noch der śloka:

anaṅgenābalāsaṅgāj jitū yena jagattrayī,

5 *sa citracaritaḥ Kūmaḥ sarvakāmaprado 'stu vaḥ,*

den ich in keinem meiner Mss. nachweisen kann; er wird aber auch von *Kāñcinātha* erklärt.

Metrisch falsch V, 4:

śūkhāmṛgam aticapalaṁ kṣitiruhaśākhāgatim vicintayataḥ

10 *dhvajamukhaparyantagatam phalabījam puruṣasya jātu no galati.*

Man lese mit IO 2118 *dhvajamukhaparyāgatam api bījam*, oder, wenn man sich an *paryāgatam* stößt, *°paryantagam api*, wo dann *paryanta* ∪—∪ zu messen wäre.

15 Wenn *Kāñcinātha* das *phalabījam* mit *vīryam* (= Sperma) erklärt, so ist das sinngemäß zwar richtig; aber das Wort ist unbekannt und sieht überdies recht wunderlich aus. —

V, 12 lies *ullāsiddhamillabharā* statt *phullāsi°*. — VI, 8 *asakṛd api vigādhāsleṣa°* ist mit Rücksicht auf die Lesart des

20 Kommentars in *asakṛd ativigā°* zu verbessern. — IX, 1 ist statt [*daśanāḥ*]

antarmukhottararadacchadanetravarjaṁ

sthāneṣu cumbanavidhiḥ kathiteṣu yojyaḥ

natürlich *°vidheḥ* . . . *yojyāḥ* zu lesen. — Eine ähnliche Verkehrtheit begegnet IX, 10, wo ein Blick in den Kommentar ohne weiteres das Richtige zeigt:

atha sātmyavaśāt kṛtabāhyarataḥ

parataḥ pramadām kalayet samadām,

smaramanḍiramānasamānagatiḥ

30 *smarayantravidhiṁ vidadhita patiḥ.*

Statt *kalayet* muß *kalayan* gesetzt werden. — In IX, 20:

parivartitam ūrūyuge tu bhaved

idam eva hi veṣṭitanāmadharam

muß es *parivartita* (= *parivartite*) heißen. — IX, 65 a/b:

35 *pañcamīm gatim upetya vikṣyate*

sthāṇuvāritaturāṅgamo yathā . . .

muß heißen . . . *vikṣate sthāṇuvāri na turāṅgamo yathā*. —

Ganz verfehlt ist X, 13:

*praṇayam upagatā cen mandamandaṃ vayasyāṃ
prati kathitarahasyā smeranamrānanā syāt,
„kathitam idam idaṃ te dhīrasaubhāgyam“ ity ā-
dṛtam api ca vayasyā cābhidaḍhyāt priyasya.*

5

Natürlich so zu verbessern, wie auch der Kommentator (z. T. wenigstens) erraten läßt:

*praṇayam upagatā cen mandamandaṃ vayasyā-
kathitapatirahasyā smeranamrānanā syāt,
„kathitam idam idaṃ te, dhīra, saubhāgyam“ ity an-
dṛtam api ca vayasyā cābhidaḍhyāt priyasya.*

10

Nebenbei gesagt sind die Strophen X, 19—22, worauf auch der Herausgeber hinweist, wörtlich aus dem Kāmasūtram entnommen, und zwar stehen sie dort p. 206 und 207, mit ein paar Varianten, die für letzteres handschriftlich nachzuweisen sind und z. T. auch von Durgāprasād erwähnt werden. Ungefähr das Gleiche gilt von XIII, 37. 38, die Kāmasūtram p. 264 zu finden sind, und XIII, 76 = p. 276. — XIII, 77 (āryā) ist metrisch falsch:

*dūtividheyam adhunā yādrg, vakṣyāmi tad api saṃkṣepāt.
prathamam atīśilayogād ākhyānādyair viśeṣayed enām.*

Lies *viśed* statt *viśeṣayed*. — Ebenso XIII, 79 (āryā):

rūpakalāvijñānaṃ śīlaṃ kva tava? kva cāyam idr̥śo bhartā?

Es muß nach IO 2118 gelesen werden:

rūpakalāvijñānaṃ kva tavāyam idr̥śo bhartā.

25

Daß der Kommentator manchmal recht sehr irrt, zeigt XV, 50: *pikanayanabijalepaḥ kurute saṃkocam ekadinam*; denn dazu sagt Kāñcinātha: *pikaḥ kokilaḥ*; «*kokilaḥ pika*» ity Amaraḥ. *tasya nayanabijasya lepaḥ ekadinam saṃkocam kurute*. Unter *pikanayana* ist hier aber natürlich die Pflanze *Asteracantha longifolia* zu verstehen. — XV, 60:

*amalāmalāñjanayutā pītā śītāmbunā harati
garbhamṛtau, bhaganihitaṃ ghṛtamadhuyuktam palūśabijamvā*

Man lese *amalā malāñjanayutā* . . . Mehr als einmal erscheint der Druckfehler *puṣpa* statt *puṣya*, z. B. XV, 70:

35

kharvaśrīpucchajātāṃ puṣpārkoṭpātītāṃ kaṭau baḍḍhvā . . .

puṣyarko° zu lesen. — Metrisch falsch ist XV, 72:

*sitapikalocanacaraanam carvanāpūrvam ca karnāpūranataḥ —
atigarbhapiḍitāṅgi vanitā sukhaprasūtim ātanute.*

Richtig ist *sukhasūtim*. — In XV, 73:

mūlaṃ kṛṣṇabalāyāḥ sitagirikarnījatāyutam liptvā

5 *kṣiptaṃ yonau janayati sukhaprasūtim mūdhagarbhāyāḥ*
ist *piṣṭvā* für *liptvā* einzusetzen. — Metrisch falsch XV, 99:

strīṇām bhavanti niyataṃ varakāñcanatulyāni vadanāni.

Das Ms IO 2218 hat dafür *strīṇām bhavati hi vadanam śaśi-
prabham saptarātrena*. — XV, 105 erscheint die Affenart
10 *golāṅgūla*, worunter wir wohl den Cynocephalus silenus zu
verstehen haben; vgl. Apte s. v.

grhagatagolāṅgūlo navaṇitaṃ bhojitaḥ saharitālam

atha tanmalaliptakaro harati kucaṃ muṣṭibandhena.

Verfehlt ist wieder XV, 111 in dieser Fassung:

15 *ajamūtrabhāvitam śadbīndurajorajanīcūrṇayugam aśitam*
upanayati niyatam ācirān narasya yūno 'pi śaṇḍhatvam.

Man lese: *°rajo rajanīcūrṇayutam*. — XV, 113:

*narapārśvasthenāsthā viddham karabhāsthī sthāpyate yasyāḥ
śayanaśirobhāge, syāl lagnatvam tasya ratikāle.*

20 Ganz offenbar *yasya* zu lesen, wie zum Überfluß der
Kommentar auch angibt. —

Das ist eine kleine Blütenlese dessen, was einem bei
der Lektüre von B auffällt. Außer vielen Kleinigkeiten
kommen dazu die nicht wenigen Fälle, in denen der Wort-
25 laut des Textes mit dem des Kommentares nicht im Einklang
ist; auch fehlt es nicht an Strophen, die korrupt sind und vor-
läufig als unheilbar betrachtet werden müssen. Es bleibt
also bezüglich der Herstellung eines ganz sauberen Textes
noch allerlei zu tun. Aber auch so bedeutet B eine dankens-
30 werte Tat. Nicht als ob das Ratirahasyam den Vorzug
hohen Alters oder besonders bedeutsamer Originalität für
sich in Anspruch nehmen könnte: ganz im Gegenteil! Es
wird wohl vor allem die handliche und gefällige Form des
Textes gewesen sein, die das Ratirahasyam an die Spitze
35 der Konkurrenten gestellt hat. In rund 500 z. T. recht kunst-
vollen Strophen bespricht Kokkoka alles, was bei Vātsyā-
yana steht und darüber hinaus hat er noch ein paar Kapitel,

bei denen er sich an andere Gewährsmänner anschließt. Nun mag ja der eine oder der andere am Kāmasāstram Anstoß nehmen und alles, was hierher gehört, schlechthin verdammen. Gewiß ist aber trotzdem, daß z. B. die moderne medizinische Wissenschaft eine Fülle von Anregungen aus diesem Born indischer Weisheit schöpfen kann resp. bereits geschöpft hat; vom Kulturhistoriker ganz zu schweigen.

Das wunderbare Feuerzeug der Ásvin.

Von K. F. Geldner.

(Beitrag zur Festschrift für E. Hultzsch.)

Die göttlichen Nothelfer der Inder, die beiden Ásvin vollbringen ihre Heilungen und Wundertaten nicht nur durch ihre Künste und übernatürlichen Kräfte (*śácibhiḥ*, *dámsobhiḥ*, *damśánābhiḥ*), sondern sie besitzen auch zwei wunderbare Werkzeuge, die allerdings in den Ásvinliedern des R.V. nur selten erwähnt werden.

Das eine ist die Honigpeitsche, die *kásā mádhumatī* oder *madhukāśā*, mit der sie das Opfer (1, 22, 3 *yajñám mimikṣatam*) und die Priester selbst versüßen (1, 157, 4 *naḥ mimikṣatam*), d. h. ihnen der Lieder süßen Mund schenken.

In beiden Fällen ist *mádhunā* zu ergänzen nach *yajñám mádhunā mimikṣatam* 1, 34, 3; 47, 4; 142, 3, 9; 107, 6. Denn dies ist die eigentliche Bestimmung der seltsamen Peitsche.

In AV. 10, 7, 19 heißt sie die Zunge des Skambha und R.V. 9, 69, 2 wird offenbar mit Anspielung darauf die Zunge des Dichters eine wohlklingende Peitsche genannt. Donner und Regen sind ihr Gegenbild in der Natur. So lehrt das ihr gewidmete große Lied AV. 9, 1, worin sie zu einem Geheimnis (9, 1, 6) und einer wunderbaren Göttin aufgebauscht wird. Das genannte Lied klingt in dem Wunsch aus, daß die Ásvin der Rede Honigsüße und Kraft verleihen sollen (9, 1, 18. 19). Diese Honigpeitsche paßt ganz zu dem Bilde ihres Honigwagens (1, 34, 2; 157, 3; 10, 41, 2) und des aufgeladenen Honigschlauches (4, 45, 1; 8, 5, 19).

Das andere Werkzeug sind die zwei goldenen Reibhölzer, ein wunderbares Feuerzeug. Am klarsten ist R.V. 10, 184, 3. In diesem kurzen Gebet um gute Empfängnis und Geburt sollen der Reihe nach Viṣṇu den Mutterschoß bereiten

d. h. darin Platz für die Leibesfrucht machen, wie dies ja Viṣṇus besondere Aufgabe ist, Tvaṣṭr soll die Formen bilden, Prajāpati die Besamung vermitteln, Dhātā und die Geburtsgöttin Sinīvālī und auch die Ásvin die Empfängnis bewirken. Dieselben Ásvin übernahmen dabei die Rolle der Geburtshelfer (wie sie dies bei der Vadhṛimati getan haben 10, 39, 7). Und zwar sollen sie die Leibesfrucht aus ihren zwei goldenen Reibhölzern herausreiben (V. 3). Wie in 3, 29, 1—3 das Ausreiben des Opferfeuers als Zeugung und Geburt dargestellt wird, so werden umgekehrt in 10, 184, 3 Zeugung und Geburt mit dem Reiben der beiden Feuerhölzer verglichen, aber das Ganze ins Mythologische übertragen. Die Ásvin reiben aus ihren goldenen Reibhölzern die Leibesfrucht heraus. Diese goldenen Reibhölzer sind keineswegs die Erfindung eines einzelnen Dichters; sie kommen auch sonst vor. AV. 10, 8, 20 spricht, allerdings ohne Beziehung auf die Ásvin, von zwei wunderbaren Reibhölzern, aus denen man Schätze ausreibt. Dort werden sie dem Skambha beigelegt, dessen Zunge, wie wir oben sahen, die Honigpeitsche ist. Weiter wird dort gesagt, daß das Vorhandensein dieser Reibhölzer die höchste Wissenschaft und das große Brāhmaṇa (Geheimlehre) sei.

Von RV. 10, 184, 3 empfängt schließlich eine dritte Stelle Licht. Ich meine 10, 24, 4—5:

<i>yuvām śakrā māyāvinā</i>	
<i>samīcī nīr amanthatam </i>	25
<i>vimadéna yád īlitā</i>	
<i>nāsatyā nīrāmanthatam </i>	
<i>vīśve dcvā akrpanta</i>	
<i>samīcyór niṣpātantyoh </i>	
<i>nāsatyāv abruvan devāḥ</i>	30
<i>pūnar ā vahatād iti </i>	

4. „Ihr beiden Mächtigen habt als Zauberkundige das zusammengehörige Paar ausgerieben, als ihr Nāsatyas, von Vimada angerufen, ausriebet.

5. „Alle Götter erbarmten sich, als die zusammengehörigen wegflogen. Die Götter sprachen zu den Nāsatyas: Holet sie wieder her!“

Alle Ausleger, so weit ich sie zu übersehen vermag, verstehen unter den *samīcī* Himmel und Erde, die auseinander fielen (LUDWIG) oder getrennt wurden (BERGAIGNE 2, 503). Nur OLDENBERG verhält sich ablehnend, weiß aber mit *samīcī* selbst nichts anzufangen. SĀx. ergänzt in V. 5 ganz richtig *araṇī*, freilich ohne Ahnung des wahren Sachverhaltes. Denn er bezieht die Strophe auf die gewöhnliche Feuererzeugung und *niṣpātantyoh* auf die dabei sprühenden Funken. *nāsatyā nirāmanthatam* in 4 macht den Zusammenhang mit 10, 184, 3 klar. Es handelt sich auch hier um die mystischen Reibhölzer derselben *Asvin*, die auch sonst *Adhvaryudienste* tun (10, 52, 2). Die Verse enthalten eine sonst unbekannte Episode aus der *Vimada-Asvin-Legende*, deren Einzelheiten fehlen. Bei irgend einer Gelegenheit, als auf Ansuchen des *Vimada* — vielleicht zur Ausreibung eines besonders wirksamen Feuers — die *Asvin* ihre Reibhölzer in Tätigkeit setzten, flogen diese fort. Die Götter hatten Erbarmen und forderten die *Asvin* auf, sie zurückzuholen. Hier bricht der Bericht ab. Daran schließt in V. 6 der Sänger die Bitte, daß sein Ausgang und Eingang und er selbst, d. h. seine Rede mit Süßigkeit gesegnet werde. Sollte er nicht im Zusammenhang des Liedes von den beiden Reibhölzern der *Asvin* Ähnliches erhoffen, wie andere Dichter von deren Honigpeitsche?

Zur Aussprache von skr. *a*.

Von Max Walleser.

(Beitrag zur Festschrift für E. Hultzsch.)

Zur Feststellung der Artikulation von skr. *a* gehen wir wohl am zweckmäßigsten von der einheimischen indischen Grammatik aus. Hier finden wir nun von vornherein einen gewissen Widerspruch, den zu erklären, soweit ich sehe, bis jetzt noch kein Versuch gemacht worden ist. Nach Pāṇini ⁵ gehört nämlich zu den Kehllauten (*kaṇṭhya*) außer *a*, *ha* und dem Visarjanīya auch die konsonantische Gutturalreihe (*k*, *kh* usw.), in den Prātiśākhyaen aber werden diese zwei Gruppen in der Weise getrennt, daß die konsonantische (*k*-)Reihe als *jihvāmūliya*, „Zungenwurzellaute“, bezeichnet werden, *a*, *h* ¹⁰ und teilweise auch der Visarga als *kaṇṭhya*: Kehllaute. Der Gegensatz dürfte indessen nur scheinbar sein. Beide Arten von Lauten werden insofern in der Kehle gebildet, als bei ihnen irgendwelche Mitwirkung der oberhalb der Zungenwurzel gelegenen Mundorgane nicht in Frage kommt: bei *h*, ¹⁵ *visarga* (*h*) und *a* ist der Resonanzraum ausschließlich der Pharynx; er ist es aber auch bei den sogen. gutturalen Konsonanten, nur mit Maßgabe dessen, daß der bei ihnen eintretende Verschuß nach der Mundhöhle zu an der die beiden Schallräume trennenden Stelle, nämlich der Zungenwurzel gebildet wird. ²⁰

Es ergibt sich also hieraus, daß das *a* des Altindischen als gleichbedeutend mit dem durch die Resonanz des Mundraums noch nicht differenzierten rein pharyngalen Vokallaut zu gelten hat. Beiläufig mag bemerkt werden, daß es daher auch nicht in einem der von den verschiedenen modernen ²⁵ Phonetikern (HELLWAG, BELL, BRÜCKE, VIĒTOR, SOAMES u. a.)



aufgestellten Vokalschemata unterzubringen ist, da für diese Einteilungen ausschließlich die Stellung der Mundorgane, vor allem der Zunge und Lippen, in Betracht kommt, während, wie gesagt, das aind. *a* der reine pharyngale Vokallaut ist.

- 5 Diese Hereinziehung der Mundartikulation in die Definition des *a* kennen nun auch die Prātiśākhien nicht, wenn man von der einen Stelle Taitt. Pr. II, 12 absieht: *avarṇe nāty-upasaṃhṛtam oṣṭhahanu nātivyastam*: „Beim Bilden des *a*-Vokals sind die Lippen und Kiefer weder zu stark genähert
10 noch zu weit getrennt“. Nach WHITNEY l. c. ist die deutliche Absicht dieser Regel die, gegen ein Übermaß sei es von Geöffnetsein oder von Geschlossenheit in der Äußerung des kurzen *ă* und langen *ā* zu schützen, wobei diese zwei Vokalklänge nur hinsichtlich der Quantität als verschieden, in der Qualität
15 aber als gleich betrachtet werden. Dies ist indessen nicht die Meinung des Kommentars (Tribhāṣyaratna): *tad etad ekasmin ubhayathā na śakyate kartum iti yogavibhāgaḥ kāryaḥ: ā-kāre nātyupasaṃhṛtam ā-kāre ca plute ca nātivyastam iti*, zu deutsch: „es ist nicht möglich, beide Anweisungen bei
20 der Bildung eines und desselben Lautes zu befolgen, daher ist eine Teilung in der praktischen Anwendung vorzunehmen: bei dem (kurzen) *ă* ist eine übermäßige Annäherung von Lippen und Kiefern zu vermeiden, bei dem langen *ā* und gedehnten (pluta) *ā*, übermäßige Entfernung“. WHITNEY bemerkt hierzu
25 mit Recht: „Wenn die Absicht des Kommentars gewesen wäre, dieselbe Verschiedenheit in der Qualität zwischen (kurzem) *ă* und (langem) *ā* anzuerkennen, welche durch das Ath. Pr. (I, 36), das Vāj. Pr. (I, 72) und durch Pāṇini (VIII, 4. 68) gelehrt wird, so hätte er wahrscheinlich die zwei Anweisungen der Regel
30 in einer entgegengesetzten Weise angewandt, indem er nämlich gegen Übergeöffnetsein bei (kurzem) *ă* und Übergeschlossenheit bei (langem) *ā* gewarnt hätte¹⁾“.

1) Zu Taitt. Pr. II, 12 (p. 55): If his intention had been to recognize the same difference in quality between *a* and *ā* which is taught by the Ath. Pr. and Vāj. Pr. and by Pāṇini (see note to Ath. Pr. I, 36), he would have been likely to apply the two directions of the rule in a contrary manner, warning against over-openness in *a* and over-closeness in *ā*.

In der Tat wird in den genannten drei Quellen (Ath. Pr., Vāj. Pr., Pāṇini) ein qualitativer Unterschied zwischen *ā* und *a* nahegelegt, dessen Wesen dem Kommentator des Taitt. Pr. nicht verständlich gewesen ist, da ihm sonst nicht die totale Verwechslung des Charakters der zwei Laute hätte begegnen 5 können. Aber es scheint sich doch soviel hieraus zu ergeben, daß der Kommentator die in den genannten drei Quellen gelehrt Aussprache im Auge hatte, also nach ihnen gewirkt haben dürfte, während dem Verfasser des Ath. Pr. die Unterscheidung zwischen geschlossener (*saṃvṛta*) und offener (*vivṛta*) 10 Aussprache offenbar noch nicht bekannt war, da er sich in diesem Falle deren sicher bedient hätte. Es liegt also nahe, das Taitt. Pr. vor Ath. Pr. und Vāj. Pr. zu datieren, falls wir es überhaupt wagen wollen, eine gewisse Beeinflussung oder Abhängigkeit zwischen den verschiedenen Prātiśākhien an- 15 zunehmen.

Auch in diesem Falle sind wieder mehrere Möglichkeiten der Erklärung in Betracht zu ziehen: 1. entweder ist die Differenzierung von langem *ā* und kurzem *ǎ* zu offenem *ɑ* und geschlossenem *ɔ* erst nach der Abfassung der Rk. Pr. und 20 Taitt. Pr. anzusetzen (WEBER zu Vāj. Pr. I, 72), oder aber 2. lediglich das Bemerken und Konstatieren des Unterschieds in eine spätere Zeit zu rücken (WHITNEY zu Ath. Pr. I, 36), oder — gleichfalls von WHITNEY ebd. angedeutet — 3. die Abweichung ist auf einen lokalen Unterschied oder einen solchen 25 der Schule zurückzuführen.

Mir scheint nun nur die an zweiter Stelle gegebene Erklärung angängig zu sein, nämlich die Annahme, daß der Unterschied in der Aussprache schon in der ältesten Zeit bestanden habe, aber erst nach der Zeit der Rk. und Taitt. 30 Pr. bemerkt worden ist, und zwar aus vier Gründen:

1. weil wir von Lautveränderungen innerhalb der Literaturschicht der Prātiśākhien sonst nirgend etwas hören oder bemerken,

2. weil das Vedische als ein vorwiegend wenn nicht ausschließlich als Kultsprache gehandhabtes Idiom überhaupt nicht leicht einer organischen lautlichen Umwandlung unterliegt,

3. weil die lautliche Differenz zwischen *saṃvrta* (geschlossen) und *vivrta* (offen) bei der Anwendung auf den *a*-Laut akustisch nur schwer zu konstatieren ist, jedenfalls viel schwerer, als der zwischen offenem und geschlossenem *e* oder *o*,
 5 und sich daher nicht nur der gewöhnlichen sondern auch phonetisch geschärften Beobachtung länger entzogen haben kann,

4. weil der Qualitätsunterschied zwischen *a* und *ā* als altertümlich durch die indogermanische Entsprechung (gr. *γῶνν* — ai. *jānu*) nahegelegt wird: ich verweise auf WACKERNAGEL,
 10 AInd. Gr. I, S. 13 Mitte.

Nach WACKERNAGEL l. c. „ist dieses *a*, *ā* auf idg. *ō* zurückzuführen und der eigentümliche Wechsel aus dessen besonderer Qualität zu erklären“. Wenn wir nun aus den Prātiśākhien und den Kommentaren zu Pāṇini 8, 4. 68 erfahren, daß das
 15 kurze *ā* in der Umgangssprache (*prayoga*) geschlossen (*saṃvrta*) war, und wenn wir diese Angaben mit den Ergebnissen der idg. Sprachwissenschaft in Parallele setzen, so ergibt sich, daß skr. kurzes *ā* einen mehr nach *e*, langes *ā* (*jānu*) dagegen einen mehr nach *o* (*γῶνν*) hinneigenden Charakter hatte.

20 Es wäre nun ohne Zweifel von größtem Interesse, diese Ergebnisse mit denen der modernen Phonetik in Beziehung zu bringen. Nun sind ja aber die Auffassungen über die Artikulation der Vokale unter den Phonetikern so außerordentlich verschieden — ich verweise auf VIÉTOR's Darstellung der
 25 verschiedenen Theorien „Elemente der Phonetik des Deutschen, Englischen und Französischen“, 6. Aufl. (1915) p. 45—77 —, daß es sich wohl empfiehlt, unter Ausschaltung aller Vokaltabellen und -Schemata möglichst nur die eigenen indischen Angaben bei der Deutung der (ai.) lautlichen Gegebenheiten
 30 zu berücksichtigen.

Und hierbei scheint sich, vom AInd. ausgehend, Folgendes zu ergeben:

Wenn man in Betracht zieht, daß alle Vokale mit Ausnahme von *a* als *vivrta* „weit“ bezeichnet werden und dieses
 35 „geöffnet-sein“ sich doch wohl nur auf die relative Entfernung des Unterkiefers vom Oberkiefer beziehen kann, daß sich daher auch die Artikulation des *ā* bei einem wesentlich kleineren

Kieferwinkel vollziehen muß als die von *i* und *u* (denn diese sind ja schon *vivṛta*) so liegt es nahe, den Begriff des *saṃvṛta* so zu fassen, daß darunter der bei der Bildung der Konsonanten sich sozusagen von selbst ergebende nächste und schwächste Vokallaut zu verstehen ist, den man also auch als den zu dem jeweiligen Konsonanten gehörigen natürlichen, sich ohne weiteres aus der Artikulationsbasis ergebenden Vokallaut betrachten kann. Es ist dies derselbe Laut, den wir im Deutschen in der Endsilbe von Nagel, haben, Gabe¹⁾ haben und den man gewöhnlich in der (idg.) Sprachwissenschaft als Schwa bezeichnet. Über ihn als „unbestimmten Vokal“ hat schon BRÜCKE²⁾, LEPSIUS³⁾, und MERKEL⁴⁾ gehandelt und ihn als „unvollkommen gebildeten Vokal“ definiert. „In manchen Fällen“, sagt MERKEL l. c. p. 113, „ist nach BRÜCKE gar keiner vorhanden, sondern die Konsonanten werden einfach, wie er sagt, aneinander gereiht. Dies ist jedoch nicht der Fall ... er ist doch virtuell ... vorhanden und bedingt als solcher den Wert der anzufügenden Silbe“.

Das Charakteristische dieses Lautes besteht nun darin, daß eine für irgendeinen reinen Vokallaut wesentliche Mundartikulation gar nicht stattfindet; er ist nichts weiter als der Übergangslaut zwischen zwei Konsonanten, ohne spezifische Vokalfärbung. Artikulatorisch kommt dieses Verhältnis dadurch zum Ausdruck, daß die Schallbildung, die durch die Stimme im Pharynx (Rachenhöhle, *kaṇṭha*) erzeugt ist, lediglich durch den schwachen Resonanzton des vorausgehenden und nachfolgenden Konsonanten modifiziert ist, also wesentlich das gleiche sein muß, was sich in dem aind. Vokalschema als der Rachenhöhlen-Vokal, d. h. *a* präsentiert. Es zeigt sich also, daß dieses *a* als ein qualitativ durchaus einheitlicher Laut zu betrachten ist, daß aber die konsonantischen Resonanzen doch immerhin gewisse Differenzen auch akustischer Art im

1) Vgl. L. ROUDET, *Éléments de Phonétique générale* (1910) p. 78, 101.

2) „Grundzüge der Physiologie und Systematik der Sprachlaute“ S. 23.

3) „Das allgemeine linguistische Alphabet“ (1855) S. 24.

4) „Physiologie der menschlichen Sprache“ (1866) S. 113.

Gefolge haben können und daß diese ein gewisses Schwanken des *ɐ* nach der *o*- wie nach der *e*-Seite hin bedingen.

Aber noch ein weiteres kommt hierbei in Betracht. Während nämlich die reinen Vokale *a*, *e*, *i*, *o*, *u* infolge der
 5 ausgeprägteren Mundartikulation einen verhältnismäßig konstanten Lautcharakter aufweisen, unterliegen die konsonantischen Eigentöne viel leichter einer Modifikation infolge von Änderung der Tonhöhe, ebenso wie auch der Resonanzton des Pharynx. Daß die menschliche Stimme in den tiefsten Lagen
 10 nach *u* klingt und von da durch *o*, *a* und *e* in den höchsten Sopranlagen zu einem hellen *i* emporsteigt, ist eine tägliche Erfahrung, die nicht erst durch die Phonetik bestätigt zu werden braucht. Diese Wissenschaft gewinnt aber für uns in dem vorliegenden Fall insofern an Wert, als sie zeigt, daß
 15 schon die Tonhöhendifferenz einer Terz genügt, um denselben Laut von einem *a* zu *e* oder von einem *e* zu *i* werden zu lassen. Also auch ein verhältnismäßig geringes Schwanken der Tonhöhe ist schon ausreichend, um denselben Stimmtönen des Pharynx das eine Mal als *a* (*ɐ*), das andere Mal als *e* (*ə*)
 20 oder als *o* (*o*) erscheinen zu lassen¹⁾.

Nehmen wir nun noch die schwächeren Modifikationen dieses *ɐ* infolge der konsonantischen Nebenresonanzen hinzu, so versteht es sich sehr wohl, daß sich aus diesen zwei Faktoren: den Eigentönen der Konsonanten und der akustischen Ände-
 25 rung der Qualität des Lautes infolge der sich beständig ändernden Tonhöhe ein ziemlich buntes Bild von Phonemen bei einem und demselben Grundvokal *ɐ* bilden kann, das zu seiner graphischen Bezeichnung, wenn man den akustischen Eindruck genauer wiedergeben will, auch eine Mehrheit von
 30 Zeichen (*ə*, *ɐ*, *o* bzw. *e*, *a*, *o*) voraussetzt, während zur Bezeichnung der artikulatorischen Äquivalenz — nämlich

1) Über einschlägige neuere experimentelle Untersuchungen vgl. PANCONCELLI-CALZIA, „Experimentelle Phonetik in ihrer Anwendung auf die Sprachwissenschaft“, 2. Aufl. (1924) p. 100; SCRIPTURE, *Elements of experimental Phonetics* (1902) p. 399 ff.; ROUSSELOT, *Principes de phonétique expérimentale* (1897—1908) p. 176 ff., 353 ff., 739 ff.; ROUDET, *Éléments de phonétique générale* (1910) p. 26.

als rein-gutturalen Vokals — nur ein einziges Zeichen (*ṛ* bzw. *a*) erforderlich sein könnte. Und dieses letztere ist, allem nach zu urteilen, tatsächlich im Sanskrit der Fall, wo wir einerseits *a* einheitlich als gutturalen Vokal charakterisiert finden, aber andererseits vor allem die Umschreibung des indischen *a* im 5 Alt-Griechischen, aber auch noch in modernen Zeiten, mit *a*, *e*, *o* darauf hinweist, daß der akustische Eindruck dieses Lautes doch recht verschieden sein kann.

Dies ergibt sich auch aus den bezüglichlichen Darlegungen WACKERNAGEL's in seiner Altind. Gramm. § 3: „Der mit *a* um- 10 schriebene Buchstabe bezeichnet in der heutigen Aussprache einen geschlossenen dumpfen Vokal *ö*, *ö*, *ě*, dessen Färbung durch die folgenden Laute bestimmt ist . . . Diesen Lautwert hatte das sogen. *a* schon zur Zeit Pāṇinis, da er 8, 4, 68 bemerkt, daß *a* zwar für das grammatische System als *a*, 15 d. h. als Kürze des offenen *ā* gerechnet werde, in der wirklichen Aussprache kein *a* sei. Daß in noch älterer Zeit je durchweg *a* gesprochen worden sei, läßt sich nicht strikt be- weisen“.

Man sollte nun meinen, daß es für WACKERNAGEL nahe 20 gelegen hätte, die lautliche Differenz des *a*-Lautes auch schon für das Altindische anzuerkennen; dem ist aber nicht so, und zwar führt er l. c. § 4 folgende drei Gründe dafür an, daß „hierin die verwandten Sprachen, bes. das Griechische dem IG. am nächsten kommen und in indoir. *a* ig. *a*, *e*, *o* zusammen- 25 geflossen sind“:

a) „Eine Spaltung des *a* in *a*, *ě*, *ö* läßt sich phonetisch nicht begründen . . .“

b) „In den Fällen, wo dem indoir. *a* gr. *ε* entspricht, er- scheint davor indoir. statt des stammhaften Gutturals ein 30 Palatal, dagegen vor *a* = *α* und *a* = *ο* der Guttural (§ 124) z. B. *ca* „und“: gr. *τε*, *kātara*- „welcher von beiden“: gr. *πό- τερος*. Daraus ergibt sich, daß ur-indoir. *a*: *ε* von *a*: *α* *ο* ge- schieden war, und daß es eine entschiedene Färbung nach *i* hin hatte, da sich im Indoir. Palatismus sonst nur vor *i*, *y* 35 zeigt. Dem wird man durch den Ansatz eines *e* am besten gerecht . . .“

c) „Primäre Verschiedenheit von a : gr. α und a : gr. o wird durch die Ablautverhältnisse gefordert...“

Wenn ich nun zu den Beweisgründen, die mir gegen diese Argumentation zu sprechen scheinen, übergehe, so möchte ich
 5 nochmals betonen, daß auch für mich nicht ein reines a , wie es gewöhnlich durch die modernen Phonetiker als Normal- a definiert wird, als Grundlage für die indogerm. Entwicklung in Frage kommen kann, sondern höchstens das durch Pāṇini und die altindische Phonetik postulierte α , als indifferenter
 10 Gutturallaut, der durch die Artikulationen des Mundraumes (Ansatzrohr) noch nicht verändert ist. Und mit Hinsicht auf diese Einschränkung darf ich wohl sagen, daß für diesen Laut α das erste WACKERNAGEL'sche Gegenargument schon deshalb nicht in Betracht kommen kann, weil sich dieses offenbar nur
 15 gegen den reinen a -Laut, für den eine spezifische Mundartikulation charakteristisch ist, richtet. Auch ich halte es mit WACKERNAGEL nicht für möglich, daß sich aus einem prononcierten a gleichzeitig ein e und o neben dem a entwickeln kann. De facto handelt es sich für mich auch gar
 20 nicht um eine „Entwicklung“, sondern um die Erhaltung eines gewissen labilen Zustandes in der aind. Sprache und selbst im modernen Sanskrit, der schon für die indogermanische Zeit charakteristisch war und je nach der melodischen Linienführung der Rede und nach den Eigentönen der konsonan-
 25 tischen Umgebung spontan diejenigen Unterschiede in der akustischen Wirkung hervorbrachte und hervorbringt, die uns in der griechischen Umschreibung mit α , ϵ , o ebenso wie in der der ältesten Indologen JONES, COLEBROOKE usw. mit a , e , o graphisch entgegentreten, im Altindischen aber höchstens
 30 indirekt und vielfach durch falsche Analogie durchbrochen durch die Bezeichnung des musikalischen Akzents (*udātta* usw.), sowie durch die konsonantische Umgebung gekennzeichnet sind, die im Sanskrit vor allem durch die Verwendung einer besonderen palatalen Reihe viel schärfer zum Ausdruck kommt,
 35 als in irgend einer anderen idg. Sprache.

Und hiermit komme ich gleich zum zweiten Punkt der WACKERNAGEL'schen Argumentation, nämlich dem „Palatalgesetz“.

Ich darf vielleicht eine lautphysiologische Bemerkung vorausstellen. Wenn die Devanāgarī-Schrift einen palatalen (*ca*) und gutturalen (*ka*) Verschlußlaut unterscheidet, so läuft dies auf denselben Unterschied hinaus, den wir im Deutschen zwischen einerseits „Kind“, „kennen“, andererseits „kommen“, „Kunst“ beobachten. Hier gehören konsonantischer und vokalischer Laut aufs engste zusammen, und es ist schlechterdings undenkbar und unmöglich, etwa „kennen“ mit demselben *k* wie in „kannte“ zu sprechen, oder „kannte“ mit dem von „Kunde“. Sobald man einen Versuch hierzu machen würde, 10 könnte höchstens ein Diphthong herauskommen, indem sich zwischen den palatalen Konsonanten und den gutturalen Vokal ein palataler Vokal als Übergangslaut einschöbe, wie sich durch die Experimentalphonetik wohl leicht nachweisen läßt¹). Es ergibt sich aber hieraus ohne weiteres, daß die Vokale 15 etwa in skr. *caḥāra* qualitativ verschieden sein müssen, indem dem ersten ein palataler, dem zweiten ein velarer Charakter zukommen muß, während der dritte durch das vorausgehende *r* modifiziert ist. Wenn man dabei die durch die einheitliche Bezeichnung (durch *a* als eines gutturalen Vokals) gesicherte 20 Homogenität des Vokallauts²) berücksichtigt, wird man zur Annahme von Lauten gedrängt, von denen der erste zwar kein reines *e* und der zweite kein reines *a* oder *o* nach der Definition der neueren Phonetik sein kann, aber doch immerhin eine gewisse Ähnlichkeit mit diesen Vokalen haben muß³). 25

1) Vgl. über einschlägige Untersuchungen bes. PANCONCELLI-CALZIA, „Experim. Phon. in ihr. Anw. a. d. Sprachw.“, p. 69 ff.

2) Auf die schwierige und noch wenig geklärte Frage nach der Mitwirkung von Bewegungen des Kehlkopfs und sonstiger pharyngaler Organe (Zungenbein, Kehldeckel) einzugehen, erübrigt sich hier, weil nach der Definition der ind. Phonetik für die Bildung des *a* eine Beteiligung nicht-pharyngaler Organe jedenfalls unwesentlich ist und das in jenem Falle geforderte Zusammenwirken mit solchen des Pharynx daher überhaupt nicht in Frage kommt. Über die verschiedenen zwecks Erklärung der Vokalbildung aufgestellten Theorien (Oberton-, Formanten-theorie) orientiert kurz PANCONCELLI-CALZIA, Exper. Phonetik (Götschen 1921) p. 60 ff. ROUDET, Élém. de phonét. générale p. 26.

3) Auch diese Frage nach der Qualität des „indifferenten Vokals“ kann noch nicht als völlig gelöst betrachtet werden. Jedenfalls steht

Andererseits scheint nichts im Wege zu stehen, auch für das gr. *ε* und *ο* eine ähnliche undeutliche („mixte“, ROUDET l. c. p. 100 f.) Artikulation des *e*- und *ο*-Charakters anzusetzen¹⁾, so daß hinsichtlich des Vokalismus zwischen ai. *nābhas* und
 5 gr. *νέφος* wohl nur ein geringer Unterschied, wenn überhaupt einer bestanden haben wird. Hiermit lösen sich aber mit einem Schlage fast alle Schwierigkeiten, und zwar nicht nur des Vokalismus, sondern auch des Konsonantismus, falls — wie ich in meiner Abhandlung „Zur Aussprache des Sanskrit und
 10 Tibetischen“ (Leipzig, Harrassowitz 1926) gezeigt zu haben glaube — das Sanskrit die alten labiovelaren Konsonanten bis mindestens ins 7. Jahrhundert n. Chr. bewahrt hat.

Was schließlich noch den dritten von WACKERNAGEL erhobenen Einwand anbelangt, nach welchem „die primäre Ver-
 15 schiedenheit von ai. *a* : gr. *α* (*ἄγω*) und *a* : gr. *ο, ε* (*φέρω*) durch die Ablautverhältnisse gefordert werde“, so wird unsere Theorie durch diesen gleichfalls nicht betroffen, indem ja auch nach dieser die primäre Verschiedenheit des differenzierten *a* (in ai. *ajāmi*, *ἄγω*) und des indifferenten *ə* (in *bharāmi*, *φέρω*) von
 20 vornherein zugegeben, ja sogar als notwendig gesetzt wird. Daß der labile Vokal in dem Stamme ai. *bhar-* (*φέρω*) umso vieles empfindlicher gegenüber dem Ablaut ist, als das *a* von ai. *aj-* (*ἄγω*), erklärt sich ungezwungen daraus, daß dieser letztere eben durch seine bestimmtere Artikulation gegen eine weitere
 25 lautliche Differenzierung geschützt ist.

soviel fest, daß jede Indifferenzlage oder mit anderen Worten: jede Artikulationsbasis ihren besonderen Grundvokal hat. Vgl. hierüber TECHMER, *Phonetik* (1880) p. 19; anders SIEVERS, *Grundz. d. Phon.*³ p. 20 ff.

1) Der Beweis hierfür dürfte sich allerdings nur auf negativem Wege führen lassen, und zwar durch Feststellung der in historischer Zeit eingetretenen Vokalbildungen infolge von Epenthese und Svarabhakti.

Rv. I, 161.

Von E. Sieg.

(Beitrag zur Festschrift für E. Hultzsch.)

Das Lied ist gewiß das interessanteste aber auch das schwierigste unter den R̥bhu-Liedern. Nur die erste Hälfte ließ sich, wie man meinte, aus den sonst bekannten Zügen der R̥bhusage deuten; dagegen schien sich im zweiten Teil ein dunkler Sagenzug an den andern zu reihen, so daß alle Erklärungsversuche versagten. Ich glaube aber, daß man in den Hymnus viel zu viel hineingeheimnist hat, und ich will ihn daher hier zu Ehren unseres hochverdienten Jubilars nochmals interpretieren.

1. (Die R̥bhus:) Warum ist der Schönste, warum ist der Jüngste zu uns gekommen? Welche Botschaft bringt er? Was war es, das wir gesagt haben? Wir haben den Becher nicht getadelt, der von edler Art ist. Wir haben nur von der Güte (*bhūti*) des Holzes gesprochen, Bruder Agni!¹⁾

2. (Agni:) „Den einen Becher sollt ihr vervierfachen“! Das sagten euch die Götter, darum bin ich zu euch gekommen. Wenn ihr also tun werdet, ihr Söhne des Sudhanvan, so sollt ihr zusammen mit den Göttern opferberechtigt sein.

Der Dichter führt in der Form des Dialoges zwischen den Sudhanvansöhnen und dem Götterboten Agni gleich zu dem Höhepunkt der Wundertaten der R̥bhus, denn die Vervierfachung von Tvaṣṭr's Becher ist sozusagen das Meisterstück, die letzte Aufgabe, die den Künstlern während ihres Erden-

1) In der Übersetzung der Rv.-Strophen habe ich mich im allgemeinen an GELDNER, „Der R̥gveda“ T, 1 (1923) angeschlossen.

wallens gestellt wird. — Die Tatsachen, auf welche die erste Str. anspielt, finden ihre Erklärung durch Rv. IV, 33. 5. Wir werden dieses Lied, das erste R̥bhulied des Vāmadeva, im Verlauf noch öfter heranzuziehen haben, denn es wird sich 5 zeigen, daß ihm einige Strophen unseres Liedes geradezu als Vorlage gedient haben. IV, 33. 5 heißt es nämlich:

Der Älteste sprach: „ich will den Becher verdoppeln“,
der Jüngere sprach: „wir wollen ihn verdreifachen“, der
Jüngste sprach: „ich will ihn vervierfachen“. Dieses euer
10 Wort, ihr R̥bhus, brachte Tvaṣṭr unter die Leute (*panayat*)¹⁾.

