

Zs 58



# ZEITSCHRIFT

## für Indologie und Iranistik

Herausgegeben im Auftrage der  
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von  
WILH. GEIGER

Band 7



LEIPZIG 1929





# ZEITSCHRIFT

für

## Indologie und Iranistik

\*

Herausgegeben im Auftrage der  
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von

WILH. GEIGER

Band 7



LEIPZIG 1929

---

Nachdruck genehmigt von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KRAUS REPRINT LTD.

Nendeln, Liechtenstein

1966



ZEITSCHRIFT

Indologie und Iranistik

Herausgegeben im Auftrage der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von

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 siebenten Bandes der

Zeitschrift für Indologie und Iranistik

	Seite
Karl Geldner. In memoriam. Von E. SIEG . . . . .	1
The Pañcatantra of Durgasiṃha. By A. VENKATASUBBIAH . . . . .	8
Awestische Einzelstudien. Von HERMAN LOMMEL . . . . .	33
Die Wortsammlung des Demetrios Galanos und ihre Quelle. Von TH. ZACHARIAE . . . . .	54
Einen Scheidenden bis an ein Wasser begleiten Von J. J. MEYER . . . . .	71
Zum Wandel von soghd. <i>ḡr</i> in <i>ž</i> . Von OLAF HANSEN . . . . .	89
Zum zweiten Heft der neuen Mahābhārata-Ausgabe. Von H. WELER . . . . .	91
Vararuci and the Brahmarākṣasa. By GEORGE A. GRIERSON . . . . .	96
Zum Srōṣ- <i>Yašt</i> (y. 57). Von EDUARD SCHWYZER . . . . .	97
Studie zu Pāṇini. Von B. BRELOER . . . . .	114
Über den Begriff <i>vijñāna</i> im Buddhismus. Von TH. STCHERBATSKY . . . . .	136
Soghdisches III. Zum Sūtra von den Ursachen und Wirkungen. Von HANS REICHELT . . . . .	140
Nachtrag . . . . .	168
-----	
“A Brief sketch of the Dvaita Vedānta Literature”. By D. SRINI- VASA CHAR. . . . .	169
Vādirāja's <i>Yaśodharacarita</i> . By A. VENKATASUBBIAH . . . . .	179
On Methods of Reconstructing the Pañcatantra. By FRANKLIN EDGERTON . . . . .	184
Zu altpersisch Auramazda. Von O. G. v. WESENDONK . . . . .	189
Bemerkungen zu Bernhard Breloer's <i>Kauṭaliya Studien II</i> . Von J. J. MEYER . . . . .	194
Zum <i>Kauṭaliya</i> -Problem. Von B. BRELOER . . . . .	205
Über eine Stelle der Zoroastrischen Gathas ( <i>Yasna XXX, 7</i> ). Von LADISLAUS GAÁL. . . . .	233
The religious data in <i>Kauṭalya's Arthaśāstra</i> . By Mr. V. R. RAMA- CHANDRA DIKSHITAR . . . . .	243
Die Quellen des <i>Mahāvamśa</i> . Von WILH. GEIGER . . . . .	259



## Bücherbesprechungen.

	Seite
PAVRY, JAL DASTUR CURSETJI, <i>The Zoroastrian Doctrine of a future life.</i> Besprochen von I. SCHEFTELOWITZ . . . . .	152
MORGENSTIERNE, GEORG, <i>Report on a linguistic mission to Afghanistan.</i> Besprochen von I. SCHEFTELOWITZ . . . . .	156
Worte Mahāvira's, kritische Übersetzungen aus dem Kanon der Jaina von WALTER SCHUBRING. Besprochen von ERNST LEUMANN	157
Saddanīti, la grammaire palie d'Aggavaṃsa, texte par HELMER SMITH. Besprochen von ERNST LEUMANN . . . . .	163
HANS REICHEL, Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums. In Umschrift und mit Übersetzung. I. Teil. Die buddhistischen Texte. Besprochen von J. C. TAVADIA . . . . .	166
—	
FRANKLIN EDGERTON, <i>The Mīmāṃsā Nyāya Prakāśa or Āpadevī. A Treatise on the Mīmāṃsā System by Āpadeva.</i> Von E. ABEGG	270
KURT VON KAMPTZ: Über die vom Sterbefasten handelnden älteren Pañiṇa des Jaina-Kanons. Von CHARLOTTE KRAUSE . . . . .	271
H. S. NYBERG, Hilfsbuch des Pehlevi I. Texte und Index der Pehlevi-Wörter. Von JEHANGIR C. TAVADIA . . . . .	273
B. N. DHABHAR, <i>Zand-i Khurtak Avistāk.</i> Von JEHANGIR C. TAVADIA	277
HELMUTH VON GLASENAPP, <i>Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart.</i> Von JEHANGIR C. TAVADIA . . . . .	278
Verzeichnis der zur Besprechung eingesandten Werke . . . . .	281
Alphabetisches Verzeichnis der Autoren . . . . .	282

## Karl Geldner.

In memoriam.

Von E. Sieg.

Am 5. 2. 29 verschied in Marburg nach eben vollendetem 76ten Lebensjahr der emeritierte Professor des Sanskrit, Geheimer Regierungsrat KARL FRIEDRICH GELDNER.

Geboren 17. 12. 52 in Saalfeld in Thüringen als Sohn des dortigen Archidiakonus GELDNER, kam er mit der Versetzung seines Vaters nach Hildburghausen, absolvierte dort das Gymnasium und bezog 1871 zunächst die Universität Leipzig, wo er bei BROCKHAUS und WINDISCH Vorlesungen über Sanskrit und Zend(-Avesta) hörte. Schon nach einem Jahr siedelte er nach Tübingen über, und hier wurde sein Lehrer RUDOLF ROTH für sein Leben und Wirken so entscheidend, daß er in Tübingen verblieb, dort seine Studien beendete, promovierte (1875) und schließlich sich auch dort habilitierte (1876). — ROTH stand in jenen Jahren in seiner Blütezeit, und Orientalisten aus aller Welt sammelten sich um ihn, um von ihm in die Geheimnisse des Veda und des Zend(-Avesta) eingeführt zu werden. Zu ROTH's Veda-Klasse gehörten damals neben anderen auch die Deutschen HEINRICH ZIMMER, RICHARD GARBE, BRUNO LINDNER, der Amerikaner CHARLES LANMAN, der Schweizer ADOLF KAEGI, die Livländer LEOPOLD VON SCHROEDER und PETER VON BRADTKE, die sämtlich später Sanskritprofessoren und Gelehrte von Weltruf geworden sind.

GELDNER's erste wissenschaftliche Tat war die Lösung einer von der Tübinger Philosophischen Fakultät für das Jahr 1874 gestellten Preisaufgabe, die freilich erst im Jahre 1877 in erweiterter Form unter dem Titel „Über die Metrik des jüngeren Avesta“ erschienen ist. Diese Arbeit war ein

Zeitschr. f. Ind. u. Iran. Bd. VII.

1



glänzender Wurf, und ihre Ergebnisse sind jetzt Gemeingut der Avestaphilologie.

Auch auf dem Gebiete der Vedaphilologie verdiente sich GELDNER schon frühzeitig die ersten Sporen durch die 1875 erschienenen „Siebenzig Lieder des Rigveda“ übersetzt von KARL GELDNER und ADOLF KAEGI mit Beiträgen von RUDOLF ROTH. Diese Übersetzung ausgewählter vedischer Hymnen in geschmackvollen Versen war für ihre Zeit eine sehr beachtenswerte Leistung; sie wird noch heute gern gelesen.