GELDNER's²⁾ Verknüpfung von *bhūtī* (Str. 1) mit *bhūyisṭhāh* (Str. 9) halte ich für verfehlt (s. u.!), ich habe mich der Übersetzung von HILLEBRANDT³⁾ angeschlossen.

3. Worauf ihr dem Boten Agni erwidertet: „das
15 Pferd ist noch zu machen und der Wagen hier ist noch zu machen, die Kuh ist noch zu machen, und die Zwei müssen wieder jung gemacht werden; wenn wir das gemacht haben, Bruder, kommen wir zu euch“!

20 In äußerst geschickter Weise sind damit zugleich die übrigen Wundertaten der R̥bhus vorgeführt. Der Ton der zwar viel beschäftigten, aber trotzdem zuverlässigen Handwerker ist glänzend getroffen: wir haben noch allerlei zu tun; das muß erst fertig gestellt werden, erst dann können wir die
25 neue Aufgabe übernehmen.

4. (Erst) als ihr das gemacht hattet, fragtet ihr: „wie ist es doch mit dem gewesen, der da als Bote zu uns kam“? — Als (dann aber) Tvaṣṭr die vervierfachen Becher sah, schminkte er sich
30 (*ny ānaje*) unter den Weibern an.

1) Daß *panayat* so übersetzt werden muß, und zwar mit dem Unterton des Gehässigen, wird eben durch I, 161. 1 und 5 erwiesen. Die Grundbedeutung von *pan* = kl. skt. *paṇ* ist m. E. (eine Ware) anpreisen, öffentlich zur Schau stellen; daraus übertragen: (etwas) bekannt machen. — Den Bemerkungen FISCHEL's zu dieser Stelle Ved. Stud. I, p. 200 (vgl. auch RYDER, Die R̥bhu's im R̥gveda (1901) p. 30) vermag ich mich nicht anzuschließen. GELDNER übersetzt („unsicher“) „lobte aus“ cf. note zu 5d.

2) a. a. O.

3) Lieder des R̥gveda (1913) p. 93.

Die Str. kann als Fortsetzung zu 3 doch nur bedeuten, daß sich die Künstler nach Vollendung der früher übernommenen Arbeiten nun auch wirklich auf die durch Agni übermittelte letzte Bestellung besinnen, während die 2. Halbstrophe in drastischer Weise zeigt, mit welchem Erfolg sie auch diesen 5 Auftrag erledigt haben. — Was die Bedeutung von *ny ānaje* anlangt, so war OLDENBERG¹⁾ schon auf dem richtigen Wege, wenn er fragt: „wollte sich Tvaṣṭar unkenntlich machen, als eine der *gnāh* sich kostümieren, etwa um die R̥bhus zu überfallen (vgl. 5^a)?“ Es muß sich hier wirklich um ein Verkleiden 10 handeln, allerdings nicht in der von O. vermuteten Absicht, sondern um sich dadurch als besiegt zu dokumentieren, denn das Anlegen von Weiberkleidung ist ein Symbol der Unterwerfung²⁾. — In IV, 33. 6^{o d} heißt es nur: Tvaṣṭr machte Augen³⁾, als er die vier Becher erblickte, die wie die (neuen) 15 Tage glänzten.

5. Weil Tvaṣṭr sprach: „wir wollen sie erschlagen, die den Trinkbecher der Götter getadelt haben“, nehmen sie beim Opfertrank andere Namen an, mit den anderen Namen rettete sie ein Mädchen (*kanyā*). 20

Der Fortgang der Handlung wird hier zunächst durch eine „Itihāsaastrophe“ unterbrochen, die sozusagen in Parenthese darüber aufklärt, weshalb die Sudhanvansöhne beim Opfertrank die Namen: R̥bhu, Vibhvan und Vāja (s. Str. 6) annehmen. Sie wollten sich zunächst durch die Beilegung 25 dieser ändern, d. h. falschen Namen nur den Gefahren, die ihnen durch Tvaṣṭr's böswilligen Klatsch drohten (s. o. zu Str. 1!) entziehen. — Welche Rolle das Mädchen dabei spielte, läßt sich leider nicht ermitteln, vielleicht hat es zu dem Namenswechsel geraten und ist dadurch zum Retter der Künstler 30 geworden.

6. Indra schirrte sich die Falben an, die Ásvins den Wagen, Bṛhaspati trieb die Kuh Viśvarūpā

1) R̥gveda, Textkritische u. exegetische Noten (1909) I, p. 153.

2) Vgl. die Mitteilungen ZACHARIAE's in Festgabe an HERMANN JACOBI (1926) p. 456 f.

3) So richtig GELDNER a. a. O., das betr. Sktwort ist *avenat*.

ein, als Rbhū, Vibhvan und Vāja kamt ihr zu den Göttern, als gute Arbeiter batet ihr um den Opferanteil.

Die Str. ist die direkte Fortsetzung von 4. — Daß der
5 letzte Pāda: *svāpaso yajñīyam bhāgām aitana* zunächst nur die Bitte um den Opferanteil und nicht schon die Gewährung desselben ausdrücken soll¹⁾, ergibt sich aus den folgenden Strophen (s. i. V.). Der Opferanteil war der für die Arbeit zugesagte Lohn s. Str. 2!

10 7. Aus der Haut brachtet ihr durch verständige Behandlung die Kuh heraus²⁾, die Beiden, welche
alt waren, machtet ihr (wieder) jung. Nach dem
(einen) Pferd zimmertet ihr (noch) ein Pferd, ihr
Sudhanvansöhne, ihr schirrtet den Wagen und
15 ginget zu den Göttern.

Diese Str. ist ihrem Inhalt nach im wesentlichen nur eine Wiederholung von 6, sie hebt sich auch in der Diktion recht unvorteilhaft von ihrer Umgebung ab. Ich sehe daher in ihr nur die spätere Zutat eines Dichterlings, der die Wundertaten
20 der Rbhū nach der in Str. 3 gegebenen Liste vervollständigen zu müssen glaubte. — Da sonst immer berichtet wird, daß die Rbhū Indras beide Falben gezimmert hätten (s. I, 20. 2; 111. 1; III, 60. 2; IV, 33. 10; 34. 9; 35. 5), dürfen wir auch Pāda c: *āsvād āsvam atakṣata* nicht übersetzen: „aus einem
25 Pferd zimmertet ihr ein (zweites) Pferd“ (GELDNER), od. „ihr zimmertet aus einem Pferd das Pferd“ (HILLEBRANDT), der Sinn muß vielmehr sein: nach dem einen Pferd, das ihr schon fertig hattet, als Agni als Bote zu euch kam (s. Str. 3!), zimmertet ihr auch noch das andere. — Auch das Schirren des Wagens
30 (*yuktvā rātham*) in d muß auf die Anfertigung des Wagens für die Ásvins gedeutet werden (s. I, 20. 3; 111. 1; 161. 3; IV, 33. 8; 36. 2 und X, 39. 12), denn nur so wird die Liste von Str. 3 vollständig.

1) HILLEBRANDT: kamt ihr, treffliche Werkmeister, zum Anteil am Opfer. GELDNER: als Künstler kamt ihr zu einem Opferanteil.

2) S. zu Str. 10.

8. *idám udakám pibatéty abravītane-
dám vā ghā pibatā muñjanéjanam |
saúdhanvanā yádi tán néva háryatha
tr̥tīye ghā sāvane mādayādhvai ||*

Nach OLDENBERG¹⁾, dem sich auch HILLEBRANDT²⁾ ange- 5
schlossen hat, handeln in dieser Str. die Götter mit den Ṛbhus
über die ihnen beim Opfer zuzugestehende Spende; nach
GELDNER³⁾, der die Str. auf 2 verschiedene Sprecher verteilen
will, sollen die Ṛbhus in der ersten Hälfte die angebotenen
Somasurrogate sarkastisch als zu dünn zurückweisen, während 10
die 2. Hälfte die Worte der Götter enthalte, die den Ṛbhus
den Anteil an der ihnen zusagenden dritten Somaspende be-
stätigten. — Abgesehen davon, daß die Verteilung ein und
derselben Str. auf verschiedene Sprecher äußerst problematisch
ist, will es mir auch scheinen, als ob G. das Verhältnis zwischen 15
Göttern und Ṛbhus mißdeutet. Die Götter sind doch die Gebenden,
die Ṛbhus nur die Empfangenden, die schließlich mit jedem Opfer-
anteil, der ihnen zugestanden wird, zufrieden und dafür dankbar
sein müssen, also ihrerseits an die Götter durchaus keine Forde-
rungen über die Art des Anteils zu stellen haben. — Auch der 20
O.'sche Vorschlag scheint mir hier nicht praktikabel; denn wenn
auch die Idee von dem Feilschen der Götter um die Spende,
namentlich nach der bekannten Legende Ait. Br. 3. 30. 2—4⁴⁾,
viel Bestechendes hat, so darf man doch nicht vergessen, daß dort
lediglich die Götter miteinander verhandeln, während die Ṛbhus 25
um ihre Zustimmung überhaupt nicht gefragt werden. Durch
die Beziehung auf das vermeintliche Feilschen der Götter mit
den Ṛbhus wird die Str. erst kompliziert, während ihr Wort-
laut sonst ganz durchsichtig ist. Die Str. ist vielmehr als
direkte Fortsetzung von 6 aufzufassen, sie ist an die Götter 30
gerichtet und wird von den Ṛbhus gesprochen, die sich bei
ihrer Bitte um den Opferanteil auf das Versprechen der Götter
beziehen. Die in Str. 2 allgemein gehaltene Zusage wird hier
nur näher spezialisiert. Man ergänze also etwa am Schluß
von Str. 6 „indem ihr sprachet“: und übersetze: 35

1) a. a. O. I, p. 153.

2) a. a. O. p. 94 n. 1.

3) I, p. 199 Note zu 8.

4) s. RYDER a. a. O. p. 35.

8. (Die Ṛbhus zu den Göttern:) „Trinket dieses Wasser“
so sagt ihr (Götter zu uns), „oder auch diesen Schilf-
aufguß, (oder) wenn ihr das nicht recht möget, ihr
Söhne des Sudhanvan, so ergötzt euch an der
5 dritten Somaspende“!

9. *āpo bhūyīṣṭhā ity éko abravīd*
agnīr bhūyīṣṭha ity anyo abravīt |
vadharyāntīm bahūbhyaḥ praiko abravīd
ṛtā vādantaś camasāñ apimśata ||

- 10 Wer diese dunkle Str. erklären will, wird zunächst mit dem
4. Pāda zu beginnen haben, der klar und eindeutig auf das
Bechermeisterstück der Ṛbhus weist. Man wird somit auch
in den 3 ersten Pādas eine Beziehung auf dieses Wunderwerk
suchen dürfen. — GELDNER, der den letzten Pāda mit „wahre
15 Reden führend schnitzet ihr die Schalen“, übersetzt, sieht in
dieser Str. eine Ausführung zu Str. 1, indem er das dortige
bhūtīm mit dem *bhūyīṣṭha* von 9 verbindet. Die Worte sollen
von den Ṛbhus gesprochen sein, während sie die Schalen
(Becher) anfertigten. Jeder von ihnen äußere eine andere
20 Ansicht zu der Frage, was am meisten zu der Entstehung
(*bhūtī*) des Holzes beigetragen habe, das Feuer (in den Pflanzen),
das Wasser des Regens oder die Vadharyantī¹).

Gegen G.'s Auffassung spricht zunächst schon, daß uns
Parallelstellen für den Schluß der Str. eine andere Übersetzung
25 vorschreiben. Zu *ṛtā vādantaś camasāñ apimśata* ist nämlich
auf IV, 33. 6 zu verweisen, wo die stolze Äußerung der Ṛbhus,
daß sie den Becher vervierfachen wollten (s. IV, 33. 5), so be-
schlossen wird: *satyām ūcur nāra evā hi cakrūḥ*; sowie auf
Av. 6. 47. 3 (= TS. 3. 1, 9. 2 usw.) *ṛtēna yē camasām airayanta*.
30 Vergleicht man damit noch, daß die Ṛbhus I, 20. 4 die Epitheta
satyāmantrā ṛjuyāvaḥ führen, so ergibt sich als Übersetzung
für unseren Pāda, wie HILLEBRANDT²) schon richtig gesehen
hat: „Wort haltend formtet ihr die Becher“.

Wie sind dann aber *a-c* zu verstehen? Die Epitheta,
35 welche dem Becher in den Ṛbhuliedern beigelegt werden:
tyām camasām nāvaṃ tvāṣṭur devāsya nīṣkṛtam I, 20. 6, *ékam*

1) a. a. O. I, p. 199, Note zu 9.

2) a. a. O. p. 94.

pātraṃ jēhamānam I, 110. 5, *camasāṃ yó mahākulāḥ* I, 161. 1, *vibhrājamānāṃś camasāñ āheva* IV, 33. 6 und *kimmāyaḥ svic* *camasā eṣā āsa* IV, 35. 4, sind an sich farblos, sie beweisen aber zusammen mit dem hohen Lob, das der Kunstfertigkeit der Ṛbhus für dessen Vervierfachung gezollt wird, daß man 5 ihn sich als ein ganz einzigartiges Kunstwerk gedacht haben muß. Es liegt also wohl im Bereiche der Möglichkeit anzunehmen, daß sich auf dem Becher auch bildliche Darstellungen befanden, und daß sich die hier aufgeführten Wasser, Feuer und Vadharyanti eben auf diese beziehen. 10

Wer ist nun der Sprecher der Strophe? Alle Übersetzer und Erklärer scheinen sich darüber einig zu sein, daß mit *ékaḥ*, *anyāḥ*, *ékaḥ* eben die 3 Ṛbhus gemeint seien. Nach dem Gedankengang des Liedes, der sich bisher als durchaus einheitlich und folgerichtig herausgestellt hat, müssen wir aber 15 jetzt unbedingt die Antwort der Götter auf die von den Ṛbhus vorgetragene Bitte erwarten, und darauf deutet in der Tat der letzte Pāda „Wort haltend formtet ihr die Becher“! Dann können aber natürlich *ékaḥ*, *anyāḥ*, *ékaḥ* nicht die 3 Brüder sein, sondern wir haben in ihnen die Götter zu 20 sehen. Damit wird dann auch verständlich, weshalb der Dichter gerade diese Ausdrucksweise wählte, während man doch für die 3 Brüder *prathamāḥ*, *dvitīyaḥ*, *trītiyaḥ* oder wie in IV, 33. 5 *jyeṣṭhāḥ*, *kānvyān*, *kaniṣṭhāḥ* erwartet hätte. Habe ich mit meiner Vermutung von bildlichen Darstellungen auf dem Becher recht, 25 so enthalten also die 3 ersten Pādas Ansichten der die neugefertigten Becher kritisierenden Götter. Mit der Anerkennung der Vollwertigkeit derselben ist implizite natürlich auch die Gewährung des für die Arbeit zugesagten Opferanteils ausgesprochen. Ich übersetze also: 30

9. (Die Götter zu den Ṛbhus): „Das Wasser ist am bedeutendsten“ so sagte einer, „das Feuer ist am bedeutendsten“ so sagte ein anderer, für ganz besonders bedeutend¹⁾ erklärte (wieder) einer die Vadharyanti²⁾: Wort haltend formtet ihr die Becher! 35

1) *bahūbhyaḥ prā* im Sinne des verstärkten Superlativs.

2) ? etwa „die Blitzschleudernde Wolke“?

10. *śronām eka udakām gām dvājati*
māmsām ekaḥ piṁśati sūnāyābhṛtam |
ā nimrūcaḥ śākṛd ēko āpābharat
kim svit putrēbhyāḥ pitārā ūpāvatuḥ ||

5 Diese Str. begegnet uns IV, 33. 4 in folgender Fassung wieder:
yāt saṁvātsam ṛbhāvo gām āraḥṣan yāt saṁvātsam ṛbhāvo
mā āpiṁśan | yāt saṁvātsam ābharan bhāso asyās tābhiḥ
sāmibhir amṛtatvām āsuh ||

Vorweg möchte ich bemerken, daß die Kuh, von welcher
10 hier die Rede ist, natürlich dieselbe ist, die auch sonst unter
den Wundertaten der Ṛbhus eine Rolle spielt, und die in
Str. 6 als Bṛhaspati's Viśvarūpā bezeichnet wird (s. o. und
vgl. auch Str. 3 u. 7). Viśvarūpā heißt sie auch IV, 33. 8;
nīs cārmaṇo gām ariṇṛta dhātībhiḥ berichtet I, 161. 7 (s. o.!)
15 und IV, 36. 4; *nīs cārmaṇa ṛbhavo gām āpiṁśata sām vatsē-*
nāsrjatā mātāram pūnaḥ „aus der Haut formtet ihr Ṛbhus
die Kuh heraus und ließet die Mutter wieder mit dem Kalb
zusammen“ I, 110. 8 und *tākṣan vatsāya mātāram sacābhūvam*
„sie zimmerten dem Kalbe die begleitende Mutter“ I, 111. 1. —
20 Von einer gestorbenen Kuh, die die Ṛbhus durch Schaffung
einer neuen Kuh, die sie mit dem Fell der Toten versahen,
ersetzt hätten, wie das in der Legende bei Sāy. zu I, 110. 8
berichtet wird, steht in unseren Texten nichts, I. 161, 10 und
IV, 33. 4 sprechen direkt dagegen. — Ich übersetze zunächst
25 die Str. IV, 33. 4, weil sie in ihrem Bau durchsichtiger ist:
„Weil die Ṛbhus ein ganzes Jahr lang die Kuh hüteten, weil
die Ṛbhus ein ganzes Jahr lang (ihr) Fleisch formten, weil
sie ein ganzes Jahr lang ihren Kot¹⁾ wegtrugen: für diese
Pflege erlangten sie die Unsterblichkeit“. — Die Art der Pflege
30 ergibt sich noch deutlicher aus der Fassung von I, 161. 10:
„einer führt die steife Kuh zum Wasser hinab, einer formt das
im Korbe Geholte als Fleisch²⁾, einer trug vor Sonnenunter-

1) Daß *bhāsaḥ* hier im Sinne von *śākṛt* steht, also zu *bhasat* usw.
zu stellen ist, wird durch I, 160. 10 zweifellos erwiesen.

2) So zu übersetzen! — das im Korbe Geholte ist eben das Futter,
durch das sie der abgemagerten Kuh wieder neues Fleisch formen, wo-
durch sie sie wieder aus der Haut herausbringen, d. h. die Haut wieder
prall und voll machen.

gang den Kot fort“. — Man erkennt deutlich, daß das Wunderwerk der Rbhus im wesentlichen in der sorgfältigen und sachgemäßen Behandlung dieser offenbar beim Kalben zu Schaden gekommenen Kuh bestand: gut tränken, gut füttern und sauber halten waren das einfache, auch heute noch probate Mittel ⁵ für solchen Fall.

Was soll nun aber unsere Str. gerade an dieser Stelle des Liedes? Ich glaube, daß uns die Variante in IV. 33. 4 als Fingerzeig dienen kann. Dort wird nämlich durch die dreimalige Wiederholung von *saṃvātsam* „ein ganzes Jahr ¹⁰ lang“ die äußerst zeitraubende Arbeit an der Kuh betont; hier soll die dreifache Wiederholung von *ēkaḥ* „nur einer“ und der Schlußpāda, der auch die Hilfe der Eltern andeutet, vermutlich zeigen, wie sich die Künstler den Dienst an der Kuh in schlauder Weise eingeteilt haben, um Zeit für die Becher ¹⁵ zu gewinnen und ihr Wort zu halten. Die Str. dürfte somit wieder als „Itihāsastraphe“ zu verstehen¹⁾ und so zu übersetzen sein:

10. (Nur) einer führt die steife Kuh zum Wasser herab, (nur) einer formt das im Korbe Geholte als ²⁰ Fleisch, (nur) einer brachte vor Sonnenuntergang den Kot hinweg, vielleicht²⁾ haben die Eltern ihren Söhnen dabei (noch) geholfen.

11. *udvātsv asmā akr̥ṇotanā tṛṇam*
nivātsv apāḥ svapasyāyā naraḥ | 25
āgoḥyasya yād āsastanā gr̥hē
tād adyédām ṛbhavo nānu gachatha ||

Auch diese Str. ist in IV, 33. 7 variiert worden und lautet dort:
dvādaśa dyūn yād āgoḥyasyātithyē rāṇann ṛbhāvāḥ sa-
sāntaḥ | suksētrākṛṇvann ānayaṇta sindhūn dhānvātisthann ³⁰
oṣadhīr nimnām āpaḥ ||

Beide Strophen hat man m. E. bisher gründlich mißverstanden, und gerade die Variante in IV, 33. 7 dürfte die Hauptschuld daran tragen, indem sie dazu verleitete *dvādaśa dyūn*

1) Man beachte, daß auch hier wie in Str. 5 das Präsens gebraucht wird.

2) Das ist die richtige Übersetzung von *kr̥ṇ svit*, vgl. auch zu *kvā svit* in Str. 12.

mit dem Nebensatz zu verbinden. Diese Verbindung führte zwangsläufig dazu, daß man den Nebensatz mit „als“ bzw. „nachdem ihr geschlafen hattet“ übersetzte; denn es war ja natürlich ausgeschlossen, daß die Rbhus die in Rede stehende Tätigkeit etwa während des Schlafes ausgeübt hätten. — Diese Übersetzung widerspricht aber dem Sprachgebrauch, denn in beiden Strr. steht ein Imperfektum: *yād āsastana* bzw. *yād rānan sasāntaḥ*, was auf ein „als“ oder „während“ oder „seit ihr schliefet“ schließen läßt. Wir müssen also eine andere Erklärung suchen.

I, 110. 2—3 werden die Rbhus folgendermaßen angeredet: (2) „Als ihr nach (eurem) Lohn¹⁾ verlangend ginget (in dem Gedanken²⁾: ‚westwärts, ostwärts sind irgend welche Freunde von mir‘³⁾, gelangtet ihr Sudhanvansöhne nach vielem Wandern in das Haus des freundlichen Savitr. (3) Da beschied euch Savitr die Unsterblichkeit, als ihr anklopfend⁴⁾ zu Agohya kamt: ihr vervierfältigtet ja den Becher⁵⁾, das Trinkgefäß des Asura, der einzig war!“ — Es kann nach dieser Stelle zunächst nicht daran gezweifelt werden, daß Agohya („dem nichts verborgen bleibt“⁶⁾ eine Bezeichnung des Savitr ist⁷⁾, ferner daß Savitr als der Quartiergeber der Rbhus gilt, nachdem sie zum Himmel gelangt sind. Das wird auch durch die Erzählung des Ait. Br. 3. 30 (s. o.!) bestätigt, wo sie geradezu *antevāsāḥ* des Savitr genannt werden. „Schlafen im Hause Agohya's“ kann dann einfach dichterische Ausdrucksweise für den Aufenthalt der Rbhus im Himmel sein⁸⁾, und die beiden Strr. würden sich somit auf die Tätigkeit der Rbhus beziehen, die sie seit ihrer Versetzung in den Himmel ausübten. In diesem Sinne hat auch bereits Yāska unsere Str. I, 161. 11 gedeutet, indem er sie Nir. 11. 16 als Beleg dafür anführt, daß die Rbhus auch als Sonnenstrahlen (*ādityaraśmayāḥ*) ge-

1) So ist wohl *ābhogāyam* in Rücksicht auf I, 160, 6 zu übersetzen.

2) So mit LUDWIG.

3) Vermutlich ironisch gemeint:

Freunde, die uns zuvorkommen könnten.

4) *śravāyantaḥ* wörtl.: hören veranlassend.

5) Vgl. I, 161, 2.

6) So richtig BERGAIGNE, Rel. Véd. III. (1883), p. 52.

7) So schon GELDNER, Zu I, 161. 13 b.

8) S. u. Str. 12!

schildert werden, und den ersten Pāda mit *yāvat tatra* (i. e. *ādityasya grhe*) *bhavatha* erklärt.

Dann ist aber natürlich *dvādaśa dyūn* in IV, 33. 7 nicht mit dem Nebensatz, sondern mit dem Hauptsatz zu verbinden, wofür freilich an die Stelle des rätselhaften 12tägigen Schlafes der Ṛbhus bei Agohya, die für indische Verhältnisse durchaus plausible Angabe tritt, daß sie, „seit sie sich der Gastfreundschaft Agohya's erfreuten, wenn sie schliefen“, d. h. seit sie im Himmel weilten¹⁾, (alljährlich) 12 Tage lang die Felder in guten Stand brachten und die Flüsse ableiteten.

Mit dieser Auffassung kommen wir auch zum richtigen Verständnis des Schlußpādas unserer Str. 11 als Klage des Dichters darüber, daß die Ṛbhus, deren Pünktlichkeit und Zuverlässigkeit er im bisherigen Teil des Liedes in so helles Licht gesetzt hatte, heuer²⁾, d. h. in diesem Jahr, ihren Dienst nicht aufgenommen hätten; und wir haben damit zugleich den Schlüssel zum Verständnis der folgenden Strophen.

Die Übersetzung von I, 161. 11 würde also so zu lauten haben:

11. Auf den Höhen legtet ihr für ihn das Gras an, in die Niederungen leitetet ihr Männer das Wasser durch eure Kunstfertigkeit, seit ihr in Agohya's Hause schließt: dem folgt ihr heuer (aber) nicht, ihr Ṛbhus!

12. *sammīlya yād bhūvanā paryāsarpatā*

kvā svit tātyā pitārā va āsatuh |

āsapata yāh karāsnam va ādadé

yāh prābravīt prō tasmā abravītana ||

12^a ist nur der Gegensatz zu 11^c „wenn ihr die Augen geschlossen hattet, als ihr auf Erden weiltet“. — Man lernt so jetzt erst recht verstehen, warum der Dichter in 11 die bildliche Ausdrucksweise „als ihr in Agohya's Hause schliefet“ gewählt hat³⁾. — 12^b erinnert deutlich an 10^d: *kīm svit putrēbhyah pitārā ūpāvatuh*, ich übersetze daher ganz analog:

1) Man beachte, daß IV, 33. 7 nur eine Nachbildung von I, 161. 11 ist.

2) *adyéddm* bzw. *iddm adyā* in Str. 13.

3) In IV, 33. 7 ist sie lediglich Nachahmung von I, 161, 11.



„waren vielleicht eure zärtlichen Eltern irgendwo, sc. zur Stelle — etwa um euch zu helfen (wie in 10^d), oder noch besser, um euch zu wecken.

Die 2. Halbstr. verrät sich schon durch das vorangestellte
 5 Verbum als Frage. Ich denke, der Dichter erklärt sich das diesjährige Ausbleiben der Tätigkeit der R̥bhus scherzhaft dadurch, daß sie wohl die Zeit verschlafen hätten, weil sie eben im Himmel niemand zu wecken wagte, aus Furcht vor ihrem Schelten. — Die ganze Str. wäre also so zu übersetzen:
 10 12. Wenn ihr die Augen geschlossen hattet, als ihr (noch) auf Erden weiltet, waren vielleicht eure zärtlichen Eltern irgendwo (zur Stelle). — Fluchtet ihr (etwa) dem, der euch am Arm packte¹⁾, redetet ihr den, der euch laut anredete¹⁾, erst
 15 recht laut²⁾ an?

13. *suṣupvāṃsa r̥bhavas tād apr̥chatā-
 gohya kā idām no abūbudhat |
 svānam bastó bodhayitāram abravīt
 samvatsarā idām adyā vy ākhyata ||*

20 Die Fragen gehen durch die ganze Str. weiter, zunächst noch in dem scherzhaften Ton von 12^c^d, während im Schlußpāda wieder der ernste Vorwurf von 11^d durchklingt. Der Ziegenbock in c ist wohl spöttische Bezeichnung von Agohya-Savitṛ³⁾, der Hund dürfte der Haushund sein, dessen Bellen
 25 die Schläfer geweckt haben könnte.

13. Fragtet ihr R̥bhus dann, wenn ihr ausgeschlafen hattet: „Agohya, wer hat uns eben geweckt?“ Nannte der Ziegenbock (dann) den Hund als Wecker⁴⁾? — Habt ihr im Jahre heuer⁵⁾ (schon)
 30 die Augen aufgetan?

Die Schlußstrophe 14 ist ganz einfach, schließt sich aber durchaus dem Gedankengang des Liedes an:

1) sc. um euch zu wecken.

2) *pró.*

3) Vgl. Aja ekapād.

4) Natürlich aus Angst vor eurem ev. Schelten!

5) d. h. in diesem Jahr, zu *idām adyā* s. Str. 11^d.

14. Am Himmel gehen die Marut, auf der Erde Agni, der Wind geht hier im Luftraum; in den Wassern, in den Meeren geht Varuṇa, (alle) nach euch verlangend, ihr Kinder der Kraft.

So hat sich unser Lied im Grunde als ein Gelegenheits- 5 gedicht herausgestellt. Der Dichter mahnt die R̥bhus, ihre göttliche Tätigkeit, die sie scheinbar in diesem Jahre verschlafen haben, wieder aufzunehmen. Er knüpft dabei in äußerst geschickter Weise an ihre Geschichte an, durch die er ihnen vorhält, daß sie ihre Vergöttlichung vornehmlich auch 10 der Pünktlichkeit und Zuverlässigkeit zu verdanken hätten, mit der sie, während sie noch auf Erden weilten, die ihnen zugewiesenen Arbeiten ausführten.

Kauṭilya oder Kauṭalya?

Von Julius Jolly.

(Beitrag zur Festschrift für E. Hultzsch.)

Die neue kommentierte Ausgabe des Kauṭ. Arthaśāstra von GAṆAPATI in TSS. hat die Forschungen über dieses Werk ganz besonders gefördert, ich habe darauf schon in der Jacobi-Festgabe hingewiesen und will hier nur einen einzelnen noch
5 unerledigten Punkt herausgreifen, die Schreibung des Namens als *Kauṭalya* und *Kauṭaliya* mit *a* in der Mitte (*akāramadhya*), die der Verfasser auf Grund seiner HSS. (ebenso die Münchener Hs. Nr. 335) in seiner neuen Ausgabe überall durchgeführt hat. Die Formen *Kauṭilya* und *Kauṭiliya* der früheren Aus-
10 gaben mit *i* in der Mitte (*ikāramadhya*) bezeichnet er als einen Irrtum der Schreiber und Leser und führt *Kauṭalya* auf den Namen eines Ṛṣi *Kuṭala* zurück, der das *Kuṭala-Gotra* gründete, dessen Abkömmlinge sich *Kauṭalya* nannten. Als Autoritäten zitiert GAṆAPATI die zwei von ihm selbst heraus-
15 gegebenen Werke Nānārthhārṇavasamkṣepa von Keśavasvāmin und Jayamaṅgalā von Śaṅkarāya.

Schon vorher hat JACOBI in seiner Arbeit über die Echtheit des *Kauṭiliya* (SPAW. 1912) die Schreibweise *Kauṭalya* durch die Ableitung von *Kuṭala* gestützt, die er aus dem von
20 R. MITRA herausgegebenen Kommentar zum Nitisāra und aus Hemacandras Abhidhānac. entnimmt, und die Form *Kauṭilya* auf eine Volksetymologie zurückgeführt, hervorgerufen durch die Berichte über das Auftreten Cāṇakya. Auch ist seitdem die Untersuchung W. GEIGER's¹⁾ über die Rezeption der indi-

1) Kenntnis der indischen Niti-Literatur in Ceylon. Von W. GEIGER. Festgabe H. JACOBI, Bonn 1926, S. 418–21.

schen Niti in Ceylon erschienen, in der das von GEIGER zweimal in dortigen buddhistischen Texten nachgewiesene *Kocalla*, *Kovalla*, *Kosalla* oder *Komalla* auf das *Kauṭalya* Hemacandras und GAṆAPATIS zurückgeführt und die Form *Kauṭalya* als eine Umdeutung erklärt wird, die veranlaßt wurde durch den Inhalt und Charakter des ihm zugeschriebenen Werks. Man kann dem noch beifügen, daß auch in der kanonischen Literatur der Jainas die Form *Koḍallayam* = *Kauṭaliyam* vorkommt, allerdings auch die Form *Koḍillayam* = *Kauṭiliyam*¹⁾.

Andrerseits zeigen jedoch neuere Veröffentlichungen, daß die handschriftliche Autorität keineswegs so unbedingt auf Seiten der *a*-Form ist, wie der verstorbene GAṆAPATI annahm. So geben JAYASWAL und A. BANERJI in dem Journal of the Bihar and Orissa Research Society den Text des ausführlichen Kommentars von Bhaṭṭasvāmin zu K. A. II nach einer Madras-Hs. heraus, und in diesem Text, soweit er bisher gedruckt ist, kommt nur die *i*-Form vor, II, 10, p. 16 dreimal; II, 12, p. 49 einmal (*dhātukaṭṭīyavijñānam*). A. BANERJI sagt ausdrücklich in einem Referat über GAṆAPATIS Ausgabe in dem genannten Journal XI, 1 (1925), GAṆAPATIS bz. Angabe sei ungenau („not accurate“), da die erwähnte Hs. aus Madras die Form *Kauṭilya*, nicht *Kauṭalya* habe.

Auch der im 2. Bd. der Lahore-Ausgabe gedruckte Kommentar *Nayacandrikā* zu K. A. hat die Form *Kauṭilya* dreimal im Text (pp. 70, 72, 91) und durchweg in den Unterschriften (*Kauṭīliya-ṭikāyām Nayacandrikāyām*). Dies ist um so bemerkenswerter, als der Herausgeber UDAYAVĪRA selbst die *a*-Form bevorzugt, wie seine Vorrede beweist.

Von den Text-Hss. hat die Hs. aus Tanjore, die der Editio princeps SHAMASASTRIS zugrunde liegt, die *i*-Form, und ebenso die gute Münchener Hs. Nr. 334, die allerdings wohl von der Tanjore-Hs. abgeschrieben ist.

Wichtig ist bei dieser Zwiespältigkeit der Hss. die Lesart der Zitate aus dem K. A., und von diesen bieten allerdings

1) A. WEBER, *Verz.*, S. 677, 697. Vgl. HILLEBRANDT, *Üb. das Kauṭ.*, S. 3.

die Zitate in dem von R. MITRA gedruckten Kommentar zu Nitisāra zweimal die Form *Kauṭalyabhāṣyam* (pp. 136, 138, vgl. JACOBI l. c.), außerdem die schon erwähnte Ableitung von *Kauṭalya* aus *Kuṭala* (*kuṭo ghaṭas taṃ dhānyapūrṇaṃ lānti saṃgrhṇanti iti kuṭalāḥ kumbhīdhānyā iti prasiddhiḥ | ata eva teṣāṃ Kuṭalānām apatyam Kauṭalyo Viṣṇugupto nāma*), während in den weiteren Zitaten die Lesart zwischen der *a*- und *i*-Form schwankt. Dagegen kennt der neuerdings von GAṆAPATI herausgegebene Kommentar Jayamaṅgalā nur die *i*-Form, vgl. *Kauṭilya iti* p. 4, *Kauṭilyasāstrāt* p. 5, *Kauṭilyena* p. 65, *Kauṭilye* pp. 157, 207, 236, *Kauṭilyasya* p. 226. Es ist daher nicht recht zu verstehen, wie GAṆAPATI sagen konnte (I, p. 4), der Jayamaṅgalā zufolge heiße der Verfasser *Kauṭalya* nach seinem Gotra *Kuṭala*. GAṆAPATI scheint nach-
 15 trüglich in der Jayamaṅgalā die Form mit *a* bevorzugt zu haben. Als ein Gotra-Name wird dort *Kauṭilya* (mit *i*) bezeichnet.

Wie der schon wiederholt erwähnte Hemacandra in Wirklichkeit gelesen hat, ist schwer sicher festzustellen, da die
 20 gute neuere Bhavnagar-Ausgabe des Abhidhānacintāmaṇi von HARGOVINDAS und BEHECHARDAS in III, 517 (853) nicht *Kauṭalyas* liest wie BÖTHLINGK und JACOBI l. c., sondern *Kauṭilyas*, auch in Hemacandras Kommentar dazu heißt es hier: *kuṭo ghaṭas taṃ lānti kuṭilāḥ kumbhīdhānyāḥ teṣāṃ apatyam Kauṭilyaḥ*.
 25 Auch in sechs anderen Kommentarstellen dieser Ausgabe (pp. 296 bis, 392, 438, 543, 604) erscheint die *i*-Form und nur einmal die *a*-Form (p. 70). In Hemacandras Uṇādigaṇasūtra 468 wird allerdings *Kuṭala* mit *ṛṣi* erklärt¹⁾, auch hat die Bombay Ausgabe des Abhidhānacintāmaṇi von 1896 (Abhidhā-
 30 nasamgraha) l. c. *Kauṭalyas* wie BÖTHLINGK¹⁾. Ein ähnliches Schwanken zwischen *Kuṭila* und *Kuṭala*, *Kauṭilya* und *Kauṭalya* zeigen nach EGGELING die Hss. von Vardhamānas Gaṇaratnamahodadhi¹⁾. Von anderen bisher untersuchten Kommentatoren, die das K. A. zitieren, erwähne ich die folgenden mit
 35 Angabe ihrer Lesung: Kṣīrasvāmin zu Amarakośa (*Kauṭalya*

1) Briefliche Mitteilung von Prof. TH. ZACHARIAE in Halle.

nach UDAYAVĪRA l. c. 7 ff., jedoch *Kauṭilya* nach AUFRECHT, ZDMG. 28, 104), Sarvānanda zu Amarakośa (*Kauṭalya* nach UDAYAVĪRA l. c.), Mallinātha (*Kauṭilya* nach PW. und AUFRECHT l. c.), Yādavarājas Vaijayantī (*Kauṭilya* nach SHAMASASTRI), Bhojarājas Nāmamālā (*Kauṭilya* ibid.), Nilakaṇṭha zu 5 Mhbh. (*Kauṭilya* nach K. NAGS Théories dipl. p. 38), Caritravardhana zu Rghv. (*Kauṭilya* ibid.). Dieses Material ist freilich ungenügend und sollte von einem indischen Kollegen vervollständigt werden, wahrscheinlich war die *i*-Form ihrer leichteren Verständlichkeit wegen die beliebtere. 10

In der poetischen Literatur ist bisher nur die *i*-Form nachgewiesen, sie zeigt sich vor allem unbestreitbar in der bekannten Stelle der Prastāvanā zu Mudrārākṣasa: *Kauṭilyaḥ kuṭīlamatiḥ*, wo das Wortspiel unverständlich bliebe, wenn man etwa *Kauṭalyaḥ* lesen wollte. Auch die ganze Hand- 15 lungsweise *Kauṭilyas* in diesem Drama entspricht seinem Beinamen. In der Kādambarī p. 109 wird das K. A. als *Kauṭilyaśāstram* „Lehrbuch des *Kauṭilya*“ oder „Lehrbuch der Hinterlist“ bezeichnet und an verschiedenen Beispielen sein Inhalt als unmoralisch charakterisiert, offenbar auf Grund genauer 20 Kenntnis des Werks. In den Purāṇas wird *Kauṭilya* als der Besieger der Nandas und Protektor Candraguptas gefeiert, auch hier paßt die Bezeichnung „Der Schlaue“ auf den geriebenen „Brahmanen“, der seinen Schützling auf den Thron erhebt. Auch im D. K. C. wird *Kauṭilya* genannt, allerdings 25 nur in der wahrscheinlich unechten Pūrvapīṭhikā.

Bei dieser Sachlage und bei dem verhältnismäßig hohen Alter der poetischen Überlieferung möchte ich anheimgeben, ob nicht überhaupt mit P. W. KANE in den Annals of the Bhandarkar Institute die *i*-Form als die ursprüngliche und 30 die *a*-Form als die umgedeutete anzusehen ist. Nach P. W. KANE, der an der Abfassung des K. A. durch Cāṇakya um 300 v. Chr. festhält, wäre es nicht unwahrscheinlich, daß diesem wegen seines Verfahrens gegen die Nandas der Beiname *Kauṭilya* gegeben wurde, den er sich gerne gefallen ließ, da er auf 35 seine Befreiung des Volkes von der Tyrannei der Nandas anspielte. KANE weist dann darauf hin, daß viele der im

- K. A. zitierten Politiker Spitznamen haben, er nennt nur Piśuna, Vātavyādhi, Kauṇapadanta (für Nārada, Udbhava, Bhīṣma), ein umfassendes Verzeichnis der Spottnamen im K. A. hat schon JACOBI gegeben (SPAW. 1911, 959), vgl. auch meine
- 5 Einleitung zur Lahore-Ausgabe p. 30 und GAṆAPATI a. a. O. I, p. 10. Es wäre daher, darf man wohl sagen, eine Anomalie gewesen, wenn der Verfasser des K. A., wer er auch sein mochte (darin weiche ich von KANE ab), nicht auch seine Hauptautorität mit einem Namen dieser Art ausgestattet hätte.
- 10 Der Name Kauṭilya lag umso näher, als er sehr charakteristisch war und offenbar neben den eigentlichen Namen Cāṇakya und Viṣṇugupta schon frühe gebraucht wurde. Die beiden letzteren Namen werden von dem Verfasser des Arthaśāstra ebenso wie Nārada usw. vermieden, nur in dem vielleicht unechten
- 15 Schlußvers kommt Viṣṇugupta einmal vor. Erst später, als das Buch eine gewisse Zelebrität erlangt hatte, mochten manche Leser an einem Namen Anstoß nehmen, der den Verfasser als einen TARTUFFE oder MACHIAVELL charakterisierte und so wurde das ominöse Kauṭilya in ein farbloses Kauṭalya ver-
- 20 wandelt, das dann auch nach Ceylon gelangte. Zugleich oder erst später erfand man einen Stammbaum für den neukreierten Kauṭalya, indem man einen Gotranamen daraus machte und denselben von einem Ṛṣi Kuṭala ableitete, dessen Name auf *kuṭam lāti* (sic) zurückgehen und *kumbhīdhānya* bedeuten
- 25 sollte. Natürlich sind dies bloße Vermutungen, aber irgendeine Hypothese muß gewagt werden, um das Nebeneinander der *i*- und *a*-Formen zu erklären und der Name Kauṭilya stimmt zu gut zu den übrigen Namen von Politikern im K. A., um eine sekundäre Umformung zu sein.
- 30 Es verdient hier vielleicht Erwähnung, daß auch Cāṇakya, K.s gewöhnlicher Name, jetzt in einer *i*-Form, als Cāṇikya, vorliegt, an 5 Stellen des neuerdings von PREMĪ in Bombay gedruckten alten Kommentars zu Somadevas Nītivākyāmṛtam (pp. 107, 131, 149, 276, 286, an der ersten Stelle erklärt
- 35 Cāṇikya den Viṣṇugupta des Textes), welcher Kommentar auch sonst reich ist an Zitaten aus seltenen alten Autoren. Cāṇikya erinnert an den Minister Kaṇika des Mhbh., mit dem WINTER-

NITZ den bekannten Cāṇakya verglichen hat¹⁾, und unterscheidet sich davon nur durch die Palatalisierung des *k* und die patronymische Form. Auch K. NAG in seinen „Théories diplomatiques“ p. 37 betrachtet Cāṇakya und Kaṇika als Doppelformen des gleichen Namens und stellt aus dem Mhbh. eine ganze Kaṇika-nīti zusammen, die mit dem Arthaśāstra übereinstimmt. So scheinen auch hier die Umstände für die Ursprünglichkeit der *i*-Form zu sprechen, obwohl dieselbe schwach belegt ist.

1) Gesch. d. i. Lit. III, 135.

Das Maskulinum *brahmán* im R̥gveda.

Von A. Hillebrandt.

(Beitrag zur Festschrift für E. Hultzsch.)

Meine Untersuchung über das Wort *bráhman* in der Festschrift für Jacobi, das in erster Linie *várdhana* heißt und mit erweiterter Bedeutung all das, was solch ein *várdhana* bewirkt, führt zu einer erneuten Prüfung des Maskulinums im R̥V., das
5 dort im allgemeinen entfernt ist von der Bedeutung des *brahmán* in der späteren Literatur. „His knowledge,“ sagt BLOOMFIELD in bezug auf diese spätere Bedeutung, „is that of the entire Veda, the sarvavidyā (Taitt. Br. III, 10, 11, 4), religious knowledge as a whole ... the Brahman is as it were the stage-
10 manager in the sacerdotal drama, the physician of the sacrifice when it is attacked by the disease of faulty execution ...¹⁾.“ Diese Stellung hat er zur Zeit der R̥V. nicht. Nur II, 1, 2; IV, 9, 3; X, 91, 10 wird von einem besonderen Brahmadienst gesprochen; auch I, 15, 5; II, 36, 5 weist das Gefäß des Brah-
15 mán (*bráhmana*), aus dem Indra trinken soll, auf einen bestimmten Priester dieses Namens hin; aber eine überlegene Stellung über die anderen Offizianten des Opfers besitzt er nicht²⁾. Es ist bemerkenswert, daß im III. Buch das Wort *brahmán* überhaupt nicht erscheint; im VI. einmal, ohne daß
20 es hier einen bestimmten Priester bezeichnet; der dort an-

1) M, BLOOMFIELD, SBE. 42, LXIV.

2) Nach OLDENBERG, RdV.², 395 entspricht dieser Brahman in II, 1, 2 [und gleichen Stellen] dem späteren Bráhmanācchaṁsin, der mit Rezitationen zu Ehren Indras zu tun hat. Dazu kommt, daß aus dem Bráhmanagefäße eben Indra trinken soll. Es zeigt sich hier eine rituelle Differenz gegenüber anderen Versen.

gerufene *Brahmán* muß Indra selber sein¹⁾, IV, 58, 2 ist dunkel.

Wenn *bráhmaṇ* soviel wie ‚Wachstum, Wachstumszauber‘ ist, ein *várdhana* der mit dem Opfer verbundenen Wünsche und dieses Opfer selbst, so muß *brahmán* der mit diesem Zauber vertraute Mann, der Zauberpriester gewesen sein²⁾, welche Bezeichnung schon im R̥V. auf die ganze Priesterklasse übergegangen ist. GELDNER hat Recht, wenn er das Wort u. a. mit ‚Zauberpriester‘ übersetzt³⁾. Ich verweise auf CALAND, WZKM. 14, 124: ‚der Brahman war ursprünglich, in vorhistorischer Zeit, nur der Hauspriester des Laien, der Purohita des Königs . . .; er stand ursprünglich außerhalb . . . der vedischen Opfer, der Zauber und das was später Smṛti hieß, waren sein Gebiet: er leitete die häuslichen Angelegenheiten, war der Ācārya und der Zauberarzt. Er ist mit dem Schamanen der Nichtkulturvölker am besten zu vergleichen⁴⁾.‘

Nur die Worte „er stand ursprünglich außerhalb der vedischen Opfer“ möchte ich nicht unterschreiben; denn die vedischen Opfer sind ihrer Natur nach jünger als der Zauberpriester, aus dessen Funktionen sie mit steigender Verwickeltheit des Kultus nach m. A. allmählich hervorwuchsen, um ihn mehr und mehr in den Hintergrund zu drängen. Im R̥V. hat er seine Stellung zugunsten des einflußreicheren Hotṛ und auch des Adhvaryu eingebüßt. Nur an einer Stelle (R̥V. X, 71, 11) wird ihm als Verkünder der *jātaavidyā* noch

- 1) VI, 45, 7: *brahmāṇaṃ bráhmavāhasam*
gīrbhāḥ sākḥāyam rgmāyam |
gām ná dohāse huve ||

Ich mache darauf aufmerksam, daß *brahmadvīṣ* in diesem Buch dreimal (VI, 22, 8; 52, 2. 3), zweimal in VIII, je einmal in II. III. V. VII im Kreise der Familienbücher vorkommt.

- 2) HENRY, La Magie S. 37; HILLEBRANDT, ERE. II, 798.

- 3) R̥V. in Auswahl S. 123.

- 4) Vgl. meine Bemerkungen ERE. II, 798b: ‚although the hotṛ, adhvaryu, and udgātṛ, with their higher literal or musical accomplishments were placed in the forefront, and the artificial and dramatic routine of the sacrifice overshadowed the primitive magical rules of the *brahmán*, the ancient *pūjārī* of India was nevertheless not banished from the sacrificial ground, but retained his place as ‚physician of the sacrifice‘.‘

eine besondere Rolle zugewiesen, die wir wohl als Fortsetzung und Folge seiner geheimnisvollen, mit den Göttern verkehrenden Kunst ansehen dürfen. Das Ritual der Śrautasūtren hat eine Erinnerung an seinen Schamanendienst dadurch erhalten, 5 daß es ihm seinen Sitz südlich vom Opferplatz mit dem Blick auf das Āhavanīyafener anweist. Wenn sich die anderen Priester von dem Vihāra entfernen, so geht er entweder südlich von ihnen oder er geht hinter ihnen her, alles Handlungen, welche die Absicht haben, das Opfer und die Opfernden zu 10 schützen, besonders vom Süden, von der Todesgegend her¹⁾.

An allen Stellen der RV., mit Ausnahme jener wenigen, bezeichnet *brahmān* nur einen Brahmanen überhaupt, der hin und wieder diese oder jene priesterliche Funktion übernimmt, lediglich als Vertreter des bevorzugten Brahmanenstandes, wie 15 ihn das Puruṣalied X, 90, 12 schildert, nicht einen zu bestimmten Pflichten ausersehenen Einzelpriester²⁾. So sehen wir ihn V, 40, 8 die Steine anschirren³⁾, IX, 113, 6 das metrische Wort sprechen (*chandasyām vācam vādan*), mit dem Preßstein beim Soma sich hervortun (*grāvṇā sōme mahīyāte*), mit dem Soma 20 Freude erwecken, I, 80, 1 das *vārdhana* bewirken, IX, 112, 1 sich einen Somapresser wünschen, IV, 50, 8 als Purohita vor dem Könige gehen⁴⁾, VIII, 64, 7 wird gefragt, welcher Brahmane Indra verehrt. Wenn II, 12, 6 von dem notleidenden *Brahmān* gesprochen wird oder II, 39, 1 die *Aśvins* inmitten anderer 25 dualischer Vergleiche mit zwei beim Opfer rezitierenden Brahmanen verglichen werden (*brahmāneva vidātha ukthaśāsā*), so sind gewiß nur Brahmanen, in letzterem Fall zwei rezitierende Brahmanen, aber nicht bestimmte Einzelpriester gemeint, wie der spätere Brāhmaṇacchaṁsin einen darstellt. Auch

1) CALAND, WZKM. 14, S. 125.

2) I, 108, 7 steht das Wort als Klassenbezeichnung dem Könige gegenüber:

*yád indrāgnī mādathah svā duroṇé
yád brahmāṇi rājāni vā yajatrā |*

3) *grāvṇo brahmā yuyujānāḥ saparyān
kīrtṇā devān nāmasopastīkṣan |*

[Sonst steht das Wort in V überall im Plural: V, 29, 3; 31, 4; 32, 12.]

4) *tāsmāi vīśah svayām evā namante
yāsmīn brahmā rājāni pūrva eti ||*

IX, 96, 6, wo Soma ein Brahman unter den Göttern, ein Führer unter den Kavis heißt, ist er nicht notwendigerweise als ihr Priester, sondern als Angehöriger des ersten Ranges unter den verschiedenklassigen Göttern hingestellt¹⁾.

Ein Unterschied ist wahrnehmbar zwischen diesen Brahmanen selbst; sie unterscheiden sich durch ihr Können, durch ihre ‚Bildung‘. Oben ist schon der Brahmane, der die *chandasyām vācam* spricht, genannt; X, 117, 7 hält den *vādan brahmā* für ‚*avadato vānvyān*‘; VIII, 58, 1 steht der *anūcāno brāhmaṇāḥ* ‚den das Opfer besorgenden Priestern gegenüber‘²⁾,¹⁰ der dem Anschein nach hier der kundige Leiter des Opfers ist. Daß die Kunst der Rede, des heiligen Wortes, bei dem Brahmanen im allgemeinen liegt, zeigt der Rätselves I, 164, 35³⁾ und noch mehr das Lied X, 71, 1 ff., das aber auch Unterschiede zwischen den Kennern und Nichtkennern in v. 4 ff. zu 15 machen scheint.

Am Ende dieses Liedes X, 71 steht aber ein ihm ursprünglich vielleicht gar nicht zugehöriger Vers, der den Brahman dem Kenner der R̥V., des Sāman und wohl des Yajus (*mātrām vi mimīta*, vom Messen des Opferplatzes) gegenüberstellt und²⁰ von seiner *jātavidyā* spricht, die sein besonderes Wissen kennzeichnet⁴⁾. BLOOMFIELD übersetzt es mit ‚innate wisdom‘. Eine Erklärung scheint AV. X, 7, 24 zu bieten:

yātra devā brahmanā vidō brāhma jyeṣṭhām upāsate
yó vai tām vidyāt pratyākṣaṃ sá brahmā véditā syāt || 25

1) Unklar ist die Stelle VIII, 33, 19: *strī hí brahmā babhūvitha*. In X, 52, 2 *brahmā samíd bhavati sáhutir vām* dürfte *samíd* ‚Anzünder‘ = Āgnīdhra sein. VIII, 92, 80 *mó ṣu brahméva tandrayúr bhúvaḥ* enthält einen Tadel.

2) *yām ṛtvījo bahudhā kalpáyantaḥ*
sácataso yajñām imāṃ vāhanti |
yó anūcāno brāhmaṇo yuktá āsīt
kū svít tátra yajamānasya saṃvít ||

Der kundige Brahman kann natürlich ein Opferleiter (*yajñantī*) sein (X, 107, 67).

3) *prechāmi vācāḥ paramām vyōma ||*
brahmāyám vācāḥ paramām vyōma ||
4) *brahmā tvó vādati jātavidyām*
yajñāsya mātrām vi mimīta u tvaḥ ||

Zeitschr. f. Ind. u. Iran. Bd. V.

15

indem es den Brahman einen Kenner nennt, der die Götter leibhaftig kennt, die des Bráhman kundig das höchste Brahman verehren¹⁾. Die Deutung ist möglich, aber unsicher; ich würde eher glauben, daß die eigentümliche Wahl des Wortes die alte Zauberkunst des Brahman bezeugt, die in Beschwörungen usw. sich ausdrückt.

Einmal führt der Brahman als Purohita des Königs den Namen Brhaspati inmitten einer an ein Brhaspatilied angeschlossenen Verherrlichung des Königs, dem ein Brahman-
10 Brhaspati vorangeht, IV, 50, 7. 8:

7: *sá id rája prátijanyāni víśvā
śúṣmeṇa tasthāu abhí vīryeṇa
br̥haspátim yāh súbhrtam bibhárti
valgūyāti vándate pūrvabhūjam, (s. oben S. 224)*

15 zu welcher ausnahmsweisen Verwendung die vorausgehenden Brhaspativerse vermutlich den Anlaß gaben, weil die sonstigen Brhaspativerse dieser Verwendung widersprechen. Das beweist V, 43 12, in dem Brhaspati unverkennbar ein Name des Feuers ist. OLDENBERG hat sich bei der Deutung des Verses²⁾ in eine
20 künstliche und dabei das Lied VII, 97 verkennende Dialektik verfangen, die die positiven Angaben dieses Verses unterschätzt, wenn nicht wegdeutet: „Meinerseits, sagt er, möchte ich mich vielmehr dahin ausdrücken, daß wir hier die Phraseologie nicht sowohl einfach des Feuers als vielmehr des konventionell
25 stilisierten, mythologisch ausgestalteten Feuers, des Gottes Agni vor uns haben ... Was nun speziell unsere Stelle anlangt, so scheint mir zweifelhaft, ob sie von Brhaspati als Agni ähnlich und nicht vielmehr (wie III, 26, 2) von Agni als Brhaspati ähnlich spricht. Ist aber letzteres der Fall, so fällt
30 der Gedanke an B. als Feuer natürlich ohne weiteres hin ... der mit Brhaspati und ebenfalls mit Agni identifizierte menschliche Brahman ... setzt sich nieder: davon und nicht von einem an seine Stelle gebrachten Feuer ist V, 43, 12 die Rede.

1) OLTRAMARE, *Idées théosophiques* I, 6: tel ou tel brahmane discours sur l'origine des êtres. OLDENBERG, NGGW. 1916, S. 727.

2) NGGW. 1915, S. 206 ff.

Nur bildlich wird jener sich setzende Priester als ein niedergesetztes Feuer aufgefaßt' usw. Der Vers lautet:

*ā vedhāsam nīlapr̥sthāṁ bṛhāntāṁ
bṛhaspátim sādane sādadhvam |
sādādyoniṁ dāma ā dīdivānsam
hīraṇyavarṇam aruṣām sapema ||*

5

Der Wortlaut scheint völlig klar. Weder hier noch III, 26, 2¹⁾ ist von irgendeinem Vergleich oder auch nur einer Ähnlichkeit mit Agni die Rede, sondern es ist Gott Agni, der unter dem Namen Brhaspati auf seinen Sitz gebracht wird. Es wäre 10 seltsam, wenn der sich niederlassende Priester als ein niedersetzendes Feuer betrachtet und dazu mit den gerade bei Agni gebräuchlichen Worten *nīlapr̥sthā*, *dāma ā dīdivāt*, *hīraṇyavarṇa*, *aruṣā* bezeichnet und noch dazu das Kausativ *sādadhvam* verwendet würde. Der Vers erlaubt keine andere Deutung 15 als auf Agni und keine Umdeutung: es handelt sich um die Einsetzung des hier als Brhaspati bezeichneten Feuers, nicht um einen mit Brhaspati identifizierten menschlichen Brahman.

1)

*tām śubhrām agnīm āvase havāmahe
vaiśvānarām mātariśvānam ukthyām |
bṛhaspatim mānuṣo devātātaye —*

Einen Scheidenden bis an ein Wasser begleiten.

Von Theodor Zachariae.

(Beitrag zur Festschrift für E. Hultzsch.)

Im vierten Akt der Śakuntalā wird Kaṇva von seinem Schüler Śārṅgarava mit folgenden Worten aufgefordert um-zukehren: *Bhagavan | odakāntāt snigdho jano 'nugantavya iti śrūyate | tad idaṃ sarastīram | atra samdiśya naḥ pratigantum* 5 *arhasi*¹⁾. LUDWIG FRITZE übersetzt die Stelle:

Bedenke, Heiliger: Bis zu einem Wasser

Begleitet man die Menschen, die man liebt.

Hier ist das Ufer eines Sees; so gib uns

Nun deinen Auftrag, und dann kehre um.

10 KALE zitiert in seiner Ausgabe der Śakuntalā (Bombay 1898) zu dieser Stelle die „Śruti“: *odakāntaṃ priyaṃ prothaṃ anuvrajet*²⁾; außerdem verweist er auf Yaj. S. I, 113:

atithiṃ śrotriyaṃ tṛptaṃ āśīmāntaṃ anuvrajet.

Bereits im Jahre 1859 hat AUFRECHT (zu Ujvaladatta 15 Un. 2, 12, S. 152) darauf aufmerksam gemacht, daß der indische Spruch, der uns hier beschäftigt, im Bhāṣya zu Pāṇini I, 4, 56 in folgender Fassung angeführt wird:

ā vanāntād odakāntāt priyaṃ pānthaṃ anuvrajet.

Die Lesart *pānthaṃ* ist nicht sicher. KIELHORN zitiert 20 in seiner Ausgabe des Mahābhāṣya, vol. I, p. 529 aus Nāgoji-

1) Śakuntalā ed. CAPPELLER, S. 48. Die anderen Ausgaben — soweit sie mir zugänglich sind — bieten keine nennenswerten Varianten. Ich notiere nur *anugantavyaḥ* für *anugantavyaḥ* und *smaryatām* für *śrūyate*.

2) Premacandra Tarkavāgīśa bemerkt zu der Stelle: *śrūyate | odakāntaṃ priyaṃ prothaṃ anuvrajet iti śrutyā pradīpādyate*. Tārānātha Tarkavācaspati zitiert in seinem Vācaspatya für *protha* mit der Bedeutung *prasthita* den Halbvers *vrkṣāntaṃ udakāntaṃ ca priyaṃ prothaṃ anuvrajet*.

bhaṭṭa: *priyaṃ protham iti kvacit pāṭhaḥ* und fügt hinzu, daß Haradatta und Hemacandra in der Tat *protham* lesen (vgl. den Kommentar zu Anekārthasaṃgraha 2, 216). Es finden sich auch noch andere Lesarten. Die Durghaṭavṛtti (VI, 1, 87) liest *padgaṃ priyaṃ anuvrajet*. Im Kommentar 5 zu Mankhakośa 294 sowie in Kṣīrasvāmins Kommentar zu Amarakośa III, 3, 240 steht *proṣitam* statt *protham*. BÖHTLINGK (an einer leicht zu übersehenden Stelle: PWB. VII, 1779) meint, *protha* könnte ein verlesenes *proṣya* sein. Nach AUFRECHT (Glossar zum Ujjvaladatta, S. 228) wäre das Adjektiv 10 *protha* mit der Bedeutung „travelling“ eine Korruption von *prottha*.

Was die Bedeutung von *protha* in dem Satze *priyaṃ protham anuvrajet* betrifft, so herrscht keine Einigkeit. Haradatta¹⁾ hält *protham* für ein Adverb und erklärt es im An- 15 schluß an Dhātupāṭha 21, 6, wonach die Wurzel *proth* „paryāptau“ gebraucht wird, mit *paryāptam* (*protham paryāptam ity arthakam kriyāviśeṣanam*). Höchst sonderbar ist die Erklärung von *protha* in Hemacandra's Uṇādiganaśūtra 225: *prothaḥ priyo yuvā sūkaramukho ghoṇā ca*. Dazu vergleiche 20 man Haimadhātupārāyaṇa I, 900: *prothośvaghonoṇādhah priyaś ca yuvā | priyaṃ protham anuvrajet*. Auf Hemacandra geht offenbar zurück die Erklärung von *protha* in dem homonymischen Lexikon des Keśavasvāmin (Dvyakṣarakāṇḍa 822):

protho 'strī hayaghoṇāyām triḥ priye yūni tu dvayoḥ. 25

Es kann jedoch keinem Zweifel unterliegen, daß *protha* in dem Satze *priyaṃ protham anuvrajet* bedeutet „einer, der sich auf den Weg gemacht hat, ein Reisender, ein Wanderer“. So faßt — im Gegensatz zu Haradatta — Nāgeśa das Wort auf, indem er sich auf den Viśvakośa und die Medinī beruft, 30 wo *protha* mit *adhvaga* erklärt wird. Auch Hemacandra erklärt im Anekārthasaṃgraha (2, 216) *protha* mit *adhvaga* und im Uṇādikōśa des Śivarāma 2, 10 (vgl. Ujjvaladatta zu Uṇ. 2, 12, S. 42, 9) lesen wir:

protham astrī turamgāsye prothaḥ prasthita ucyate. 35

1) Mahābhāṣyapradīpodyota, vol. II., p. 964 zu Pāṇini I, 4, 56.

Jetzt fragt es sich: wie kommt *protha*, das gewöhnlich „die Nüstern beim Pferde“ bedeutet, zu der Bedeutung *prasthita*? Hier der Versuch einer Erklärung. Mehr als ein Versuch soll es nicht sein. Ich nehme an, daß AUFRECHT 5 (s. oben) das Richtige getroffen hat, wenn er *protha* für eine Korruption von *prottha* hält. Dieses *prottha* zerlege ich aber nicht in *pra-ut-tha*¹⁾, d. h. ich stelle es nicht zu W. *sthā*, sondern führe es zurück auf das im Hāla häufige, in den Scholien gewöhnlich mit *proṣita*, seltner mit *pravasita* oder 10 *prasthita* erklärte Partizip *paūṭtha* (zu W. *vas* „wohnen“; Näheres bei PISCHEL, Grammatik der Prākṛitsprachen, §§ 303. 564). Aus diesem *paūṭtha* könnte nach PISCHEL, § 61^a, S. 58 *pottha* entstanden sein, und daraus endlich Skr. *prottha*.

Ich bemerke noch, daß das von AUFRECHT konjizierte 15 *prottha* faktisch vorliegt, und zwar im Trikāṇḍaśeṣa, — jenem Lexikon, in dem so viele seltne Wörter und Bedeutungen überliefert sind. Trik. 3, 1, 17 liest man in der ältesten Ausgabe: *prothas tu prathito mataḥ*; dagegen lautet die Stelle in der neueren Ausgabe (Bombay 1889): *protthas*²⁾ *tu prārthito mataḥ*. 20 Ob nun die Lesart *prārthita* richtig ist, oder ob BÖHTLINGK Recht hat, der im PWB. IV, 1180 *prasthita* (für *prathita* in der ältesten Ausgabe) einsetzen will, kann wohl nur mit Hilfe eines Kommentars³⁾ entschieden werden. Sollte sich die Lesart *prasthita* dereinst als richtig erweisen, so hätten wir im 25 Trikāṇḍaśeṣa das vor uns, was wir brauchen: *prottha* mit der Bedeutung *prasthita*.

Die lange Erörterung über *protha* will ich damit schließen,

1) Daß AUFRECHT an diese Zerlegung gedacht hat, unterliegt wohl keinem Zweifel. Die oben von mir vorgeschlagene Herleitung von *protha* aus **pravasta* konnte AUFRECHT nicht geben, da ihm das Material, mit dem wir heute arbeiten, noch nicht zur Verfügung stand.

2) So — oder genauer *pronottha* (!) — liest auch eine vor Jahren von mir verglichene Wiener Handschrift. Über diese Handschrift vgl. die Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen X, 124.

3) Einen Kommentar zum Trikāṇḍaśeṣa kenne ich nicht. Allerdings wird im Journal of the Bihar and Orissa Research Society IX, 40 eine „Sinhalese Sanskrit *ṭīkā* of Purushottamadeva's Trikāṇḍaśeṣa“ erwähnt. Näheres über diese *ṭīkā* ist mir nicht bekannt geworden.

daß ich eine von den unbelegbaren Bedeutungen, mit denen das Wort in unseren Sanskritwörterbüchern belastet ist, eliminiere. Nach WILSON bedeutet *protha* auch „old clothes“, nach BÖHTLINGK: „Unterrock“. Die Quelle ist Trikāṇḍaśeṣa 2, 6, 33. Hier lese man *sicayaprotasāṭakāḥ* statt *sicayapro-* 5
thasāṭakāḥ und entferne die Bedeutung „Unterrock“ usw. aus allen Sanskritwörterbüchern, die diese Bedeutung u. d. W. *protha* aufführen.

Ich kehre jetzt zu dem Spruche *odakāntāt priyaṃ protham anuvrajat* zurück. Eine Variante des Spruches entnehme ich 10
ferner dem Kommentar zum Maṅkhakośa 491 sowie dem Kommentar zum Anekārthasaṃgraha 3, 426, wo für *sādhana* mit der Bedeutung *anugama*¹⁾ aus einer mir unbekannten Quelle zitiert wird:

gurūṇāṃ sādhanam kāryam udakāt prāg iti sthitiḥ. 15

Ähnliche Sprüche, ähnliche Vorschriften kommen auch sonst in der Literatur vor — wenn auch, soweit meine Beobachtungen reichen, nicht gerade häufig. Aus dem Kuṭṭa-
nīmatam des Dāmodaragupta zitiert PETERSON, Second Report
(Bombay 1884), S. 32 folgende Strophe²⁾: 20

*ā kṣīravato vṛkṣād ā salilād vā priye priyaṃ yāntam |
anuyāyād iti vacanam tena tvam ito nivartasva ||*

und in der Ratnacūḍakathā des Jñānasāgara gibt der Handels-
herr Ratnākara seinem Sohne Ratnacūḍa, der in die Fremde
ziehen will, um Handel zu treiben und Geld zu verdienen, 25
unter anderen guten Ratschlägen auch den folgenden mit auf
den Weg: Wenn man bei seiner Abreise an das an-
dere Ufer eines Flusses, einen Feigenbaum oder

1) Zu dieser Bedeutung von *sādhana* vgl. *saṃsādhayati* „einen Gast entlassen, ihm das Geleit geben“ Āpastamba, Dharmasūtra II, 7, 9; 9, 1 (zitiert von BÖHTLINGK). Haradatta zu Āpastamba II, 7, 9: *saṃsāadhanam anuvrajanam*.

2) Die Strophe fehlt in der Ausgabe des Kuṭṭanīmata (Bombay 1887). Siehe die Anm. in der Ausgabe S. 71 und J. J. MEYER's Übersetzung des Kuṭṭanīmata S. 66, Anm. 2.

einen Teich gekommen ist, soll man seine mitgegangenen Angehörigen heimsenden¹⁾.

Daß aber einer, der auf Reisen geht, seine Angehörigen oder Freunde, die ihn begleiten, heimsendet, wenn er an einem Wasser angelangt ist, kommt vor in der Einleitung zum ersten Buche des Pañcatantra in Pūrṇabhadras Rezension (Pañcākhyānaka ed. HERTEL, p. 3, 23), wo von dem Kaufherrn Vardhamānaka gesagt wird: *gurujaṇānujñātaḥ svajanair anuvrajyamānaḥ nagarān niḥsṛtaḥ | udakāntāt suhṛj-*
 10 *janam nivartya tasmād abhiprasthitaḥ*. So auch Demetrios Galanos (Χιτοπαδάσσα ἢ Πάντσα Τάντρα p. 10): παραγεγόμενος δὲ (ὁ Βαρδδαμάνας) παρὰ τὴν ὀχθρὴν ποταμοῦ τινος, ἀποπέψας τοὺς προτέμποντας οἰκείους καὶ φίλους, ἦει εἰς τὸ πρόσω.

15 Es entsteht nun die Frage: warum soll man einen Scheidenden bis an ein Wasser begleiten? Die älteren und neueren Kommentatoren der oben angeführten Śakuntalā-Stelle, soweit sie mir bekannt sind, haben sich mit der Beantwortung dieser Frage nicht beschäftigt. Es hat jedoch FISCHER bereits vor
 20 längerer Zeit eine Erklärung der indischen Vorschrift gegeben oder wenigstens angedeutet²⁾. Feindliche Geister verfolgen den, der sich auf eine Reise begibt³⁾; daher muß man ihn

1) Nach der Übersetzung von JOH. HERTEL in seinen Indischen Erzählern, Bd. 7 (1922), S. 118. Das Original der Ratnacūḍakathā ist mir nicht zugänglich.

2) In den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1908, S. 457.

3) Man darf wohl auf ein Symbolum des Pythagoras verweisen, das (nach dem von Jamblichus überlieferten Text) also lautet: ἀποδημῶν τῆς οἰκίας μὴ ἐπιστρέφον. Ἐγινώσκουσιν γὰρ μετέρχονται, die Unterweltsgötter folgen dem Abreisenden (s. E. ROHDE, Psyche² II, 86 Anm.). Vgl. sonst E. GOLDMANN in den Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte 70 (1904), S. 15: . . . Bei einer großen Zahl von Völkern hat sich die Vorstellung herausgebildet, daß der Mensch bei einer bevorstehenden Reise von unheilbringenden Geistern verfolgt werde, daß es daher unter gewissen Voraussetzungen, etwa wegen bestimmter Vorzeichen, geraten sei, die geplante Reise zu unterlassen oder auf einen günstigeren Zeitpunkt zu verschieben, oder daß es zur Gewinnung des Reiseglückes notwendig sei, die schädigenden Dämonen zu bekämpfen, zu bannen oder es auf gütlichem Wege mit ihnen zu ver-

begleiten, ihn schützen. Ist man aber an einem Wasser, an einem Fluß oder See, angekommen, so darf der Begleiter umkehren; denn die verfolgenden Geister können das Wasser nicht überschreiten¹⁾, sie können jenseits des Wassers den Reisenden nicht mehr schädigen. Hierher gehört 5 der Anfang des Padakusalamānavajātaka (Nr. 432). Eine Yakkhini raubt einen reichen, schönen Brahmanen. Sie verliebt sich in ihn, verzehrt ihn daher nicht, sondern sperrt ihn in eine Höhle ein, die sie mit einem großen Stein verschließt. Sie wird schwanger und gebiert nach Ablauf von zehn Monaten den Bodhisatta. Als dieser von seinem Vater erfährt, daß seine Mutter eine Yakkhini ist, wünscht er zu den Wohnungen der Menschen zu gehn. Er macht mit seinem Vater mehrere Fluchtversuche, aber vergeblich, die Yakkhini bringt sie immer wieder zurück. Da fragt der Bodhisatta 15 seine Mutter nach der Grenze ihres Machtbereiches (*āṇāpavattiṭṭhānasīmam* III, 504, 5), und nachdem er das Gewünschte erfahren hat, macht er sich mit seinem Vater auf den Weg, und es gelingt ihm, das Ufer des Grenzflusses zu erreichen (*paricchadanadītiraṃ sampāpuṇi*). Die Yakkhini, 20 die die Verfolgung aufgenommen hat, muß nun hier Halt machen. Ihre Versuche, den Gatten, der den Fluß überschritten hat, und den Sohn, der mitten im Flusse steht, zur Rückkehr zu bewegen, schlagen fehl²⁾.

Der Glaube, daß Geister ein Gewässer, namentlich ein 25 fließendes Gewässer, nicht überschreiten können, ist nicht auf Indien beschränkt; er ist, wie oft hervorgehoben und aus-

suchen, indem man ihnen ein Opfer darbringt oder sonst irgendwie mit ihnen paktiert.

1) *apo rakṣūṃsi na taranti*, Maitrayaṇi Saṃhitā IV, 1, 3; 3, 4; 5, 1; 8, 5 (zitiert von FISCHER a. a. O., von OLDENBERG, Religion des Veda, S. 489 und von LÉVI, La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas, p. 162).

2) Wenn im Kathāsaritāgāra 39, 144 ein Rākṣasa einen breiten Wasserstrom überschreitet — übrigens nur mit Mühe, *katham api* —, so muß das als eine Ausnahme angesehen werden. Vgl. TAWNEY's Übersetzung I, 362. 368 (Folk-lore demons experience great difficulty in crossing water).

- geführt worden ist, allgemein verbreitet¹⁾. „It is a firm article of popular faith, that no enchantment can subsist in a living stream. Nay, if you can interpose a brook betwixt you and witches, spectres or even fiends, you are in perfect safety.
- 5 Burns's inimitable Tam o' Shanter turns entirely upon such a circumstance“ (WALTER SCOTT, Lay of the last Minstrel, Note zu III, 13; zitiert von LIEBRECHT, Zur Volkskunde, S. 317). Cäsarius von Heisterbach erzählt in seinem Dialogus miraculorum III, 8 eine Geschichte von der schönen Tochter eines
- 10 Priesters namens Arnold in Bonn. Das Mädchen wird von ihrem Vater streng gehütet. Da erscheint ihr eines Tages der Teufel in der Gestalt eines schönen Mannes und verführt sie. Weinend gesteht das Mädchen ihrem Vater, wie sie auf listige Weise vom Teufel besucht und verführt worden sei
- 15 und nun große Schmerzen leide. Dann heißt es weiter: Tristis effectus pater misit illam trans flumen Rhenum, sperans eam ex mutatione aëris aliquid posse meliorari et ob fluminis interpositionem ab incubo daemone liberari (zitiert von JOH. WILH. WOLF, Beiträge zur deutschen Mythologie, II, 266 f.;
- 20 vgl. S. 369 f.). Hierher gehört wohl auch die Frage des Königs an den Gärtner in dem Märchen vom Mädchen ohne Hände (GRIMM, KHM., 31): „Wie ist der Geist über das Wasser herein gekommen?“

Aber nicht nur „bis zu einem Wasser“ soll man
 25 einen Scheidenden begleite. Aus den oben angeführten Zitaten ist zu ersehen, daß auch noch eine andere Grenze angegeben wird: *ā vanāntāt* „bis zu einem Walde“ heißt es im Mahā-

1) E. B. TYLOR, Anfänge der Cultur, I, 435; FRAZER, Journal of the Anthropological Institute, XV, 77 (vgl. 103); LIEBRECHT, Zur Volkskunde, S. 317 f. und in der Zeitschrift für Ethnologie, V, 102; DUNLOP-LIEBRECHT, Geschichte der Prosadichtungen, S. 538^b; P. SARTORI, in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 18, 365, Anm. (wo reiche Literaturangaben); EBERMANN, ebendaselbst 13, 65; Enc. of Religion and Ethics II, 368^b; GOLDZIEHER, Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel, Archiv für Religionswissenschaft, XIII, 20 ff.; VICTOR CHAUVIN, Les obstacles magiques, Revue des traditions populaires, XVI (1901), 537; vgl. ebenda S. 482: Les rivières infranchissables.

bhāṣya, ā kṣīravato vṛkṣāt „bis zu einem milchhaltigen Baume“ bei Dāmodaragupta, „bis zu einem Feigenbaum“ in der Ratna-cūḍakathā. Es sind namentlich die Milchbäume (*kṣīravṛkṣa*), bei denen der Begleiter eines Reisenden Halt machen und umkehren soll; und unter den Milchbäumen sind vorzugs- 5 weise¹⁾ die verschiedenen Ficus-Arten zu verstehen. Zu den Worten des Kaṇva *tena hīmāṇ kṣīravṛkṣacchāyām āśrayāmaḥ* „so wollen wir unter den Schatten dieses Milchbaums treten“ (Śak. ed. CAPPELLER, p. 48, 19) bemerkt Rāghavabhaṭṭa: *kṣīravṛkṣeti plakṣāder upalakṣaṇam*, und KALE zu derselben Stelle 10 sagt: *kṣīravṛkṣa*, a tree exuding a milky juice from its bark etc., such as *plakṣa*, *nyagrodha*, *āśvattha*, *udumbara*, etc. Here any of the first two may be taken as being trees of the forest. — Sonst ist *kṣīravṛkṣa* insonderheit eine Bezeichnung des Udumbara-Baumes (*Ficus glomerata*); siehe W. CROOKE, 15 *The popular religion and folk-lore of Northern India II*, 97.

Das Zurückkehren oder Umkehren an einem Milchbaum vermag ich nur mit zwei Stellen aus der Literatur zu belegen²⁾. In einer Strophe des Taraṇinandin (so heißt der Dichter im *Saduktikarṇāmṛta*), die zuerst³⁾ AUFRECHT, ZDMG., 20 36, 513 in Text und Übersetzung mitgeteilt hat, spricht ein *adhvaga*, ein Wanderer, zu seiner ihn begleitenden Geliebten die folgenden Worte:

*dūraṃ sundari nirgatāsi nagarād eṣa drumah kṣīravān
asmād eva nivartyatām,*

25

die AUFRECHT wie folgt übersetzt: „Schöne, du bist schon weit aus der Stadt herausgekommen; dieser Baum ist milchreich, von ihm ab kehre zurück“. PETERSON, Second Report, p. 32 und in der Note zu *Subhāṣitāvali* 1063 hat, wie ich meine, mit Recht bemerkt, daß die Worte *eṣa drumah* 30

1) Nach Suśruta bei BÖHTLINGK u. d. W. *kṣīravṛkṣa* gehört auch der Madhūka-Baum (*Bassia latifolia*) zu den Milchbäumen.

2) Daß auch die oben angeführte Śakuntalā-Stelle hierher gehört, wage ich nicht zu behaupten.

3) Jetzt auch zu finden in der *Subhāṣitāvali* des Vallabhadeva unter Nr. 1063 und in der *Paddhati* des Śārūgadharma unter Nr. 8390. In diesen beiden Anthologien wird die Strophe *dūraṃ sundari* anonym überliefert.

kṣīravān übersetzt werden müssen mit „Here is a *kṣīra* tree“, hier steht ein Milchbaum. — Die zweite Stelle findet sich in der bereits oben angeführten *Ratnacūḍakathā* (S. 117 f.). Hier wird erzählt, daß *Ratnākara* seinen Sohn *Ratnacūḍa*, der sich
 5 auf eine Reise begeben hat, nur eine kurze Strecke begleitete; denn als sie an einen Feigenbaum gekommen waren, kehrte er nach Hause zurück. Denn es heißt: „Wenn man begehrt, daß ein Vater, ein guter geistlicher Lehrer, ein
 10 Freund, ein Sohn, ein Schüler und ein Bruder bald wieder heimkehren, so darf man sie nicht weit begleiten“.

Die Herkunft dieses Spruches ist mir nicht bekannt. Übrigens wird darin nur vorgeschrieben, daß man seine scheidenden Angehörigen oder Freunde nicht weit begleiten soll, wenn man ihre baldige Heimkehr wünscht: dafür aber, daß man
 15 gerade an einem Feigenbaum umkehren soll, wird kein Grund angegeben. Und nach einem solchen Grunde suchen wir.

Eine bestimmte Antwort auf die Frage, warum man einen Scheidenden bis zu einem Milchbaum begleiten soll, vermag ich nicht zu geben. Ich kann nur auf die wohlbekannte Tatsache hinweisen, daß den Indern die großen Milchbäume (*nyagrodha*, *udumbara*, *aśvattha*, *plakṣa*) als die Wohnsitze von allerlei Gottheiten gelten, z. B. der *Gandharvas*¹⁾; namentlich aber hausen auf den Milchbäumen die feindlichen Geister, die *Yakṣas* und *Yakṣiṇīs*: die *Ficus Indica* heißt geradezu *ya-*
 25 *kṣataru*, *yakṣāvāsa*²⁾. Auf oder in Feigenbäumen hausende *Yakṣas* kommen oft in der Literatur vor: *vaṭavṛkṣādhirūḍhena Yakṣeṇa cintitam* *Vetālap.* ed. UHLE (1881), S. 17, 15. Im *Sutanojātaka* (Nr. 398) ist ein *Yakkha* namens *Makhādeva* in einem Feigenbaum wiedergeboren worden (*vaṭe nibbatto*); im

1) Vgl. *Taitt. Saṃhitā* III, 4, 8, 4 (zitiert von HILLEBRANDT, *Ritual-Litteratur*, S. 172).

2) Siehe PISCHEL, *GGA.*, 1894, 424; GELDNER in PISCHEL's und GELDNER's *Vedischen Studien*, III, 143; CROOKE, *Popular Religion*, II, 77f.; 97f.; *Folk-Lore*, XIII, 283; *Journal of the Anthropological Society of Bombay*, I, 396; II, 585; V, 324; J. J. MEYER, *Isoldes Gottesurteil* in seiner erotischen Bedeutung, S. 285, Anm. 214; ERNST ARBMAN, *Rudra* (Uppsala 1922), S. 235 f.; *Indian Antiquary*, I, 168.

Jayaddisajātaka (Nr. 513) hat ein Yakkha seine Wohnung unter einem Feigenbaum aufgeschlagen (*nigrodharukkhamaḷe vāsaṃ kappesi*). — Darf man annehmen, daß sich nach dem indischen Glauben die den Abreisenden verfolgenden feindlichen Geister auf ihren Lieblingssitzen, den Milchbäumen, 5 niederlassen und somit die Verfolgung aufgeben, sodaß also von diesem Zeitpunkt ab eine weitere Begleitung des Abreisenden seitens seiner Angehörigen oder Freunde überflüssig wird?

Die Vorschrift: man soll einen Scheidenden bis an ein Wasser oder bis an einen Milchbaum begleiten, fällt unter 10 die Rubrik: Reiseaberglaube und Reisezauber¹⁾. Derartige Vorschriften werden in nicht geringer Zahl in indischen Büchern wie auch anderswo für den Antritt einer Reise gegeben. Ich verweise auf das *Sāma vidhānabrāhmaṇa* II, 4, 6 f., wo es u. a. heißt: „Steht er im Begriff, eine Reise anzutreten, 15 so soll er ohne zurückzusehen²⁾ gehen“; auf das *Kauśikasūtra* 18, 27 ff.; 24, 11 ff.; 42, 1 ff.; 50, 1 ff.; 52, 1 f.; 10 ff. (vgl. CALAND, *Altindisches Zauberritual*, S. 46, 63, 143 f., 174 f., 179 f.) und auf das 63. Kapitel der *Viṣṇusmṛti* (man beachte die von JOLLY in seiner Übersetzung dieses Werkes 20 SBE. VII, S. 199, angeführten Parallelstellen). Über Tagwählerei beim Antritt einer Reise spricht Abraham Rogerius, *Open-Deure tot het verborgen Heydendom* I, 14 (in der deutschen Übersetzung, Nürnberg 1663, S. 114 ff.). Besonders sei 25 noch auf die *Ratnacūḍakathā* verwiesen, auf die guten Rat- schläge, die Ratnākara seinem Sohne Ratnacūḍa mit auf den Weg gibt (S. 112 ff.); erscheint doch unter diesen Ratschlägen — wie schon oben angeführt — auch die Vorschrift, mit der wir uns beschäftigt haben: man soll seine mitgegangenen Angehörigen heimsenden, wenn man bei seiner Abreise an das 30

1) So lautet die Überschrift eines Kapitels in GOLDMANN's oben zitierter Abhandlung in den Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, 70, S. 15.