10 GELDNER, der sich inzwischen (1878) in Tübingen habilitiert hatte — von seiner Habilitationsschrift: „Einleitung in die Geschichte der europäischen Sprachen. Erklärung eines Sanskrittextes für Anfänger. Interpretation des Sāmavidhāna-Brāhmaṇa“ ist nichts gedruckt worden —, wurde von ROTH  
15 zu einer Neubearbeitung der vergriffenen Westergaard'schen Ausgabe des Avesta gedrängt und ging nach einigem Bedenken auf diesen Vorschlag ein, in der Hoffnung, daß wenige Jahre für die Lösung dieser Aufgabe hinreichen würden. Aber es zeigte sich bald, daß er sich darin gründlich getäuscht hatte.  
20 Das Handschriftenmaterial wuchs mehr und mehr an. Zu den von Westergaard seinerzeit benutzten europäischen Handschriften kam ein bisher noch ganz ungehobener Schatz indischer Manuskripte, und so zog sich die Arbeit von Jahr zu Jahr hin; erst im Jahre 1895 kam das Werk mit dem dritten  
25 Folioband zum Abschluß, nachdem der erste im Jahre 1886 erschienen war. GELDNER hat seine Ausgabe bescheiden als einen verbesserten Neudruck von Westergaard bezeichnet, denn jenem sei die weit schwierigere Editio princeps vom Jahre 1854 in so bewunderungswürdiger Weise gelungen, daß für  
30 den Neuherausgeber kaum etwas zu tun übrig geblieben wäre ohne das neue handschriftliche Material. Aber diese Neuausgabe „der heiligen Bücher der Parsen“ bedeutet für die Avestaphilologie einen ungeheuer wertvollen Besitz, indem sie nunmehr über eine zuverlässige Standardausgabe mit dem gesamten kritischen Apparat verfügt.

In diese dem Avesta gewidmeten Jahre fallen noch einige Sonderpublikationen, die sich im wesentlichen mit Über-

setzungen und Erklärungen einzelner Teile des Avesta befassen, und von denen „Studien zum Avesta“ (1882) und „Drei Yasht“ (1884) als selbständige Werke erschienen sind. Wie alle Übersetzungen GELDNER's sind auch diese wahre Prachtstücke der Interpretationskunst: sie zeugen von einem wunderbaren 5 Einfühlen in die Sprache der übersetzten Texte und zwingen durch die Feinheit und Prägnanz des Ausdrucks den Leser unwillkürlich in ihren Bann.

Trotz dieser bedeutenden wissenschaftlichen Leistungen blieb GELDNER die praktische Anerkennung vorläufig versagt. 10 Zwar erhielt er 1883 den Professortitel, aber seine Hoffnung auf ein Extraordinariat in Tübingen wurde nicht erfüllt. Nach fast zehnjährigem Warten habilitierte er sich deshalb, innerlich verbittert, im Jahre 1887 nach Halle um — und Tübingen hat ihn nicht wieder gesehen! In Halle wurde er von 15 RICHARD PISCHEL mit offenen Armen aufgenommen, beide vereinigten sich bald zu gemeinsamer Zusammenarbeit, woraus im Laufe der Jahre eine enge Freundschaft erwuchs, an der GELDNER auch nach PISCHEL's Tod festgehalten hat. GELDNER, der die mit der Neuausgabe des Avesta übernommenen Ver- 20 pflichtungen von Jahr zu Jahr als immer drückendere Last empfand — er hat die 15 Avestajahre später gelegentlich als verlorene Jahre seines Lebens bezeichnet —, wandte sich seit seiner Übersiedlung nach Halle mehr und mehr der Indologie, insbesondere dem Veda, zu und betrachtete die Beschäftigung 25 mit dem Avesta nunmehr sozusagen nur noch als Nebenberuf. — Bereits im Sommer 1889 erschien das erste Heft der „Vedischen Studien“ von PISCHEL und GELDNER mit einer von beiden Verfassern gemeinsam unterzeichneten programmatisch gehaltenen Einleitung, die für die Vedaforschung der folgenden 30 Jahre von einschneidender Bedeutung geworden ist. Die Verfasser machen hier vor allen Dingen Front 1. gegen die Vernachlässigung der indischen Tradition und die zu geringe Fühlungnahme mit dem klassischen Sanskrit (ROTH und seine Schule), 2. gegen die Überschätzung der sprachwissenschaftlich- 35 linguistischen Erklärungsmethode, die den Veda aus der indischen Literatur loslöse und vom indischen Altertum abtrenne

(DELBRÜCK, GRASSMANN), 3. gegen die Übertreibung der Altertümlichkeit des Rigveda, indem man seine Entstehung in die indogermanische Vorzeit verlegte und seine Kultur als die eines Naturvolkes darstellte (MAX MÜLLER, WHITNEY, BRUNNHOFER, ZIMMER), 4. gegen den indogermanischen oder auch nur arischen Charakter der vedischen Mythologie. Der Rigveda sei vielmehr ein indisches Denkmal und müsse als solches aufgefaßt und erklärt und das gesamte indische Altertum müsse für diese Zwecke dienstbar gemacht werden. Vor allem dürfe nichts in den Veda hineininterpretiert werden, was unindisch sei. Die genaue Kenntnis des klassischen Sanskrit sei für jeden, der sich mit dem Veda beschäftige, die unerläßliche Vorbedingung, wenn auch in letzter Linie alles wissenschaftliche Studium des Sanskrit im Veda als dem ältesten und wichtigsten Denkmal indischen Geistes gipfle. — Diese Leitsätze wurden freilich von den Fachgenossen zum Teil abgelehnt. Selbst vorsichtige und tüchtige jüngere Vedaforscher wie HERMANN OLDENBERG haben auch später ihr Leben lang im wesentlichen an ROTH's Methode festgehalten und insbesondere die Heranziehung der indischen Kommentare zur Rigveda-Interpretation für einen verhängnisvollen Mißgriff erklärt, da die von diesen gebotenen Erklärungen nicht auf alter Tradition beruhten, vielmehr eine Pseudotradition seien, die nur irreführen könne.

PISCHEL und GELDNER haben aber trotz des Widerspruches an ihren Grundsätzen festgehalten, dem ersten Heft der Vedischen Studien sind im Laufe der Jahre bis 1901 noch vier weitere gefolgt, und wenn die Verfasser auch gelegentlich in der Hitze des Gefechts über das Ziel hinausgeschossen haben, haben sie doch mit ihrer Methode unstreitig auch große Erfolge erzielt, und es ist ihr bleibendes Verdienst, daß sie der Vedainterpretation feste Grenzen gesteckt und den urindogermanischen Nebel verscheucht haben.

GELDNER hat in Preußen bald die äußere Anerkennung gefunden, die ihm in Württemberg versagt geblieben war. In Halle wurde im Wintersemester 1889/90 eine außerordentliche Professur für ihn geschaffen, aber schon wenige Monate

später konnte er als Nachfolger OLDENBERG's dessen Berliner Extraordinariat übernehmen. In Berlin hat der persönlich genügsame und durchaus anspruchslose Mann dann fast 17 Jahre, bis Herbst 1907, als Extraordinarius gewirkt und sich in dieser Stellung außerordentlich wohl gefühlt: als ausgezeichnete und 5 geistvoller Lehrer hatte er stets eine stattliche Schar von Schülern aus allen Weltgegenden, deren er sich geradezu väterlich annahm und die ihm dafür durch Liebe und Eifer dankte. Im übrigen durfte er aber, durch sonstige dienstliche Verpflichtungen unbehindert, ganz seiner geliebten Wissen- 10 schaft leben; und er wählte sich vollends am Ziel seiner Wünsche, als 1902 nach ALBRECHT WEBER's Tode sein früherer Hallenser Ordinarius PISCHEL auch sein Berliner Ordinarius geworden war. So erklärt es sich, daß der Extraordinarius den ehrenvollen Ruf nach Halle als Nachfolger PISCHEL's glatt 15 ablehnte. Und wenn er sich 1907 dennoch entschloß, einem erneuten Ruf nach Marburg, und zwar auf den durch den Tod FERDINAND JUSTI's erledigten Lehrstuhl, Folge zu geben, so wird dafür in erster Linie der Wunsch der jungen Gattin bestimmend gewesen sein, die der bisherige Hagestolz noch 20 kurz vor seiner Übersiedlung nach Marburg heimgeführt hat.