2) Wer in die Fremde geht, darf sich nicht nach der Heimat umsehen, sonst hat er kein Glück und kommt bald wieder: ADOLF WUTKE, *Der Deutsche Volksaberglaube der Gegenwart* § 631.

andre Ufer eines Flusses, einen Feigenbaum oder einen Teich gekommen ist. Verweisen will ich endlich auf einen Abschnitt im Harṣacarita des Bāṇa, — auf die Stelle, wo der Autor beschreibt, wie er seine Reise an den Hof des Königs Harṣa antritt, was für Vorbereitungen er trifft, was für Vorsichtsmaßregeln er dabei ergreift (Harṣacarita ed. Bomb. 1892, S. 62f.). Als bemerkenswert greife ich heraus: Bāṇa wirft einen Blick auf einen vollen Wasserkrug (*pūrṇa-kalāśam udīkṣamāṇaḥ*). Volle Gefäße sind immer glückbringend — daher sie auch *maṅgalakalāśa* genannt werden —, leere Gefäße dagegen gelten als ungünstig (*nindyaṇi °riktabhāṇḍāni* heißt es in dem Abschnitt *jāṅghikaśakunaṃ*¹⁾ *prasthitānām* Śārṅgadharapaddhati 2582). Das braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden²⁾. Wir betrachten hier nur das Blicken nach einem gefüllten Wassertopf³⁾, oder das Erblicken eines solchen, beim Antritt einer Reise. Die von Bāṇa vollzogene abergläubische Handlung wird in der Viṣṇusmṛti 63, 29 geradezu vorgeschrieben; und Ratnacūḍa sieht, als er sich auf den Weg begibt, zuerst einen wassergefüllten Krug. Hierüber, sowie über andere zahlreiche günstige Auspizien freut sich Ratnacūḍa's Vater (Ratnacūḍakathā, S. 117). Der Glaube, daß der Anblick eines vollen Wasserkruges beim Antritt einer Reise von guter Vorbedeutung ist, lebt noch heute in Indien. So schreibt Shankar P. Paṇḍit: The meeting with a pitcher filled with water on the occasion of entering a dwelling or of leaving it for the purpose of going out on a travel is still regarded as auspicious⁴⁾. Vom Singhalesen wird gesagt: That the object of his journey may be prosperous he starts with the right foot foremost at an auspicious

1) *jāṅghika* heißt das Omen, das dem Wanderer erscheint. Siehe HULTZSCH, Prolegomena zu des Vasantarāja Čākuna nebst Textproben, Diss., Leipzig 1879, S. 35, Anm.

2) Vgl. z. B. Bṛhatsaṃhitā 53, 125; 51, 18: *dhānyaparipūrṇapātraṃ kumbhaḥ pūrṇaḥ kuṭumbavṛddhikarau*. Hierher gehörige Stellen aus Pāli-schriften verzeichnet MORRIS, Journal of the Pāli Text Society, 1884, S. 88 u. d. W. *pūrṇaghāṭa*.

3) Zu dem Blicken nach einem Wassertopf vgl. Kauśikasūtra, 37, 3.

4) Shankar P. Paṇḍit zu Raghuvamśa, 5, 63; vgl. zu 7, 16.



moment, generally at dawn when the cock crows; his hopes are at their highest if he sees on the way a milch-cow, cattle, a pregnant woman, or one with a pitcher of water, flowers or fruits¹⁾. Auch außerhalb Indiens spielt das Wassergefäß eine Rolle. Von den Bewohnern der Landschaft Riça berichtet HAHN²⁾: Wenn jemand auf Reisen geht, so wird vor die Haustüre ein Gefäß mit unbesprochenem Wasser³⁾ gestellt, welches mit Laubwerk und goldenen oder silbernen Ohrringen geschmückt ist⁴⁾. Der Abreisende berührt das Gefäß mit dem Fuße, nimmt die Ohrringe und etwas Laubwerk in die Hand, 10 und geht vor den begleitenden Angehörigen eine Strecke weit her, worauf er Abschied nimmt und die Ohrringe zurückgibt. — Und nun das Gegenteil: leere Gefäße bedeuten Unglück. In Orissa gilt folgendes Verbot⁵⁾: You must not leave empty water-jars about in the front of a house, or else any one 15 who sees them when starting on a journey will suffer some accident. Aus Bengalen berichtet TAWNEY⁶⁾: Empty vessels are inauspicious, and even now if a Bengali on going out of his house meets a person carrying an empty pitcher, he turns back, and waits a minute or two. Derselbe Aber- 20 glaube herrscht unter den Beduinen Syriens. Ein Beduine, der sich auf eine Reise begeben oder in einer sonstigen Angelegenheit sich auf den Weg machen will, kehrt um und gibt seine Absicht auf, wenn die erste Person, welche er antrifft, einen leeren Krug trägt, was ein sehr böses Zeichen 25 ist⁷⁾. — Dem leeren Krug in Indien entspricht in Tibet ein

1) ARTHUR A. PERERA, Glimpses of Singhalese social life; Indian Antiquary, 32, 432.

2) J. G. VON HAHN, Albanesische Studien, 1, 156. (Zitiert von E. GOLDMANN.)

3) Zum „unbesprochenen Wasser“ vgl. HAHN a. a. O., S. 157.

4) Auch das Gefäß, das Bāna erblickt, ist mit Blumen usw. geschmückt; es trägt einen Fünffingerabdruck, das berühmte, im ganzen Orient verbreitete „Amulett der offenen Hand“.

5) BEAMES, Folklore of Orissa: Indian Antiquary, I, 170.

6) In seiner Übersetzung des Kathāsaritśāgara, vol. I., p. 190 n.

7) Beiträge zur Kenntnis abergläubischer Gebräuche in Syrien: ZDPV. VII (1884), 81, Nr. 6. Vgl. S. 86, Nr. 34.

leerer Korb¹⁾. Der Buddhist, oder wenigstens der buddhistische Tibeter, kennt der Vorbedeutungen gar viele. So kehrt der eine Reise Antretende sicher wieder um, wenn ihm in der Nähe seines Hauses ein altes gebrechliches Weib oder Jemand mit einem leeren Korbe begegnet.

Eine zweite abergläubische Handlung, die Bāṇa vollzieht, soll noch kurz erwähnt werden: er tritt zuerst mit dem rechten Fuße an (*prathamacalitadakṣiṇacaraanāḥ Prīṭikūṭān niragāt*). Die Forderung, mit dem rechten Fuße anzutreten, kommt in den indischen Büchern bei verschiedenen Anlässen vor²⁾: beim Reisezauber findet sie sich im Kauśika-sūtra 50, 1, wo wir lesen: „Wenn er sich auf den Weg macht, schreitet er mit dem rechten (Fuße) den ersten Schritt machend, davon (CALAND, Zauberritual, S. 174). Auch anderswo treffen wir das Antreten mit dem rechten Fuße beim Beginn einer Reise; so in dem oben zitierten singhalesischen Aberglauben (Indian Antiquary 32, 432), sowie im deutschen Volksaberglauben.

Zum außerindischen Reiseaberglauben vergleiche man ADOLF WUTTKE, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart², § 628—631; P. SARTORI, Sitte und Brauch, II, 49 ff.; die Zeitschrift des deutschen Palästinavereins VII, 97, 107; XVIII, 52; ARNOLD VAN GENNEP, Les rites de passage, S. 32 f., 50 ff. und die reiche Literatur, die E. GOLDMANN in der oben zitierten Abhandlung S. 15, Anm. 2 angeführt hat.

1) JULIUS WEBER, in der ZDMG. 45, 584, Anm.

2) Vgl. z. B. WZKM. XVII, 142, Anm. Volkskundliches Material bei WINTERNITZ, Das altindische Hochzeitsrituell, S. 71. Siehe auch RIESS in PAULY-WISSOWA's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, I, 91^a.

Rāma und Śambūka

Von Wilhelm Printz

(Beitrag zur Festschrift für E. Hultzsch.)

Im Anschluß an K. M. BANERJEA¹⁾ bezeichnet ALBRECHT WEBER in seiner hypthesenreichen Schrift „Die Griechen in Indien“ (Sb. preuß. Akad. 1890, S. 932) die Geschichte von dem Śūdra Śambūka, den Rāma wegen seiner unrechtmäßigen Tapas-Übungen tötet, als „eine Anspielung auf die Ansiedelung christlicher Missionare an der Küste von Coromandel und Malabar“. Auch wenn man die vagen „christlichen Missionare“²⁾ einschränkt auf die Gemeinden der nestorianischen Christen, erscheint diese Behauptung noch so fragwürdig, daß man ihrer Zurückweisung durch H. JACOBI (Das Rāmāyaṇa, 10 Bonn 1893, S. 96 f.) rückhaltlos zustimmen muß. WEBER hat aber a. a. O. auch auf die verschiedene Behandlung der Śambūka-Episode durch Kālidāsa und Bhavabhūti hingewiesen, dabei indes, abgesehen von nicht weiter zu erörternden Vermutungen, einiges unrichtig vorgebracht, so daß eine genauere Betrachtung geboten erscheint. Es läßt sich nämlich vom Rāmāyaṇa über Kālidāsa zu Bhavabhūti der Ausbau der Śambūka-Episode deutlich aufzeigen.

Im Rāmāyaṇa (7, 76, 1 ff. ed. Bomb., adhy. 82 ed. GORRESIO) bekennt sich Śambūka zu seiner Kaste und zu seiner Askese, 20 worauf Rāma unmittelbar zur Bestrafung schreitet (ślōka 4):

*bhāṣatas tasya śūdrasya khadgaṃ surucira-prabham |
niṣkṛṣya kōśād vimalaṃ śiraś cicchēda Rāghavaḥ ||*

1) In seiner Ausgabe des Nārada-Pāñcarātra, Calcutta 1865 (Bibl. Ind., work 38) Introd. S. 9.

2) Vgl. auch Ind. Studien II, 168.

Götter erscheinen, preisen ihn für seine Tat und stellen ausdrücklich fest (ślōka 8b):

svargabhāṇ na hi śūdrō 'yam tvat-kṛtē Raghunandana ||

Aus dem Rāmāyaṇa ist die Episode abgetrennt ins Padma-
5 purāṇa, Sṛṣṭikhaṇḍa adhy. 32 übergegangen. Den Rahmen dieses
Khaṇḍa bilden Erzählungen des Ṛṣi Pulastya (also des Groß-
vaters des Rāvaṇa) am Tīrtha Gangādvāra (Hardwār) ge-
richtet an Bhīṣma. Die Episode ist hier auf 64 Verse zu-
sammengedrängt gegen 83 im Rāmāyaṇa. Auf die Textunter-
10 schiede einzugehen erübrigt sich, die Zahl der Varianten¹⁾ ist
erheblich und zwar sind es meist Verderbnisse; ich greife ein
Beispiel heraus: Vers 67b beginnt *śailasya dakṣiṇē pārśvē*
statt Rām. 7, 75, 13b *Śaivalasyōttarē pārśvē!* Nur zwei Stellen
verdienen Beachtung. Vers 37a lautet:

15 *aprāpta-yauvanam bālaṃ pañcavarṣaṃ gatāyusaṃ |*
gegenüber Rām. 7, 73, 5 *pañcavarṣasahasrakam*. Da man sich
kaum der Deutung des Kommentators Rāmavarman — *var-*
ṣaśabdo 'tra dinaparaḥ — anschließen wird, um so auf 14 bis
16 Jahre zu gelangen, so dürfte doch wohl die Purāṇa-Lesung
20 vorzuziehen zu sein. Erst recht gilt das von der folgenden
Stelle, wo es eine vom pw als singular bezeichnete Mißform
zu beseitigen gilt, nämlich Rām. 7, 75, 4:

yathā śarīrō bālasya guptaḥ saṅkṣīṭakarmaṇaḥ |

wogegen im Purāṇa Vers 59a:

25 *yathā śarīraṃ guptaṃ syād bālasyaḍuṣṭakarmaṇaḥ |*
Ganz deplaziert wirken die Verse 78 ff. mit einer langatmigen
Begrüßung Rāma's durch Śambūka. Der oben zitierte Vers
svargabhāṇ na hi fehlt!

Mahābhārata²⁾ 12, 5742 wird die Episode erwähnt:

30 *śrūyatē Śambukē śūdrē hatē brāhmaṇadāraḥ |*
jīvitō dharmam āsādyā Rāmāt satyaparākramāt ||

1) Ānandāśrama-Ausgabe, Poona 1896, Vol. 2. — Vgl. auch H(ara-
datta) Śarmā: Padmapurāṇa and Kālidāsa (Calcutta Oriental Series 17,
1925), eine wichtige Untersuchung, die freilich das Verhältnis von Rām.
und Padm. nur ganz gelegentlich streift.

2) Mahābhārata und Raghuvamśa 15, 50 haben aus metrischen Grün-
den die Form Śambūka.

Kālidāsa¹⁾, Raghuvamśa 15, 53, beschließt die Episode mit folgenden Worten:

kr̥tadaṇḍaḥ svayaṁ rājñā lēbhē śūdraḥ satām gatim |
tapasā duścārēnāpi na sva-mārga-vilaṅghinā ||

„Durch den König selbst bestraft erlangte der Śūdra den Weg 5 der Guten, nicht durch seine zwar schwere, (aber) seine Befugnis überschreitende Askese“. Es ist also unrichtig, wenn WEBER a. a. O. sagt: „... und erreicht er dieses Ziel nicht (*gatim na prāpa*)“; woher dies Zitat stammt, ist mir nicht klar. — Mallinātha zitiert zu dieser Stelle Manu 8, 318 (mit 10 der Lesart *rājabhīḥ kr̥ta-*, die auch der ebenfalls südindische Kommentar Nandana bezeugt; vgl. Manu ed. JOLLY, London 1887, S. 317); dieser Vers wird, als von Manu stammend, auch im Rāmāyaṇa zitiert (ed. Bomb. 4, 18, 31, ed. GORRESIO 4, 17, 24).

Bhavaabhūti hat die kleine Episode zum zweiten Akt 15 seines Uttarakāmarita²⁾ ausgeweitet. Am Ende des Viṣkambhaka wird die Vorgeschichte erzählt, mit Beginn des eigentlichen Akts tritt Rāma auf und schildert in Vers 10 die Tötung des Śūdra, der natürlich hinter der Bühne bleibt, dann aber sofort als divyapuruṣa erscheint und mit Rāma einen längeren 20 Dialog hat. Śambūka bekennt: *yusmat-pāda-prasādanōpāya eṣa mahimā, kim aīra tapasaḥ*, wörtlich: „diese Würde ist eine, deren Erlangung durch Euere Gnade (geschehen ist), nicht etwa von (meinem) Tapas (herrührt)“³⁾.

In späteren Rāma-Schauspielen scheint, soweit ich über- 25 sehen kann, die Śambūka-Episode nicht behandelt zu werden. Im Adhyātma-Rāmāyaṇa VII, 4, 24 b—26 ist sie so zusammengefaßt:

1) Siehe S. 242, Anm. 2.

2) Ich benutze den für die Harvard Oriental Series bestimmten kritischen Text, den mir der Herausgeber, Prof. S. K. BELVAIKAR, in einem Probedruck (Poona 1921) freundlicher Weise zugesandt hat. Auf die Einleitung zu seiner Übersetzung des URC. (HOS. 21) sei zum Thema ganz allgemein verwiesen.

3) Man beachte den Gebrauch von *upāya* ‚Erlangung‘, eig. ‚Zutritt‘, und den dem Bāhuvrīhi koordinierten eigentümlichen Ablativ *tapasaḥ* (in den älteren Drucken ist die ungewohnte Konstruktion durch andere Lesarten ersetzt).

- brāhmaṇasya sutaṃ dr̥ṣṭvā bālaṃ mṛtaṃ akālataḥ ||*
śocantaṃ brāhmaṇaṃ cāpi jñātvā Rāmo mahāmatih |
tapasyantaṃ vanē śūdraṃ hatvā brāhmaṇabālakaṃ ||
jīvaṃ āsa śūdrasya dadau svargaṃ anuttamaṃ |
 5 *lōkānāṃ upadēśārthaṃ paramātmā Raghūttamaḥ ||*

Wie Vers 27 b zeigt, ist die Episode hier vor Sītā's Aussetzung eingereiht.

- Für den Verfasser des Uttarakāṇḍa des Rāmāyaṇa ist Rāma an dieser Stelle einfach der Held, der den Brahmanen-
 10 knaben wieder zum Leben bringt, indem er den Śūdra wegen seiner Überheblichkeit bestraft und von den Göttern, die ihm einen Wunsch freistellen, die Wiederbelebung des Knaben verlangt. Von einer Vergöttlichung Rāma's, seiner Identifizierung mit Viṣṇu, die nach JACOBI a. a. O. S. 65 dem Dichter des
 15 Uttarakāṇḍa „immer vor Augen steht“, ist an dieser Stelle jedenfalls nichts zu merken.

- Schon die knappen Worte des Mahābhārata-Verses lassen vielleicht eine gewandelte Auffassung erkennen: der dharma des Helden bewirkt die Wiederbelebung des Knaben.
 20 Kālidāsa vollends erinnert sich der magischen Macht, die dem Königtum innewohnt und die ja auch der obenerwähnte Manu-Vers betont: die „charismatische“ Kraft des Königs, um mit MAX WEBER¹⁾ zu reden, kommt dem von ihm eigenhändig Bestraften fürs Jenseits zugut: er wird alsbald entschönt und
 25 geläutert, seine Schuld ist getilgt. Gleichwie dem Brahmanen übernatürliche Kräfte innewohnen, sodaß er sozial an erste Stelle rückt, für unverletzlich gilt, sein Zorn und Fluch zu meiden ist, usw., so ist auch der Träger des Kṣātra mit magischer Kraft begabt. So vermag auch der König Pauṣya wider
 30 dem Brahmanen Utaṅka einen wirkungsvollen Gegenfluch zu schleudern (Mahābhārata 1, 780 C = 1, 3, 120 Bf.). Daß im

1) Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie II (1921) S. 51 ff. — Ähnlicher, bis tief in die Neuzeit nachweisbarer Glaube wird ausführlich behandelt von MARC BLOCH: Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale partic. en France et en Angleterre (Publ. de la fac. des lettres de l'Univ. de Strasbourg, fasc. 19, 1924).

übrigen die Belege spärlich sind, darf bei einer hauptsächlich von Brahmanen überlieferten Literatur nicht Wunder nehmen, und so ist wohl auch die Vermutung berechtigt, daß der Uttara-kāṇḍa-Verfasser ein Brahmane war, der bei dieser Episode die magische Königskraft, vielleicht geflissentlich, ignorierte; 5 es ist ja auch bezeichnend genug, daß um einen vorzeitig gestorbenen Brahmanenknaben soviel Wesen gemacht wird.

Gleiche Auffassung mit Kālidāsa zeigt Bhavabhūti, nur daß der Dramatiker, wenn er die flüchtige Episode aufgriff, sie in der Szenenfolge verketteten mußte. Daher wird der Auf- 10 tritt vom Śaivala-Berg (so im Rām., im Ragh. fehlt jede Ortsangabe) der Einheit von Ort und Zeit zulieb in den Daṇḍakā-Wald verlegt, und die entsöhnende Kraft des Helden muß sinnfällig gemacht werden: so tritt der Geist des erschlagenen Śūdra alsbald auf, um Rāma zu huldigen, ihn über die Gegend 15 zu belehren und ihn zu Agastya zu geleiten.

Wie Kālidāsa und Bhavabhūti, so weiß auch der Adhyātma-Rāmāyaṇa-Verfasser nichts vom Auftreten der Götter; ihre Einführung ist überflüssig geworden. Es bedarf keiner Wunschgabe; mit der Handlung an sich, der Tötung des Śūdra, ruft 20 Rāma (= Viṣṇu) den Brahmanenknaben ins Leben zurück.

Besitzt aber der König entsöhnende Strafgewalt, so muß sie erst recht dem höchsten Gott eigen sein: *Viṣṇunā hatasyāpy akṣayō lōkō mē bhaviṣyati* sagt der stiergestaltige Dämon Ariṣṭa (Bhāsa, Bālacarita, nach Vers III, 13). Von Mārīca, der in Gestalt 25 einer goldfarbenen Gazelle von Rāma (= Viṣṇu) getötet wird, berichtet das Brahmaivaivarta-Purāṇa, Prakṛtikhaṇḍa 14, 38^b f.:

prāṇāṃs tatyāja sahasā purō dṛṣtvā Hariṃ smaran ||

mṛgarūpaṃ parityajya divyarūpaṃ vidhāya ca |

ratna-nirmāṇa-gāṇēna Vaikuṇṭham sa jagāma ha || 30

Yadi punar ahaṃ svayam ēva sūdayiṣyāmi tat tēṣāṃ pāpātmanāṃ Vaikuṇṭhagatir bhaviṣyati erklärt Viṣṇu selbst in dem bekannten (in einer Jaina-Kompilation des Pañcatantra überlieferten!) Märchenschwank vom Weber als Viṣṇu. Wie alt diese Anschauung ist — sie dürfte sich ausschließlich auf Viṣṇu 35 beziehen — wird schwer festzustellen sein, sie ist, wie das

dritte Zitat, wenn auch in humorvoll-ironischer Form, zeigt, nicht auf die Kreise frommer Vaiṣṇava beschränkt.

Auf die Spitze getrieben erscheint sie in später Zeit bei den Rāmānandin im Adhyātma-Rāmāyaṇa, wo (3, 5, 60, vgl. 3, 6, 32) Rāvaṇa vor Sītā's Entführung erwägt:

*vadhyō yadi syāṃ paramātmanā
'ham Vaikunṭha-rājyaṃ paripālayē |
nō cēd idaṃ rākṣasa-rājyaṃ ēva
bhōkṣyē ciraṃ, Rāmam atō vrajāmi ||*

10 Genau ebenso bei Tulsīdās im Rām-carit-mānas¹⁾:

*tau maiṃ jāi vaira haṭhi karahaṃ |
prabhukara mari bhavasāgara tarahaṃ ||*

„Wenn ich den Kampf aufnehme, werde ich vom Herrn getötet über das Daseinsmeer hinübergelangen.“ Hier wirken

15 Apokatastasis und Theopanismus für unser Gefühl geradezu demoralisierend, aber solche europäische Kritik wird freilich indischer Weltanschauung niemals gerecht.

1) Ed. Rāmēśvara-bhaṭṭa, Bombay: N.S.P.⁵ 1906, Āraṇyakaṇḍa nach dōhā 36; in F. S. Growse's Übers., 1877, nach dōhā 18. — Die starke Abhängigkeit der ersten sechs Bücher des Rcm. vom Adhyātma-Rāmāyaṇa hat TESSITORI GSAI. 24 (1911) 99 ff. nicht erkannt.

Zum Lokativ Singularis der $\bar{u}$ -Stämme.

Von F. Specht.

(Beitrag zur Festschrift für E. Hultzsch.)

JOH. SCHMIDT, K.Z. 27, 287 ff., Pluralb. 307 f. hat erkannt, daß der Lokativ des Singulars einer Reihe von Stämmen kein Kasus-suffix besitzt, sondern den bloßen Stamm verwendet. Dazu gehören auch die $\bar{u}$ -Stämme, a. a. O. 306 f. Was aus dem Litauischen dahin zu rechnen ist, habe ich I.F. 42, 295 besprochen. Aus dem Veda führt LANMAN, Noun inflection 412 folgende Bildungen an, Rgv. *camū* an sechs Stellen, *tanū* 10, 183, 2, Ath. Ved. *tanū* 4, 25, 5, *māyū* 18, 4, 4. Allerdings Widerspruch haben diese Formen als Lokative fast alle erfahren. Wegen der Belege aus dem Atharvaveda verweise ich auf die Bemerkungen von WHITNEY, Atharvaveda Samhitā (Harvard Oriental Series 1905, Bd. 7 u. 8, S. 194 und 874). *tanū* im Rgv. hat GRASSMANN schwerlich mit Recht als Dual gefaßt, und bei *camū* rechnet für Rgv. 10, 24, 1 auch LANMAN a. a. O. mit Instrumental. Nun schrumpfen die sechs Belege für *camū* 15 eigentlich auf zwei zusammen. Denn an fünf Stellen ist *camū* immer mit *sutā-*, dem Partizipium von *sunóti*, verbunden. Ich kann daher für Rgv. 10, 24, 1, wie LANMAN will, keine Sonderstellung anerkennen. Viel eher wäre es schon für Rgv. 9, 107, 18 *punānds camū* möglich mit instrumentaler Bedeutung zu rechnen. Aber entscheidende Gründe für Instrumental mag ich weder bei *camū punānd-*, noch bei *camū sutā-* anzugeben. Bleibt für alle diese Fälle lokativische Auffassung am wahrscheinlichsten, so glaube ich noch einen weiteren zweifellosen Fall für Lokativ auf $-\bar{u}$ namhaft machen zu können. 25

Rgveda 5, 73, 1 lautet: *yád adyá stháh parāvāti yád arvā-váty ásvinā | yád vā purū purubhujā yád antárikṣa ā gatam.*

Die fast einmütige Auffassung dieser Stelle sieht in *purú* eine Verstärkung des Vokativs *purubhujā*, so ROTH, P.W. IV, 789 und im Anschluß daran GRASSMANN, Wört. 828. Auch OLDENBERG, Rgveda 360 f. spricht sich in diesem Sinne aus, ebenso
 5 DELBRÜCK, vgl. Syntax I, 612. Nur LUDWIG sieht in *purú* einen Lokativ, ohne sich über die Form weiter zu äußern. Er hat dabei einen Vorgänger in Sāyana, der *purú* mit *bahupradeṣeṣu* wiedergibt.

Betrachtet man den Vers, so sieht man, daß ein vier-
 10 gliedriger jedesmal mit *yad* eingeleiteter Nebensatz dem Hauptsatz vorausgeht; 1 und 2 ist dann mit 3 und 4 wieder durch *vā* verbunden. In dem 1., 2. und 4. Gliede steht nun deutlich ein Lokativ *parāvāti*, *arvāvāti*, *antárikṣe*. Im 3. Gliede fehlt er scheinbar. Das ist auch OLDENBERG a. a. O. natürlich nicht.
 15 entgangen, er hat die Möglichkeit, an einen Lokativ wie *puráu* zu denken, auch erwogen. Aber die schon im P.W. a. a. O. genannten vedischen Verbindungen, wie *purú puruhūtāḥ* haben ihn davon abgebracht. Zieht man nun *purú* zu *purubhujā*, so fehlt im 3. Gliede jedes weitere Beziehungswort.
 20 OLDENBERG a. a. O. 3 und 361 sieht daher *yad* doppelt gesetzt und beruft sich für diesen Pleonasmus auf Rgv. 1, 141, 4 *ubhá yád asya janīṣam yád invataḥ*. Aber ganz abgesehen davon, daß bei einer solchen Interpretation der kunstvolle Aufbau des Verses völlig zerrissen wird, kann ich keine allzu große Ähnlichkeit
 25 zwischen den beiden Versen erkennen. Denn 141, 4 steht zwischen den beiden *yad* das Objekt mit einem possessiven Genetiv, wodurch das 2. *yad* nachdrücklich hervorgehoben wird.

Ich möchte weiter auf eine stilistische Eigentümlichkeit des Dichters von 5, 73 und 74 aufmerksam machen. Er liebt
 30 es nämlich stammverwandte Wörter nebeneinanderzustellen, ohne daß sie in ihrer grammatischen Beziehung zusammengehören. Es ist offenbar ein rhetorisch wirkendes Mittel, das bei manchen Hymnendichtern nur eine ganz untergeordnete Rolle spielt, in der Regel aber so verwandt wird, daß stamm-
 35 verwandte Wörter auch grammatisch zusammengehören. Außer *purú purubhujā* ist anzuführen 5, 73, 3 *irmānyád vápuṣe vápuṣ cakráṁ ráthasya yemathuḥ*, wo *vápuṣ-cakráṁ* und *vápuṣe* —

yemathuḥ grammatische Einheiten sind, oder 5, 73, 9 *tā yāman yāmahūtāmā yāmann ā mṛlayāttamā*, wo *yāman* als Lokativ zur zu ergänzenden Kopula gehört und *yāmahūtāmā* Prädikatsnomen ist, oder 5, 74, 7 *kó vipro vipravāhasā*, wo *vipro* Prädikatsnomen, *vipravāhasā* Vokativ ist, ferner 5, 74, 8 *ā vām* 5 *rātho rāthānām yēṣṭho yātvaśvinā*, wo wieder *ā vām rātho* — *yātu* und *rāthānām-yēṣṭho* zusammengehören. Auch 5, 74, 4 *paurām cid dhy ūdaprūtam paūra paurāya jīnvathaḥ* wird man hierher rechnen müssen, vgl. OLDENBERG a. a. O. 362. Dagegen 5, 74, 10, wo etymologisch verwandte Wörter auch 10 grammatisch zusammengehören, sind sie durch andre Wörter getrennt *prñcānti sū vām prñcaḥ*. Ich glaube, wenn in so wenig Versen nicht weniger als fünf Beispiele dafür geltend gemacht werden können, daß der Dichter etymologisch verwandte Wörter, die grammatisch keine Beziehung haben, neben- 15 einanderstellt, wird man *purū purubhujā* als 6. Fall nicht davon trennen können. Es hätte wohl auch niemand Bedenken getragen zu der Fassung des Gedichtes ein Wort der Kritik zu bemerken, wenn *purāu* oder ähnliches dagestanden hätte. So aber findet sich das formell unklare *porū*. 20

Da das lange *-ū* in der 4. Silbe eines Anuṣṭubh-pāda steht, wo Dehnung erlaubt ist, so könnte an und für sich *purū* Ersatz für *purū* sein. Dieser Ansicht huldigt offenbar auch der Padapāṭha. Es hindert aber auch nichts ursprüngliche Länge anzunehmen. Dann ist *purū* als Lokativ eines *-ū*- 25 Stammes ohne weiteres verständlich. Wie *tanū-* zu *tanū-*, *āyū-* zu *āyū-*, *udanyū-* zu *udanyū-* oder mit anderm Akzent *kādru-* zu *kadrū-*, *āgru-* zu *agrū-* usw. (vgl. KRETSCHMER, K.Z. 31, 332), so verhält sich *purū-* zu *purū-*. Wie *iṭṭṣ* zu *iṭṭṣ* wahrscheinlich macht, handelt es sich wohl um ur- 30 sprüngliche Adjektivabstrakta, die unter Umständen konkret wurden. Dann hätte *tanū-* ursprünglich „Schlankheit“, *kadrū-* „Braunheit“ bedeutet. Die ursprüngliche Bedeutung von *purū-* wäre dann „Vielheit“, woraus sich die konkretere „viele Orte“ entwickelt hat¹⁾. 35

1) Unsere moderne Scheidung zwischen Abstraktum und Konkretum läßt sich im Veda oft gar nicht durchführen. Ich erinnere an *sómapīti*

Ein weiteres Bedenken bei Verbindung von *purū* mit *purubhujā* möchte ich nicht unterdrücken, obwohl mir die Möglichkeit zur genaueren Beantwortung der Frage fehlt. *purubhujā* ist als Vokativ unbetont. Ein Genetiv und ein nachgestelltes Adjektiv würden, wenn sie zum Vokativ gehören, gleichfalls ohne Akzent sein, z. B. *ā rājānā maha ṛtasya gopā* Rgv. 7, 64, 2 (WHITNEY, ai. Gr.³ 109). Wie steht es nun bei einem sinnverstärkenden Adverbium, das sich vor einem substantivischen, als Vokativ verwendeten Adjektiv befindet? Ich glaube, man würde auch hier bei der engen Zusammengehörigkeit der Begriffe Tonlosigkeit, also *purū purubhujā* erwarten. Da in *puruhūtā*-, *puruṣtūtā*- *puru*- nicht Objekt, sondern nur sinnverstärkend ist, also die kompositionelle Verbindung sehr lose ist, könnte man die im Veda belegten Vokative, wie *puruhūta*, *puruṣtuta* hierhin rechnen.

Man kann diesen Lokativ auf -ū nun weitersuchen in *kūcid* „überall“, *kuvīd* „ob“ und 5, 74, 1 *kūṣṭhaḥ* in einem Hymnus, der demselben Dichter angehört. Dann verhielte sich *kū* zum gleichbedeutenden *kūva*, wie etwa *mārtyeṣu* zu *mārtyeṣvā*, d. h. der ursprüngliche Lokativ ist um eine Postposition verstärkt, nur ist es nicht das im Altind. übliche *ā*, sondern die z. B. aus dem Avest. und sonst bekannte Kürze, vgl. JOH. SCHMIDT, K.Z. 27, 303, 307 f., BRUGMANN, Grundr.² II, 2, 185 und 248. Die altind. Bedeutung von *kū* „wo“ würde für lokativische Deutung sprechen. Nur findet dann ags. *hū* „wie“ keine syntaktische Erklärung. Denn wohl ist Übergang von der instrumentalen Bedeutung in die lokativische nicht selten und durchaus verständlich. Viel schwieriger ist die umgekehrte Annahme¹). So bleibt die Auffassung von *kū* unsicher.

„das Trinken des Somas“ und „Somatrunk“ oder *mṛdā*, *spṛdā* „Kampf“ und „Feind“, *bhujī* „Gewährung von Genuß“ und „Erfreuer“ u. v. a.

1) Vgl. zu den betreffenden Formen JOH. SCHMIDT, K.Z. 32, 403, 413 f.

Zu den Aśoka-Inschriften.

Von Heinrich Lüders.

(Beitrag zur Festschrift für E. Hultzsch.)

Im Jahre 1877 gab ALEXANDER CUNNINGHAM die bis dahin bekannten Inschriften des Aśoka zum ersten Male vereinigt als ersten Band des Corpus Inscriptionum Indicarum heraus. Im vorigen Jahre ist die von HULTZSCH bearbeitete neue Ausgabe dieses Bandes erschienen. Der oberflächlichste 5 Vergleich der beiden Werke genügt, um die ungeheuren Fortschritte zu erkennen, die die Lesung und das Verständnis jener einzigartigen Dokumente des indischen Altertums im Laufe von 48 Jahren gemacht haben. Seit 1837, da JAMES PRINSEP die Inschrift der Säule von Delhi-Tōprā entzifferte, 10 haben Generationen von Indologen an den Aśoka-Inschriften gearbeitet. HULTZSCH gebührt der Dank, die Ergebnisse ihrer Forschungen aufs sorgfältigste gesammelt, mit feinsinniger Kritik gesichtet und in vielen Fällen bereichert zu haben. Die neue Ausgabe mit ihren Indices, Konkordanzen und vor- 15 trefflichen Tafeln, bereichert durch vier Abhandlungen über den Autor der Inschriften, Aśokas Reich, seine Bekehrung und seinen Dharma und die grammatische Darstellung der verschiedenen Dialekte, ist ein geradezu mustergültiges Werk und die glänzende Krönung der jahrzehntelangen, unendlich 20 verdienstvollen epigraphischen Tätigkeit des Herausgebers. Ich kann nur hoffen, daß auch das heranwachsende Geschlecht das Studium dieser geschichtlich wie sprachlich gleich wichtigen Denkmäler nicht außer Acht lassen wird. Es ist trotz der vorzüglichen Leistungen der Früheren im Einzelnen noch 25 manches zu tun, und so möge der im folgenden unternommene Versuch, ein paar noch unklare Stellen aufzuhellen, von dem

Herausgeber freundlich als ein Zeichen des Interesses genommen werden, das gerade sein Werk jedem, dem die indische Altertumskunde am Herzen liegt, einflößen muß.

In dem dritten Säulenedikte stehen die Sätze *kayānaṃmeva*
 5 (All. *kayānameva*) *dekhati* (Ar. Nand. Rām. *dekhamti*) *iyaṃ me*
kayāne kaṭe ti no mina (Mīr. *minā*) *pāpaṃ* (All. *pāpakam*)
dekhati (Ar. Nand. Rām. *dekhamti*) *iyaṃ me pāpe* (All. *pāpake*)
kaṭe ti iyaṃ vā (Töp., alle andern *va*) *āsinave nāmā ti* und
esa bāḍhaṃ (Töp. *bāḍha*) *dekhiye iyaṃ me hidatikāye iyaṃ-*
 10 *mana* (*mana* fehlt in Mīr.) *me pālatikāye ti* (fehlt in Töp. Mīr.).
 Sie machen wegen des *no mina* und des *iyaṃmana* Schwierig-
 keiten. Diese Worte sind sicherlich auch heute noch nicht
 richtig gedeutet, und das ist um so merkwürdiger als meines
 Erachtens die Lösung des Rätsels schon vor fast 50 Jahren
 15 gefunden war.

BÜHLER, ZDMG. 45, 158; Ep. Ind. 2, 251, hatte *mina*, *minā*
 ebenso wie *mana* als Vertreter von sk. *manāk*, p. *manā*¹⁾ ge-
 faßt und übersetzt: „durchaus nicht sieht man auf (seine) bösen
 Taten“ und „dies (gereicht) mir zum Heile in dieser Welt,
 20 dies wenigstens zum Heile in jener Welt“. Während BÜHLER'S
 Übersetzung an der ersten Stelle einen ganz guten Sinn ergibt,
 befriedigt die Übersetzung der zweiten Stelle durchaus nicht.
 BÜHLER meint, die Klausel sei wohl so zu verstehen; „Wenn
 diese oder jene Handlung keinen Vorteil in dieser Welt bringt,
 25 so bringt sie doch wenigstens Heil im Jenseits“. Ich glaube
 nicht, daß der König einen solchen Gedanken geäußert haben
 würde; ich kann aber auch nicht zugeben, daß *manāk* jemals
 soviel wie „wenigstens“ sein kann. Das Wort bedeutet im
 Sanskrit wie im Pali doch nur „ein wenig, in geringem Maße,
 30 in kurzem, beinahe“²⁾, aber diese Bedeutung paßt nicht oder
 doch nur höchst gezwungen in den Zusammenhang.

1) P. *manā* ist nur Postulat; in Wirklichkeit kommt im Pali nur
manam vor. Auch die Verbindung *man' amhi* läßt sich natürlich ohne
 weiteres aus *manam amhi* erklären.

2) Im PW. wird auch „bloß, nur, *μόνον*“ als Bedeutung gegeben,
 allein an den drei dafür angeführten Stellen steht *manāk*, so weit ich
 sehe, in seiner gewöhnlichen Bedeutung.

Gegen die BÜHLER'sche Auffassung hatte MICHELSON, I. F. 23, 236 ff., Einwendungen gemacht, aber nicht wegen der von BÜHLER angenommenen Bedeutung der Wörter, sondern wegen ihrer Form. Er erklärt, es sei wissenschaftlich unmöglich, daß *mina* und *mana* beide sk. *manāk* entsprechen könnten, da sie in denselben Dialekten auftreten. Ich kann diesen Einwand keineswegs als begründet anerkennen; warum sollte es an und für sich unmöglich sein, daß sich ein *mana* in der engen Verbindung mit *no* weiter zu *mina* wandelte? MICHELSON führt dann die Vermutung BURNOUF's an, daß *no* ¹⁰ *minā* auf *no iminā*, „non par celui-ci“, zurückgehe, aber nur um sie abzulehnen, wie das schon SENART getan hatte, da „durch dies“ keinen Sinn in dem Satze ergibt. MICHELSON bemerkt überdies mit Recht, daß auch lautlich die Erklärung nicht einwandfrei sei. Die Erklärung, die er selbst für *no* ¹⁵ *minā* gibt, weicht aber von der BURNOUF'schen gar nicht weit ab. Er führt *no minā* auf *no* und *aminā* zurück, das im Pali in dem öfter wiederkehrenden Satze *tad aminā pi jānātha* erscheint, indem er sich für den Sandhi auf *no pi* aus *no api* im fünften Säulenedikt beruft. Natürlich kann dieses *no pi* ²⁰ nichts für den Ausfall eines *a* nach *o* beweisen, da die Sandhi-form *pi* in dem östlichen Dialekte fest geworden ist und sich überall durchgesetzt hat; in sämtlichen Ásoka-Inschriften begegnet *api* überhaupt nur einmal in *evamapi* in G. II, 3. Aber selbst wenn man die Möglichkeit der Entstehung des *no minā* ²⁵ aus *no aminā* zugeben will, bleibt MICHELSON's Erklärung noch immer völlig unbefriedigend. MICHELSON schreibt dem *minā* die Bedeutung „auch“ zu. Der Sinn des Satzes soll sein: „One does not also see an evil deed“, und er bemerkt dazu: „Whatever the original value of *aminā* may have ³⁰ been, it certainly had become a mere particle in Pāli“. Wie man zu einer solchen Behauptung kommen kann, ist mir unbegreiflich. MICHELSON selbst führt an, daß nach KUHN, Beitr. S. 88, der Bālāvatāro *aminā* mit *iminā* gleichsetze, und fügt hinzu, daß in diesem Falle die Etymologie klar sei; *aminā* ³⁵ sei Kontamination von *iminā* und *amunā*, dem Instr. Sg. m. oder n. von *ayaṃ* bzw. *asu*. Man mag über die sprachliche

- Erklärung der Form denken wie man will, das eine ist jedenfalls sicher, daß die einheimische Grammatik völlig im Rechte ist, wenn sie *aminā* als Nebenform von *iminā* betrachtet. *Aminā* heißt niemals etwas anderes als „durch dieses“ oder „hierdurch“. In Versen wird die Phrase *tad amināpi jānātha* gebraucht, um Beispiele oder Argumente einzuleiten, durch die eine aufgestellte Behauptung erhärtet werden soll. So wird S. N. 136 behauptet, man sei nicht durch seine Geburt, sondern durch seine Handlungen ein Pariah oder ein Brahmane.
- 10 Dann fährt der Text fort: *tad amināpi jānātha yathā me 'dam nidassanam*, und nun wird zum Beweise die Geschichte des Caṇḍāla Mātāṅga erzählt. Ähnlich heißt es Itiv. 89, 1:
- mā jātu koci lokasmiṃ pāpiccho upapajjatha*
tad aminā pi jānātha pāpicchānam yathā gati,
- 15 worauf der Hinweis auf das traurige Ende des Devadatta folgt. Man kann in diesen Fällen die Phrase übersetzen: „Das erkennet auch hierdurch“; *tad* kann aber auch hier adverbial gebraucht sein wie in dem Satze, der D. 3, 83, 21; S. 1, 88, 18 Behauptungen einleitet, die dann in längerer Aus-
- 20 führung bewiesen werden: *tad aminā p'etaṃ Vāsetṭha* (oder *Ānanda*) *pariyāyena veditabbaṃ yathā* . . . „nun ist dies auch auf diese Weise zu wissen, daß . . .“ Am Schlusse der Ausführung wird der Satz in beiden Stellen mit *iminā kho* an Stelle von *tad aminā pi* wiederholt. Das zeigt eigentlich schon
- 25 zur Genüge, daß *aminā* und *iminā* die gleiche Bedeutung haben. Sie wechseln daher auch hinter *tad*; M. 2, 239, 9. 15 heißt die einleitende Phrase *tad aminā p'etaṃ āyasmanto jānātha yathā* . . ., aber bei den Wiederholungen von Z. 23 ab steht *iminā* für *aminā* im Texte. Ich kann auch nicht zu-
- 30 geben, daß *tad aminā* eine unlösbare Einheit bildet und mit „dadurch“, „daher“ zu übersetzen ist, wie GEIGER, Pāli, S. 98, angibt. D. 2, 57, 4 ff. lautet die Einleitungsphrase *tad Ānanda iminā p'etaṃ pariyāyena veditabbaṃ yathā*. Sollte also *no minā* auf *no aminā* zurückgehen, so könnte es nur „nicht
- 35 hierdurch“ bedeuten. Das hat aber MICHELSON selbst als sinnlos abgelehnt; es erübrigt sich daher, auf seine Erklärung der Kürze des Auslauts von *mina* in Tōp. und All., die

den von ihm aufgestellten Regeln widerspricht, näher einzugehen.