GELDNER hat diesen Entschluß auch nicht zu bereuen gehabt, zumal ihm sein Freund PISCHEL schon 15 Monate später, kaum 60jährig, durch den Tod entrissen wurde, und die kleine Universitätsstadt dem nunmehrigen Ordinarius, der 25 eine prächtige Fachbibliothek besaß, erst recht zu einer Stätte der Lehre und der wissenschaftlichen Forschung wurde. Der arbeitsfreudige Mann hat, selbst nach erfolgter Emeritierung, seine Vorlesungen unentwegt in der alten Weise weiter gehalten und ständig Schüler des In- und Auslandes um sich 30 versammelt, daneben aber auch eine erstaunliche wissenschaftliche Produktivität entfaltet. Von dem zweibändigen Werk „Der Rigveda in Auswahl“ bildet freilich der 1907 erschienene erste Band, „das Glossar“, noch den Ertrag der letzten Berliner Jahre, während der zweite, „der Kommentar“, von 1909 35 schon ganz in die Marburger Zeit fällt. Die folgenden Jahre brachten die Beiträge zu ALFRED BERTHOLET's Religions-

geschichtlichem Lesebuch: „Zoroasters Religion“ (1908) und „Vedismus und Brahmanismus“ (1911), ausgezeichnet ausgewählte Anthologien aus Avesta und Veda in meisterhafter Übersetzung, die beide 1926, bzw. 1928 in 2. Auflage erschienen sind. Neben kleineren Aufsätzen aus dieser Zeit wäre noch zu erwähnen die Umarbeitung von STENZLER-PISCHEL'S „Elementarbuch der Sānskritisprache“ von 1915, die auch schon längst vergriffen und nur durch schlechten anastatischen Neudruck ersetzt worden ist. GELDNER'S ganze freie Zeit war seit Beginn des Weltkrieges der Gesamtübersetzung des Rigveda gewidmet, und es ist ihm vergönnt gewesen diese Übersetzung, die recht eigentlich den Ertrag seines langen Gelehrtenlebens verkörpert, noch ganz zu Ende zu führen. Der erste Band ist 1923 in den Göttinger „Quellen der Religionsgeschichte“ erschienen, die beiden anderen sollten bald folgen. In Deutschland hatte aber gerade damals die Inflation ihren Höhepunkt erreicht, so daß die „Quellen“, auch schon im Interesse GELDNER'S, vor einem sehr günstigen Verlagsangebot, das Professor LANMAN, sein alter Tübinger Studiengenosse und Freund, für die Harvard Oriental Series gemacht hatte, zurücktreten mußten. GELDNER hat auch den Druck des zweiten und dritten Bandes überwachen können, ihre Ausgabe ist aber bisher nicht erfolgt, da gleichzeitig auch der erste Band in 2. Auflage, und zwar in seiner ursprünglichen Form mit ausführlicherem Kommentar, auf dessen Verkürzung die „Quellen“ leider hatten dringen müssen, erscheinen soll. Über den letzten Korrekturen dieses ersten Bandes und der Herstellung des Index, der mit einem ausführlichen Epilog den vierten Band der Übersetzung bilden sollte, hat aber den rastlos Arbeitenden der Tod ereilt. — So ist das Werk zwar nicht so, wie es der Verfasser geplant hatte, zu Ende geführt, aber die eigentliche Übersetzung hat auch im Druck fast vollständig von ihm überwacht werden können.

Ein abschließendes Urteil über die Rigveda-Übersetzung ist natürlich erst möglich, wenn sie ganz der Öffentlichkeit vorliegt. Immerhin erlaubt bereits der erste Band von 1923 den Schluß, daß der GELDNER der Rigveda-Übersetzung nicht

mehr der ungestüme Draufgänger der „Vedischen Studien“ und des „Rigveda in Auswahl“ ist: er ist vorsichtiger und abwägender geworden und hat häufig die alte ROTH'sche Wortbestimmung wieder übernommen, die er dort verworfen hatte. So ist er dem einstigen Lehrer in seinen späteren Lebens- 5 jahren allmählich wieder näher gekommen, auch in menschlicher Beziehung. Das beweist schon die Aufschrift, die nach letztwilliger Verfügung die Rigveda-Übersetzung tragen soll: „Gewidmet dem Andenken unseres Lehrers ROTH von KARL GELDNER und CHARLES LANMAN“. — GELDNER ist in Wirk- 10 lichkeit der echte Schüler RUDOLF ROTH's gewesen, denn gerade die Werke, welche die Wissenschaft als seine Standardwerke anzusehen haben wird: die Avesta-Ausgabe, Zoroasters Religion, Vedismus und Brahmanismus, die Rigveda-Übersetzung sind zugleich die besten Zeugnisse für ROTH'sche 15 Schule und ROTH'schen Geist.

Ein gütiges Geschick hat dem 75 jährigen im letzten Jahr seines Lebens noch besondere Freuden beschert. Im Mai 1928 schickte ihm LANMAN den 2. und 3. Band der Rigveda-Übersetzung fertig gedruckt und gebunden, im August durfte er 20 nach langjähriger Trennung durch den Weltkrieg LANMAN und seinen alten Avestaschüler JACKSON persönlich bei sich begrüßen. Im Oktober konnte er an der Seite von Gattin und Tochter sein neues Haus einweihen und endlich im Dezember noch die Adresse entgegennehmen, die ihm seine Schüler und 25 Freunde an Stelle der von ihm abgelehnten Festschrift zu seinem vermeintlichen 75. Geburtstag dargebracht hatten, der aber in Wirklichkeit schon sein 76. gewesen ist. Nur wenige Wochen später hat der strenge Winter den geistig wie körperlich noch völlig rüstigen Mann dahingerafft und damit 30 einem an Mühe und Arbeit kostbaren Gelehrtenleben das Ziel gesetzt.

---

## The Pañcatantra of Durgasiṃha.

By A. Venkatasubbiah.

(Continued from Vol. VI, p. 318.)

The author Durgasiṃha and the time in which he lived.

We have seen above (p. 258) that Durga has said of himself in his introduction that he was given the place of sandhi-*vigrahi* by Kumārasvāmi. From the colophon —  
5 *idu vinamad-amararāja-mauḷi-māṅikya-marīci-maṅjarī-puñ-  
ja-rañjita-bhagavad-Bhavānīvallabha-carāṇa-sārasiruhaṣaṭca-  
raṇam śrīman-mahāsandhi-vigrahi Durgasiṃha-viracitam appa  
Pañcatantradol*, found at the end of each *tantra*, we learn  
10 that he was in fact a mahā-sandhi-*vigrahi* or Great Minister for Peace and War.

It is very probable therefore that like others<sup>1)</sup> who held that position under the Cālukyan kings, he was a *daṇḍa-nāyaka* also. Compare in this respect the phrase 'pleasure-  
15 house of valour' that he has used of himself in stanza 53. It is also very probable that his grand-father Durgasiṃha

1) e. g. the *mahāpradhāna mane-vergaḍe-daṇḍanāyaka* Udayāditya, the *mahāpradhāna kaṭṭa-vergaḍe-daṇḍanāyaka* Baladevayya, and the *mahāpradhāna mane-vergaḍe-daṇḍanāyaka* Sōmēśvarabhaṭṭa who held the office of *daṇḍanāyaka* and Great Minister for Peace and War under the Cālukyan king Sōmēśvara I in A. D. 1071, 1072 and 1075 (FLEET, *l. c.*, p. 443); the *mahāpradhāna mane-vergaḍe-daṇḍanāyaka* Bhīvaṇayya and the *mahāpradhāna Śrīpatiyarasa* who held the office of *daṇḍanāyaka* and Minister for Peace and War under the Cālukyan king Vikramāditya VI in A. D. 1098 and 1112 (*l. c.*, p. 451, 452), and the *mahāsāmantādhipati mahāpradhāna* Tambarasa and the *mahāpradhāna* Raviyaṇa who likewise held the office of *daṇḍanāyaka* and of Great Minister for Peace and War under the above-mentioned king in A. D. 1079 (Epigraphia Carnatica VIII, Sorab 109) and 1077 (Epigraphia Indica, XII, p. 282).



whom he has described as a 'mine of valor' and 'abode of prowess' in stanza 43, and his father Īsvarārya whom he has described as 'the protector of those who sought shelter' in stanza 45 were likewise daṇḍanāyakas under the Cālukyan kings.

We learn from Durga's introduction that his master was the Cālukyan king who had the titles *Satyāśraya-kula-tilaka*, *kīrtividyādhara*, and *kōdaṇḍa-Rāma* and who was known as *Jayasimha* and *Jagadēkamalla*. Now of the three Western Cālukyan kings that were known by the name of 10 Jagadēkamalla (see my article on the 'Chronology of the W. Cālukyas of Kalyāṇi' in the Indian Antiquary 48, p. 6), the name Jayasimha was borne by one only, namely by Jagadēkamalla I who is also known as Jayasimha II and who ruled in A. D. 1015—1042. In an inscription at Belgāme (Epigra- 15 phia Carnatica VII, Shikārpūr 126) we find the following titles: — *samasta-bhuvanāśraya śrī-prthvī-vallabha mahārājādhirāja paramēśvara paramabhāṭṭārakaṃ Satyāśrayakula-tilakaṃ Cālukyābharaṇaṃ mallikāmōdaṃ mār-paḍe-Bhīmaṃ rāyagajakēsari gaṇḍarol-gaṇḍaṃ gaṇḍa-baṅgāraṃ Cōlōgrakālānalaṃ Cōla- 20 bhāṇḍanāpēkṣaṃ vidagdha-rāya-pavitra-cūḍāmaṇi arirāya-taleya-karavattaṃ arirāyaśaḷevaṃ rāya-pratāpādityaṃ tējō-Mārtanḍaṃ śaurya-Nārāyaṇaṃ rāya-nīra-badabānala cauvā-ṇa-Sahasrabāhu rāya-jaga-jhampaṃ kīrti-vidyādharaṃ kōdaṇḍa-Rāmaṃ śrīmaj-Jagadēkamalla-nāmādi-samasta-praśasti- 25 sahitaṃ<sup>1)</sup>* (śrīmaj-Jayasimha-dēvar) applied to this Jayasimha.

1) These titles are translated by Mr. Rice (*Epigraphia Carnatica*, Vol. VII, Translations, p. 97) as follows: — (The glorious Jayasimhadēva who is possessed of all titles beginning with) "the refuge of all the world, favourite of Earth and Fortune, *mahārājādhirāja*, *paramēśvara*, *paramabhāṭṭāraka*, glory of the Satyāśraya-kula, ornament of the Cālukyas, perfumed with jasmin, a Bhīma to hostile forces, a lion to the elephant rival kings, champion among champions, golden champion, a fierce fire of the last day to Cōla, eager for war with Cōla, a purifying head-jewel to clever kings, a saw for the heads of hostile kings, a rod for hostile kings, a brilliant sun among kings, a sun in glory, in valour Nārāyaṇa, a submarine fire to the ocean of kings, to the four-armed a thousand-armed, the monkey to the world of kings, in fame a Vidyādhara, in skill with the bow Rāma, the glorious Jagadēkamalla".

And thus there is no doubt that it is this Jayasiṃha II or Jagadēkamalla I<sup>1</sup>) who was the master of Durgasiṃha.

The title *Cōḷogra-kālānala* 'a terrible devastating fire to the Cōḷas', mentioned in the above inscription or *Cōḷa-kālānala* mentioned by Durga in stanza 57 is based on this king's victory over the Cōḷa king. We find such a victory referred to in another inscription at Belgāme (Ibid., Shikārpūr 125) dated on 22<sup>nd</sup> December 1017 A. D. (see my *Some Śaka Dates in Inscriptions*, p. 128; no. 203), in which it is stated that king Jayasiṃha defeated king Bhōja (of Dhārā) and the Cōḷa king Rājendra [I]. Jayasiṃha must therefore have defeated this Cōḷa king before December 1017; and it hence follows that Durga wrote his Pañca. at some time in 1015—1042 A. D.

The great majority of the titles beginning with *mallikāmōda* are peculiar to this king, and are not, so far as can be judged by the published inscriptions, borne by any other Cālukyan king. Some of them are therefore used by themselves to denote King Jayasiṃha by the writers of inscriptions and by Durga who thus seem to have looked upon them as alternative names of that king. Thus the writer of the Nilgund grant (published in *Epigraphia Indica*, Vol. IX) refers to the above king by the epithet *ganḍarol-gaṇḍa* in verse 36:

*agamad akhīla-dhātṛi yena rājanvatitvaṃ  
nivasati nrpa-lakṣmīr yasya śubhrātapatre |  
sa sakala-namitāri-kṣonibhṛn-mauli-ratna-  
dyuti-sabalita-pādo Gaṇḍarol-gaṇḍa-bhūpaḥ ||*

and by the epithet *mallikāmōda* in verse 37:

*vikhyāta-Kṛṣṇavarṇe Taila-snehopalabdha-saralave |  
Kuntala-viṣaye nitarāṃ virājate Mallikāmōdaḥ ||*

And similarly, Durga refers to this king by the epithet *kīrti-Vidyādhara* in stanzas 31 and 38 and by the epithet *kōḍaṇḍa-Rāma* in stanza 36, of Du.

1) The name Jayasiṃha was, as remarked above, borne by neither Jagadēkamalla II nor Jagadēkamalla III. Nor did any of these two kings have at any time the titles *kīrti-Vidyādhara*, *kōḍaṇḍa-Rāma*, *Cōḷa-kālānala*, etc. The titles of Jagadēkamalla II were, according to an inscription at Malavalli (Epigr. Carnatica VII, Shikārpūr 267) — *saṃstabhuvanāśraya, śrī-ṣṭhī-vallabha, mahārājādhīrāja, paramēśvara, paramabhāṭṭāraka, Satyāśraya-kula-tilaka, Cālukyābharāṇa, śrīmat-pratāpa-cakravartī*; see also, *ibid.* Vol. XI, Dāvāṇagere 61, 85 and 168 and Citaldrug 39. These were the titles of Jagadēkamalla III also; see *ibid.* XI, Dāvāṇagere 43 and 77 and Citaldrug 13.

Relation of Durgasimha's Pañcatantra to that  
of Vasubhāga.