Die BÜHLER'sche Erklärung von *mana* aus sk. *manāk* wird nach MICHELSON durch die Kürze im Auslaut des Wortes in Töp. unmöglich gemacht; auch in Ar. Nand. und Rām. wäre vor dem enklitischen *me manā* zu erwarten. Aber BÜHLER war nach MICHELSON's Ansicht doch auf der richtigen Spur: „There is a Sanskrit word *manānāk*; its Indic prototype may have lost the syllable *-nā-* by haplology; from **manak* the *mana* of DS. R. M. comes perfectly regularly“. Wir erfahren dann weiter, daß auch sk. *manāk* aus dem vedischen *manānāk* entstanden ist, wiederum durch Haplologie, nur daß in diesem Falle nicht *-nā-*, sondern *-na-* geschwunden ist, und in einer Note wird auch noch eine andere Erklärung von *mana* gegeben, die ich übergehe, da MICHELSON selbst gesteht, daß die im Texte vorgetragene einfacher und daher vorzuziehen sei. Ich habe schon bei andern Gelegenheiten erklärt, daß ich mir keinen Nutzen von einer Sprachforschung versprechen kann, die, losgelöst von aller philologischen Textinterpretation, lediglich mit den Lauten jongliert. Man darf doch nicht sehen, daß *manānāk* ἡπαξ λεγόμενον in RV. 10, 61, einem der dunkelsten Lieder der Sammlung, ist. Was *manānág réto jahatur viyántā* in V. 6 heißt, ist vorläufig gänzlich unklar. Im PW. ist die Gleichsetzung von *manānāk* mit *manāk* nur als Vermutung bezeichnet; sie ist ganz unwahrscheinlich. Andere Erklärungsversuche von *manānāk* gehen in ganz andere Richtung. LUDWIG wollte es von *manu* ableiten: „bis zum Menschen hernieder“; OLDENBERG, Rgveda 2, 265, vermutet als Bedeutung „sich der Aufmerksamkeit entziehend“, hält aber auch „die Erregung verschwinden lassend“ für möglich; EDGERTON, JAOS. 31, 108, meint, das Wort sähe aus, als ob es eine Form der Wurzel *anaś-*, *naś-* enthielte. Daß ein seiner Bedeutung und Herkunft nach so vollkommen dunkles Wort nicht zur Grundlage der Erklärung von *mana* oder *manāk* gemacht werden kann, dürfte wohl kaum bestritten werden.

HULTZSCH hat denn auch MICHELSON's Deutungen abgelehnt. Für *no mina* kommt er auf BÜHLER's Erklärung zurück,

indem er für den Übergang des *a* von *manāk* in *i* auf PISCHEL, Gr. d. Pr. § 101—103 verweist. *Iyammana* möchte er auf sk. *idam anyat* zurückführen: „this (action conduces) to my (happiness) in this (world), that other (action) to my (happiness) in the other (world)“. Ich kann mich auch dieser Erklärung nicht anschließen. Schon die Schreibung *ana*, die in allen vier Versionen, die das Wort überhaupt enthalten, wiederkehrt, ist der Herleitung von *anyat* nicht günstig. Es ist richtig, daß wir in K. XII, 34, XIII, 37 *ane*, X, 28 *anata*, VI, 21, X, 27 *anatā*, XII, 33 *aṇṇamanaṣā* finden, aber die Sprache und Schreibung von K. steht der der Säulenedikte ferner. In diesen wird ebenso wie in den Felsenedikten von Dh. J. stets *aṇṇa-*geschrieben: *aṇṇāye*, *aṇṇe*, *aṇṇāni*, *aṇṇānam*, *aṇṇesu*, *aṇṇata*; nur einmal, im Separatedikt I von J., Z. 5, liest HULTZSCH jetzt *anye*. Aber auch in K. selbst ist die Schreibung mit dem Anusvāra die häufigere. Weiter ist es mir aber auch nicht wahrscheinlich, daß *anyat* einfach das auslautende *t* eingebüßt haben sollte, ohne die gewöhnliche neutrale Endung des Nominativs anzunehmen. In dem Edikt der Königin in Allahabad steht, wie zu erwarten, *e vā pi aṇṇe kichi*, in F. IX in K. *aṇṇe cā heḍise dhammamagale nāmā*, in Dh. *aṇṇe ca ... dhammamamgale nāma*. Drittens wäre der Sandhi zwischen *iyam* und *ana* sehr auffällig. Allerdings ist in dem östlichen Dialekte öfter ein im Wortauslaut stehendes *m* vor folgendem Vokal erhalten, so in *kayānameva* All. 3, Z. 1, *etameva* Töp. 7, Z. 23, Sār. Z. 8, 9, *hedisameva* Sār. Z. 7, und zwölfmal *hemevā* (aus *hevamevā*). Öfter wird ein solches *m* sogar verdoppelt. HULTZSCH verweist auf *kayānammeva* in Säulened. 3 in allen Versionen außer All., *sukhammeva* Sep. Ed. 2, Dh. Z. 5, J. Z. 6, *hevammevā* All. 6, Z. 2; Dh. Sep. Ed. 1, Z. 13; J. Sep. Ed. 2, Z. 4; Calcutta—Bairāt Z. 8; man kann noch *hemmeva* in All. 1, Z. 4 hinzufügen. Diese Belege zeigen aber mit aller Deutlichkeit, daß die Erhaltung und Verdopplung des auslautenden *m* an die Stellung vor *eva*, also einem Enklitikon, gebunden ist. Dazu stimmt, daß auch in den Inschriften in Dialekten, die die Verdopplung nicht kennen, auslautendes *m* nur vor *eva* und *api* erscheint (*katavyameva*, *evamapi* in G.;

evameva, paratrikameva in Sh. M.; *tameva, tānamevā, evamevā, hevamevā, pālāṃtikyameve(va)* in K., *hemeva* in den Mysore-Edikten). Die Beschränkung der Verdopplung auf ein *m*, dem ein Enklitikon folgt, wird auch noch durch eine andere Beobachtung bestätigt. PISCHEL, Gr. d. Prakr. § 68, zeigt, daß 5 in AMg. oft vor *eva*, gelegentlich auch vor *avi*, auslautendes *-am* als *-ām* erscheint; so *evām eva, khippām eva, kisām avi*. Zweifellos steht diese Erscheinung mit der Verdopplung des *m* in dem östlichen Dialekte im Zusammenhang; ich bin sogar überzeugt, daß das *-ām* die direkte Fortsetzung des *-amm* 10 ist¹⁾. Tritt aber die Verdopplung des *m* nur vor enklitischen Wörtern ein, so kann *iyammana* nicht auf *idam anyat* zurückgehen, da *anyat* auf keinen Fall enklitisch ist; *idam anyat* hätte in diesem Dialekte kaum etwas anderes werden können als *iyam amne*. 15

Von älteren Erklärungen braucht die SENART's, Inscr. de Piy. II, 18 ff., nicht angeführt zu werden, da sie auf Änderungen des Textes beruht, mit denen man heute nicht mehr rechnen kann. Wohl aber verdient eine Bemerkung beachtet zu werden, die KERN schon 1880 in einem Aufsätze über die Separat-20 edikte von Dhauli und Jaugada, JRAS. N. S. 12, 379 ff., gemacht hat. In einer Anmerkung auf S. 389 führt er die Worte *no mina pāpaṃ dekhatī* an und übersetzt sie ins Sanskrit: *na punaḥ pāpaṃ drakṣyati*. Meines Erachtens hat KERN hier intuitiv das Richtige erkannt; das einzige Wort, das in 25 den Zusammenhang paßt, ist „aber“. Das Gleiche gilt aber auch für den Satz *iyammana me pālatikāye*; auch *mana* muß „aber“ bedeuten.

Bedeutet *mana* „aber“, so muß es zunächst auf *pana* zurückgehen, und wir müssen annehmen, daß in dem östlichen 30 Dialekte genau wie im Pali *punar* in der Bedeutung „aber“ zu *pana* geworden sei. Daß *pana* tatsächlich in diesem Dialekte vorhanden war, ergibt sich aus Dh. J. VI, Z. 5 *tasa ca pana iyaṃ mūle uṭhāne ca aṭhasaṃtilanā ca*. Es ist die einzige

1) Ich gedenke an anderer Stelle auf diese Sandhi-Erscheinung genauer einzugehen.

Stelle, wo in dieser Version der Felsenedikte das Äquivalent von *punar* überhaupt erscheint. In G. findet sich für *punar* in der abgeschwächten Bedeutung stets *puna* (4 mal), in K. stets *punā* oder *puna* (7 mal), und *puna* ist auch die gewöhnliche Form in dem Nordwestdialekte von Sh. (5 mal¹⁾) und M. (7 mal), aber je einmal begegnet doch auch hier *pana*: Sh. VI, 14. 15²⁾ *ye va pana mahamatranam (-na) acayikam (-ka) aropitam bhoti*; M. IX, 7 *siya va tam athram nivatēya siya pana no*. Wir dürfen aus dieser Schreibung schließen, daß *pana* auch in dem Nordwestdialekt bestand. Meines Erachtens soll die Schreibung *pana* die flüchtige Aussprache des Vokals in der ersten Silbe des Wortes, wenn es enklitisch ist, zum Ausdruck bringen. Man ist sich aber sicherlich der Identität des enklitischen Wortes mit dem vollen *puna* immer bewußt geblieben, und man wird daher auch für das enklitische Wort zunächst noch vielfach *puna* geschrieben haben; erst in dem literarischen Pali wird die Orthographie geregelt sein, wenn es auch hier Fälle gibt, wo man über die Berechtigung der einen oder der andern Schreibung im Zweifel sein kann. So steht z. B. in der Verbindung mit *vā* öfter *pana*; Mahāv. 1, 55 *anujānāmi bhikkhave vyattena bhikkhunā paṭibālana ekena dve sāmānere upatthāpetum yāvatake vā pana ussahati ova-*
ditum anusāsītum tāvatake upatthāpetun ti; Dhṛp. 42; Ud. 4, 3;
diso disaṃ yan tam kayirā verī vā³⁾ pana verinaṃ
micchāpaṇihitaṃ cittaṃ pāpiyo naṃ tato kare.
Dhṛp. 271 aber heißt es in der Aufzählung der Dinge, die nicht genügen, um die Erlösung zu erlangen:

*na sīlabbatamattena bāhusaccena vā puna
athavā samādhilābhena viviccaṣayanena vā⁴⁾.*

1) Nach den Lesungen von HULTZSCH. BÜHLER las in IX, 19. 20 *pana*.

2) Die Stelle ist aus Versehen zweimal eingemeißelt.

3) Das dies die richtige Lesung ist, zeigt die Sanskritfassung der Strophe, Udānav. 31, 9:

*na dveṣi dveṣiṇaḥ kuryād vairi vā vairiṇo hi tam (lies tat)
mithyāpranīhitaṃ cittaṃ yat kuryād ātmanātmanaḥ.*

4) Udānav. 32, 31 entspricht:

*na śīlavratamātreṇa bāhusrutyena vā punaḥ
tathā samādhilābhena viviktaśayanena vā.*

Diese Strophe findet sich nun auch in dem von SENART, JA. IX, 12, 193 ff. herausgegebenen Teile des Kharoṣṭhi Manuskripts des Dharmapada (B 24; S. 240):

*na silavadamatreṇa bahoṣukeṇa va maṇo
adha samadhilabheṇa vivitaśayaṇeṇa va*¹⁾.

5

Hier entspricht also *maṇo* p. *puna*, sk. *punar* wie in demselben Dialekt *pramuṇi* p. *pāpune*, sk. *prāpnuyāt*, *nama* sk. *nāvam*, *viṇamaṇi* p. *viññāpaniṃ*, sk. *viññapanīm*²⁾. Der Übergang eines inlautenden *p* und *v* über *ṽ* in *m* ist auch in den späteren Prakrits nicht selten; siehe FISCHER, Gr. d. Pr. § 248; 261.¹⁰ Die Belege für *p* stammen fast sämtlich aus der AMg. Man wird darnach die Berechtigung, auch das *mana* der Aśoka-Inschrift aus *pana* herzuleiten, nicht bestreiten können. Da der Übergang eines inlautenden *p* oder *v* zu *m* sonst nur nach reinem Vokal bezeugt ist, so wird vielleicht auch das ¹⁵ enklitische *pana* zunächst nach Wörtern mit reinvokalischem Auslaut zu *mana* geworden sein und dieses *mana* dann auch in die Stellung nach Nasalvokal, wie in *iyammana*, übertragen sein³⁾; ein sicheres Urteil ist indessen nicht möglich, da das vorliegende Material allzu beschränkt ist. Man darf ²⁰ gegen die vorgeschlagene Erklärung von *mana* auch nicht einwenden, daß in Dh. J. ja doch *pana* überliefert sei. Ich hoffe zeigen zu können, daß in den Edikten tatsächlich auch *mana* vorkommt. Allein auch davon abgesehen darf meiner Ansicht nach nicht außer Acht gelassen werden, daß die in ²⁵ der Kanzlei Aśokas verwendete Sprache eine Art Hochsprache ist, während die wirklich gesprochene Sprache bereits viel weiter entwickelt und, wofür ich hier freilich den Beweis nicht erbringen kann, im wesentlichen schon auf dem Standpunkt

1) Meine Umschrift weicht von der SENART's etwas ab.

2) Die Stellen sind gesammelt von KONOW, Festschr. f. Windisch, S. 93 f. Das angebliche *bhamensu* ist nicht mit p. *bhavassu* gleichzusetzen; *vadamada* für sk. *vratavantah* ist unsicher, da schließlich hier das Suffix *-mat* vorliegen könnte.

3) Ich glaube nicht, daß man *iyammana* direkt auf *iyam pana* zurückführen darf. Aus Gründen, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, halte ich es für möglich, daß *iyam pana* zu *iyambana* hätte werden können, aber kaum zu *iyam mana*.

der literarischen Prakrits stand. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn gelegentlich Formen aus der gesprochenen Sprache in den Edikten erscheinen wie z. B. das bekannte *adhigicya* für *adhikṛtya* in der Calcutta-Bairāt-Inschrift. Zu solchen Formen rechne ich auch *mana* und *no mina*. Der Beweis, daß das letztere aus *no mana* entstanden ist, läßt sich vorläufig allerdings nicht führen. Der Übergang eines *a* in *i* ist aber in den Prakrits, wie PISCHEL, Gr. d. Pr. § 101 bis 103, zeigt, häufig genug, und *no mina* für *no mana* scheint mir nicht auffallender zu sein als Ardhamāgadhi-Formen wie *kuṇima* für sk. *kuṇapa*, *phusiya* für sk. *prṣata* oder *muiṅga* für sk. *mṛdaṅga*.

Die Herleitung des *mana* aus *pana* verhilft nun auch, wie ich meine, zur Erklärung eines bisher gänzlich mißverständenen Satzes in dem ersten Separatedikt von Dh. J. Er lautet in der Lesung von HULTZSCH in Dh. *duāhale hi imasa kaṁmasa me kute manoatileke*, in J. *duāhale etasa kaṁmasa sa me kute manoatileke*.

KERN, dem für seine Ausgabe der Separatedikte, JRAS., N. S. XII, 379 ff., nur CUNNINGHAM'S unvollkommene Faksimiles zu Gebote standen, restituierte den Text in Dh. zu *duāhale hi imasi kaṁme samakate manam atileke*, in J. zu *duāhale etasi kamasi same* . . . und übersetzte das: „*dvyaḥaro hy asmin (etasmin) karmaṇi śramakaraṇe (śramah) manāgatirekaḥ*“, „for a little abundance of painstaking in this work yields a twofold gain“. SENART, dem Abklatsche der Inschriften vorlagen, konnte JA. XIX, 84 ff. die Lesung berichtigen. Sein Text unterscheidet sich von dem bei HULTZSCH gegebenen nur dadurch, daß er in Dh. *manaatileke* las, mit der Bemerkung, daß auch *manoatileke* möglich sei, in J. *kamasa* und auf die Lesung der letzten fünf Silben verzichtete. Das *kamasa sa* in J. sieht SENART als einen Fehler für *kamasa* an; von KERN übernimmt er die Erklärung von *duāhale*, faßt aber *manaatileke* als *manotirekaḥ* „excess of thought, preoccupation“. Seine Übersetzung des Satzes, die mehr eine Paraphrase ist, lautet: „verily, if I specially direct my attention to these duties [which are entrusted to you], it is because they bestow a twofold advantage“.

BÜHLER, ZDMG. 41, 4; ASSI. I, 127 las in J. *kaṃmasa* und im übrigen den Satz ebenso wie SENART bis auf das letzte Wort; in Dh. hielt er *maneatileke* für wahrscheinlicher als *manaatileke*, gab aber die Möglichkeit der Lesung *manoatileke* zu, während er in J. [*ma*]ne(a) . . . las. Die Übersetzung lautet bei ihm: 5 „Denn ich habe es so eingerichtet, daß Eifer für diese Sache zwiefache (Frucht) bringt“, „*dvyaḥaro hy asya karmaṇo mayā kṛto manotīrekaḥ*“. Die Lesart *kaṃmasa sa* in J. hielt auch er für einen Fehler. Es ist zuzugeben, daß die hier überall zutage tretende Auffassung des *duāhale* an und für sich möglich 10 ist; *dupada* für *dvipada* begegnet im zweiten Säulenedikt und in der Unterschrift des Girnār-Ediktes finden wir *sarvaloka-sukhāhara* „der ganzen Welt Freude bringend“. Dagegen befriedigen die Erklärungen von *mana-*, *mane-* oder *manoa-* *tileke* in keinem Falle. Daß SENART's Auffassung unmöglich 15 ist, zeigt sich sofort, wenn man den Satz wörtlich übersetzt. Das *manaatileke* geht bei ihm auf den König. Von dem *manaatileke* des Königs kann aber doch nicht gesagt sein, daß er doppelten Vorteil bringe, da dem ganzen Zusammenhange nach der eine dieser Vorteile zweifellos die Gunst des 20 Königs ist. Aber auch BÜHLER's Übersetzung von *maneatileke* ist viel zu gezwungen, um Glauben zu verdienen, und KERN's Erklärung des Wortes paßt nicht in den Zusammenhang, selbst wenn man versuchen wollte, sie mit den richtigen Lesarten in Einklang zu bringen. Geradezu unmöglich ge- 25 macht werden aber SENART's und BÜHLER's Übersetzungen des Satzes dadurch, daß sie in *kute* das Äquivalent von sk. *kṛtaḥ* sehen; auch KERN hätte sein *kate* nicht von *kr* ableiten dürfen, denn *kṛta* ist in dem östlichen Dialekt stets durch *kaṭa* vertreten. BÜHLER selbst hat auf diese seiner Erklärung wider- 30 sprechende Tatsache aufmerksam gemacht; das Verdienst, in sk. *kutas* die richtige Entsprechung von *kute* erkannt zu haben, gebührt FRANKE, GN. 1895, S. 537 f. FRANKE hat auch auf die Möglichkeit hingewiesen, *duāhale* auf *durāharaḥ* zurückzuführen. Der Schwund des *s* von *dus* in der Komposition 35 ist, wie die Beispiele bei PISCHEL, Gr. d. Pr. § 340, zeigen, in den späteren Prakrits sehr häufig. Er kommt aber auch im

Pali vor und hier gerade auch vor vokalischem Anlaut: *svākāre dvākāre swiññāpaye duviññāpaye* Mahāv. 1, 5, 10; CHILDERS führt *duphasso, duvupasanto* an. Sicherlich hat PISCHEL Recht, wenn er bemerkt, daß zu diesem Gebrauche des *du* im Kom-
 5 positum in erster Linie die oft direkt daneben stehenden Komposita mit *su* geführt haben.

Es wird also lediglich von dem Sinne abhängen, ob man *duāhale* auf *dyāharaḥ* oder *durāharaḥ* zurückführen muß; den Sinn aber, den FRANKE selbst in dem Satze sucht, kann
 10 ich, wie ich schon SBAW. 1914, S. 854 bemerkt habe, nicht für richtig halten. Er übersetzt: „Denn woher sollte mir eine Vorliebe kommen für einen, der diese Aufgabe schlecht ausführt“. Natürlich kann *āhala* in *duāhala* nominal in jeder Bedeutung gebraucht sein, die *āhalati* zukommt; daß man aber
 15 im Sk. *karmāharati* oder im östlichen Dialekte *kaṃmaṃ āhalati* jemals im Sinne von „er führt eine Aufgabe aus“ gebraucht haben sollte, halte ich schlechterdings für ausgeschlossen, Weiter aber kann *duāhale* nicht Lokativ sein, da dieser im östlichen Dialekte stets auf *-asi* ausgeht, und endlich kann
 20 ich auch nicht glauben, daß *manoatileke*, oder wie man das Wort sonst lesen mag, „Vorliebe“ bedeuten könnte. HULTZSCH, der in Dh. *man[o]atileke*, in J. *[ma]n[oati][le][ke]* liest, ist in der Übersetzung FRANKE gefolgt: „For how (could) my mind be pleased if one badly fulfils this duty?“. Er will aber *duāhale*
 25 als absoluten Nominativ fassen. So oft aber auch absolute Konstruktionen in dieser Sprache erscheinen, ich wüßte nicht, daß sonst ein bloßes Substantiv im Nominativ ohne Zusatz eines Partizips wie *saṃtaṃ* absolut gebraucht wäre.

Wir können nach alledem wohl sagen, daß der Satz bis
 30 jetzt nicht befriedigend erklärt ist. Eine völlig sichere Entscheidung, ob *mana*, *mane* oder *mano* zu lesen ist, ist, wie auch die Phototypie zeigt, kaum möglich. Nehmen wir zunächst einmal an, daß *mana* die richtige Lesung ist, so würde der Satz lauten: *duāhale hi* (fehlt in J.) *imasa* (J. *etasa*) *kaṃ-*
 35 *masa me* (J. *same*) *kute mana atileke*. Da wir *mana* als Vertreter von sk. *punar* erkannt haben, würde der Satz, wenn wir von dem *me* in Dh., dem *same* in J. vorläufig absehen,

ins Sanskrit übersetzt *durāharo hy asya* (oder *-ra etasya*) *karmanāḥ . . . kutaḥ punar atirekaḥ* sein, „denn schwer herbeizuführen ist dieses Werkes . . ., geschweige denn ein Überschuß“. Es ergibt sich, daß das Geringere, dem *atileke* gegenübergestellt ist, in dem *me* von Dh., dem *same* von J. ausgedrückt sein muß. Mit *me* ist natürlich nichts anzufangen; *same*, sk. *samam*, läßt sich aber ohne weiteres als „Gleichmaß, gewöhnliches Maß, Norm“ verstehen, was den genauen Gegensatz zu *atileka*, „Überschuß, Übermaß“ bilden würde. Auch im Sanskrit wird das Neutrum *sama*, wie die Belege im PW. 10 zeigen, oft genug substantivisch gebraucht. Ich übersetze also den ganzen Satz: „Denn schwer herbeizuführen ist dieses Werkes Gleichmaß, geschweige denn ein Überschuß“. Mit dem *kamma* ist die Ausführung der Befehle des Königs in bezug auf die Rechtspflege gemeint; vgl. *aṃ kichī dakhāmi hakaṃ* 15 *taṃ ichāmi kiṃti kaṃ kamana paṭipātayehaṃ duvālate ca ālabhehaṃ* im Anfang des Ediktes von J.

Meine Erklärung nötigt zu der Annahme, daß in diesem Falle die richtige Lesung ausnahmsweise in J., nicht in dem im allgemeinen viel sorgfältiger eingemeißelten Dh. erhalten 20 ist. In J. sind öfter Silben ausgelassen worden; in Dh. findet sich sonst nur *lājine yaṃ* für *lājine iyaṃ* in IV, 8. Aber gerade in den Separatedikten sind auch in Dh. dreimal Silben erst nachträglich eingefügt: II, 5 das *sa* von *khamisati*, II, 7 das *naṃ* von *atānaṃ*, II, 10 das erste *si* von *khaṇasi khanasi*. 25 Ich sehe daher keine Schwierigkeit in der Annahme, daß auch in unserm Falle der Steinmetz das *sa*, zumal es unmittelbar auf ein *sa* folgt, vergessen und auch bei der Revision den Fehler übersehen haben sollte.

Ich bin bei meiner Interpretation des Satzes von der 30 Lesung *mana* ausgegangen. Ich halte sie für die wahrscheinlichste, aber ich möchte doch darauf hinweisen, daß man sich auch mit der Lesung *mano* abfinden kann. Schließlich ist ja *maṇo* gerade die im Kharoṣṭhī-Dharmapada bezeugte Form, und sie hat ihre Parallele in *puno*, das, wie PISCHEL, Gr. d. 35 Pr. § 342, zeigt, in der Bedeutung „wiederum“ in sämtlichen Prakrits, auch AMg. und Mg., in der Bedeutung „aber“ auch

in M. erscheint. Auch das Pali kennt *puno* neben *puna*. Man kann unter diesen Umständen das Bestehen eines *mano* in dem Dialekte von Dh. J. gewiß nicht für unmöglich erklären.

Es läßt sich endlich, wie ich meine, zeigen, daß sich der
 5 Satz in der neuen Interpretation auch gut in den Gesamt-
 zusammenhang einfügt. „Die volle Berücksichtigung dieses
 (meines Erlasses)“, sagt der König, „bringt großen Vorteil,
 nicht volle Berücksichtigung großen Nachteil¹⁾. Wenn man
 nämlich diesen (Erlaß) ungenügend berücksichtigt²⁾, gewinnt
 10 man nicht den Himmel, gewinnt man nicht den König“. Daran
 knüpft sich dann unser Satz, der zum Ausdruck bringen soll,
 daß die ungenügende Berücksichtigung leicht eintreten kann,
 weil auch die bloß normale Durchführung der Absichten des
 Königs große Schwierigkeiten bereitet: „Schwer herbeizuführen
 15 ist ja (schon) das gewöhnliche Maß dieses Werkes, geschweige
 denn ein Überschuß“. Die Wiederholung des zuerst negativ
 ausgesprochenen Gedankens in positiver Form beschließt dann
 den Abschnitt: „Wenn (ihr) aber diesen (Erlaß) voll berück-
 sichtigt, werdet ihr den Himmel gewinnen und eurer Schuld
 20 gegen mich ledig werden“³⁾.

1) Nach Dh.; dem Sinne nach ebenso in J. *Sam̐patipāda* scheint dem *asam̐patipati* in kausativem Sinne gegenüberzustehen wie *sam̐patipātayam̐taṃ* dem *asam̐patipati* in J. Derselbe Unterschied zeigt sich im Folgenden in *vipatipādayam̐ne* (Dh.), *vipatipātayam̐taṃ* (J.) gegenüber *sam̐patipajam̐ne*. Der Grund dieses eigentümlichen Wechsels ist mir nicht klar; ich habe ihn daher in der Übersetzung — vielleicht mit Unrecht — nicht hervortreten lassen. Die eigentliche Bedeutung von *sam̐patipad-* und seinen Ableitungen ist nicht leicht zu fassen. In *dāsa-bhaṭakasi sam̐myāpatipati* (Dh.) in F. Ed. IX, *dāṣabhaṭakasi sam̐yāpatipati* (K.) in F. Ed. XI ist aber *sam̐myāpatipati* sicherlich dasselbe wie *sam̐patipati* in *nātisu sam̐patipati samanabūlhanesu sam̐patipati* (Dh.) in F. Ed. IV und bedeutet etwa „volle Rücksichtnahme“, jedenfalls mehr als „proper courtesy“. Ich möchte daher *sam̐patipad-* überall als „volle Rücksicht auf etwas nehmen“ fassen.

2) Nach Dh.; dem Sinne nach ebenso in J. Das *vi-* von *vipatipādayam̐ne*, *vipatipātayam̐taṃ* entspricht genau dem *asam-*, negiert also nicht den im Verbum enthaltenen Begriff überhaupt, sondern nur das „vollkommen“. Eine Nichtberücksichtigung seiner Befehle dürfte der König auch wohl für ausgeschlossen gehalten haben.

3) So in Dh.; in J. mit Umstellung der Glieder des Hauptsatzes.

Kleinasiatisch-Indische Beziehungen.

Von Walter Porzig.

(Beitrag zur Festschrift für E. Hultsch.)

Die Arier sind der einzige indogermanische Stamm, den wir noch außerhalb seiner endgültigen Sitze historisch nachzuweisen vermögen, der einzige auch, dessen Gemeinschaft vor der Trennung in Einzelvölker nicht nur erschlossen, sondern beobachtet werden kann. Daß es sich bei der herrschenden 5 Schicht im Mitanni-Reiche (um 1400 v. Chr.) um Angehörige des noch ungetrennten arischen Stammes handelt, läßt sich aus sprachlichen Kennzeichen sicher nachweisen. Schon EDUARD MEYER (KZ. 42, 26) hat festgestellt, daß wir (wegen Erhaltung des *s* in Namen wie *Šubandu* = *Subandhu*) keine Iranier vor uns 10 haben. Aber auch ein sehr wesentliches lautliches Merkmal des Indischen fehlt: der Name *Tušratta* = *Dužratha* zeigt Erhaltung der stimmhaften Spirans: ai. würde er ja **Dūratha* lauten müssen. Vielleicht sind auch die späteren Palatale der arischen Sprachen für diese Zeit noch als Affricatae anzusetzen, denn die Hethiter 15 schreiben z. B. das arische Fremdwort *panza* „fünf“ mit einem Silbenzeichen (*za*), dessen Anlaut in den hethitischen Texten als *ts* zu lesen ist (SOMMER, *Bogh.-Stud.* 10, 2 u. ö. vgl. Index). Freilich könnte es sich auch um Lautsubstitution handeln. Jedenfalls aber ist zu schließen, daß wir erwarten dürfen, 20 arische Palatale in der Keilschrift durch Silbenzeichen mit *z* wiedergegeben zu finden. Dies gilt nicht nur für die Tenuis, sondern auch für die Media, da die Keilschrift beide Artikulationsarten nicht scheidet. So dürfen wir den Namen von Dužrathas Sohn (KBo. I, 1 I, 54 u. ö.), der keilschriftlich als 25 *Mattiuza* oder *Mattiwaza* erscheint, in seiner arischen Lautform als *Mativāja* ansetzen. *Vāja* ist diejenige Eigenschaft des Streitrosses, die es zum Sieg im Kampf oder auf der

Rennbahn befähigt. *Mativāja* würde also etwa heißen „dessen Siegeskraft das Gebet ist“ — eine Verbindung von Termini des Kultus mit solchen des Wagenfahrens, wie sie aus dem Rigveda sehr geläufig ist. Derselbe Bestandteil findet sich
 5 noch im Namen eines Statthalters von Ube (n. von Damaskus), der *Namiawaza* geschrieben und also *Namyavāja* („dessen Siegeskraft verehrungswürdig ist“) zu sprechen sein wird.

Wenn man nun überall von der arischen Lautform ausgehen muß, so ist auch in dem Namensbestandteil *Arta-* eine
 10 Lautsubstitution zu erblicken — denn buchstäblich genommen würde er eine persische Form darstellen, die nach allem, was wir sonst von der Sprache wissen, ausgeschlossen ist. Also steht *ar* für *r* im Anlaut. Die drei in den Amarna-Briefen vorkommenden *Arta*-Namen sind demnach zu lesen *Rtamanya*
 15 (geschr. *Artamania*) „der nach dem *Rtam* strebt“ (ähnlich schon E. MEYER), *Rtasmara* (geschr. *Artaššumara*¹⁾) „der des *Rtam* gedenkt“ und *Rtadhāmā* (geschr. *Artatama* oder *-taama*²⁾) „dessen Gemeinde (oder Heimat) das *Rtam* ist“³⁾. Im Inlaut

1) Die Schreibung *-šumara* so, wie die Keilschrift die Lautgruppe *sm* im Anlaut widergeben müßte, entweder, weil dem Schreiber die Zusammensetzung des Namens durchsichtig war, oder, wie mir FRIEDRICH zu erwägen gibt, weil eine Anlautschreibung in den Inlaut verschleppt worden ist.

2) Die Schreibung *-ta-a-* in den Amarna-Briefen, auf die E. MEYER, KZ. 42, 19 Gewicht legt, beweist allerdings nichts für die Länge des Vokals, und in den Boghazköi-Texten erscheint der Name denn auch durchweg (KBo. I, 11, 1 u. ö.) mit *-ta-ma* geschrieben, aber ein **Rtatama* „der Frömmste“ wäre als Bildung auffällig, man verlangt ein Kompositum. Ein Adj. ai. *rtādhāman* ist übrigens belegt.

3) Die Bedeutung von Ved. *dhāman* habe ich IF. 42, 249 festzustellen versucht. Wenn HILLEBRANDT, IF. 44, 139 daraus die Übersetzung „Kultgemeinschaft“ herausgreift, so trifft er insofern nicht ganz meine Ansicht, als ich überzeugt bin, daß mit „Übersetzungen“ in Bedeutungsfragen gar nichts auszurichten ist. „Kultgemeinschaft“ oder „Heimat“ sagen so wenig wie „Schar“ oder „Stätte“, wenn wir nicht angeben, was alle diese Dinge im Veda bedeuten. Eine Bedeutung kann man nur dadurch bestimmen, daß man ihren Ort im Bedeutungssystem der betreffenden Sprachstufe angibt; wer als Ergebnis einer Bedeutungsuntersuchung ein nhd. Wort als „Übersetzung“ verlangt, der könnte ebensogut vom Mathematiker verlangen, daß er Aufgaben der höheren Analysis ausschließlich mit Hilfe des kleinen Einmaleins löse.

dagegen schreibt die Keilschrift das *r* als *-iri-*, so in dem Namen eines syrischen Stadtfürsten *Biridašwa* = *Pydašva* „Kampfroßesitzend“. Die Schreibung erinnert an die im Avesta-Alphabet (*ərə*).

Was sich vom Geistesleben der Arier aus dem System 5 der Namengebung erschließen läßt, bestätigt in allem Wesentlichen die Rückschlüsse, die man aus den ältesten Kulturzuständen der historischen Inder und Iranier gezogen hatte: Streitwagen und *Ṛtam* (die Welt- und Opfer-Ordnung) sind die Brennpunkte ihrer Welt. Dagegen wirft das Erscheinen 10 der Arier in Mitanni eine Reihe von Fragen auf hinsichtlich der gegenseitigen Beeinflussungen zwischen den Ariern und den vorderasiatischen Kulturkreisen, mit denen sie in Berührung kamen. Der Einfluß der Arier auf den vorderen Orient, namentlich die Einführung des Pferdes und des Streitwagens, 15 die man ihnen zuschreibt, ist schon öfter Gegenstand der Erörterungen, namentlich von Historikern, gewesen. Hier soll die Aufmerksamkeit einmal in die andere Richtung gelenkt werden, also auf die Einflüsse, die die Arier während ihres Aufenthaltes in und an der Grenze von Mesopotamien erfahren 20 haben, soweit sie in der späteren Entwicklung ihrer Kultur zur Geltung gekommen sind. Dabei ist zunächst Beschränkung geboten auf solche Beziehungen, von denen sich aus historischen Gründen wahrscheinlich machen läßt, daß sie später als im 25 zweiten Jahrtausend nicht mehr bestanden haben; also soll z. B. von mesopotamisch-iranischen Beziehungen hier nicht die Rede sein. Nun gibt es ein Kulturgebiet, das zu Beginn des ersten Jahrtausends durch eine starke Schranke von allen Ariern abgesperrt ist: das ist Kleinasien und die Randländer des ägäischen Meeres, die durch die Großreiche Urartu im 30 Norden und Assyrien im Süden von Iran getrennt sind. Andererseits können auf Seiten der Arier nur solche Entlehnungen mit Sicherheit ins zweite Jahrtausend hinaufgerückt werden, die sich im Indischen vorfinden. Und so ergibt sich denn die Aufgabe, nach kleinasiatischem Kulturgut im 35 Altindischen zu suchen.

Wie billig, wird man zunächst nach sprachlichen

Entlehnungen Ausschau halten. Dabei ergibt sich eine beträchtliche methodische Schwierigkeit: die kleinasiatischen Sprachen sind uns ja nur sehr bruchstückhaft bekannt; ihr Wortschatz muß zum größten Teil aus zahlreichen Lehnwörtern, die sie namentlich im Griechischen hinterlassen haben, erschlossen werden. Eine griechisch-indische Gleichung aber wird zunächst immer den Eindruck machen, daß es sich um indogermanisches Erbgut handele; es bedarf genauer Prüfung, um im einzelnen Falle das fremde Element zu erkennen. Aber auch wenn kleinasiatische Herkunft eines Wortes, das zugleich im Griechischen und im Altindischen vorkommt, feststeht, sind noch zwei Fehlerquellen zu beachten: das Wort kann nämlich entweder aus dem Kleinasiatischen schon ins Urindogermanische übernommen worden sein, oder ein griechisches Wort kleinasiatischer Herkunft kann in hellenistischer Zeit nach Indien gedrungen sein¹⁾. Für den ersten Fall können wir als Kriterien Abweichungen von den normalen Lautentsprechungen benutzen, im zweiten wird die Bedeutungsgeschichte und u. U. auch die Chronologie über die Art des Zusammenhangs Aufschluß geben können. Dagegen ist es natürlich kein Einwand gegen unmittelbare kleinasiatisch-indische Beziehungen, wenn ein Wort aus dem Kleinasiatischen außer ins Griechische und Altindische noch in andere idg. Einzelsprachen übergegangen ist.

Um zunächst festen Boden zu gewinnen, müssen wir von einer sicheren und anerkannten Gleichung ausgehen. Eine solche stellt gr. *ἐρέβινθος* skr. *aravinda* (FICK, Vorgriech. Ortsnamen 153) dar. Vorgriechischer Ursprung des gr. Wortes wird nicht bestritten (BOISACQ, Dict. ét.² 273). Interessant und, wie mir scheint, noch nicht genügend beachtet ist der Bedeutungsunterschied des gr. und des ai. Wortes. Er zeigt nämlich, daß es sich nicht um ein wirtschaftliches, sondern ein religiöses Lehnwort handelt. Die Erbse (wie andere Hülsenfrüchte) ist im kleinasiatischen Kulturkreis das Symbol für Geburt und Entstehen überhaupt, wofür eben im Indischen

1) Zu dieser Gruppe gehört z. B. das von O. STEIN, ZII. 3, 280 ff. ausführlich behandelte Wortpaar gr. *σούριξ* skr. *surungā*.

der Lotus eingetreten ist. Es hat sich also eigentlich nicht die „Bedeutung“ des Wortes gewandelt, sondern nur seine „Meinung“ (d. h. seine Sachbezogenheit). Die Lautverhältnisse nun zeigen ai. *-nd-* für gr. *-νθ-*. Das entspricht dem Verhältnis der gr. Ortsnamen auf *-νθ-* zu den kleinasiatischen auf *-nd-*. KRETSCHMER (Einl. in d. Gesch. d. gr. Spr. 293 ff.) erklärt diesen Unterschied bekanntlich so, daß in den kleinasiatischen Dialekten des vorgriechischen Sprachstammes die Tenuis nach Nasal erweicht worden sei. Diese Ansicht setzt allerdings voraus, daß gr. *-νθ-* nichts anderes¹⁰ bedeute als *-nt-*; und dies wieder würde zu der Folgerung führen, daß die Griechen bereits zur Zeit ihrer Einwanderung die idg. Mediae aspiratae zu Tenuis aspiratae verschoben gehabt hätten. Man kann aber das Verhältnis von gr. *-νθ-* zu kleinas. *-nd-* auch so erklären, daß man annimmt, idg. *dh* ver-¹⁵ trete in diesen Ortsnamen eben den kleinas. Laut, der in der einheimischen Überlieferung als *d* erscheine, und der also wohl vom idg. *d* verschieden (Spirant?) gewesen sei. Die Griechen hätten also mit den fremden Ortsnamen Bekanntschaft gemacht, als sie noch Med. asp. besaßen. Als sie je-²⁰ doch nach Kleinasien herüberkamen, war der Wandel zur Ten. asp. bereits eingetreten, und nunmehr war das *δ* der nächstliegende Laut zur Ersetzung des fremden. Wie dem auch sei (und es sind noch andere Möglichkeiten denkbar), jedenfalls steht fest, daß im Gebiet der vorgriechischen Lehn-²⁵ wörter gr. *θ* mit kleinas. *d* wechselt, und daß das Ai. in einem solchen Falle wenigstens gleichfalls *d* hat. Es stellt sich nun heraus, daß diese Entsprechung (gr. *θ* ai. *d*) nicht auf die Stellung nach Nasal beschränkt ist.

Es entspricht nämlich auch gr. *νάρθηξ* ai. *nalá-* „Schilf“³⁰ (Boisacq, Dict. ét.² 657, der aber das Wort anscheinend für idg. hält). Das Formans *-ᾱξ*, ion. *ῆξ* findet sich im Gr. bei einer ganzen Reihe von Wörtern, die keinerlei Verwandte im Idg. haben. NEHRING (Glotta 14, 184 ff.) bespricht *φύληξ* „wilde Feige“, *θώραξ* „Panzer“, *κόροδαξ* „ein Tanz“, *ἀλώπηξ*³⁵ „Fuchs“, *πῖθηξ-ος* „Affe“. Dazu kann man noch fügen *τράπηξ* oder *τράφην* Bez. einer Waffe („Speer“ oder „Schwert“), *καύην*

„ein Seevogel“, *μύρμηξ* „Ameise“, *πάχληξ* „Flußkiesel“, *σκόληξ* „Wurm“, *πόρπᾶξ* „Schildriemen“. Für alle diese Wörter sind idg. Etymologien vorgeschlagen worden, die entweder Laut- oder Bedeutungs-Schwierigkeiten aufweisen. Daneben gibt es
 5 auch einwandfrei idg. Wörter mit diesem Formans (z. B. *λελυμᾶξ* „Schnecke“), auf die es, wie es mit so vielen fremden Formantien im Griechischen geschehen ist, übertragen wurde. Es kommt also nicht so sehr darauf an, ob man das einzelne Wort als idg. oder fremd anspricht, als auf die Existenz des fremden
 10 Formanes *-āk-*. Dann erweist sich nämlich die Gleichung gr. *ναρθ-*, ai. *naḍ-* (< **nard-*) der Lautverhältnisse wegen ohne weiteres als fremd und liefert einen neuen Fall von gr. *θ*: ai. *d* in kleinasi. Lehnwörtern.