As we have already seen above (p. 260), Durga has said that he would give in Kannaḍa, so as to be new, a version of the Pañca. of the Brāhmaṇa Vasubhāga which without <sup>5</sup> doubt was written in Sanskrit. The Sanskrit codex that he had before him was not however Vasubhāga's archetype but a MS. derived from it. For,

(1) On page 61 Durga mentions the name of the Jaina teacher Akalaṅka who lived in the 8<sup>th</sup> century A. D. (Ges. 10 d. ind. Litt. 2, 352<sup>1)</sup>), that is, long after the presumable date of Vasubhāga.

(2) On p. 221, he mentions the name of the Nitiśāstra writer Sōmadēva who is perhaps identical<sup>2)</sup> with the author of Nītivākyāmṛta who lived in the 10<sup>th</sup> century A. D. (see 15 WINTERNITZ, op. cit. 3, 527 and 2, 336). On p. 131 and 208, Durga cites two stanzas<sup>3)</sup> that are found in Bhāravi's Kirātārjunīya; and his version contains, as we know, many stories that undoubtedly did not belong to the original Pañca. As we have not before us the Sanskrit codex which was the 20 basis of Durga's book (I shall hereafter refer to this as Ur-

1) See also pp. 3 ff. in my article in JBBRAS. Vol. IV, N. S.

2) This is however by no means certain. Somadeva's name is mentioned twice in Du., once in connection with the five components of *mantra* (see ll. 17—19 on p. 316 above) and once in connection with the 16 kinds of Peace. But while his Nītivākyāmṛta does contain a passage about the five components of *mantra* there is nothing in it about the 16 kinds of Peace.

In addition to Somadeva, Durga mentions the names of the following also as writers (teachers) of Nītiśāstra, namely, Nābheya (i. e. the Jaina Tīrthakara Ṛṣabha or Ādideva), Bṛhaspati, Bhīṣma, Uddhava, Manu, Viśālākṣa, Iḥhadanta, Kubera, Ajātapriyaputra, Cāṇakya or Viṣṇugupta, Kāmandaka, Śukra, Parāśara, Bāhudantīnandana, Kauṇapadanta and Ābbīra.

A discussion of the 16 kinds of Peace is, according to Durga (p. 221), found in Bṛhaspati's treatise on Nītiśāstra which must therefore be a quite different book from the Bārhaspatya Arthaśāstra edited by Dr. F. W. THOMAS.

3) Nos. 87 and 170, see pp. 305, 311 above.

Du.), it is not possible to determine if Durga has faithfully reproduced the contents of this codex, or, if he has made considerable alterations in it, leaving out some stories and introducing others. I am however disposed to think that the phrase  
 5 'so as to be new' used by Durga refers only to the manner in which he has written the book, to his leaving out the contents of the many Sanskrit stanzas, his adding of somewhat ornate descriptions in places where none are found in the original, and to the pithy and forceful style generally employed  
 10 by him; that in fact it seems to be the equivalent of the term *mahā-sākṣepene pajavilī* (see GODBOLE's note on p. 266, n. 10, in HERTEL's Pañca.) used by Nirmala-pāṭhaka in the *praśasti* at the end of his version of the Pañca., and that so far as the stories are concerned Durga has neither added new  
 15 ones to those which he found in the Sanskrit codex nor left out any of them. In other words, I believe the codex Ur-Du contained all the stories that are found in Durga's version. Regarding the mention of the Jaina teacher Akalaṅka, the Jaina writer Sōmadeva, and the quotations from Kirātār-  
 20 juniya, it is not possible for one to say whether these were newly made by Durga or they already existed in Ur-Du. Nor is it possible to say anything about the relationship of Ur-Du. to Vasubhāga's archetype, and to what extent the former is a faithful copy of the latter.

25 Regarding Vasubhāga's authorship of the Pañca. which without doubt was written in Sanskrit, we do not know of any Sanskrit writer of that name excepting a Vasubhāga who is mentioned in the *Hārāvalī* as the author of some stanzas found in it (see AUFRECHT's Cat. Cat., s. v.). The authorship  
 30 of the Pañca., too, is, in all the Indian versions of the book (excepting of course Du.), attributed to Viṣṇuśarman or Somaśarman. It is therefore all the more remarkable to find that the authorship of the Pañca. versions known by the name of *Tantri* (*Tantri Kāmandaka*, *Tantrivākya*, *Tantricarita* and  
 35 *Caṇḍapīṅgala*) and written in Javanese, Madurese and Balinese is likewise attributed (see HERTEL's Pañca., p. 339) to bhagavān Bazubaga, that is, to bhagavān Vasubhāga.

It is unfortunate<sup>1)</sup> that no full and detailed account has yet been published of the contents of the above-mentioned Pañca. versions. But the *Nonthuk pakaraṇa* (written in Siamese) and the *Mulla Tantei* (written in Laotian) are, according to HERTEL (Pañca., p. 240), derived from the same original as the above-mentioned versions, and a full translation of the first part (out of four) of the latter book, made by Dr. Brengues is published in the *Journal Asiatique*, Nov.-Dec. 1908, pp. 364 ff. And HERTEL has given, on p. 343 of his Pañca., a comparative table showing the correspondences of the stories found in this translation with some stories of the *Nonthuk pakaraṇa*, the *Tantri dēmung* and T., Pn., and other versions. I reproduce this table below (Table II) leaving out the columns headed Syr. and SPx., and adding one for Du.

It is evident from this table, that, of the 15 *Mulla Tantei* stories translated by Dr. Brengues, five, namely, nos. 3, 4, 5, 7 and 8 are, besides the frame-story of Tantra I, common to this and the Sanskrit versions (T., SP., Spl. Pn., Megha. and Dharma-Pañḍita) and also Du. Of the rest, two stories, namely nos. 10 and 13, are common to MT., Pn., Dharma and Du., two (nos. 14 and 15), to MT., Pn. and Dharma, and one (no. 16) to MT. and Pn. only. One story (no. 9) is common to MT., Dharma and Du., and MT. no. 8 (story no. 11) seems to correspond to Du. III, 10.

Further, story no. 17 is common to the *Tantri*, Pn. and Du. And if one bears in mind that, as has been said above, MT., *Nonthuk pakaraṇa* and *Tantri* are derived from the same original, that we do not possess full and detailed accounts of any of these versions, and that Dr. Brengues has translated the first only of the four books of MT., one can without hesitation infer that this story and also stories no. 6, 1 and 2 are in all probability contained in the other books of MT. One can likewise infer that the stories no. 9, 11, 12? and 14 are in all probability contained in the *Tantri*, and stories

1) Likewise, I regret much to observe that the books and journals mentioned by HERTEL in the footnotes on pp. 338—346 of his Pañca. are all, with the exception of the JA. and JRAS., inaccessible to me.

Table II.