Die folgende Gleichung sieht zunächst überraschend aus
 15 und bietet Anlaß zu einigen methodologischen Bemerkungen. Ich stelle zusammen gr. *θαλ-* „strotzen, schwellen“ (eigentlich von den Knospen der Pflanzen) und ai. *dal-* „aufspringen (bes. von Knospen)“. Die Bedeutung der griechischen Wurzel geht aus ihren sämtlichen Ableitungen klar hervor. Mit der schwellen-
 20 den Knospe gleichgesetzt wird Schwangerschaft und Geburt (vgl. *θάλαμος* als „eheliches Gemach“), und schon diese Doppelbedeutung weist darauf hin, daß wir uns auf vorgriechischem Kulturboden befinden, wo die Pflanze und die Mutterschaft im Mittelpunkt stehen; daß nun auch die Wurzel selbst aus
 25 der vorgriechischen Sprache stammt, beweisen die etruskischen Spiegel, auf denen Athenes Geburt darstellt ist. (VETTER, Glotta 13, 146 ff., KRETSCHMER, Glotta 14, 310 f.). Sie zeigen Zeus in der Haltung einer Kreißenden, unterstützt von den Eileithyien; die Beischrift gibt den etruskischen Namen der Eileithyien als *Θalna*.
 30 Der Zusammenhang dieser nach Form und Bedeutung gesicherten vorgriechischen Wurzel mit ai. *dal-* leuchtet sofort ein, wenn man diese letzte Wurzel in ihr Bedeutungsfeld richtig einreihet. Sie bedeutet nämlich das Zerbersten, Aufspringen, Sichspalten von Knospen. Alle ihre anderen Bedeutungen sind aus dieser
 35 abgeleitet. Fälschlich hat man sie zu der in den europäischen Sprachen weit verbreiteten Wurzel von gr. *δαιδάλλω* gestellt, die aber nach Ausweis ihrer sämtlichen Ableitungen „schnitzen,

spalten“ (nämlich Holz mit dem Messer zum Zwecke handwerklicher Bearbeitung) bedeutet¹⁾.

Für eine letzte Gleichung dieses Typus geht man am besten vom Indischen aus. Das Sanskritwort für den echten Wein, sowohl den Stock wie die Traube, ist *drākṣā*. Der Wein war den Indogermanen unbekannt, wir dürfen also von vornherein ein Fremdwort erwarten. Das Zentrum des Weinbaus für den alten Orient lag in Kleinasien, es wäre also nicht erstaunlich, wenn sich auch dieses Wort als kleinasiatisch herausstellen sollte. Zur Wortbildung ist zunächst zu bemerken, daß das Formans *-sā* vorliegt, das eigentlich von den *s*-Stämmen ausgeht (vgl. *vatsa*), aber im Ai. weiter verbreitet ist. Die Wurzel ist also *drāk-*, wobei die ursprüngliche Artikulationsart des Auslautes wegen des folgenden *ṣ* nicht zu erkennen ist. Im Griechischen finden sich nun eine Reihe von Wörtern, die ins Bedeutungsfeld „Wein“ gehören und an das indische Wort anklingen; aber die Lautverhältnisse bedürfen noch genauerer Betrachtung. Nach dem Konsohantismus verteilen sich diese griechischen Wörter auf zwei Gruppen; die Basis der einen würde in idg. Lautform etwa **tereg*, die der andern ungefähr **dhereg(h)* lauten. Die erste Basis ist gr. vertreten durch *τάργανον* „saurer Wein, Essig“, das ausdrücklich als „lydisch“ bezeichnet wird. Ferner durch *τρυγξ*, *τρυγός* f. „süßer Wein“, auch „Weinhefe“ und durch *τρυγή* „Weinlese“. Der Vokalismus ist aus idg. Ablautverhältnissen zur Not verständlich, aber da *τάργανον* als kleinas. überliefert ist, steht auch nichts im Wege, den kleinas. Wechsel von *a* und *u* in der Umgebung von *r* zur Erklärung heranzuziehen, vgl. die Namen *Τίτυρος* und *Τιτάρισσος* (NEHRING, Glotta 14, 161). Der Bedeutung nach scheint es sich um den frischen oder gärenden Most zu handeln; der *πόντος ἀτρυγέτος* wäre dann das „gärende“ Meer. Eine Bestätigung gibt Hesychios, der *ταργαλνεν* mit *ταράσσειν* glossiert; denn *ταράσσειν* heißt

1) Der Fall ist ein lehrreiches Beispiel für die Gefahren isolierender und abstrahierender Betrachtungsweise. Verwechslung von Bedeutungsfeldern ist kein geringerer Fehler als etwa Nichtbeachtung der Lautverschiebung.

„schäumen, gären“. Damit kommen wir zu der andern Gruppe, die in gr. *θράσσω, ταραχή* usw. vorliegt. Der Vokalismus weist eindeutig auf idg. **r* (WALDE, in: Stand u. Aufg. der Sprachw. 158), Das Verbum ist der Bildung nach denominativ, von einem
 5 **τάραχος*, das etwa „Bodensatz, Hefe“ bedeutet haben muß. In dieser Bedeutung hat es (nicht über das Griechische, sondern direkt) den Weg ins Albanesische, Germanische (von da vielleicht ins Baltische) und wahrscheinlich ins Slavische gefunden. Es bezeichnet niemals den Schlamm in einem Gewässer, sondern
 10 stets den Bodensatz in einer für den Verzehr bestimmten Flüssigkeit, nämlich Wein, Öl oder Bier. Es scheint sich also um ein Kulturwort aus der Terminologie der Weinbereitung zu handeln. Die *Θαργήλια* könnten ein ursprünglich mit dem Weinbau zusammenhängendes Fest gewesen sein. Es ist nun
 15 klar, daß wir hier die Gruppe vor uns haben, an die sich ai. *drākšā* anknüpfen läßt unter Anwendung der Regel gr. *θ*: ai. *d* in kleinasi. Wörtern. Offenbar lernten die Arier zuerst, wie die andern idg. Völker, das Wanderwort kennen und bezeichneten dann, als sie selbst Wein zu bauen lernten, auch
 20 die Pflanze damit. Wie diese Gruppe sich nun zur vorhergehenden, in der Bedeutung so nahestehenden und lautlich anklingenden, verhält, ist eine Frage, die sich nur bei näherer Kenntnis der kleinasi. Sprachen beantworten läßt. Mit dem bequemen Ausweg, daß in Kleinasien die Artikulationsarten
 25 mangelhaft unterschieden werden, muß man vorsichtig sein. Gerade in unserem Falle könnte z. B. etwas wie der kaukasische Stufenwechsel zugrunde liegen.

Es ist kein Zufall, daß alle vier Gleichungen, die ja zunächst nur wegen der Lautentsprechung gr. *θ*: ai. *d* zusammen-
 30 gestellt sind, ins Bedeutungsfeld der Pflanzen und ihres Wachstums gehören. Der Pflanzenkult der vorgriechischen Kultur, der uns in Ortsnamen und auch archäologisch so auffallend entgegentritt, war eben die werbende Kraft dieser Kultur und hinterließ seine Spuren bei allen Völkern, die mit ihr in
 35 Berührung kamen.

Ebenfalls um einen Pflanzennamen handelt es sich bei der Entsprechung von ai. *karpāsa*- „Baumwolle“ durch gr.

κάρπασος „ein feiner Stoff“. Die übliche Meinung (Lit. b. BOISACQ Dict. ét.² 415) geht dahin, daß das griechische Wort aus dem Ai. entlehnt sei. Und allerdings kann die Entlehnung angesichts des Verhältnisses der Bedeutungen nicht wohl dem umgekehrten Weg gegangen sein. Es ist klar, daß das ⁵ Wort, woher es auch stamme, zuerst eine Pflanze und dann den aus ihr verfertigten Stoff gemeint haben muß. Daß die beiden Wörter aber gar nichts miteinander zu tun haben sollten, ist äußerst unwahrscheinlich. Trotz alledem — wenn uns nur das griechische *κάρπασος* vorläge, würde es wohl ¹⁰ Niemandem in den Sinn kommen, seine Beziehungen ganz außerhalb des Gr. zu suchen. Es ist nämlich nach Stamm und Bildung im Gr. wohl verankert, freilich nicht im idg., sondern im ägäischen Bezirk des griechischen Wortschatzes. Das Formans -ασο- gehört zu den häufigsten in vorgriechischen ¹⁵ Ortsnamen, wie *Πειγέλασος* (Karien), *Μύλασα* (Pamphylien), *Καύκασα* (Chios), *Θήβασα* (Lykaonien), *Πύρασος* (Thessalien) zeigen. (Vgl. FICK, Vorgr. Ortsnamen. Zugehörige Personen-namen verzeichnet KRETSCHMER, Einl. 311 ff.). Nun erwähnt Stephanos von Byzanz einen Ort *Καρπασία* auf Kypros, was ²⁰ ein **Κάρπασος* voraussetzt. Auch der Stamm des Wortes läßt sich vorgriech. belegen, nämlich ganz in der Nähe mit dem Namen der Insel *Κάρπαθος*. Wenn nun *Κάρπασος* ein gut vorgriech., und ein als Ortsname verwendetes vorgriech. Wort ist, so ist die Wahrscheinlichkeit sehr groß, daß es auch ²⁵ ursprünglich ein Pflanzennamen war. Denn die Zahl der vorgr. Ortsnamen, die gleichzeitig Pflanzen meinen, ist Legion. Und wirklich gibt es ja auch im Gr. eine Pflanze *κάρπασος*, aus deren Saft man ein Gift bereitete. Man pflegt die beiden Wörter *κάρπασος* zu trennen, aber da die Giftpflanze nicht ³⁰ identifiziert ist, fehlt es dafür an positiven Gründen. Es könnte doch von derselben Pflanze der Saft als Gift und die Faser als textiler Rohstoff verwendbar gewesen sein. Wenn nun also *κάρπασος* ein vorgr. Wort, und zwar zunächst ein Pflanzennamen war, so ist ai. *karpāsa-* doch als eine Entlehnung ³⁵ zu betrachten. Eine Entlehnung freilich nicht aus dem Gr., sondern unmittelbar aus dem Kleinasiatischen. Der Name



wäre dann auf eine in Indien heimische, gleichfalls zur Verfertigung feiner Stoffe verwendete Pflanze übertragen worden, genau so, wie es im Falle *aravinda* geschehen ist.

Jeder Schritt, der außerhalb dieses gesicherten Bedeutungsfeldes „Pflanze“ getan wird, muß besonders vorsichtig überlegt sein. Nur ein Wort, das in einer der erhaltenen kleinasiatischen Sprachen tatsächlich belegt ist, bietet genügende Sicherheit für eine Vergleichung. Ein soches Wort ist in erster Linie das lykische Wort *kupa* „Felsgrab“ in
 10. Vergleich mit ai. *kūpa*- „Graben, Zisterne“. Die Gleichsetzung wirft freilich eine Reihe dorniger Fragen auf. Denn ai. *kūpa*- gilt für echtes idg. Erbgut mit einer langen Reihe von Verwandten in den Schwestersprachen (WALDE, Lat. et. Wb.² 213; Boisacq, Dict. ét.² 536). Ganz sicher gehört jedenfalls hierher
 15 die Hesych-Glosse κύπη· τρώγλη „Höhle, Loch“, mit der man denn auch das lydische Wort zusammengestellt hat (HIRT, Indogermanen II, 573). Diese Zusammenstellung läßt sich (wie HIRT auch ausführt) auf zweierlei Weise rechtfertigen: entweder nämlich ist das Lykische eine idg. Sprache, oder
 20 *kupa* ist ein idg. Lehnwort im Lykischen. Das Letzte ist nun sehr unwahrscheinlich. Sollen sich die Lykier ausgerechnet die Bezeichnung für ihre charakteristischen Grabanlagen aus der Fremde geholt haben? Andererseits ist aber das Lykische dem Idg. ganz besonders im Wortschatz so fremd, daß man
 25 die einzige Wortgleichung, die es gibt, nicht auf Urverwandtschaft zurückführen darf. Wenn es nun also doch auf Entlehnung hinausläuft, so bleibt noch die Möglichkeit, den umgekehrten Weg zu gehen und die idg. Wörter aus dem Lykischen, d. h. aus dem Kleinasiatischen, herzuleiten. Um dies ver-
 30 ständlich zu machen, muß zunächst die idg. Sippe von ai. *kūpa*- aus einer Menge von Nichtzugehörigem herausgeschält werden. Nur auf den Kredit der Laute hin hat man eine zweifellos idg. Sippe, die etwa „Haufen, Hügel“ bedeutet, hierher gezogen¹⁾.

1) Die Art, wie man sich dabei mit der Bedeutung abfindet, ist ebenso einfach, wie typisch. Man abstrahiert so lange, bis bei beiden Sippen nur noch die völlig leere Bedeutung „Wölbung“ übrigbleibt. Diese teilt man dann ein in „Wölbung nach innen“ und „Wölbung nach

Scheidet man diese, wie die Bedeutung verlangt, aus, so ergibt sich folgendes Bild: die Bedeutung der künstlich gearbeiteten „Höhle“ in der Erde findet sich außer im Lykischen nur in den beiden unmittelbaren Nachbarsprachen (gr. *κύπη*, ai. *kūpa*-). Dagegen bedeutet das Wort in der weiteren Umgebung nur ein handwerklich hergestelltes Gefäß (lat. *cūpa*, ae. *hyf* „Bienenstock“ aisl. *hūfr* „Schiffsrumpf“). So ohne weiteres dürfen also diese auch geographisch scharf getrennten Gruppen nicht einander gleichgesetzt werden. Will man sie doch beisammen lassen, so müssen wenigstens zwei Schichten 10 der Entlehnung unterschieden werden. Dagegen spricht aber, daß die Sippe von lat. *cūpa* Verwandte mit Nasalinfix und dadurch bedingter Auslautsvariante hat, die ihrerseits über das Ar. Gr. und Kelt. verbreitet sind. Sie zeigen genau dieselbe Bedeutung und ergänzen die geographische Verbreitung 15 der Sippe von *cūpa*. Es bestätigt sich also, daß beide nur eine Sippe bilden, die nun allerdings im Idg. fest verankert ist. Dann ist aber lyk. *kupa*, gr. *κύπη*, ai. *kūpa*- „Höhle“ davon zu trennen. Im Ar. sind die beiden Wörter auch stets getrennt geblieben, nur im Gr. haben sie einander vielleicht 20 beeinflußt. Da ai. *kūpa*- schon im Rigveda (I, 105, 17) vorkommt, — und zwar im Sinne einer Grube, aus der jemand erlöst werden soll — ist die Entlehnung ins Ai. in eben jene Zeit zu setzen, die uns hier beschäftigt.

Die im Vorstehenden festgestellten Lehnbeziehungen sind 25 nur eine Auswahl derjenigen Fälle, die ohne näheres Eingehen auf Bau und Charakter der kleinasiatischen Sprachen verständlich sind. Die fortschreitende Aufhellung dieser Sprachen im Verein mit der systematischen Durchforschung des ai. Wortschatzes wird das Material noch bedeutend vermehren. 30

Es sind aber nicht nur Wörter, sondern auch Formantien, die bei solchen Entlehnungen eine Rolle spielen. Von Entlehnung eines Formans kann man in dem Augenblick sprechen, wo es in der entlehnenden Sprache produktiv geworden ist,

außen“. Man muß wohl beträchtlich hinter Bopp zurückgehen, bis man Jemand findet, der sich mit den Lauten Ähnliches erlaubt.

also z. B. auch an einheimische Wörter antreten kann. Von einem solchen ins Ai. übernommenen kleinas. Formans soll hier noch die Rede sein. Wir finden im Ai. (schon seit dem Rigveda) und im Gr. ein produktives Formans **-bho-*, das zur Bildung
 5 von Tiernamen dient. Man hat darin ein einheimisches idg. Bildungsmittel sehen wollen und hat es mit einem sicher idg. Formans **-bho-* identifiziert (BRUGMANN, Grdr.², II, 1, 386 ff.). Etwas straffere Behandlung der Bedeutungsseite wird auch hier klärend wirken. Auszugehen ist zunächst von den Ad-
 10 jektiven auf **-bho-*, die einen Glanz oder eine Farbe bezeichnen. Hier ist das Formans, wie BRUGMANN mit Recht vermutet, nichts anderes als die Wurzel **bhā* „glänzen“. Gr. *ἄργυρος* also bedeutet ursprünglich ganz wörtlich „weiß glänzend“. Von dieser Gruppe finden sich denn auch mehrere einwandfreie
 15 gemeinidg. Wortgleichungen, wie die Sippe von lat. *albus* oder apers. *naiba-* „schön“, ir. *noeb* „heilig“. Nach solchen Farbenbezeichnungen können natürlich auch Tiere benannt werden, wie ahd. *elbiz* „Schwan“. Aber niemals kann das Formans, das „glänzend“ bedeutet, etwa zu der Bedeutung
 20 „aussehend wie“ kommen. Nur wenn man es mit der Bedeutung nicht genau nimmt, erscheint der Übergang leicht.

Wir müssen also das Tiernamen-Formans **-bho-* gesondert betrachten. Was zunächst seine geographische Verbreitung angeht, so beschränkt sich diese auf das gr. und ar. Sprach-
 25 gebiet. Was aus andern idg. Gebieten dafür angeführt wird, sind entweder die soeben erwähnten Tiernamen aus Farbenbezeichnungen, oder Wörter, die nur scheinbar das **-bho-* Formans aufweisen. So hat got. *lamb* sein *b* offensichtlich von *kalb*, wo es stammhaft ist. Und den nordischen Namen des
 30 Vielfraßes, schwed. *järf*, wird man lieber mit gr. *εἶφος* (** < ἔρφος*) „Wolle“ zusammenstellen als mit mir. *earb* „Rehbock“. Denn das zottige Fell ist für diesen Marder charakteristisch, während er mit einem Rehbock doch nur eine sehr entfernte Ähnlichkeit hat. Dem irischen Wort schließlich kann man es auch nicht
 35 ansehen, ob das Formans ursprünglich **-bho-* oder **-yo-* ist.

Innerhalb seines Verbreitungsgebietes (gr. ar.) findet sich nun das Tiernamen bildende **-bho-* Formans sowohl an Stämmen

idg. Herkunft (gr. ἔλαφος, ἔριφος, vielleicht κόραφος; ai. *vr̥ṣabha-*, möglicherweise *gardabha-*) als auch an Stämmen nichtidg. Charakters. Diese sind sogar in der Überzahl: Gr. κίδαφος und κίραφος „Fuchs“, daneben Formen wie κινδάφη, σκινδάφη, σκινδαφος, wo schon die Unsicherheit der Lautgebung den fremden Ursprung verrät; σέριφος ein Insekt und eine Pflanze, danach, wie zu erwarten, auch Ortsname; einige Vogelnamen wie κάλαφος, ἀσκάλαφος „Eule“ und κόσσυφος „Drossel“; σίλφη „Schabe“, ἀκαλήφη „Brennnessel“. Ai. *śalabha-* „Heuschrecke“, der Name vielleicht identisch mit dem des Fabeltieres *śarabha-*; *karabha-* oder *kalabha-* „junges Kamel“ oder „junger Elefant“; *r̥ṣabha-* „Esel“, *śerabha-* „eine Schlange“. Gewiß darf die Frage, wo die Heimat des Formans ist, nicht einfach nach der Mehrheit entschieden werden. Aber es fällt auf, daß für sämtliche idg. Tiernamen mit *-bho-Formans derselbe Stamm ohne dieses Formans nachzuweisen ist (gr. ἄλλος lat. *aries*, lat. *cornix*; ai. *vr̥ṣan*, lat. [aus osk-umbr.] *burdus*), während dies für dieselben Bildungen fremden Stammes nicht der Fall ist. Das Formans ist also den fremden Wörtern wesentlich, auf die indogermanischen ist es nur übertragen.

Die Kette des Beweises schließt sich durch den unmittelbaren Nachweis eines -φ- Formans in der vorgriechischen Sprache selbst. In einer der eteokretischen Inschriften von Praisos (der sogen. Nomos-Inschrift, CONWAY, Ann. Brit. School Athens. VIII, 125 ff.) ist das einzige, was man mit Sicherheit erkennen kann, ein Suffix -Φα in der ersten Zeile. Eine zwischen Kandia und Praisos gefundene griechische Inschrift (H. v. GÄRTRINGEN, Hermes 1901, S. 452 ff.) läßt die Bedeutung des Suffixes erraten. Dort wird nämlich Hermes als κνφα-ρισσιφα (Voc.) angeredet, das ist also Hermes „von der Zy-
presse“. Die vorgriechische Sprache besaß also eine Art „Zugehörigkeits“-Suffix -φα, das nicht nur ins Griechische übergegangen ist, sondern auch ins Ai. entlehnt wurde¹⁾.

1) Im Vorstehenden sind die Unterschiede innerhalb des kleinasiatisch-vorgriechischen Kulturkreises außer Betracht gelassen, weil sie in ihren Einwirkungen auf die Arier in Mitanni mit unsern heutigen Mitteln schlechterdings nicht zu sondern sind.

Der kleinasiatische Einfluß, der in der Sprache Indiens so deutliche Spuren hinterlassen hat, muß auch sonst noch in der indischen Kultur zu spüren sein. Nur zwei Punkte seien herausgegriffen.

- 5 Die Gestalt des Śiva hat auf jeden, der an idg. Götter gewöhnt ist, immer einen fremdartigen Eindruck gemacht. Er gehört zu den volkstümlichen Gestalten, die die offizielle Theologie des Rigveda möglichst im Hintergrunde hält. Viele dieser Gestalten sind den vorarischen Ureinwohnern Indiens
10 zuzuschreiben, aber die charakteristischen Züge des Śiva-Bildes weisen in anderer Richtung, nämlich nach Kleinasien. Śiva ist ein Gebirgsgott, der auf dem Gipfel eines Berges wohnt, dessen Reittier der Stier und dessen Waffe der Dreizack ist. Alle diese Einzelheiten finden sich wieder bei dem kleinasia-
15 tischen Himmels- und Wettergott, der in Mitanni den Namen Tešup führt. Er thront auf den Gipfeln hoher Berge, wird auf einem Stier stehend dargestellt und hält in der Hand das Blitzbündel, dessen ikonograpische Umgestaltung bekanntlich der Dreizack ist. Die Gattin Śivas ist Parvatī oder Durgā,
20 deren nahe Beziehungen zur Großen Mutter Kleinasiens — in Mitanni heißt sie Hepa — ganz unverkennbar sind. Daß diese Gestalten in Indien keine kleinasiatischen Namen führen, liegt daran, daß sie überhaupt keine alten Namen führen. Ihre „eigentlichen“ Namen scheut man sich ja zu nennen und er-
25 setzt sie durch eine Fülle von Beinamen.

Schließlich läßt sich vielleicht auf dem Gebiete der indischen Schrift ein Einfluß aus der Mitannizeit noch nachweisen. Die Brāhmī-Schrift ist aus einem semitischen Alphabet hervorgegangen, das jedenfalls, wie alle semitischen Alphabete
30 außer der Keilschrift, eine reine Konsonantenschrift gewesen ist. In Indien aber finden wir das Prinzip dieser Schrift grundsätzlich verändert: jedes Zeichen bedeutet nicht mehr einen reinen Konsonanten, sondern einen Konsonanten plus Vokal, und die spezielle Natur dieses Vokals wird durch ein
35 beigefügtes diakritisches Zeichen (in der Regel eine Abkürzung des selbständigen Zeichens für den betreffenden Vokal) angedeutet. Da es außerdem für Vokale im absoluten Anlaut be-

sondere Zeichen gibt, haben wir also eine Silbenschrift vor uns. Das Prinzip der Silbenschrift kann — wenn man nicht annimmt, daß es die Inder von neuem erfunden haben — nur aus der Keilschrift stammen. Und allerdings finden sich gerade in Keilschrifttexten aus dem Mitanni-Reiche Ansätze zu einer 5 Ausgestaltung im Sinne des späteren Brāhmī-Alphabetes. Es werden nämlich gewissen Silbenzeichen, die an sich mit verschiedenen Vokalen gelesen werden können, jeweils die Zeichen der im betreffenden Falle gemeinten Vokale hinzugefügt, um den genauen Lautwert der Silbe anzudeuten¹⁾. Diese Schreib- 10 weise systematisch durchgeführt ergibt das Prinzip der Brāhmī-Schrift. Daß aber die Brāhmī-Schrift von Sachverständigen nach wissenschaftlichen Grundsätzen geschaffen worden ist, leidet ja keinen Zweifel. Voraussetzungen für diese Hypothese würden nur sein erstens, daß die Arier im Mitanni- 15 Reiche die Keilschrift für ihre eigene Sprache verwendet hätten, und zweitens, daß sie am Gebrauch der Keilschrift (wahrscheinlich in vereinfachter Form) so lange festgehalten hätten, bis sie mit der Konsonantenschrift und ihrem bequemeren Duktus bekannt wurden. Es wird also für die Inder 20 nichts anderes vorausgesetzt, als was bei den Iranern tatsächlich geschehen ist. Die Kanzlei der Achämeniden benutzt für offizielle Inschriften noch eine vereinfachte Keilschrift, während man allenthalben im Reiche schon im aramäischen Alphabet schreibt. 25

Aus den nachgewiesenen Beziehungen der indischen Kultur zu der Kleinasien im zweiten Jahrtausend v. Chr. ergeben sich einige historische Folgerungen, die zum Schluß noch kurz angedeutet sein sollen. Die Arier, die wir in Mitanni finden, sind kein versprengter Stamm, sondern befinden sich in engster 30 Berührung mit der Gesamtmasse. Denn alle Arier, auch die später in Indien sitzenden, haben Einwirkungen erfahren,

1) Der schon sumerische Gebrauch, mehrdeutigen Zeichen ein anderes beizufügen, das den Sinn näher bestimmte, hat sicherlich als Vorbild gedient; aber dabei handelt es sich in erster Linie um Modifikationen des Sinnes. Nicht verschiedene Lautwerte eines Silbenzeichens, sondern verschiedene Bedeutungen eines Wortzeichens sollten unterschieden werden.

die nur in Mitanni und Umgegend erfolgt sein können. Seit dieser Zeit ist die Bewegung der Arier (von der skythischen Wanderung abgesehen) offenbar beständig ostwärts gegangen. Die Trennung in Inder und Iranier ist nach der Mitanni-
5 Zeit erfolgt. Als dialektbildende Grenze darf man wohl zunächst die große zentraliranische Wüste ansehen; erst im weiteren Verlauf der Bewegung drangen dann die Iranier auch über die Wüste vor. Arische Inder in Indien dürfen wir also erst eine geraume Zeit nach der Katastrophe von
10 Mitanni (Mitte des 14. Jahrhunderts) erwarten, die den Ariern die Kulturwelt Westasiens verschloß und so den Anstoß zu ihrer Ausbreitung nach Osten gab.

Vedica.

Von **Walter Neißer.**

(Beitrag zur Festschrift für E. Hultsch.)

Präteritale Potentiale.

Aus Anlaß von VII, 88, 3 *ṛṅkhayāvahai*, das in „Siebenzig Lieder des RV.“ von GELDNER präterital wiedergegeben wird (anders GRASSMANN, LUDWIG u. a.), habe ich JAOS. 1925, 283⁶ bemerkt, es werde in lebendiger Vorstellung hier Vergangenes 5 potentiell vergegenwärtigt: „da mochten wir uns schaukeln“. Ich gebe im folgenden eine Auswahl von Belegen für diese Erscheinung, die in einzelnen Fällen von unsern Interpreten durch präterital-indikativische Übersetzung eines Konj. oder Opt. praktisch anerkannt, aber noch heute nicht ihrer Be- 10 deutung entsprechend gewürdigt ist. Zu I, 70, 7 *vārdhān yām pūrvāḥ kṣapāḥ — ārādhi hōtā* „den sie viele Nächte [= viele Tage] großzogen, der Hotar (Agni) ist zu seinem Recht gekommen“ bemerkt GELDNER, Üb.: „der Konj. bei Zeitangabe wie I, 72, 3^b“. Die hier angezogene Stelle lautet: *tisró yád* 15, *Agne śarādas tvām it — saparyān, — dadhire* „als (*yadā* Sāy.) sie drei Jahre dich pflegen mochten, erwarben sie usw.“. An dieser zweiten Stelle setzen auch GRASSMANN, LUDWIG den Ind. Prät., während sie an der ersten den Konj. *vārdhān* zu buchstäblich nehmen. Daß beide Male eine Zeitangabe neben 20 dem Konj. sich findet, wird durch die folgenden Beispiele als unwesentlich erwiesen, wichtig nur, daß diese Angabe Hinweis auf Vergangenheit gibt. II, 11, 10 liest M. MÜLLER *āroraṇvīt — yād — nijūrvāt*, AUFRECHT *nijūrvāt*: ist letzteres richtiger, so gehört der Beleg in unsere Betrachtung (*yadā* Sāy., ebenso 25 GRASSMANN, LUDWIG). IV, 16, 3 *yāt sékam ārcāt* vielleicht =

„als er den Guß hervorbrachte“, in Vergangenheitsdarstellung; dem dürfte ebenda 11 *yád — bhúṣāt* sich anschließen. IV, 55, 2 *prá yé dhāmāni pūrvyāṇi ārcān, ví yád uchān* „die hervor- kommen ließen die von früher bekannten Wesenheiten, als sie
 5 (Akk.) aufleuchten machten die Klugen“ (zwei Indikk. Prät. im Nachsatze). Innerhalb der Erzählung stehen ferner V, 31, 5 *yád ārcān*, 6 *yád vibhārāḥ*, VI, 17, 11 *vārdhān yām* (während ebenda 1 *abhí yām tārdaḥ, ví yó vādhiṣaḥ* zwar Präterita nicht neben sich haben, aber nur als solche, wie mir scheint,
 10 zu verstehen sind), X, 73, 1 *yád dadhānat*¹⁾, 74, 4 *abhí yé titṛtsān*. In den vorstehenden Belegen ist der fragliche Konj. immer in Relativsatz zu finden. Das gilt auch für I, 68, 9 *śróṣan yé*, während im Hauptsatze auftreten V, 30, 6 *sakṣat*, VII, 68, 7 *parṣat*, VIII, 1, 33 *dāsat*, X, 20, 10 *vakṣat*, 61, 1
 15 *parṣat*, 75, 9 *sanīṣat* (wahrscheinlich Prät. dem Sinne nach), 99, 7 *ā sāviṣat* (so mit GRASSMANN, LUDWIG auch BERGAIGNE 3, 44; die vorhergehenden Belege aus X, PISCHEL, VStud. 1, 10; 76. 2, 226; GRASSMANN, LUDWIG schwankend). Die auf- geführten Formen des s-Aorist sind insofern nicht durchweg
 20 beweisend, als teilweise Übergang in die thematische Konju- gation angenommen werden kann, so daß auch der Form nach Indikative Prät. vorliegen könnten (bei den dreisilbigen *sanīṣat*, *sāviṣat* [dazu oben *vādhiṣaḥ* im drittletzten Belege der Relativ- sätze] ist das weniger wahrscheinlich). Da wir den Opt.
 25 und Imptv. präterital fungierend auch im Hauptsatze finden werden, halte ich es für Zufall, daß sichere Beispiele des präteritalen Konj. im Hauptsatze neben den angeführten s- Aoristen mir nicht zur Hand sind: II, 22, 4 *bhūvat, vidāt*, X, 144, 6 *dhārayāte* können als Schlußgebete der betr. Lieder
 30 gelten, wo Konj. in seiner eigentlichen auf die Zukunft ge- richteten Bedeutung am Platze ist; VII, 33, 4 *ná kilā riṣātha* (auf Indik. Prät. folgend) hat in echt konj. Bedeutung einen Halt an X, 94, 10 (freilich nicht unbedingt sicher, da trotz formalem Gleichlaut die zwei Stellen temporal verschiedene
 35 Werte darstellen könnten).

1) Nicht sicher hergehörig, weil auch der Form nach Indik. Prät. vorliegen kann.

Iranische Parallelen zu obigem BARTHOLOMAE, Grundr. ir. Phil. I, p. 57 (§ 104, 1^a Schluß).

Präteritale Optative sind im ai. Épos nicht selten, aus späterer Zeit sei genannt, nur als Beispiel, Śukas. Text. simpl. 52 (R. SCHMIDT, ZDMG. 55, 43, 10) *tatra dvaṁ suhṛḍau ... syātām*. AV. XII, 4, 24 *vidyāt* gibt BLOOMFIELD mit *recognized* wieder. Hierzu RV. I, 104, 3 *syātām*, IV, 3, 12 *dadhanyuḥ* (vgl. 23, 9), 18, 8 *maṁṛḍyūḥ*, vielleicht VII, 88, 2 *ninīyāt* (cf. *maṁṣi*)¹⁾, VIII, 96, 2 *tuturyāt*. Alles in Hauptsatz. Iran. Parallelen BARTHOLOMAE, Verbum 211. 216. 10

Der an Indikative Präs. sich anschließende Imptv. *kṛandatu* V, 58, 6 läßt anscheinend als „mag donnern, donnert wohl“ sich verstehen. Bei Anschluß an Indik. Prät. (bzw. bei Zugehörigkeit zu Vergangenheitsdarstellung) läßt entsprechend ein Imptv. = „mochte“, event. „mußte wohl“ sich 15 setzen, so III, 30, 9 *aṛṣantu*, IV, 26, 4 (*yád* gewißlich = „als“), VII, 100, 3 *pra astu*, VII, 88, 3 *īṅkhayāvahai*. So aufgefaßt kann auch ein Imperativ durch die Bezeichnung „Präteritale Potentiale“ gedeckt werden. Ob Imperative der 2. Sing. wie in der Kutsasage (IV, 16, 10. 12. VI, 31, 3 u. ö.) derselben Be- 20 urteilung unterliegen, bleibe dahingestellt. — Ist nicht der Abschwächung des Wollens und Sollens zum Mögen (auch in dessen potentialem Sinne), bezogen auf Vergangenheit, die historische Verwendung von Infinitiven (BB. 27, 265) sowie des Futurs (WACKERNAGEL, Festschr. V. THOMSEN 1912, 134) 25 zu vergleichen?

dhāman.

Dankenswerterweise hat auf die im PW. an die Spitze des Artikels gestellte, bei neueren Interpreten aber eingeschränkte oder fast ausgemerzte Deutung als „Wohnstätte, Heimat, 30 Aufenthalt“ usw. HILLEBRANDT, IF. 44, 139 ff. erneut die Aufmerksamkeit gelenkt: öfter als bisher angenommen wird man hinfort örtliche Beziehung anzuerkennen haben, wie sie in den aus der nämlichen Wurzel durch *s* weitergebildeten Femininis *dhāśi*, *dhiṣāṇā* (nebst Adj. *dhiṣṇya*), vgl. auch gr. *θέμεθλα*, 35

1) Beiläufig zu VII, 88, 1 die Frage, ob nicht *yá im* als Sandhi von *yá im* und *Váruṇam* als Obj. von *kárate* zu denken sich empfiehlt.

zutage tritt. Es scheint indessen die Forschung in Kurven verlaufen zu sollen. Wenn nunmehr HILLEBRANDT der örtlichen Bedeutung, in Verbindung mit der nach dem Vorgange des PW, aus ihr abgeleiteten Bedeutung „(Ortsangehörige =) Schar“, ein ausschließliches Daseinsrecht zusprechen möchte, so wird zu fragen sein, ob das Streben nach Durchführung einheitlicher Interpretation aussichtsreich erscheinen kann gegenüber einem Worte, das in der klassischen Sprache noch die Bedeutungen „Zustand“, „Macht“, „Glanz“ aufweist, die nicht aus „Stätte“ hervorgegangen sein können, und dessen iranische Entsprechung die ebenfalls von „Stätte“ unabhängige Bedeutung „geschaffenes Wesen“ besitzt. Die Bedeutung „Wesen, Zustand, Macht, Würde“ kehren in unserm *-tum* = ahd. mhd. *tuom* wieder, auf das GELDNER, Gloss. treffend hingewiesen hat. HILLEBRANDT 146 ist die Härte wohl bewußt, die von starrer Durchsetzung einer einzigen Bedeutung unzertrennlich ist, und hat methodischen Zwang sich auferlegt, dem ein in so mannigfachen Wendungen beliebtes Wort wie *dhāman* natürlich widerstreben muß. Scheinbar dunkle Belege werden deutlich, sobald sie nicht im Sinne von „Stätte“ aufgefaßt werden. Von mehreren Belegen der Phrase *paramāṃ dhāma*, für welche die Bedeutung „Stätte“ zutreffen mag, trennt HILLEBRANDT 150 den Mantra VS. 1, 2 *paramēṇa dhāmnā dṛmhasva* mit Recht: örtliche Beziehung ist hier nicht anzunehmen. Hier also muß Einheit doch aufgegeben werden. Dasselbe wäre zu sagen angesichts der Mannigfaltigkeit der Anwendungen von *priyāṃ dhāma*. Dasselbe halte ich für *dhāman* überhaupt a priori für geboten. Die Spaltung der Wurzelbedeutung in Unterbedeutungen, von denen nur „setzen, bestimmen, schaffen, tun“ als wichtigste genannt seien; dazu die Möglichkeiten aktiver oder passiver, abstrakter oder konkreter Anwendung des nom. act.: diese stoffliche Fülle kann nicht mittels einer einzigen Bedeutung und deren Derivat bezwungen werden.

OLDENBERG sagt im Eingange seiner Studie (GN. 1915, 181 ff.) über *dh.*, es handle sich nicht sowohl um den Akt des Setzens als um den dadurch geschaffenen Zustand oder um das dadurch betroffene Objekt. Auch GRASSMANN hatte *dh.*

passivisch definiert. BERGAIGNE's (3, 210¹) *institution* scheint in gleichem Sinne gemeint zu sein. Ein Überblick über die ṛgv. mit Suff. -*man* gebildeten nom. act. (GRASSMANN 1730 fg.) ergibt Überwiegen aktiver Funktion, die freilich durch Umkehrung des Objekts zum Subjekt passivisch gewendet erscheinen kann, so daß z. B. *manman* sowohl „Denken“ als „Gedachtes“ bedeutet. Nach dieser Analogie ist anzunehmen, daß einem *dhāman* „Gesetztes“ ein *dhāman* „Setzen“ als Grundlage gedient haben wird. Wurde z. B. die Sonne etwa als *Varuṇasya dhāman* „V.s Schöpfung“ bezeichnet, so ist diesselbe 10 Phrase in aktivem Sinne („Akt Varuṇischen Setzens“) denkbar und man könnte hierfür auf V, 85, 2 *Varuṇaḥ . . divī sūryam adadhāt* sich berufen, was mit anderen einschlagenden Belegen des Akt. OLDENBERG selbst 182. 184 heranzieht, wie er auch treffend ebenda *dhāman* mit den aktivisch zu verstehenden 15 nomina *śāsuḥ*, *vratā*, *krātu* parallelisiert. So scheint mir GELDNER, Gl. „(göttliche) Macht, (göttliches) Walten und Wirken“, mit akt. Funktion, mit Recht an die Spitze seines Artikels gesetzt zu haben (ich rücke für meinen Zweck „göttlich“ in Parenthese, weil es aus der religiösen¹) Stimmung 20 des RV., nicht aus der Wortbedeutung an sich resultiert). Aktivisch ist die Glosse *prabhāva* der Lexika, aktivisch „Kraft,

1) Auch das VS. 1, 30 neben *yajus* gestellte *dh* hat rituelle Bedeutung (*sacrifice*, KEITH, zur Entsprechung TS. I, 1, 10^a): es bezeichnet vielleicht das Aufstellen der die Opferspenden aufnehmenden Geräte oder das Niederlegen dieser Spenden, also die Handlung, deren Ergebnis ist RV. X, 70, 7 *priyā dhāmāni āditer upāsthe* „liebe Weihgaben ruhen im Schoße der *āditi*“ (auf dem Altare); oder allgemein rituelles „Tun“ (im Kontrast mit *yajus*), wie in III, 7, 6 *ānu svām dhāma jaritūḥ* (wo nach Ausweis des verwandten *svadhā* der bestimmende Wille des Opferers stärker hervortritt). Weniger fühlbar ist rituelle Beziehung in VIII, 101, 6 *dhāmāni amṛtā mātṛyānām abhī cakṣate* „die Unsterblichen beschauen das Tun der Sterblichen“ (wo freilich Sāy., wie oft, wieder *sthāna* bietet; eher denkbar wäre *janīman*). Außerhalb dieses Gedankenkreises steht X, 166, 4 *abhibhūr ahām āgamam viśvākarmaṇa dhāmnā* „als Überlegener hergekommen mit alles vollbringender Macht“ (PW., cf. *tejas*, *bala* Sāy.; „Gewalt“ GRASSM., LUDW.), doch ist vielleicht *dh* hier nicht aktivisch aufzufassen, sondern (wie z. B. IX, 39, 1 *priyēṇa dhāmnā*) = „Sache“, eig. „das dem Sprecher Verliehene“.

Vermögen“ des PW. Diese Bedeutungen sind mit dem Grundbegriffe „schöpferischen oder bestimmenden Setzens“ durch die Erwägung leicht zu vermitteln, daß dieses als Ausfluß „waltender Macht“ angesehen werden mußte. Geringere Prägnanz mochte mit „Wesen“ sich begnügen: zu „Wesen“ aber gelangte man noch auf anderem Wege, indem einem Schaffenden das Geschaffene gegenüber trat, das wieder sowohl in abstraktem als in konkretem Sinne genommen werden konnte. Das passivisch-konkrete ward „Geschöpf“ oder „Sache“; deren
 10 abstrakte Auffassung ergab „Form, Erscheinung, Art und Weise“. In allgemeinem Umriß, dessen Ausfüllung aus PW., GELDNER, Gl., OLDENBERG zu entnehmen ist, ist hier auf den Bedeutungen von *dhā* fußend die Entwicklung skizziert worden, die in einer langen Reihe von Belegen des nom. act. *dhāman*
 15 sich verfolgen läßt. Dazu tritt die örtliche Anwendung, die an die Vorstellung des Setzens wie des Gesetzwerdens anknüpfen kann. Sie ist in der klassischen Sprache neben oben erwähnten Bedeutungen in Brauch und sicher auch als vedisch anzuerkennen. Aus ihr kann ferner Bedeutung „Schar“ sich
 20 entwickelt haben, doch ist „Macht, Wesen, Geschlecht“ öfters wohl besser dafür einzusetzen (*Indrasya dh.* = „I.s Machtgebot“, *Mārutam dh.* „der M. Wesen“).

brāhman.