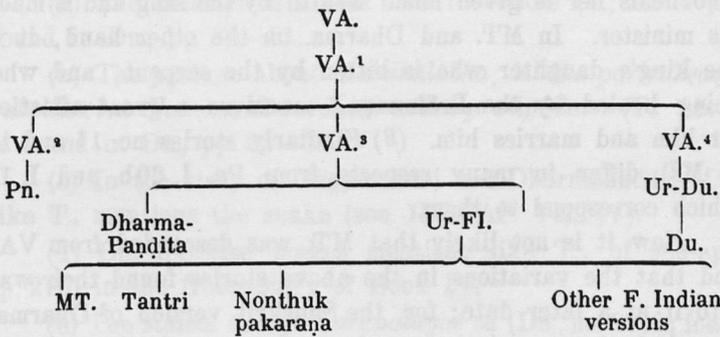
No.	Story	Mulla Tantei	Tantri	Nonthuk pakarada	T.	SP.	Spl.	Pn.	Megha	Dharma	Du.
	Frame-story: similar to that of 'The Thousand and One Nights'.	+	+	+	—	—	—	—	—	—	—
	Frame — Lion and Bull.	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
1.	Jackal and Drum.	—	+		I. 2	I. 2	I. 2	I. 2	I. 3	I. 3	I. 4
2.	Crows and Serpent.	—	+		I. 4	I. 4	I. 6	I. 5	I. 7	I. 7	I. 9
3.	Louse and Flea.	1	+		I. 7	I. 7	I. 9	I. 10	I. 11	I. 10	I. 15
4.	Crane and Crab.	2	+	+ 1	I. 5	I. 5	I. 7	I. 6	I. 8	I. 8	I. 10
5.	Swans and Tortoise.	3	+		I. 11	I. 10	I. 13	I. 16	I. 17	I. 14	I. 22
6.	The Three Fishes.	—	+		I. 12	I. 11	I. 14	I. 17	I. 18	I. 15	I. 25
7.	Lion's Ministers and Elephant.	4	+		I. 9	I. 8	I. 11	I. 13	I. 14	I. 12	I. 18
8.	Strand-birds and Sea.	5	+	+ 2	I. 10	I. 9	I. 12	I. 15	I. 16	I. 13	I. 21
9.	Tiger, Ape and Hunter.	6		+ 3	—	—	—	—	—	I. 17	I. 12
10.	Grateful Animals and ungrateful Man.	7	+	+ 4	—	—	—	I. 9	I. 10	I. 18	I. 13
11.	Tiger and Ascetic.	8		+ 5	—	—	—	—	—	—	III. 10
12.	Fox and Tiger.	9	—	—	—	—	—	—	—	—	—
13.	Ape and Bird's nest.	10	+	+ 6	—	—	I. 18	IV. 9	I. 28	I. 22	III. 7
14.	Monkey kills king.	11	+	+ 7	—	—	—	I. 30b	I. 33b	I. 19	—
15.	Mosquito, Woodpecker, Frog, Sparrow and Elephant.	12	+		—	—	I. 15	I. 18	I. 19	I. 30	—
16.	Death and Parrot.	13	+	—	—	—	—	I. 24	I. 26	—	—
17.	The Two Parrots.	—	+	—	—	—	—	I. 29	I. 32	—	I. 14
18.	Race between Garuda and Tortoise.	14		+ 8	—	—	—	—	—	—	—
19.	Bird and Tiger.	15			—	—	—	—	I. 20	—	—

no. 1, 2, 3, 5, 6, 7, 12?, 15, 16 and 17 in the *Nonthuk pakarāṇa*.

It has been already observed above that MT., *Tantri* and *Nonthuk pakarāṇa* are descended from a common original which I shall refer to as Ur-FI. The fact that the author-<sup>5</sup>ship of these versions is attributed to Vasubhāga shows that Ur-FI. must have been a translation into old Javanese (or some other Further Indian language) of the Sanskrit text contained in a codex of Vasubhāga's Pañca. This codex, for reasons similar to those mentioned on p. 4 above, could<sup>10</sup> not have been Vasubhāga's archetype, but a codex descended from it. The relation of this codex with the archetype and with other codices descended from it, may be exhibited thus in the following table:

Table III.

15



With regard to this table it is necessary to make the following observations:

(1) It becomes evident from what has been written above on p. 267 that, besides the stories comprised in group B, the stories of group C are common to Pn. and Du. The details<sup>20</sup> of these stories found in Pn. however differ more or less widely from those of the corresponding ones in Du. (see pp. 294 ff. above); and hence it becomes evident that Pn. (who wrote his book about 150 years later than Durga) culled these stories neither from Du. nor from Ur-Du. or VA.<sup>4</sup> but from a codex<sup>25</sup> different from the latter. This codex must have been ultimately

derived from Vasubhāga's archetype; for it contains the stories comprised in group C above, which stories are found for the first time in versions (Du., MT., *Tantri* and *Nonthuk pakaraṇa* and perhaps other Further Indian versions) that are expressly derived from Vasubhāga's archetype and may therefore be said to be characteristic of Vasubhāga's recension. I have called this codex VA.<sup>2</sup> in the above table, and the codex that was the basis of Du. or Ur-Du. as VA.<sup>4</sup>.

(2) The reasons for concluding that the codex of VA. from which MT., *Tantri* and *Nonthuk pakaraṇa* etc., are derived, (I call this VA.<sup>3</sup> in the above table) is different from VA.<sup>2</sup>, are as follow:

(1) The conclusion of MT. story no. 9 is different from that of Pn. I, 9 which corresponds to it. In the latter version, the serpent bites the king's favourite queen, and the Brāhmaṇa who heals her is given much wealth by the king and is made his minister. In MT. and Dharma. on the other hand, it is the king's daughter who is bitten by the serpent, and who, being healed by the Brāhmaṇa, conceives a great affection for him and marries him. (2) Similarly stories no. 11 and 13 of MT. differ in many respects from Pn. I, 30b and I, 18 which correspond to them.

Now it is not likely that MT. was descended from VA.<sup>2</sup> and that the variations in the above stories found their way into it at a later date; for, the Sanskrit version of Dharma., too, has these variations and agrees very closely with the MT. version of these stories (see JA., 1908, Nov.-Dec., pp. 408 ff.). And, since it is inconceivable that Dharma. (who is an Indian author) borrowed these details from the Pañca. versions of the East Indies or Further India, one has to conclude that he took these stories, in that form, from some Sanskrit codex that must have been a descendant of VA. and that was at the same time different from the VA. codex which (or whose descendant) was used by Pn.

A similar reasoning makes it evident that this codex of VA. which was the basis of MT. and other versions of the East Indian islands must have been different from VA.<sup>4</sup> also.

The codex VA.<sup>2</sup> must have contained, as already indicated above (p. 6), stories substantially identical with Pn. I, 9; 29; 12; II, 8; III, 8, 14 and also I, 19; IV, 19 and III, 15. It must likewise have contained, as a comparison with MT., *Tantri*, and *Nonthuk pakarāṇa* shows, stories corresponding 5 to Pn. I, 24 and 30b and Du. I, 12.

These stories were, presumably, contained in VA.<sup>1</sup>, VA.<sup>3</sup> and VA.<sup>4</sup> also.

#### Correspondences between Du. and other Pañca- tantra versions. 10

The stories comprised in group B (see p. 267 above) and a number of Sanskrit stanzas are common to Du. and to T., Pn., SP. and Spl. In addition —

(1) Du. has the following features in common with T:

(a) The description of the five root-vices (T., Ab. 40) is 15 found in Du., pp. 80—81.

(b) The passage about *alabdhalābha*, *labdha-parirakṣaṇa*, *rakṣita-vivardhana* and *vardhita-tīrtha-pratipādana* (T., Ab. 5) is found in Du., pp. 22—23.

(c) In the story of Duṣṭabuddhi and Dharmabuddhi, Du., 20 like T., mentions the snake (see JBBRAS. Vol. IV).

(d) Du. likewise makes mention, like T., of she-apes (p. 278) in the frame-story of Book IV.

(e) The stanza *ācāryā narapatayaś ca* (Du., no. 89) is found in T. only (I, 89) and not in other Sanskrit versions. Similarly 25 the stanzas *pravṛddha-cakriṇā* "krāntaḥ, varam agnau pradāpṭe tu, and *phalāny amṛta-kalpāni* (Du., nos. 160, 195, 207) are found in T. only. Similarly there are many other Sanskrit stanzas in Du. that are found in T. and Pn. only and are presumably borrowed by Pn. from T.; cf. Du. no. 62 (= T., 30 I, 72; Pn. I, 231); 71 (= T. I, 46; Pn. I, 71); 131 (= T. I, 136; Pn. I, 357); 102 (= T. I, 120; Pn. I, 310), etc.

(2) Du. has, in common with SP., the two stanzas *aneka-  
doṣa-duṣṭo 'pi* and *akāla-caryām viṣameṣu goṣṭhīm* (SP. 162  
and 193 = Du. 61, 82) that are not found in T. 35

(3) Du. has in common with Spl. the story of the *Monkey and the Bird's Nest*.

(4) Du. resembles Hit. and the Nepalese recension N in having an arrangement of the Tantras that is different from that of T and SP. The Sanskrit stanzas no. 193, 24 and 42 of Du. are found in Hit. only and not in T., Pn., SP. or Spl. Du. also resembles Hit. in containing (pp. 220—221) a description of the sixteen kinds of Peace.

Is Vasubhāga's book an independent recension?

10 The correspondences noted above and also the story-contents of the suppositious manuscript VA.<sup>1</sup> (as determined on p. 10 above) raise the question, "Is the Pañca. version of Vasubhāga a 'mixed' recension containing features borrowed from T., SP., Spl., the original of Hit., and perhaps other Pañca.  
15 recensions unknown to us (the versions of Pn., So. and Ks. having been written later than A. D. 1042, the question of Ur-Du., VA.<sup>4</sup> or VA.<sup>1</sup> borrowing from these sources does not arise at all), or is it an independent recension?" I believe that the latter is the case, and for the following reasons: —

20 (1) On pp. 345—346 of his Pañca., HERTEL has given expression to the opinion, based on the occurrence in MT., Tantri and Nonthuk Pakaraṇa of stories no. 9—17 in Table II given above (on p. 14), that the common original (I have called this Ur-FI. above) of these and other Pañca. versions  
25 in Further India and the East India islands borrowed these stories from Pn., and that it was therefore composed much later than A. D. 1199, the year in which Pn. wrote his book. This opinion is incorrect; for, as I have already shown above (p. 15), Ur-FI. borrowed these stories not from Pn. but  
30 from a codex (this I have called VA.<sup>3</sup> in Table II) which like Ur-Du. and one of the sources of Pn. was derived from Vasubhāga's archetype. Now it is the opinion of FRIEDERICH (Ind. Studien II, 133, 145), WEBER and many others that Kāmandaki's Nītiśāra and other books were carried by Indian  
35 emigrants or colonisers to Java, Bali, Sumatra, etc., in the 4<sup>th</sup> century A. D., while KERN and WINTERNITZ (op. cit. 3, 526;

n. 2) on the other hand hold that it was in the 10<sup>th</sup> century A. D. Even if we accept the latter view as correct, Ur-FI. could not be later than about 970 A. D. and its Sanskrit original, VA.<sup>3</sup>, not later than about 900 A. D.<sup>1</sup>). Similarly the Sanskrit codex (VA.<sup>4</sup>) from which Du. (A. D. 1015—1042) is derived could not have been written later than about 900 A. D. And hence the codex VA.<sup>1</sup>, from which these codices are derived cannot be later than about 800 A. D. Since Spl. was written between 900—1199 A. D. (EDGERTON, PR. 2, 27) or between 1000—1100 A. D. (HERTEL, Pañca, p. 72), it follows that the story of The Monkey and The Bird's Nest could not have been borrowed by the VA. codices from this version, but that, on the contrary, it is the Spl. that has borrowed it from one of the VA. codices<sup>2</sup>).

1) As a matter of fact, it seems to be much earlier. On p. 346 (n. 1) of his *Pañca*, HERTEL refers to two sculptures, executed in relief, of Tjaṇḍi Mēndut which represent incidents from the stories of "The Swans and Tortoise" (Du. I, 22) and "The Brāhmaṇa, Crab, Crow and Serpent" (Du. V, 3), and which have been described by BRANDES on p. 145 ff. of *Feestbundel van Taal*, Letter-, Geschied- en aardrijkskundige Bijdragen aan Dr. P. J. VETH. The second of these sculptures, according to BRANDES, shows the Brāhmaṇa sitting under a tree; and since the Tantri version of the story (given by BRANDES on p. 146, l. c.) says that the incident took place in a river, HERTEL has concluded that the incident depicted in the sculpture is not that of the Pañca. story (as BRANDES believed) but of the Jātaka story no. 389, and that this sculpture does not therefore show that the Pañca. was known there before about 970 A. D. The above-mentioned Jātaka story, however, relates that the incidents took place in a *sobbha* or pool of water, and no mention is made in it of any tree. In Du. V, 3, on the other hand, it is explicitly said (see p. 285 above) that the Brāhmaṇa laid himself down in the shade of a tree and went to sleep. It is clear therefore that it is this version of the story that is illustrated by the sculpture in question. The codex Ur-FI. must have contained this version of the story and must have been composed before the time of the above sculpture which is much earlier than 970 A. D.

The version of the Tantri that places the incidents in a river is evidently a later corruption.

2) The Spl. has perhaps likewise borrowed from a VA. codex its stories I, 15, V, 10, 15. But the Spl. versions of these stories differ much from those found in the recensions derived from VA.

2\*

(2) Regarding the question of borrowing from T., I have shown in my article on Duṣṭabuddhi and Dharmabuddhi (JBBRAS. Vol. IV) that Du. has preserved in that story some features of the original Pañca. that are not found in T. I shall similarly show in other articles (1) that Du. has likewise preserved, in the story of the Ape and the Crocodile, some features of the original Pañca. that are not found in T.; and (2) that Du. has throughout preserved more references to the Arthaśāstra than T. It will also become clear from what follows (on pp. 16. 17) that Du. contains some original stories that are not found in T.; and all these, combined with the unusual order of the Tantras in Du.<sup>1)</sup> make

1) That the unusual order of the Tantras which is found in Du. was not introduced by Durga. but was taken over by him from Ur-Du., is made evident by the verse *bhedaḥ parikṣā viśvāsaḥ . . .* that is found in Du. It is not conceivable that this verse could have been composed by Durga., and it is therefore clear that this verse, as well as the order of the Tantras referred to therein were found in Ur-Du.

The corresponding verse that is found in SP. and other versions belonging to what may be called Viṣṇuśarman's recension of the Pañca., gives the titles of the five Tantras as — *mītra-bheda, suhṛl-lābha, sandhivigraha, labdha-nāsa* and *asamprekṣya-kāritva*. Since the redactor of the Nepalese recension N who has intentionally introduced a change in the order of the Tantras (see HERTTEL'S Pañca., p. 35) has never-the-less preserved these titles of the Tantras, it is reasonable to assume that the redactor of Ur-Du., too, would have done likewise, had it been he who introduced the change. The fact that he did not do so, and that his work contained the verse *bhedaḥ parikṣā viśvāsaḥ . . .* indicate that this order of the Tantras and this verse were found in VA.<sup>4</sup> and were taken over by him from that codex. Whether this order of the Tantras and this verse were contained in VA.<sup>3</sup>, VA.<sup>2</sup>, VA.<sup>1</sup> and VA. is a thing which we have now no means of determining. But it is of interest to note that Dharma-Paṇḍita's recension which is derived from VA.<sup>3</sup> has also an unusual arrangement of Tantras which is different however from that of the Nepalese recension and of Du.