HILLEBRANDT, Festschr. Jacobi 265 ff. hat Vergleichung
 25 mit av. *barəsmān* erneut zur Diskussion gestellt, ohne doch neue Stützen beschaffen zu können. Daß bei vereinzelt Zeremonien indische Priester Grasbündel in die Hand nehmen, mag sachlich der Verwendung des av. *barəsmān* nahe stehen; da aber die Grasbündel im ai. nicht *brāhman*, sondern *veda*
 30 oder schlicht *darbha* genannt werden, da ferner diese Benennungen nicht die Bedeutung „Zauber“ annehmen, können sie der These, daß *brāhman* eigentlich „Pflanzenbündel“, dann „Wachstumszauber“ bedeutete, nicht als Unterlage dienen.

HILLEBRANDT beruft sich auf VII, 103, 8 *brāhma kṛtvān-*
 35 *taḥ parivatsarīṇam*, hat aber Lieder des RV. richtiger einfach „Zauber“ hier angesetzt in Übereinstimmung mit den so

zahlreichen sonstigen Belegen von *bráhma kar*. Eigentlich ist ja *bráhman* = „Spruchzauber“. Diese Beschränkung auf oratorische Bedeutung, schon dem PW. bewußt, von OSTHOFF, BB. 24, 113 ff. und OLDENBERG, GN. 1916, 717 ff. festgestellt, auch von HILLEBRANDT anerkannt, ist mit der Zugrundelegung⁵ der Bedeutung „Wachstumszauber“ nicht vereinbar; aus dieser hätte ja die Anwendung auf praktische Riten in erster Linie sich ergeben müssen. Aber nicht das Somaopfer, das doch den Indra wachsen macht, wird *bráhman* genannt, sondern das Lied, von dem das Opfer begleitet wird. Das avest. Fem.¹⁰ *barəj* wird zwar von BARTHOLEMAE 957 als religiöser Ritus bezeichnet, aber als Glaubensbekenntnis näher bestimmt; es wird oratorisch von Haus aus gewesen sein. Durch das auslautende *j* wird, auch von der Bedeutung abgesehen, Verwandtschaft von *barəsmān* ausgeschaltet.

15

satás.

Das Adv. *satás* ist im PW. als Vorderglied der Komp. *sató-brhant*, *°mahant*, *°vira* verzeichnet, pw. fügte *°maghavan* hinzu, indem es die X, 27, 4 getrennt überlieferten zwei Worte *sató maghāvānaḥ* unter Tilgung des zweiten Akzents in eins²⁰ zusammenzog. Hier stellte GELDNER, Gl. die Überlieferung her und erkannte *satás* als selbständiges Wort an, desgleichen in VII, 32, 24; 104, 21. Letztere zwei Belege zog OLDENBERG (VII, 32, 24) in Zweifel, nannte dafür als event. noch in Betracht kommend IX, 21, 7 (mit Fragezeichen). X, 53, 10²⁵ (diesen Beleg auch GN. 1915, 205, 1). Auf die Bedeutung des Worts ist OLDENBERG nicht eingegangen. PW. und GELDNER legen *sá* „ein und derselbe, der gleiche“ zugrunde und setzen *satás* = „ebnemäßig, gleich, einer wie der andere“. Das scheint zuzutreffen für VIII, 30, 1 *vísve satómahānta it*: „(nicht ist³⁰ unter euch ein Kind oder Knabe), alle seid ihr gleich groß“, nicht jedoch für die anderen obengenannten Kompp. und die Belege des selbständigen Worts, die vielmehr auf „vereint“ (X, 53, 10)¹, „mit gesammelter Kraft“ (VII, 32, 24; 104, 21. IX, 21, 7), „völlig, ganz und gar“ (X, 27, 4 und *sató-vira*, *°brhant*) weisen;³⁵

1) in unison, EDGERTON, AmIPhil. 40 (1919) 192.

und das paßt auch für VIII, 30, 1: „ganz groß“ als Gegensatz zu „kein Kind, kein Knabe“.

sató-vīra „ganz Held“, Bw. der kriegerisch gerüsteten *pitārah* VI, 75, 9 (= TS. IV, 6, 3: „real heroes“ KEITH) er-
 5 innert an *sát-pati* „Anführer“, *satínā-manyu* „von echtem Eifer erfüllt“, so daß man daran denken könnte, *satás* für adverbialen Gen. des n. *sát* „Wahres, Gutes“ (VI, 27, 2) zu erklären, vgl. av. *aētavātō* „in hinreichendem Maß“ (?), *arəzvō* „wahrlich“, BARTHOLOMAE 19, 355 (REICHELT, Elementarb. § 508 hält beide
 10 nicht für sicher). Aber die oben angenommenen Bedeutungen „vereint, mit gesammelter Kraft“ würden hierdurch nicht gedeckt. Zu ihnen und dem Gesamtbilde von *satás* stimmt hingegen auf das genaueste das Adv. *sa-trā* a) „zusammen, insgesamt“; b) „in allen Beziehungen, ganz und gar“. Neben
 15 *satrá*, Bed. a) findet sich, wie GRASSMANN bemerkt (ähnlich PW.), stets *viśva*, so daß „alle zusammen“ sich ergibt: wir lesen *viśva* auch neben *satás* VIII, 30, 1. X, 27, 4. Daß dem *sató-mahant* ein *satrá mahán* IV, 30, 2 zur Seite tritt, ist kein Zufall¹⁾, da *satrá* gemäß seiner bekräftigenden Bed. b)
 20 neben Betonungen von Macht und Überlegenheit seinen Platz hat, vgl. häufige *satrá-kará*, *°jít*, *°sāhá*, *°hán*, denen wiederum VII, 104, 21 *sató abhī eti* verglichen werden darf. OLDENBERG VII, 32, 24 zitiert VS. 2, 32 *sató*²⁾ *vaḥ pitaro deṣma* (doch mit anderer Beurteilung; vielleicht würde der große Forscher bei
 25 Einbeziehung von *satrá* die gegenüber *satás* geübte Zurückhaltung noch modifiziert haben); hierzu vgl. I, 7, 6 *satrá-dāvan* „vollauf schenkend“. Somit wird *satás*, wie *satrá*, auf *sá-* „mit“ zurückzuführen und seine bekräftigende Bedeutung aus der Anschauung des Zusammenseins oder -bringens zu ent-
 30 wickeln sein. Dazu stimmt, daß X, 53, 10 *satāḥ — sám śísṛta* mit AV. VII, 16, 1 *saṃtarāṃ sám śísādhī*, dort *sa-*, hier *sa-*, sich vergleicht.

saṃ-īdh.

Neben der Bedeutung „Brennholz, Holzscheit“, die in
 35 Übereinstimmung mit der späteren Sprache Sāy., LUDWIG (vgl.

1) Vgl. auch viell. VIII, 101, 11^c *satás*, 12^b *satrá*.

2) Minderwertige Variante *sado*, s. BLOOMFIELD, Concordance.

besonders 4, 296), OLDENBERG, SBE. 46, GELDNER, Üb. als einzige ansetzen, hat PW. noch „Entflammen, Flamme“, GRASSMANN „Flamme“ für einige Stellen zugelassen. Ich möchte dem PW. mich anschließen, wobei ich, wie wohl auch dessen Meinung gewesen, s. als „Entflammen“ sowohl in trans. wie in intrans. 5 Sinne anerkenne. Als Beispiel sei zunächst X, 80, 2 *Agnér ápnasaḥ samíd astu bhadrá* genannt. Alle Interpreten (auch PW.) sehen *ápnasaḥ* als Attribut von *Agnéh* an. *ápnas* ist jedoch, das wird heute unbestritten bleiben, nur als Substantiv denkbar. Dann kann *Agnér ápnasaḥ samíd* nichts anderes 10 bedeuten als „Entflammen (vermutl. trans.) des Agni und seines *ápnas*“, d. i. „Entflammen des A. zu (Verleihen von) reichem Ertrage“. Hier ist s. als nom. act. gesichert. VII, 77, 1 *ábhūd Agnīḥ samídhe mānuṣānām* wird man mit V, 1, 1 *ábodhi Agnīḥ samídhā jánānām*, V, 8, 7 *su-ṣamídhā sám idhire* gern ver- 15 binden, daher nicht Inf. (wie I, 113, 9 möglich), sondern nom. act. in *samídhe* suchen. Nachbarschaft der nom. act. *āhuti*, *haviṣṣṛti*, *devāhūti*, *suṣṭuti*, *upasád*, *námas* zeugt vielfach (auch X, 52, 2) für *samídh*, allerdings nicht im Einzelfalle, da auch die Bedeutung „Brennholz“ gelegentlich — doch nicht 20 generell! — neben einem nom. act. tragbar sein würde. Daß sichere Entscheidung öfters versagt ist, bemerkt schon PW. Es muß genügen, grundsätzlich nom. act. neben dem häufigeren „Brennholz“ zuzulassen. Als Belege der intr. Verwendung kämen die im PW. aus VS. und ŚB. zitierten Stellen in Betracht, aus RV. sei dazu V, 6, 4 „wir möchten dich entzünden, daß deine wunderbare Flamme zum Himmel leuchte“ hervor- 25 gehoben, ferner III, 2, 9 „drei Flammen Agnis“ (cf. X, 51, 2; 90, 15), III, 4, 1 s. parallel mit *śúc*, ferner III, 5, 9; 10. X, 87, 8 u. a. m. (hierher auch einige Belege von *su-ṣamídh*); 30 auf die zu Agni in mystischer Beziehung stehende Gāyatrī übertragen I, 164, 25 (auch trans. „Entflammen“ denkbar).

suvrkti.

GELDNER, Gl.; Übers. hat die Zerlegung in *su-vrkti* (PW.) gutgeheißen, während er VStud. 1, 151 die Frage aufwarf, ob 35 vielleicht s. im Sinne von *varj* „an sich ziehen, abfangen, sich



aneignen“ zu deuten wäre. Letztere Deutung hat OLDENBERG, SBE. 46, 204 neben die Auffassung des PW. als gleichberechtigt gestellt, ZDMG. 55, 298 ihr den Vorzug gegeben (mit dem Bemerkten, daß vollkommene Sicherheit nicht erhofft werden 5 dürfe)¹⁾. Der Anklang von X, 21, 1 á *Agnīm ná svārktībhiḥ* — *vr̥ṇīmahe* an häufiges *svārktībhiḥ*, von *sva-vr̥j*, *saṃ-vr̥j* als Bw. Indras X, 38, 5. II, 12, 3 an *svārktī* Bw. Indras X, 74, 5; 104, 7 (vgl. auch etwa Beziehung von *svā-vr̥j* X, 12, 3 zu Agni mit dessen Bw. *svārktī*) kann an *varj* flüchtige Er- 10 innerung wecken. Daß besonders häufig *varj* mit *barhiṣ* verknüpft wird, während in sämtlichen 45 Belegen von *svārktī* des *barhiṣ* kaum eine Erwähnung geschieht²⁾ [VI, 11, 5 in anderem Pāda; sollte das gelegentlich neben *suṃ*. auftauchende *nāmas* auf *barhiṣ* anspielen (BLOOMFIELD, JAOS. 35 [1915], 278), 15 so wären da in gekürzter Aufzählung zwei verschiedene rituelle Akte zusammengedrängt] — dieser Kontrast zwischen *barhīr varj* einerseits und dem fern von *barhiṣ* stehenden *suṃ*. andererseits würde nicht ausreichen, letzteres von *varj* völlig zu trennen, da dieses Wort verschiedene Bedeutungen besitzt³⁾

1) Wie BLOOMFIELD a. O. 278 bemerkt, hat OLDENBERG seinen Standpunkt später aufgegeben.

2) Hinlegen des *barhiṣ* ist einleitende Handlung, *svārktī* aber steht auch im Liedschlusse. Die das Obj. *suṃ*. regierenden Zww. *bhar* „empfortragen“, *prá bhar* „vortragen“, *yam* „hochhalten, darreichen“, *éray* „zusenden“ bezeichnen Handlungen, die der auf *barhiṣ* gerichteten entgegengesetzt sind.

3) In Erwägung, daß das Praev. *áva* die Bedeutung „weg, ab“ und „herab“ in sich vereinigt (indem „herab“ etwa als „ab vom Geraden, Aufrechten“ angesehen ward), kann *varj* „hinwerfen, hinlegen“ mit *varj* „seitwärts biegen, drehen“ vereint werden; „für sich auf die Seite bringen“ konnte des weiteren die Bedeutung „sich aneignen“ ergeben. Vom ai. Standpunkte scheint einheitliche Auffassung durchführbar. Durch av. *varəz* „absperren“, BARTHOLOMAE 1378 (*uz-varəz* „beseitigen“, *pairi-varəz* „sich fernhalten von“ ebenda 1377, 1378 sind damit zu verbinden) wird indessen wahrscheinlich, was zuvor Foy, KZ. 34, 245 ausgesprochen hatte, daß im ai. *varj* ein arisches *varəz* = gr. *ῥεῖν* „sperren, schließen“ untergegangen ist: der Guttural der Nomina *vargá* „Abwehrer“ Kaus. Up. 2, 7, *várga* „gesonderte Abteilung“ S +, sowie der Verbalformen wie z. B. *vr̥kté* „eignet sich an“ fände sein Seitenstück in *sárga* neben *sr̥ṣṭá* usw. (Heranziehung des gr. *ῥεῖν* auch bei älteren Gelehrten, vgl.

und nicht in-Bedeutung „hinwerfen“, wie sie der Verbindung mit *barhís* zugrunde liegt, sondern in Bedeutung „sich aneignen“ für die Erklärung von *su-* herangezogen werden sollte. Indessen enthalten die zahlreichen Belege des Nomen auch auf diese Bedeutung von *varj* durchaus keinen Hinweis. 5 Nicht Konkurrenz mit anderen Opfern, nicht Abfangen oder Anlocken der Götter, sondern Ehrerweisung und Dienstwille treten als Motive der *su-* hervor, vgl. III, 3, 9 *vrātāni ūpa bhūṣema*, I, 61, 3 *sūrīm vāvṛdhādhyai*, Nachbarschaft von *namasy*, *mahay*. Der oratorische Charakter wird durch immer 10 wiederkehrende Verbindung mit *stóma*, *gír*, *bráhman*, *hū* usw. (Übersicht bei BLOOMFIELD 279) so deutlich unterstrichen, daß Ableitung von *varj* ausscheiden, die von *arc* als die gegebene erscheinen muß.

Dieses Ergebnis wird auch bestätigt durch zwei Belege, 15 die von den bisher berücksichtigten sich ablösen, da in ihnen *su-* nicht eine Darbietung frommen Preissanges bezeichnet: zum Schlusse des Lieds II, 35 (V. 15) rühmt sich der Dichter, seinen Leuten (mit seinem Liede) gutes Siedeln und den Maghavans gute Ehrung (*suvrkti*) verschafft zu haben; *su-* 20 steht hier passivisch, die Ehrung ist Wirkung des seitens der Leute den Magh. gezollten Preises. Ähnlich begleitet I, 186, 9 *suvrkti* (hier Instr.) das Auftreten der Maruts (diese selbst als Sänger aufzufassen, gibt der Vers nicht besonderen Anlaß): *suvrkti* = „preislich“. 25

Einige Male begegnet *su-* als Adj., auf die Analogie von *su-śastí* ist bereits im PW. aufmerksam gemacht: der als Adler

FICK 1, 163, doch fehlt Erkenntnis, daß die Übereinstimmung mit ai. *varg/varj* nur teilweise zutrifft.) — Beiläufig sei bemerkt, daß mit *av varəz* „Wirken“ das rgv. *svā-vṛṣṭi* (I, 52, 5; 14) verglichen werden könnte, das GELDNER, Üb. ebenso ansprechend durch „Eigengröße (cf. *vṛṣan* usw.)“ wiedergibt: hiervon abgesehen wüßte ich eine Spur dieser Wurzel auf indischem Boden nicht anzugeben. *sva-vṛj*, Bw. Indras X, 38, 5 kann mit den von Indra ausgesagten *vark*, *vṛnak* I, 63, 7; VI, 18, 8; 26, 3 kombiniert werden. Die für wenige Belege von *vṛjána* zuweilen angenommene Bedeutung „Opfer“ wird mit GELDNER, Üb. besser durch „Opferbund, geistlicher Verband“ (I, 60, 3. II, 2, 1; 9, 34, 7) ersetzt und wäre in jedem Falle als sekundäre Entwicklung von „(Opfer)-Gemeinde“ zu bewerten.

10*



vorgestellte Wind heißt *suṽ*. (*glorious* KEITH) TS. II, 4, 7, 1^b, wie RV. V, 46, 6 die Berge *su-śastī* genannt werden. RV. VI, 11, 5 erscheint *suṽ*. „preiswürdig“ als Bw. des Opferlöffels [man könnte VIII, 8, 22 *stómāḥ suvrktāyaḥ* entsprechend fassen
 5 wollen, wird jedoch den Zusammenhang mit den Belegen des nom. act. nicht aufheben]; dreimal ist es Bw. Agnis, X, 74, 5; 104, 7 Indras, der an beiden Stellen *maghāvan* daneben genannt wird (vgl. oben *suṽ*. als Ehrung der irdischen Maghavan). Überall geht die Rechnung glatt auf bei Zerlegung
 10 in *suṽ-rkti*. Das lautliche Zusammentreffen mit X, 21, 1 *svávrkti* kann dem gegenüber nicht ins Gewicht fallen.

Über das Alter der Maṇimêkhalai.

Von Hermann Jacobi.

(Beitrag zur Festschrift für E. Hultzsch.)

In dem alten Streit über das Alter der Śāṅgam-Literatur im Tamil beruft man sich verschiedentlich auf einen Bericht über die sechs philosophischen Systeme in der romantischen Maṇimêkhalai. Während S. KRISHNASVAMI AİYANGAR¹⁾ in demselben nichts sehen kann, was seiner Ansicht widerspräche, 5 daß die Śāṅgam-Literatur im 1. und 2. Jahrh. n. Chr. entstanden sei, behauptet Subramaniya Iyar²⁾, daß die in jenem Bericht geschilderte Phase der indischen Philosophie nicht vor dem 8. und 9. Jahrh. n. Chr. bestanden haben könne. Bei solcher Meinungsverschiedenheit der bedeutendsten Kenner der Tamu- 10 lischen Literatur lohnt es sich, jenen Bericht genau und unvoreingenommen zu prüfen; und da das Haupteignis dabei die Kenntnis der Entwicklungsgeschichte der indischen Philosophie ist, so will ich, obgleich des Tamil unkundig, mich an dieser Aufgabe versuchen, indem ich meiner Untersuchung 15 V. KANAKASABHAI'S³⁾ Übersetzung des betreffenden Abschnittes zugrunde lege. Allerdings ist dieselbe an manchen Stellen zweifellos ungenau oder irrig und dazu nicht einmal vollständig; doch läßt sich auch in ihr trotz mancher Unklarheiten die wahre Sachlage mit ziemlicher Sicherheit erkennen. So 20 bitte ich denn Sie, verehrter Herr Jubilar, meinen Beitrag zur Lösung der alten Streitfrage nachsichtig zu beurteilen, und

1) Some contributions of South India to Indian culture, Calcutta 1923; und desselben Beginnings of South Indian History, Madras 1918.

2) Zitiert von S. KR. AİYANGAR, Beginnings p. 175.

3) The Tamils eighteen hundred years ago, Madras and Bangalore 1904, p. 212—225.

wenn er Ihre Zustimmung finden sollte, das Zweifelhafte und Fehlende, worauf ich an den betreffenden Stellen aufmerksam mache, durch Hinzuziehung des Urtextes zu berichtigen und zu ergänzen.

- 5 Der buddhistische Verfasser der Maṇimékhilai, Śīttālai Śāttan aus Madurā war nach der Tradition eins der 49 Mitglieder des Śāṅgam (Akademie, *sangha*), aber sein Gedicht ist nicht ein Śāṅgam Werk, d. h. es gehört nicht zu den vom Śāṅgam approbierten Büchern¹⁾. Es dürfte eher etwas später
10 sein, weil in ihm Zitate aus dem Kural, dem populärsten Śāṅgam Werke, vorkommen²⁾.

Der Abschnitt über die indische Philosophie besteht aus einer Einleitung über die Erkenntnismittel und dem Bericht über die sechs philosophischen Systeme. Die Auseinander-
15 setzung über die Erkenntnismittel wird einem 'Vedic Philosopher' in den Mund gelegt. Derselbe erklärt zehn Erkenntnismittel, die Vedavyāsa aufgestellt habe. Acht von diesen sind aus brahmanischen Quellen bekannt, nämlich die vom Nyāya anerkannten vier *pramāṇas*: 1. *pratyakṣa*, 2. *anumāna*, 3. *upa-*
20 *māna*, 4. *śabda* (oder *āgama*), und vier von ihm abgelehnte, ND. II 2, 1 ff.: 5. *arthāpatti*, 6. *sambhava*, 7. *aitihya*, 8. *abhāva*. Diese acht werden von der brahmanischen Tradition den Paurāṇika (Nyāyakośa s. v. *pramāṇa*), in unserm Text aber dem sonst unbekannten Krutakōdi zugeschrieben. Dasselbst auch
25 die Angabe, daß Jaimini sechs *pramāṇas* gelten lasse; das trifft auf die Mīmāṃsā Philosophie zu³⁾, nicht aber auf Jaimini selbst, da im MS. nur die drei *pramāṇas* vorkommen, die auch das Sāṅkhya kennt. — Nach den richtigen Erkenntnismitteln werden acht 'fallacious mediums' aufgezählt und erklärt. Wo-
30 her diese Lehre entlehnt ist, wüßte ich nicht anzugeben; vermutlich stützt sich hier der Verfasser auf ein buddhistisches Elaborat von zweifelhafter Autorität.

1) Siehe S. K. AṬṬHANGAR, Some Contributions, p. 16 f.

2) Ebenda p. 125.

3) Die sechs *pramāṇas* (1—5 und 8) werden zuerst erwähnt in der alten Vṛtti, aus der Śābarasvāmin zu MS I 1, 5 eine längere Stelle mitteilt, Bibl. Ind. Ausgabe, I p. 10.

Sicher ist das der Fall mit der letzten Äußerung des 'Vedic Professor', die zu dem eigentlichen Bericht überleitet; er erklärt: „The different systems of philosophy are Lokāyatam, Bauddham, Sāṅkhyam, Naiyāyikam, Vaiśeṣikam and Mīmāṃsakaṃ: and the authors of these systems are Brihaspati, 5 Jina, Kapila, Akṣhapātha, Kanāda, and Jaimini respectively“. Denn es ist ausgeschlossen, daß Brahmanen jemals diese Systeme als die maßgebenden anerkannt hätten. Richtig ist nur die Sechszahl der Systeme, wenn unter ihnen die orthodoxen brahmanischen Philosophien verstanden werden; von da 10 aus muß die Sechszahl als alle philosophischen Systeme umfassend zu volkstümlicher Anerkennung gelangt sein, so daß auch Buddhisten und Jainas dieser Vorstellung Rechnung tragen und ihrerseits sechs Hauptsysteme namhaft machen mußten, so wenig sie auch dadurch den Tatsachen gerecht wurden. Der 15 Jaina Haribhadra (gegen 750 n. Chr.) behandelt in seinem Śaḍdarśana-samuccaya folgende Systeme: 1. Bauddha, 2. Naiyāyika, 3. Sāṅkhya, 4. Jaina, 5. Vaiśeṣika, 6. Jaiminiya; dann fügt er aber noch das Lokāyata hinzu, das die Sechszahl vollmache, wenn man Naiyāyika und Vaiśeṣika nicht als zwei Systeme 20 rechne. Um jeden Preis mußte also die Sechszahl gerettet werden. An ihr hält auch Siddharṣi fest, indem er in der Upamitibhavaprapanca Kathā (verfaßt 906 n. Chr.) p. 661 von den eben genannten sieben Systemen das Sāṅkhya wegläßt. Nach demselben Grundsatz, daß es sechs Hauptsysteme geben müsse, 25 verfahren auch, wie wir aus der Maṇimékhalaī erfahren, die Buddhisten. Da nun die solenne Sechszahl der orthodoxen philosophischen Systeme der Brahmanen, (die ja vorbildlich für Buddhisten und Jainas war), erst spät in der brahmanischen Literatur, und die Anpassung derselben an ihren Stand- 30 punkt in der Literatur der Jainas erst bei Haribhadra nachweisbar ist, so spricht die Sechszahl in der Maṇimékhalaī jedenfalls nicht für ein hohes Alter dieses Werkes.

Bemerkenswert ist, daß der Verfasser die sechs Systeme nicht in der zuerst angegebenen Reihenfolge behandelt, sondern in einer andern, die er zum Schluß p. 217 folgendermaßen rekapituliert: (I) „The Vedic Pramānavāta or Mīmāṃsa,

(II) the Naiyāyika which comprised the Ajivaka and Nirgranta Schisms, (III) the Sāṅkhya, (IV) Vaiśeṣika, and (V) Bhūta-vāta or Lokāyata“; daran schließt sich die Darstellung der Buddhistischen Lehre als sechstes System. Das Auffallendste ist aber, daß gar keine Darstellung des Naiyāyika unter diesem Titel gegeben wird. Das Schweigen des Autors über den Nyāya erklärt sich wohl daraus, daß die physikalischen Lehren des Nyāya aus dem Vaiśeṣika stammen, wo sie zur Behandlung kommen, die Logik des Nyāya aber von den Buddhisten übernommen und weitergebildet worden ist, weshalb sie im Abschnitt über das Buddha dargestellt werden. Um den Ausfall des eigentlichen Nyāya zu decken und doch die solenne Sechszahl zu wahren, behandelt der Autor unter dem Titel Naiyāyika die Irrlehren der Ājīvakas und Jainas, über die in buddhistischen Schriften Angaben enthalten waren. SADAJIRO SUGIURA¹⁾ sagt darüber: „Two more schools are frequently included by Chinese and Japanese authors among the great ones. They are called Nikendabtra and Ashibika and are quite similar to each other“. Der erste Bestandteil des Namens Nikendabtra kann nur Nigaṇṭha sein, die letzte Silbe ist allerdings dunkel; Ashibika ist zweifellos Ājīvaka.

Der Bericht über das Mīmāṃsaka hat mit der Lehre Jaimini's wenig zu tun; nur daß der Veda, wie der Vedic Brahman erklärt, 'self-existent' sei und 'neither beginning nor end' habe, ist ein Dogma dieser Schule. Zuerst gibt ein Saiva-vati an, daß Isa der eine Gott sei. Es dürfte sich um eine Form des Śaivismus handeln, wie wir ihm bei Kalidāsa begegnen; ja aus dem Namen Īśa des Gottes und der Angabe „He governs the two luminaries (Sun and Moon), life²⁾, and the five elements“ möchte man schließen, daß dem Dichter die Nāndīstrophe der Śakuntala vorschwebte. Das Weitere übergehe ich.

1) Hindu Logic as preserved in China and Japan, Philadelphia 1900, p. 16.

2) Es ist wohl *ātman* gemeint, wodurch der Autor das ihm unverständliche *yā ca hotrī* ersetzte. Die Purāṇas haben dafür *dīkṣito brāhmaṇaḥ*; sie zählen aber die 8 *mūrtis* Śiva's in anderer Reihenfolge auf; vgl. KIRFEL, Purāṇam pañcalakṣaṇam p. 40, 122.

Doch sei bemerkt, daß sich auch sonst in des Verfassers Bericht mancherlei Unrichtigkeiten nachweisen lassen; so ist z. B. das, was er als Vaiśeṣika-Lehre über die Eigenschaften der fünf Elemente vorträgt (p. 217), tatsächlich Lehre des Sāṅkhya, aber im Vaiśeṣika und Nyāya unbekannt; und seine Erklärung 5 von Dharma und Adharma bei den Jainas (Substrate der Bewegung und Ruhe) als „wheel of Law“ und „axle of the Law“ ist ein handgreifliches Mißverständnis. Man wird daher auch in andern Fällen mit Unrichtigkeiten und Verdrehungen in den Angaben des Dichters der Maṇimêkhalai zu rechnen be- 10 rechtigt sein.

Der Abschnitt über die buddhistische Philosophie, dem wir wir uns jetzt zuwenden, zerfällt in zwei Teile; der erste behandelt die buddhistische Erkenntnistheorie und Logik, der andere die 12 *nidānas* und ähnliches. Über die Entwicklung 15 der buddhistischen Logik sind wir einigermaßen unterrichtet durch SADAJIRO SUGIURA's in der vorletzten Anmerkung genanntes Buch. Eine wertvolle Ergänzung dazu bietet das in dem über die buddhistische Philosophie handelnden Teile auf tibetischen Quellen beruhende Werk von S. CH. VIDYABHUSANA: 20 *History of the mediaeval school of Indian Logic*, Calcutta 1909. — Wir können zwei Phasen der buddhistischen Logik unterscheiden. In der älteren Zeit gilt im großen und ganzen noch die Logik des Nyāya mit seinem fünfgliedrigen Schlußsatz. Die Kritik an dem Überlieferten und eigene Verbesserungs- 25 versuche in größerem Umfang scheinen namentlich von Vasubandhu ausgegangen zu sein, von dem einzelne Definitionen auch in Sanskrit Quellen bewahrt sind. Die neue buddhistische Logik beginnt mit Dignāga, der die alte Logik vollkommen umgestaltete und auf eine durchaus wissenschaftliche Grund- 30 lage stellte. — Unsere Aufgabe wird es sein zu untersuchen, ob und welche in der Maṇimêkhalai vorgetragenen Lehren auf Dignāga zurückgeführt werden können.

Der Bericht beginnt mit dem Satze: „The sources of true knowledge according to Ādijinendra are only two. Right *per-* 35 *ception and inference*“ (p. 218). Der Nyāya erkennt bekanntlich vier *pramāṇas* an: *pratyakṣa*, *anumāna*, *upamāna* und

śabda. Von den Vaiśeṣikas und Buddhisten gilt allgemein, daß sie nur die beiden ersten *pramāṇas* anerkannten¹⁾. Es ist aber nicht überliefert, welcher buddhistische Lehrer die vier *pramāṇas* auf die zwei ersten reduziert habe. Vermutlich war es
 5 Dignāga. Denn dieser hat im *Pramāṇasamuccaya*, Kapitel IV und V²⁾, eingehend die Frage, ob *upamāna* und *śabda* besondere Erkenntnismittel seien, erörtert und verneint³⁾. Uddyotakara bekämpft ihn heftig im *Vārttika* zu ND. I 1, 6. 7; aber im *Bhāṣya* zu diesen sūtras findet sich keine Andeutung darüber,
 10 daß irgend ein Gegner jene beiden *pramāṇas* nicht habe gelten lassen; es enthält nur die Erklärung der sūtras, ohne daß ein Bedenken gegen sie erhoben und gehoben würde, das man als Einwand eines Gegners auffassen könnte.

Unser Text fährt fort: „*Perception* he has described as
 15 conscious feeling (through the senses); name, species, quality, action and so forth (of an object) are (known by) *inference*“. Das in Klammern Zugesezte enthält Erklärungen des Übersetzers, die natürlich für uns keine bindende Kraft haben. Lassen wir sie, wie billig, unberücksichtigt, so scheint der erste
 20 Satz die Definition von *pratyakṣa*, der zweite die von *anumāna* zu enthalten. Letzteres ist aber unmöglich, weil *anumāna* nie so definiert worden ist. Es ist darum wahrscheinlich, daß der zweite Satz zur Definition von *pratyakṣa* gehört, etwa als erklärende Einschränkung derselben. Die Frage ist nun, welche
 25 Definition von *pratyakṣa* der (vielleicht nur in der Übersetzung) verworren erscheinenden Erklärung unseres Autors zugrunde liegt. Um darüber ins Reine zu kommen, empfiehlt es sich zur Orientierung die in der indischen Philosophie hervorgetretenen Ansichten über das Wesen der Wahrnehmung zu mustern.

30 Die ursprüngliche und weit verbreitete Vorstellung scheint die gewesen zu sein, daß die Wahrnehmung durch einen Kontakt von Sinnesorgan und Objekt (*indriya* und *artha*) ent-

1) Ślokavārttika, śabdapariśeṣa v. 15: nach den Buddhisten und Vaiśeṣikas ist *śabda* in *anumāna* eingeschlossen.

2) S. CH. VIDYABHUSANA a. a. O. p. 85, 88.

3) In unserm Text heißt es: All other sources of knowledge are irregular inferences.

stehe. So heißt es im Mīmāṃsā Sūtra I 1, 4: *sat-samprayoge puruṣasyê 'ndriyāṇām buddhijanma tat pratyakṣam*; „Wahrnehmung ist diejenige Erkenntnisart, welche bei der innigen Verbindung von Sinnesorganen des Menschen mit dem Seien- den entsteht“. Genauer wird *pratyakṣa* im Vaiśeṣika Sūtra 5 III 1, 18 bezeichnet als: *ātmēndriyārtha-saṃnikarṣād yaṇ niṣpadyate*; nach III 2, 1 und V 2, 15 ist aber auch *manas* bei diesem *saṃnikarṣa* beteiligt. Im Nyāya Sūtra I 1, 4 wird zwar nur der Kontakt von Sinnesorgan und Objekt ausdrücklich genannt (*indriyārthasaṃnikarṣōtpannam jñānam*), aber, 10 wie das Bhāṣya erklärt, nicht weil *ātman* und *manas* nicht mitwirkten, sondern weil sie zu den Ursachen jeder Erkenntnis, nicht bloß der durch Wahrnehmung entstandenen, gehörten; darum brauchten sie in der Definition der letzteren nicht genannt zu werden. — Im älteren Buddhismus ist die Vorstellung 15 umgebildet zu der vom *sparsā*, dem sechsten in der 12gliedrigen Kette der *nidānas*. *sparsā* „Sinnesempfindung, sensation“ besteht im Zusammentreffen dreier *dharmas*: *indriya*, *viṣaya* und *viññāna*¹⁾. Aus diesem *sparsā* geht dann die bestimmte Empfindung *vedanā* hervor. So beruhen in der Mīmāṃsā, im Vaiśe- 20 ṣika, Nyāya und im ältesten Buddhismus die Vorstellungen über das Wesen der Wahrnehmung auf derselben Grundidee. Verschieden, aber doch verwandt damit ist die Ansicht des Sāṅkhya, wonach das erste Gewahrwerden des Objektes (*ālocana*) eine Funktion (*vṛtti*) des Sinnesorgans ist, das sich in 25 der Form des Gegenstandes umwandelt²⁾. Im Bhāṣya zu Yoga-sūtra I 7 wird der Hergang so angedeutet, daß das Sinnesorgan bis zu dem Objekt eine Art Röhre (*pranālikā*) bildet, durch welche die Fluxion des Denkkorgans (*citta*) zu ihm hingelangt. 30

Mit dem Vorstellungskreise, aus dem die bisher besprochenen Ansichten über *pratyakṣa* hervorgegangen sind, hat —

1) *trayāṇām saṃnipātaḥ sparśaḥ*; pali: *tiṇṇam saṃgati phasso*. Vgl. STCHERBATSKOI, The Central Conception of Buddhism, London 1923, p. 17, 55, 100.

2) So erklärt Vācaspati miśra, Tātp. T. p. 103, l. 11 ff., Vārṣaganya's Definition von *pratyakṣa* als *śrotrādāvṛttiḥ*, vgl. NV. p. 45, l. 13.

darüber kann kein Zweifel bestehen — die Begriffsbestimmung in der angeführten Stelle der Maṇimēkhalai auch nicht das geringste zu tun. Es verbleiben uns so nur noch zwei originelle Definitionen von *pratyakṣa*, eine von Vasubandhu und die
 5 andere von Dignāga. Die erstere lautet: *tato 'rthād vijñānam pratyakṣam*¹⁾ „Wahrnehmung ist die Erkenntnis, die (lediglich) auf ihrem Objekt beruht“. Dignāga hat das Wesen des Wahrnehmens tiefer erfaßt: *pratyakṣam kalpanāpoḍham*²⁾ „Von der Wahrnehmung ist begriffliches Denken ausgeschlossen“; *kalpanā*
 10 wird (a. a. O.) erklärt als *nāma-jātyādi-yojanā* „Begriffliches Denken besteht in der Verknüpfung mit Wort, Genus usw.“ Vācaspatimiśra (a. a. O.) gibt an, was mit *jātyādi* gemeint ist, nämlich *jāti*, *guṇa*, *kriyā*, *dravya*, worunter die vier Arten der Wortbedeutung zu verstehen sind³⁾. Diese mit *nāmajātyādi*
 15 angedeuteten Begriffe finden wir in dem zweiten Satze obiger Stelle der Maṇimēkhalai wieder als ‘name, species, quality, action and so forth’⁴⁾: es ist also offenbar *kalpanā* gemeint. Hätte der Verfasser gesagt „are not perception“, so hätte er Dignāga’s Definition richtig wiedergegeben; aber er hat, um
 20 für den Leser verständlicher zu reden, sich positiv ausgedrückt „are inference“, was allerdings dem Sinne nicht gerecht wird. Sein Gedanke war wahrscheinlich folgender: da es nur zwei Erkenntnismittel, ‘perception’ und ‘inference’, gibt, so gehört das, was von dem Gebiet der ‘perception’ ausgeschlossen ist, in das-
 25 jenige von ‘inference’. So hat er scheinbar ‘inference’ charakte-

1) Zitiert von Uddyotakara, NV. p. 42, l. 16 und von Vācaspatimiśra bezeichnet als *Vāsubandhavam pratyakṣalakṣaṇam*, Tātp. T. p. 99, l. 13.

2) NV. p. 44, l. 1. Tātp. T. p. 102, l. 1.

3) Sahityadarpaṇa II 4: *saṃketo grhyate jātāu guṇa-dravya-kriyāsu ca*. Diese Lehre ist schon bei Patanjali zu belegen: *caturṣṭayā śabdānām pravṛttiḥ: jātiśabdā guṇaśabdā kriyāśabdā yadṛcchāśabdāś ca caturthāḥ* (Mahābhāṣya, ed. KIELHORN p. 19, l. 20, cf. Kumārasambhava II 17). Vācaspatimiśra deutet allerdings *nāma* als *yadṛcchāśabda* und versteht unter *dravya* Wörter wie *danḍin*, was nicht mit der Terminologie der Grammatiker übereinstimmt.

4) Dieses „and so forth“ ist offenbar ein Verlegenheitsbehelf des Verfassers, dem *dravya* nicht klar war; warum, das dürfte sich aus der letzten Anmerkung erklären.

riert, aber in einer Weise, die kein philosophischer Schriftsteller befolgt hat, noch überhaupt billigen würde¹⁾.

Dignāga's Definition geht über das Verständnis des philosophisch ungeschulten Lesers hinaus und gibt ihm außerdem keinen positiven Begriff von dem, was Wahrnehmung ist. Um dem abzuhelpen, hat der Verfasser im ersten Satze die Wahrnehmung als ein 'conscious feeling' bezeichnet, wahrscheinlich mit Bezug auf Vasubandhu's Definition. Aus demselben Grunde scheint auch Bhāmaha, der ein Buddhist ist und die Logik für den 'general reader' vorträgt, beide Definitionen in einem Verse (Bhamahālamkāra V 6) zusammengestellt zu haben:

pratyakṣam kalpanāpoḍham, tato 'rthād iti kecana; |
kalpanām nāma-jātyādi-yojanām pratijānate. ||

Es ist also höchst wahrscheinlich, daß der Verfasser der Maṇimékhalaī Dignāga's Definition von *pratyakṣa* wiedergeben wollte, weil nur bei dieser Annahme das, was er in der fraglichen Stelle sagt, einen vernünftigen Sinn bekommt.

In dem auf die eben behandelte Stelle folgenden Abschnitt über *anumāna* scheint auf den ersten Blick die ältere buddhistische Logik zugrunde gelegt zu sein. In derselben steht, soweit man aus SUGIURA's Angaben (a. a. O. p. 20 ff.—30 ff.) entnehmen kann, die Lehre vom Schluß noch ungefähr auf demselben Standpunkt wie im Nyāya Sūtra, dem sie ursprünglich entlehnt war. So gilt in ihr bis auf Vasubandhu²⁾ noch der fünfgliedrige Syllogismus, nur daß in ihm zwei Belege (*drṣtānta*), ein positives und ein negatives, seit Maitreya gefordert wurden³⁾. Dignāga reduzierte den Syllogismus auf drei

1) Die Unklarheit des Autors in dieser Hinsicht zeigt sich auch in der Erklärung von *pratyakṣa*, die er p. 212 dem Vedic philosopher in den Mund legt; dort heißt es unter anderem: „to ascertain the place, name class, quality and action of a thing . . . is Perception“. Damit ist zweifellos das *saṃkalpakaṃ pratyakṣam* gemeint, während Dignāga das *nirvikalpakaṃ pr.* definiert.

2) Dieser behauptete nach SUGIURA a. a. O. p. 32 „that a thesis can be proved by two propositions only, and that therefore the necessary parts in a syllogistic inference are only three“. Nach S. CH. VIDYABHUSANA (a. a. O. p. 72) sind diese: *pakṣa*, *sādhya* und *hetu*.

3) a. a. O. p. 30 ff.

Glieder: *pratijnā*, *hetu* und *dṛṣṭānta* (= *udāharaṇa*)¹⁾. Daß der Verfasser der *Mañimêkhalai* zunächst der älteren buddhistischen Lehre folgt, dürfte darin seinen Grund haben, daß der fünfgliedrige Syllogismus des Nyāya in der dialektischen Praxis zu allgemeiner Annahme gelangt war. Dennoch zeigt sich unser Autor von Dignāga's Logik beeinflusst. Denn der richtige Schluß, den er auf p. 218 formuliert, besteht nur aus drei Gliedern, und ebenso der darauf folgende falsche Schluß. Der erstere lautet: ‚Sound is non-eternal‘ is *Assertion*. ‚Because it is made‘ is *Reason*. ‚Whatever is made is non-eternal like a jar‘ is *Example*. ‚Whatever is non-eternal is not made like the sky‘ is *Negative Example*.

In dem, was auf diese Stelle folgt, ist manches zu dunkel und verwirrt, um befriedigend erklärt werden zu können. Doch glaube ich, daß die sinnlosen Angaben (p. 219) über die drei Arten eines richtigen Grundes verständlich werden, wenn man Dignāga's Lehre vom *trairūpyam* des *linga* zugrunde legt. An der betreffenden Stelle heißt es nämlich: „Right *Reason* is of three kinds: it may be founded on the Assertion itself; or it may be from Analogy or from the Negative proposition“. Das ist sinnlos; denn wie könnte sich ein richtiger Grund auf die Behauptung gründen, da doch letztere durch ersteren erst begründet werden soll? Nun beachte man den letzten Satz der ganzen Stelle: „To be made: and to appear during a certain action²⁾, constitute a proper reason for non-eternity, according to Assertion, Analogy and the Negative Proposition“. Hier ist nicht wie im Anfang von dreierlei Gründen die Rede, sondern von drei Bedingungen, denen ein richtiger Grund genügen muß. Davon handelt aber der Fundamentalsatz der Logik Dignāga's, den dieser zuerst aufgestellt hat. Durch die richtige Erkenntnis und konsequente Durchführung dieses Prinzips hat Dignāga die Logik, welche im Nyāya noch eine praktische Disziplin im Dienste der Dialektik war, zu einer

1) S. CH. VIDYABHUSANA, a. a. O. p. 90. — Nach Dharmakīrti, *Nyāya-bindu* III 36 f. darf sogar der *pakṣanirdeśa* (= *pratijnā*) fehlen!

2) Damit sind *kṛtakatva* und *utpattidharmakatva* oder *prayatnānatarīyakatva* gemeint, Nyāyabhāṣya zu ND I 1, 34 ff., V 1, 12 ff.

strengen Wissenschaft erhoben¹⁾. Wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes, um den es sich hier handelt, sei es gestattet, denselben an der Hand von Dharmakīrti's Nyāyabindu zu erklären. Die neue Definition des Schlusses lautet: *trirūpa-lingād yad anumeye jñānam, tad anumānam* (II 3) „die aus dem Grunde, welcher den drei Bedingungen genügt, hervorgehende Erkenntnis bezüglich des Subjekts des Schlusses ist *anumāna*.“ *trairūpyam punar lingasya: anumeye sattvam eva, sapakṣa eva sattvam, asapakṣe cā 'sattvam eva niścitam* (II 5—7) „die drei Bedingungen für einen richtigen Grund sind, daß bestimmt erkannt sei, daß er 1. in dem Subjekt des Schlusses tatsächlich vorhanden ist, 2. nur in den positiven Belegen²⁾ vorkommt, und 3. von den negativen Belegen gänzlich ausgeschlossen ist.“ Kürzer und weniger präzise ist Dignāga's Definition, die von Uddyotakara³⁾ zitiert wird: *anumeye 'tha tattulye sadbhāvo, nāstitā 'sati*. Wenn es in der oben angeführten Stelle heißt: „it may be founded on the Assertion itself“, so ist mit Assertion offenbar *anumeya* gemeint, das ja das Subjekt der Behauptung ist. In der Bestimmung „If it is from Analogy, it should be from a perfect similitude“ ist wohl Dignāga's *tattulye* dem Sinne nach maßgebend gewesen. Die dritte Bedingung (from a Negative Proposition) wird durch das Beispiel „whatever is eternal is not made as the sky“ erläutert. Den Sinn der ganzen Stelle versteht man von ungefähr, wenn man weiß, daß vom *trilakṣaṇo hetuḥ* (Dignāga) bez. *trirūpaṃ lingam* (Dharmakīrti) die Rede ist; die Verworrenheit der Darstellung (soweit dafür der Autor des Textes die

1) Vātsyāyana hat auch schon eine tiefere theoretische Einsicht in das Wesen des Schließens, die dem Sūtra noch mangelt; und dadurch ist er ein Vorläufer Dignāga's, der auf dessen Schultern steht. Aber über den in Rede stehenden Gegenstand hat er keine Andeutung gemacht.

2) Beim Schlusse handelt es sich um Subjekt, Grund und Folge (= terminus minor, medius und major). Positive Belege heißen alle bekannten Fälle, in denen die Folge ebenfalls vorkommt; alle andern Fälle sind negative Belege, vgl. II 8—10.

3) NV. p. 58, l. 3 f., dessen Kritik, soweit sie sachlich berechtigt ist, hat Dharmakīrti durch die verschiedene Setzung von *eva* in meisterhafter Weise Rechnung getragen.

Schuld trägt), dürfte aber folgende Ursache haben. Der Satz von den drei Erfordernissen eines richtigen Grundes gehört in die Lehre vom eigentlichen Schlusse, *svārtham anumānam*; er hat aber auch Geltung für den angewandten Schluß (i. e. Syllogismus) *parārtham anumānam*¹⁾. Der Autor der *Maṇimêkhalai* erwähnt *svārtham anumānam* überhaupt nicht, sondern handelt nur vom *parārtham anumānam*. Darum mußte der Verfasser die Lehre vom *trairūpyaṃ lingasya* in den für den Syllogismus üblichen terminis auszudrücken suchen; und das ist ihm eben mißlungen.

Da ein richtiger Grund allen drei Bedingungen genügen muß, so ist ein vorgeblicher Grund, der dies nicht tut, kein richtiger Grund, er ist ein Scheingrund, *hetvābhāsa*. Nach diesem Prinzip konnte Dignāga die Scheingründe vollzählig aufsuchen und richtig darstellen²⁾. Dagegen sind die im *Nyāya* (ND. I 2, 4—9) aufgeführten aus keinem Prinzip abgeleitet, sondern wohl nur darum zusammengestellt, weil man in Disputationen auf sie aufmerksam geworden war. Es wäre daher von großer Bedeutung für unsere Aufgabe zu wissen, welcher Lehre bezüglich der *hetvābhāsas* der Verfasser der *Maṇimêkhalai* gefolgt ist. Leider fehlt aber in der Übersetzung dieser Abschnitt; KANAKASABHAI bemerkt in Note 1 zu p. 219: „The Manimekalai explains further in detail Fallacious Assertion, Fallacious Reason and Fallacious Example. — I omit them however as their description is too technical to be interesting to the general reader (XXIX 143—473).“

‘Fallacious Assertion’ und ‘Fallacious Reason’ heißen im Sanskrit *pakṣābhāsa* und *drṣṭāntābhāsa*. Im *Nyāya Sūtra* kommen diese Ausdrücke nicht vor, noch wird darin dies Thema systematisch dargestellt; aber eine größere Anzahl dahin gehöriger Einzelheiten werden unter den *Jāti*s und *Nigrahasthāna*s, die den Inhalt des 5. *adhyāya* bilden, behandelt. Es ist das eine äußerst verwickelte und schwer verständliche Materie, deren Kenntnis aber nötig war, um die Richtigkeit eines Syllogismus gegen alle Anfechtungen zu verteidigen. Darum sagt auch

1) *Nyāyabindu* III 1: *trirūpalingākhyānam anumānam* (scil. *parārtham*).

2) Vgl. auch *Nyāyabindu* III 57 ff.

Vātsyāyana zu I 1, 37 wohl mit Rücksicht auf die Lehre von den *jāti*s und *nigrahassthānas*: *tad idaṃ hetūdāharaṇayoḥ sāmārthyam paramasūkṣmaṃ duḥkhabodham paṇḍitarūpavedanīyam* „die dem Grund und Beispiel zukommende Beweiskraft ist etwas äußerst Subtiles, Schwerbegreifliches, das nur ein 5 ausgezeichneter Gelehrter kennen kann.“ Die neue buddhistische Logik hat nun hier Wandel und Ordnung geschaffen durch ihre Lehre von den fehlerhaften Subjekten des Schlusses und den fehlerhaften Belegen. Dignāga stellt neun, Dharmakīrti vier *pakṣābhāsas*¹⁾ auf; ersterer zehn, letzterer acht- 10 zehn *drṣṭāntābhāsas*²⁾. Dadurch kommt die Lehre von den *jāti*s und *nigrahassthānas* in Wegfall, wie sie auch im synkretistischen Nyāya nicht mehr behandelt wird. Da nun in der Maṇimékhalaī die Lehre von den *pakṣābhāsas* und *drṣṭāntābhāsas* ausführlich vorgetragen wird, so beweist das, daß ihr Ver- 15 fasser die neue buddhistische Logik kannte. Es wäre aber von Interesse zu wissen, ob er Dignāga's Lehre oder gar derjenigen Dharmakīrti's folgt. Jedenfalls steht aber fest, daß dem Verfasser der Maṇimékhalaī Dignāga's Logik bekannt war. Daraus ergibt sich als obere Grenze für die Abfassung 20 dieses Werkes das 5. Jahrh. unserer Zeitrechnung.

Da wir das Alter der Maṇimékhalaī nach unserer Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung der indischen Logik beurteilen, so mögen zum Schluß einige Bemerkungen über diesen Gegenstand zugefügt werden. Über das Alter des Nyāya 25 Darśana habe ich in JAOS. XIII p. 9 ff. gehandelt. Dort suchte ich zu zeigen, daß im ND. nur der Śūnyavāda bekämpft wird, selbst da, wo Vācaspatimiśra den Gegner als Vijnānavādin bezeichnet, insonderheit auch bezüglich ND. IV 2, 26. Nun hat S. CH. VIDYABHUSANA in seiner Übersetzung des ND.³⁾ p. 133 30 darauf hingewiesen, daß genanntes sūtra Bezug nimmt auf einen Vers, der sich zweimal⁴⁾ in dem zum Yogācāra gehören-

1) Siehe S. CH. VIDYABHUSANA, a. a. O. p. 90 f. und Nyāyabindu III 50 f.

2) Ebendasselbst p. 96 ff. bez. III 124—136.

3) The Nyāya Sūtra of Gotama, Allahabad 1913; Sacred Books of the Hindus, vol. VIII.

4) 2. parivarta v. 175 und 10. parivarta v. 167 in der Ausgabe von BUNYIU NANJIO, Kyoto 1923.



den Lankāvatāra Sūtra findet. Daß VIDYABHUSANA recht hat, ergibt sich sofort aus der Vergleichung des Verses mit dem sūtra, die ich darum beide im Wortlaut hier anführe:

buddhivivecanāt tu bhāvānām yāthātmyānupalabdhis, tantv-
5 apakarṣaṇe paṭasadbhāvānupalabdhivat tadanupalabdhīḥ ND.
 IV 2, 26.

buddhyā vivecyamānānām svabhāvo nā 'vadhāryate |
yasmāt, tad anabhilāpyās te niḥsvabhāvās ca desitāḥ ||

An der der Echtheit dieses Verses ist nicht zu zweifeln, nicht
 10 nur weil er zweimal im Lankāvatāra vorkommt, sondern auch
 weil er in der Prosa p. 115 paraphrasiert wird¹⁾. Dadurch
 wird die Abfassung, bez. Redaktion des ND. dem Anfang des
 Vijnānavāda nahegerückt und wird darum gegen 300 n. Chr.
 anzusetzen sein. Wir haben keinen Grund zu bezweifeln, daß
 15 Akṣapāda der Urheber²⁾ des Nyāyasūtra in ungefähr der uns
 vorliegenden Form ist. Wir müssen darum alle Werke, die
 Akṣapāda als Urheber des Nyāya nennen — und zu diesen ge-
 hört auch die Maṇimēkhalai — später als 300 n. Chr. ansetzen.

Was nun die Abfassungszeit des Nyāya Bhāṣya betrifft,
 20 so steht deren untere Grenze dadurch fest, daß Dignāga es
 kritisiert hat. Die obere Grenze läßt sich vielleicht durch
 eine Bemerkung Vācaspatimiśra's (Tātp. T p. 240 l. 1 ff.), auf
 die mich Dr. W. RUBEN aufmerksam macht, feststellen. Vātsyā-
 yana erwähnt nämlich zu ND. 12, 9 eine andere Erklärung
 25 dieses sūtra, als die er gibt, und lehnt sie ab: *avayavavipa-*

1) Das Argument selbst paßt auch für den Śūnyavāda; aber hier kommt es auf die charakteristische Form an, in der es im Yogācāra ausgeprägt ist.

2) Gewichtige Gründe sprechen dafür, daß das ND. aus verschiedenen Teilen zusammengefügt ist; aber die Einheitlichkeit des Standpunktes in demselben spricht doch dafür, daß sie von einem Verfasser herrühren. Ich nehme an, daß Akṣapāda verschiedene Werke über Nyāya und einzelne Teile desselben geschrieben hatte und aus ihnen das Sūtra zusammengestellt habe, also ähnlich verfahren habe wie Dignāga, der wie er selbst hinsichtlich seines Hauptwerkes, des Pramāṇasamuccaya, angibt „compiled this from his own works“, S. CH. VIDYABHUSANA, Mediaeval school of Logic, p. 85. Es ist natürlich, daß neben dem Sūtra ältere Abhandlungen Akṣapāda's als überflüssig in Vergessenheit geraten konnten.

ryāsavacanam na sūtrārthah, und Vācaspatimiśra nennt als deren Urheber Bhadanta, worunter hier nicht wie sonst Dignāga verstanden werden kann, weil dieser ja später als Vātsyāyana lebte. Wenn also Vācaspati's Notiz Vertrauen verdient und die von Vātsyāyana zurückgewiesene Erklärung des sūtra wirklich von einem buddhistischen Lehrer stammt, so könnte es nur Vasubandhu sein, von dem wir wissen, daß er ein Tarkaśāstra geschrieben hat¹⁾. Danach würde Vātsyāyana zwischen Vasubandhu und Dignāga, etwa gegen 400 n. Chr. anzusetzen sein. Uddyotakara lebte spätestens um die Wende des 6. Jahrh., da Subandhu ihn als Nyāya-autorität kennt²⁾ und Bāṇa den Subandhu preist. Dharmakīrti, der gegen ihn polemisierte, lebte um 650 n. Chr.³⁾

Nachtrag.

Ich hatte vor einigen Jahren Herrn Prof. KRISHNASWAMI AIYANGAR angeregt, eine getreue und vollständige Übersetzung desjenigen Abschnittes der Maṇimēkhalai, welcher über die philosophischen Systeme der Inder handelt, zu unternehmen, weil sich auf Grund derselben die obere Grenze für das Alter dieser Schrift mit großer Wahrscheinlichkeit würde feststellen lassen. Da ich aber nichts weiter über dieses Projekt hörte, schien mir die Ausführung desselben in unbestimmte Ferne gerückt. Darum glaubte ich denn mit der Veröffentlichung dessen, was ich aus der von KANAKASABHAI gegebenen Übersetzung über das Alter jener Schrift herausgebracht hatte, nicht länger zögern zu sollen; sie erfolgte in dem voranstehenden Beitrag zu der für HULTZSCH bestimmten Festschrift. Als

1) S. CH. VIDYABHUSANA, *Mediaeval school of Logic*, p. 76.*

2) *Vāsavadattā* p. 235.

3) S. CH. VIDYABHUSANA hat im JRAS. 1914, p. 601 nachzuweisen gesucht, daß Uddyotakara, Dharmakīrti und Vinītadeva Zeitgenossen gewesen seien. Diese Annahme begegnet aber einer inneren Unmöglichkeit; denn Uddyotakara muß nach dem Obigen wenigstens eine Generation vor Bāṇa angesetzt werden, dieser muß während Hiuen T'sang's Besuch in Indien gelebt haben. Letzterer erwähnt Dharmakīrti nicht unter den zeitgenössischen Berühmtheiten, was andenkbar wäre, wenn jener schon literarisch hervorgetreten wäre.

mein Beitrag bereits zum Druck fertiggestellt war, schrieb mir Prof. KRISHNASWAMI AIYANGAR, daß er die für die Philosophie in Betracht kommenden Kapitel der Maṇimékhalai übersetzt habe, und am 10. April erhielt ich eine Kopie in Maschinschrift von seiner Übersetzung der Kapitel 27 und 29. Im Lichte dieser genauen Wiedergabe des Originals werden die meisten Dunkelheiten in KANAKASABHAI'S Übersetzung aufgehellt, was im Einzelnen zu zeigen hier zu weit führen würde. Jedoch möchte ich in Bezug auf den Hauptpunkt meiner früheren Deduktion, die Bekanntschaft des Verfassers der Maṇimékhalai mit Dignāga's Philosophie, hier in Kürze das Wichtigste mitteilen. Zunächst kann ich mit Genugtuung feststellen, daß ich die verwirrten und entstellten Stellen, die über die Wahrnehmung und über die Bedingungen für die Schlüssigkeit eines Grundes handeln, richtig gedeutet und auf die betreffenden Lehren Dignāga's bezogen habe. Die Erklärung von *pratyakṣa* lautet in der neuen Übersetzung: „name (*nāma*), class (*jāti*), quality (*guṇa*), and action (*kriyā*) are excluded from this (viz. perception), as they are obtainable in inference (*anumāna*) as well“. Das entspricht, wie ich oben gezeigt habe, der Lehre Dignāga's. Die Stelle über die drei Bedingungen eines schlüssigen Grundes lautet (in Kap. 29): „the reason (*hetu*) is of three kinds: 1. being attributive to the subject; 2. becoming attributable to a similar subject, and 3. becoming attributable to the opposite“. Darauf folgt die Erklärung von *sapakṣa* und *vipakṣa* (= "similar subject" und "the opposite"). Dieser Satz von dem *trairūpya* des *linga* bildet die Grundlage von Dignāga's logischem System, wodurch sich dasselbe weit überlegen der Logik des Nyāya erwies und bekanntlich auf die Weiterentwicklung der indischen Logik maßgebenden Einfluß gewonnen hat. Es ist also zweifellos, daß der Verfasser der Maṇimékhalai die erkenntnistheoretischen und logischen Lehren Dignāga's gekannt hat. Aber wir können jetzt noch einen bedeutenden Schritt über diese früher festgestellte Tatsache hinausgehen. Denn in demjenigen Teile des 29. Kapitels der Maṇimékhalai, welchen KANAKASABHAI nicht übersetzt hatte, wird das System der buddhistischen Logik

vorgetragen, und zwar in genauer Übereinstimmung mit dem Inhalt des Nyāyapraveśa, wie er uns durch die Analysen SADAJIRO SUGIURA's¹⁾ nach der chinesischen, und SATIS CHANDRA VIDYABHUSANA's²⁾ nach der tibetischen Übersetzung desselben 5
 Werkes bekannt ist. Das Sanskrit-Original ist zwar schon seit einiger Zeit für die GÆKWAD's Oriental Series gedruckt, aber bisher noch nicht herausgegeben; wie N. MIRONOW³⁾ bezeugt, ist es das Original der tibetischen Übersetzung, die VIDYABHUSANA analysiert hat. Die Übereinstimmung der logischen Lehren im 29. Kapitel der Maṇimêkhalai mit denen 10
 des Nyāyapraveśa erhebt sich zu fast völliger Gleichheit in dem Abschnitt über „fallacious *pakṣa*, *hetu*, and *drṣṭānta*“. Es werden dieselben neun *pakṣābhāṣas*, vierzehn *hetvābhāṣas* und zehn *drṣṭāntābhāṣas* in derselben Einteilung und fast 15
 durchweg derselben Reihenfolge⁴⁾ in der Maṇimêkhalai wie im Nyāyapraveśa gelehrt; selbst die zur Erklärung angeführten Beispiele stimmen in den meisten Fällen in beiden überein. Es ist also über jeden Zweifel erhaben, daß der Verfasser der Maṇimêkhalai den Nyāyapraveśa in ausgiebigster Weise be-
 nutzt hat. 20

Der Verfasser des Nyāyapraveśa ist nach der chinesischen Tradition, der S. SUGIURA folgt, Śankarasvāmin, ein Schüler Dignāga's, aber nach der tibetischen, die den Śankarasvāmin überhaupt nicht kennt, Dignāga, daher ihn auch VIDYABHUSANA als den Verfasser nennt. Doch das ist ein Irrtum, 25
 wie M. TUBIANSKI⁵⁾ gezeigt hat. Dignāga ist der Verfasser des Nyāyadvāra (erhalten in chinesischer Übersetzung), eines kleinen, sehr gedrängten Werkes. Das darin enthaltene logische System hat Śankarasvāmin im Nyāyapraveśa in äußerst klarer Weise dargestellt, wohl mit eigenen Zutaten⁶⁾. Wegen der 30

1) Hindu Logic as preserved in China and Japan, Philadelphia 1900, Chapter IV.

2) History of the mediaeval school of Indian Logic, Calcutta 1909, p. 89 ff. 3) Siehe Garbe-Festschrift, p. 38 ff.

4) So sind der 3. und 4. *pakṣābhāṣa* umgestellt.

5) Bulletin de l'Académie de l'URSS. 1926, p. 975 ff.

6) SUGIURA l. c., p. 61 sagt, daß Dignāga nur fünf *pakṣābhāṣas* lehrte; diesen fügte Śankara die letzten vier hinzu.

- Vorzüge seiner Darstellung ist der Nyāyapraveśa offenbar das beliebteste Kompendium der buddhistischen Logik geworden¹⁾. Darum hat auch der Jaina Haribhadra dazu einen Kommentar geschrieben und der Verfasser der Mañimêkhalai es zur Grundlage seiner Darstellung der buddhistischen Logik gemacht. Letztere Tatsache ist nun in chronologischer Beziehung von Wichtigkeit, weil dadurch die obere Grenze für die Abfassung der Mañimêkhalai um mindestens eine Generation nach unten und wohl sicher in das 6. Jahrh. n. Chr. verlegt wird.
- 10 Es ist aber eine andere Frage, ob damit das Alter der Śāṅgam-Literatur entschieden ist. Denn wie KRISHNASVAMI AIYANGAR angibt, gehört zwar der Verfasser der Mañimêkhalai zur Śāṅgam-Akademie, sein Gedicht aber nicht zu den von ihr anerkannten Werken. Was von dieser Tradition zu halten
15 ist, darüber liegt die Entscheidung den Kennern der tamulischen Literatur ob.

1) Vgl. SUGIURA l. c., p. 36f.

Kurze Liste der Kielhorn'schen Inschriften-Abklatsche.

Von R. Fick.

(Beitrag zur Festschrift für E. Hultzsch.)

Bei KIELHORN's Tode 1908 ist der Universitäts-Bibliothek Göttingen außer seinen Handschriften auch eine stattliche Anzahl von Inschriften-Abklatschen als wertvolles Vermächtnis zugefallen (vgl. Chronik der Universität Göttingen für 1908, S. 19). KIELHORN erwähnt diese Abklatsche in seiner List of the inscriptions of Northern India (Epigraphia Indica. Vol. 5, Appendix, 1899, p. 1) mit den Worten: „... inscriptions of which rubbings or impressions have been kindly presented to me from time to time by Drs. BURGESS, FLEET, FÜHRER, HOERNLE and HULTZSCH, and by the late Sir A. CUNNINGHAM“. ¹⁰

Mit der Beschreibung der erwähnten Handschriften beschäftigt glaubte ich diese Arbeit unterbrechen zu sollen, um dem verehrten Jubilar mit dieser Liste eine bescheidene Gabe darzubringen und gleichzeitig die Benutzung der Abklatsche zu ermöglichen. Damit wird auch der Bestimmung KIELHORN's ¹⁵ entsprochen, der ihre Benutzung zu Lehrzwecken ausdrücklich wünschte (vgl. Chronik a. a. O.). Sie sind jetzt, nachdem sie bis vor kurzem ungeordnet in zwei Kisten gelegen hatten, einzeln in Rollen, Mappen oder zu mehreren vereinigt in Kästen untergebracht und mit Signatur (KIELHORN, Inschriften- ²⁰ Abklatsche) und der nachstehenden Nummer versehen, so daß sie auf Grund dieser Liste bestellt und auch nach auswärts verschickt werden können. Die Liste verfolgt also lediglich einen praktischen Zweck und will keine genaue Beschreibung geben; dazu hätte die kurze verfügbare Zeit nicht ausgereicht. ²⁵

Bei der Verzeichnung sind die vorwiegend von KIELHORN's Hand herrührenden, teils auf den Papierumhüllungen, teils auf den Abklatschen selbst befindlichen Aufschriften, unter Fortlassung unwichtiger Zusätze, beibehalten und, soweit nötig, vervollständigt worden. Hinzugefügt wurde, wenn die Inschrift in einer der beiden KIELHORN'schen Listen oder in der Liste von LÜDERS verzeichnet ist, die betr. Nummer und eine Stelle, wenn möglich, die letzte, an der sie veröffentlicht ist. Das Verzeichnis ist so geordnet, daß die Aśōka-Inschriften voran- gestellt und am Schluß kleinere, inhaltlich unbedeutendere Stücke zusammengefaßt sind; im übrigen ist für die Anordnung innerhalb der einzelnen Abschnitte die alphabetische Reihenfolge der Fundorte maßgebend.

Abkürzungen:

- 15 ASI. = Archaeological Survey of India. Report.
 BI. = A List of Brāhmī inscriptions. By H. LÜDERS. Ep. Ind., Vol. 10, Appendix. 1912.
 CII. = Corpus Inscriptionum Indicarum.
 CII². = Corpus Inscriptionum Indicarum. Vol. 1. Inscriptions of Asoka. New ed. by E. HULTZSCH. 1925.
 20 Ep. Car. = RICE, R. LEWIS: Epigraphia Carnatica. (Mysore Archaeological Series.)
 Ep. Ind. = Epigraphia Indica.
 JAOS. = Journal of the American Oriental Society.
 25 JASB. = Journal of the Asiatic Society of Bengal.
 IA. = Indian Antiquary.
 NG. = Nachrichten d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen.
 NI. = A List of Inscriptions of Northern India. By F. KIELHORN. (Ep. Ind., Vol. 5, Appendix. 1899.)
 30 SI. = A List of Inscriptions of Southern India. By F. KIELHORN. (Ep. Ind., Vol. 7, Appendix. 1904.)
 SII. = South-Indian Inscriptions. Ed. and transl. by E. HULTZSCH. (Archaeological Survey of India. New Imp. Ser., Vol. 9, 10, 29.) 1890—1903.
 35 WI. = BURGESS, JOS., and BHAGWANLAL INDRAJI: Inscriptions from the cave temples of Western India. Arch. Survey of Western India, No. 10. 1881.

G. = Gupta-, Ś. = Śaka-, V. = Vikrama-Ära.

I. Asōka-Inschriften.

1. Bairāt. Two copies of each. 12. 5. 86. — Rolle.
CII², p. XXV, 171 ff.
2. Delhi Mirātḥ pillar. — Rolle.
CII², p. XVII, 137 ff. 5
3. Delhi Sivālik. Säuleninschrift. 11 Stücke. — Rolle.
CII², p. XV ff., 119 ff.
4. (Lauriyā-) Ararāj. Two copies of each side. By
Shekle Abdul Karim. Received 5. 4. 86. — Rolle.
CII², p. XVIII, 141 ff. 10
5. (Lauriyā-Nandangarḥ.) Navandgaḥ. Two copies of
each side. By Shekle Abdul Karim. Received 5. 4. 86.
— Rolle.
CII², p. XVIII, 145 ff.
6. (Rummindēi and Nigālī Sāgar) Paderia and Niglivā 15
pillars. — Rolle.
CII², p. XXII f., 164 ff.
7. Rūpnāth rock inscription of Dēvānam Piyē. Mr. Cousens'
impression. 2 copies. — Mappe.
CII², p. XXIII f., 166 ff. 20

II. Nord-, mittel- und westindische Inschriften.

8. Aḥmadābād. Bai Harir's inscription. A. D. 1499. —
Rolle.
Ep. Ind. 4, p. 297 f., No. 42.
9. Ajaṇṭā Chaitya Cave No. 10. At the right foot of the 25
facing of the arch. Two copies. — Rolle.
BI. 1197. WI., p. 67 f., No. 1.
10. Ajaṇṭā Cave No. 12. On the wall of the cell to the
extreme right. Two copies. — Rolle.
BI. 1198. WI., p. 68 f., No. 2. 30
11. Ajaṇṭā Cave No. 16. On the left side wall of the ve-
randah, outside. In two overlapping pieces. — Rolle.
WI., p. 69 ff., No. 3.
12. Ajaṇṭā Cave No. 20. On the 2nd pillar in the verandah.
Lefty entrance. Two copies. — Rolle. 35
WI., p. 76 ff., No. 5.

13. Ajaṇṭā Chaitya-Cave No. 26. On the wall of the verandah right of the central door. Two copies. — Rolle.
WI., p. 77, No. 6.
14. Ajaṇṭā Chaitya-Cave No. 26. Below the feet of a big
5 image in the left end of the verandah. Two copies.
— Rolle.
WI., p. 79, No. 7.
15. Ajaṇṭā Chaitya-Cave No. 26. Below the feet of a big
image in the right end of the verandah. Two copies.
10 — Rolle.
WI., p. 80, No. 8.
16. Ajaṇṭā Chaitya-Cave No. 26. Below a small sculpture
in the right aisle. Two copies. — Rolle.
WI., p. 80, No. 9.
- 15 17. Allahābād. Säuleninschrift des Samudragupta. Nicht
ganz vollständig. 8 Stücke. — Rolle.
NI. 509. CIL. 3, p. 1 ff., No. 1.
18. Arthūṇā. Stone inscription of the Paramāra Chāmuṇ-
ḍarāja. V. 1136. — Mappe.
20 Ep. Ind. 14, p. 295 ff.
19. Bijhōlī rock inscription of the reign of the Chāhamāna
Sōmeśvara. V. 1226. From Lucknow Museum. No. 71.
— Mappe.
NI. 154. JASB., Vol. 55, P. 1, p. 40 ff.
- 25 20. Deōpārā. Stone inscription of Vijayasena. Four copies.
— Rolle.
NI. 647. Ep. Ind. 1, p. 305 ff., No. 35.
21. Dhār. Nāgarī (Sanskrit & Prakrit) inscriptions found
in the Bhoja Shālā Dhar in 1902 & 1903. No. 1—27.
30 (Mit Statement of inscriptions und Brief von LELE an
KIELHORN.) — Mappe.
Vgl. Ep. Ind. 8, p. 96 ff., 241 ff.
- 22 a. b. (Elurā) Ellōra Dāsāvatāra cave-temple fragmentary
inscription of the Rāṣṭrakūṭa kings. Above the windows
35 of the maṇḍapa in the front of the cave. Two copies.
— 2 Rollen.
SI. 71. WI. 10, p. 92 ff., No. 13 (2).

23. (Elurā) Ellōra. On the thighs of a colossal image of Pārśvanātha. Ś. 1156. Two copies. — Rolle.
WI. 10, p. 99, No. 13 (6).
24. (Elurā) Ellōra Viśvakarma Cave. In the left balcony of the upper storeys. — Rolle. 5
WI. 10, p. 91, No. 13 (1).
- 25 a. b. Jōdhpur in Mārvār. Inscription of the reign of Sultān Kuṭvudī; not edited. From impressions supplied by Dr. FÜHRER. V. 1373. — 2 Rollen.
NI. 255. 10
26. Kaḥāuṃ Jaina pillar inscription of the reign of Skandagupta. G. 141. — Rolle.
NI. 448. CII. 3, p. 66 ff.
27. Kasiā. Kalacuri Inscription on a stone slab found among the ruins near Kasiā in the Gorākhpur Distt. N. W. P. 15 (Mit Brief des Curator of the Lucknow Museum vom 21. 4. 1900 an HULTZSCH und Schreiben von HULTZSCH an KIELHORN.) — Rolle.
Vgl. GN. 1903, p. 300 ff.
28. Mandasōr stone inscription of Yaśōdharman and Viṣṇu-20 vardhana. V. 589. Second copy. — Rolle.
NI. 4. CII. 3, p. 150 ff.
29. Mandasōr. Inscription on Mahādeva's Ghāt. — Rolle.
NI. 3. CII. 3, p. 79 ff.
30. Morkaṇḍa in the Chaṇḍa Distt. of Nagpūr. „Inscription 25 of a very old but fragmentary inscription“. (Mit Brief von HEIDAL an KIELHORN, dat. 12. 1. 1906.) — Rolle.
31. Pehoa Inscription of the reign of Bhojadeva. From A. CUNNINGHAM. 28 Stücke. — Kasten.
NI. 546. Ep. Ind. 1, p. 184 ff. 30

III. Südindische Inschriften.

32. Aṇaji inscription. Two impressions received from HULTZSCH 12. 1. 1900. About A. D. 450. — Rolle.
Ep. Car. 11, Dg., No. 161.
33. Aṇkanāthapura. On a stone in front of the Arkēśvara 35 temple. Rājendra Chōḷa. Ś. 959. In duplicate. — Mappe.
SI. 737. Ep. Car. 4, p. 130. Hg., No. 104.

34. Belatūru. On a stone at the Bānēśvara temple. Rājendra Chōla. Ś. 943. In duplicate. — Rolle.
SI. 728. Ep. Car. 4, p. 115. Hg., No. 16.
35. Chēbrōlu Inscription of Jaya; after Ś. 1135. — Rolle.
5 Ep. Ind. 5, p. 142 ff.
36. Chēbrōlu pillar inscription of Jaya Senāpati. On a pillar in front of the gōpura, to the left, of the Nāgēśvar (formerly Kumārasvāmin) temple. S. 1157. — Rolle.
SI. 587. Ep. Ind. 6, p. 38 ff.
- 10 37. Chidambaram. Grantha inscription on the outside of the east wall of the innermost prākāra of the Naṭarāja temple. After A. D. 1070. — Rolle.
Ep. Ind. 5, p. 103 f. No. 13 A.
- 15 38. Chidambaram. Tamil inscription engraved on the outside of the north wall of the innermost prākāra of the Naṭarāja temple. Ś. 1035. — Rolle.
SI. 784. Ep. Ind. 5, p. 105 f., No. 13 C.
39. Gujjappanahundi. On a vīrakal by the road side. Rājendra Dēva. Ś. 984. 6 pieces. In duplicate. —
20 Kasten.
SI. 751. Ep. Ind. 6, p. 23 f., No. 37.
40. Kallana. On the base of the maṇḍapa in front of the Gaṇapatinaḍai temple at Kallana (Quilon). — Kasten.
41. Kānchī. Inscription of Vikramāditya. On a pillar in
25 the maṇḍapa in front of the shrine of Kailāsanātha.
— Rolle.
Ep. Ind. 3, p. 359 f., No. 48.
42. Karikal. Inscription of Madhurāntaka. — Rolle.
Ep. Ind. 4, p. 331 f., No. 48.
- 30 43. Koḷagāla. On a stone in front of the Māri-temple. Rājādhirāja. Ś. 975. In duplicate. — Rolle.
SI. 743. Ep. Ind. 6, p. 22 f., No. 35.
44. Maḷavalli. On the face of an octogonal pillar in front of the Kalleśvara temple. About 250 A. D. 7 Stücke.
35 — Kasten.
BI. 1195 f. Ep. Car. 7, p. 251 f., No. 263, 264.

45. Piṭhāpuram. Sanskrit and Telugu pillar inscription of Mallapadēva. Ś. 1124. — Rolle.
SI. 576. Ep. Ind. 4, p. 226—42; 6, p. 270.
46. Piṭhāpuram and Drākṣārāma. Three inscriptions of Kāṭaya-Vēma. Ś. 1313, 1336 and 1338. — Rolle. 5
Ep. Ind. 4, p. 328 ff., No. 47 A. B. C.
47. Śrīkūrmam. Pillar inscription of Viśvanātha and Vira-Bānudeva in Telugu. Ś. 1231. — Rolle.
SI. 579. Ep. Ind. 5, p. 35 f., No. 4 C.
48. Śrīraṅgam. Raṅganātha Tempel. Inschrift des Ravi- 10
varman von Kēraḷa. Ś. 1188. 3 Stücke. — Rolle.
SI. 940. Ep. Ind. 4, p. 148 ff., No. 18.
49. Śuchindram and Ṣermādēvi. Eight Vaṭṭeḷuttu inscriptions of Chōḷa kings. About a. D. 1000. — Rolle. 15
Ep. Ind. 5, p. 41 ff., No. 6.
50. Tālagunda. On an octogonal pillar set up in front of the Praṇava Linga temple. 3 copies. — Mappe.
51. Tālagunda. Pillar inscription of Kākusthavarman. About the first half of the 6th century A. D. — Kasten.
SI. 603. Ep. Ind. 8, p. 24 ff., No. 5. 20
52. Tiruvallam. Inscription of Vijaya-Nandivikramavarman. On a boulder near Tiruvallum. Ende des 9. Jahrh. n. Chr. — Mappe.
SII. Vol. 3, P. 1, p. 90 ff., No. 42.
53. Tiruveṇkāḍu. On the south wall of the shrine in the 25
Śvētāranyēśvara temple. Inscription of the 39th year of Kulōttuṅga Chōḷa. — Rolle.
SI. 780. Ep. Ind. 5, p. 104, No. 13 B.
54. Tiruvorriyūr. Inscription of Tam̐musiddhi. Five pieces. 30
Ś. 1129. — Rolle.
SI. 883. Ep. Ind. 7, p. 149 ff., No. 21 A.
55. Tiruvorriyūr. Grantha inscription engraved on the north wall of the first prākāra of the Ādhipuriśvara temple. 30th year of Jayadhara. — Rolle.
SI. 776. Ep. Ind. 5, p. 106, No. 13 D. 35

56. Trivandrum. On the north wall of the Kṛṣṇasvāmin shrine in the Padmanābhasvāmin temple. Undated. 2nd half of the 14th century A. D. — Rolle.
Ep. Ind. 4, p. 201 ff., No. 27 A.
- 5 57. Tsandavōlu. Inscription of Jāya and of his sovereign Gaṇapati on three sides of a pillar which is now built into the roof of the Liṅgodbhavasvāmin temple. After Ś. 1135. — Rolle.
Ep. Ind. 5, p. 150 f.
- 10 58 a. b. Ukkal. Viṣṇu Temple Tamil Inscriptions. No. 1. On the north wall of the shrine. — Rolle und Kasten.
SI. 679. SII. 3, P. 1, p. 2.
59. Ukkal Inscriptions. No. 2. On the north and west walls of the shrine. — Rolle.
SI. 701. SII. 3, P. 1, p. 4 f.
- 15 60. Ukkal Inscriptions. No. 3. On the west wall of the shrine. — Rolle.
SI. 702. SII. 3, P. 1, p. 5 ff.
61. Ukkal Inscriptions. No. 4. On the west wall of the shrine. — Rolle.
20 SI. 719. SII. 3, P. 1, p. 6 ff.
- 62 a. b. Ukkal Inscriptions. No. 5. On the south wall of the shrine. — Kasten und Rolle.
SI. 658. SII. 3, P. 1, p. 8 f.
- 25 63. Ukkal Inscriptions. No. 6. On the south wall of the shrine. — Kasten.
SI. 658. SII. 3, P. 1, p. 9 ff.
64. Ukkal Inscriptions. No. 7. On the south wall of the shrine. — Kasten.
30 SII. 3, P. 1, p. 11 ff.
65. Ukkal Inscriptions. No. 8. On the south wall of the shrine. — Kasten.
SI. 657. SII. 3, P. 1, p. 13.
66. Ukkal Inscriptions. No. 9. On the north wall of the mandapa. — Kasten.
35 SI. 714. SII. 3, P. 1, p. 14.

67. Ukkal Inscriptions. No. 10. On the north wall of the maṇḍapa. — Kasten.
 SI. 725. SII. 3, P. 1, p. 15 ff.
68. Ukkal Inscriptions. No. 11. On the north wall of the maṇḍapa. — Kasten. 5
 SI. 674. SII. 3, P. 1, p. 17.
- 69 a. b. Ukkal Inscriptions. No. 12. On the west wall of the maṇḍapa. Two copies. — Kasten und Rolle.
 SI. 690. SII. 3, P. 1, p. 18 ff.
70. Ukkal Inscriptions. No. 13. On the south wall of the 10 maṇḍapa. — Kasten.
 SI. 678. SII. 3, P. 1, p. 20.
71. Ukkal Inscriptions. No. 14. On the south wall of the maṇḍapa. — Kasten.
 SI. 694. SII. 3, P. 1, p. 21. 15
72. Varkkalai. On the base of the maṇḍapa in front of the Janārdanasvāmin temple. Ś. 1402. — Rolle.
 SI. 961. Ep. Ind. 4, p. 203 f., No. 27 C.

IV. Sammlungen kleinerer Stücke.

73. CUNNINGHAM, FLEET, TEMPLE: Materialien (Kleinere Ab- 20
 klatsche, Abdrücke, Bruchstücke, Transkriptionen, Briefe.
 — Fund- bzw. Aufbewahrungsorte: Akra, Allahabād
 Museum, Bahāl, Barābar or Nāgārjunī Hill, Benares
 College [V. 1383], Bharhut, Bherāghat, Bihar Museum,
 Bithā or Deōriya [ASI. 10, p. 8], Byānā [IA. 14, p. 8 ff.], 25
 Calcutta Museum [JASB. 4, p. 132; 5, p. 725], Chār-
 chōmā in the Kōṭāh State, Damoh, Delhi Sivalik, Gayā,
 Hippargi, Hund near Attock, Jaunpur [V. 1297], Kōtā
 [= Kaṭakavana?] near Mathurā, Lahore Museum, Lucknow
 Museum, Mandsōr, Narwr [JAOS. 6, p. 542], Pañjawi 30
 [ASI. 14, p. 72], Rājagrha, Saugōr, Tewar, Tiqmā
 [= Tiqowā?] near Jabalpur). 85 Stücke. — Kasten.
74. FLEET: Ambarnāth Inscription. 8 Photos. Mit einem Brief
 von FLEET an KIELHORN, dat. 27. 11. 1898. Tālgund
 Kadamba inscription. 4 Photos. Mit 3 Bl. hs. Be- 35
 merkungen. — Mappe.



75. FLEET: Materialien (Abdrücke, KIELHORN-Transkriptionen u. a.). 12 Stücke. — Mappe.
76. HOERNLE: Materialien (Impressions of Inscriptions taken in the Arch. Survey in the district of Lalithore. No. 1—172. — Inscriptions from Deogarh. No. 1—20. — Lists of C. P. MUKHERJI. — Transcripts of 6 Inscriptions among which is the great Seroun slab. P. C. MUKHERJI. 4 Briefe: V. A. SMITH, vom 6. 3. 79; P. C. MUKHERJI an HOERNLE, vom 6. 5. 90; HOERNLE an KIELHORN, vom 15. 10. und 29. 12. 90). 198 Stücke. — Kasten.
77. HOERNLE: Hindī-Inschrift. No. 4 seines Briefes vom 29. 12. 90. — Kasten.
78. HOERNLE, CUNNINGHAM u. a.: Materialien (Abdrücke und Transkriptionen von Inschriften aus Bhilsa, Bijoymandir, Delhi, Deogarh, Naharahati, Ratanpur u. a.). 3 Konvolute. — Kasten.
79. Sammlung von Abklatschen, Abdrücken und Transkriptionen kleinerer Inschriften aus Ajaygadh, Aligarh, Deogadh, Dudhahi, Jhoda (Ś. 1519), Rājgir (ASI. 1, p. 25; 8, p. 86) u. a. 5 Konvolute und 2 Stücke. — Kasten.
80. KIELHORN: Materialien (Photos, Abklatsche, Abdrücke und Transkriptionen von Inschriften aus Bōdh Gayā, Malhār [Ep. Ind. 1, p. 39 ff.], Mandasōr, Pathārī [NG. 1901, p. 501], Rajpur, Ratnapur [Ep. Ind. 1, p. 45 ff.] u. a.). — Mappe.
81. KIELHORN: Materialien (Abdrücke der Siyaḍoṇī Inscription [Ep. Ind. 1, p. 162 ff.], Separata mit handschr. Notizen u. a.). — Mappe.