For the rest, the titles of the Tantras contained in the verse *bhedaḥ parikṣā viśvāsaḥ . . .*, or at least some of them, are, it seems to me, more appropriate and more in consonance with the object of the Pañca., namely, the teaching of the principles of Arthaśāstra, than the titles contained in the verse *mītra-bhedaḥ suhṛl-lābhāḥ . . .* —

(1) The terms *mītra-bheda* and *bheda* signify the same thing here, namely, the causing of disunion or dissension among those who are friends.

it evident that Du. and a fortiori the VA. codices have borrowed nothing from T., and that the borrowing, in case there

But *bheda* is the name of one of the four *upāyāḥ* or devices (the others are *sāma*, *dāna* and *danḍa*) that are described in the *Arthasūtra*; and the use of this term at once brings before the mind of the hearer (reader) the body of teachings of the *Arthasūtra* relating to the Four Devices while the term *mītra-bheda* does nothing of the kind.

(2) The terms *mītra-kārya* and *suhṛl-lābha*, too, signify the same thing, namely, the making or acquiring of friends: neither of these seems to be better than the other, and both seem to be equally appropriate.

(3) Of the terms, *sandhi-vigraha* and *viśvāsa*, the former is decidedly inappropriate.

For, in the first place, not only *sandhi* and *vigraha*, but the other *guṇas* (*yāna*, *āsana*, *dvaidhībhāva* and *samāstraya*) also were discussed in the council by the crow-king and his ministers (see T., pp. 110—112, 125); and secondly, the introductory verse, *no viśvaset pūrva-virodhīta-sya* . . . shows that the object of Tantra III is to inculcate the lesson, 'Do not place trust in former enemies that are now friends'. Durga's title *viśvāsa* (which he explains as 'making friends of former enemies and winning their trust'; see p. 264 above) is therefore somewhat better than that of *sandhi-vigraha*. But it seems to me that, in the above verse, the third word is really *aviśvāsaḥ* ('not placing trust in any one') and that Durga is mistaken in thinking that it is *viśvāsaḥ*. And I have no doubt that the composer of that verse, that is to say, the redactor of Ur-Du., VA.<sup>4</sup>, VA.<sup>1</sup> or the author of VA. had the word *aviśvāsa* in his mind when writing it, and that *aviśvāsa* is, in fact, the most appropriate title for Tantra III.

(4) Of the terms *labdha-nāśa* and *vañcana*, the latter is decidedly better; compare the introductory verse: *sa tathā vañcyate mūḍho jalajaḥ kapinā yathā*. The title *vañcana* suggests the desirability of one's being able, in case the occasion requires it, to deceive one's enemy, while the title *labdha-nāśa* does not suggest any such thing.

(5) Finally, of the titles *asamīkṣya-kāritva* and *parīkṣā*, the latter seems to be the better since it suggests the desirability of one's examining and considering over things carefully before acting.

On the whole then, it seems to me that the terms *bheda*, *mītra-kārya* (or *suhṛl-lābha*), *aviśvāsa*, *vañcana* and *parīkṣā* express better the contents of the five Tantras than the terms *mītra-bheda*, *sandhi-vigraha*, etc.; and I am therefore inclined to believe that these titles are, if not identical with those which the writer of the original *Pañca*. had in his mind, at least much nearer to them than *mītra-bheda* and the other titles found in the SP. verse referred to above.

is any, is on the part of T.<sup>1</sup>). I am however disposed to think that the great number of correspondences pointed out above between Du. (and consequently VA.<sup>1</sup>) and T. is due to the fact that these two recensions have preserved the features of the original Pañca. to a much greater extent than the other recensions<sup>2</sup>).

#### The original Pañcatantra and Du.

I shall now discuss the question, what is the relation of Du. to the original Pañca., or in other words, to what extent is Du. faithful to the original Pañca. and what amount of new matter does it contain?

With regard to this question, it is obvious, in the first place, that the stories Du., I. 5, 6, 7, 12, 16, 19, 23, 24, 26, 29; II. 3, 4; III. 3, 4, 9, 10, 12; and V. 6, mentioned above (on VI, p. 267) as falling under class A are not original, but later additions; and it is similarly obvious that Du. I. 13, 14; III. 7, 14; V. 2, that have been mentioned above as falling under class C, are likewise later additions and not original. The stories falling under class B are all common to T., Pn., SP., Spl. and Du.;

1) On p. 313 of his *Pañca.*, HERTEL has cited a passage from p. 9 a of the MS. of *Dharma.* which is very similar to T., Ab. 30 and observed that Dharma-Paṇḍita must have borrowed either from T. or from a copy of the codex NW. which codex is, according to him, the source of all versions of the Pañca. except T. Now, it is shown clearly by Prof. EDGERTON's observations (PR. 2, 117—119) that there was no such archetype as HERTEL's NW. And I have shown above (see p. 9) that Dharma.'s version is derived from a codex (called VA.<sup>3</sup> in Table III above p. 8) of Vasubhāga's recension of the *Pañca.* It seems therefore more likely that Dharma. got the passage in question from that codex rather than from T. or the imaginary codex NW. Du., it may be noted, contains a similar passage on p. 43.

2) And hence, I conceive that a knowledge of the versions belonging to Vasubhāga's recension is as necessary for a reconstruction of the original *Pañca.* as that of T. and other versions like SP., Spl. and Pa. As, unfortunately, none of these versions is in Sanskrit (Pn. and Dharma., though written in Sanskrit and though derived, in part, from Vasubhāga's recension, are essentially versions of Viṣṇuśarman's recension of the *Pañca.*), it is much to be desired that full translations of them be made and published as soon as possible.

and I agree with HERTEL (*Pañca.*, p. 17) that they are all original with the exception of Du. I, 8.

There now remain eight stories of Du., namely, KM. 1; I. 1, 3, 8, 17; III. 6, 14; V. 1, whose originality or lateness is still to be determined. Of these, KM. 1 (*Jackal in the Ox's Carcass*) is found in no Pañca. version but Du.; and in this version too, it is contained, (as the editors observe in their preface) in one MS. only (*ka*). This MS., however, is the most complete of the three used; and moreover the other two MSS., too, agree with *ka* in saying that Vasubhāga related the story of a jackal to the Princes. I am therefore inclined to think that the KM. of the original Pañca. did certainly contain a story, the story of a jackal and its cleverness, which the alleged author of the Pañca. related to the Princes in order to find out if their interest could be aroused by stories and if it was not possible to teach them thereby the principles of *Nītiśāstra*. It is not improbable that KM. 1 in Du. is identical with the story contained in the original KM. (2) Du. I, 17 (*Swan and Owl*) is found in Pn. only and not in T or SP. But its *kathāsamgraha* verse, *akāla-caryām viṣameṣu goṣṭhīm . . .* is found in SP. (I, 93), which shows that the prose story, too, was contained in Ur-SP. I therefore consider that this story certainly formed part of the original Pañca. (3) Similarly Du. III, 8 (*Brāhmaṇa, Thief and Ogre*) which is found in T., Pn., and SP. is without doubt original. (4, 5) Du. I, 3 (*Jackal and Speaking Cave*) and V, 1 (*Old Bird saves others through his advice*) are found in T. and Pn., and the former in Spl. also. But it is not possible to conclude from this that these two stories formed part of the original Pañca.; for, Pn. is known to be derived from a codex of T. and it is very probable that T. and Spl. go back to the same codex (see PR. 2, pp. 36 ff.); while T. too seems to be closely related to Du. (see the preceding page). Moreover the moral taught by Du. I, 3, namely that one should foresee threatening dangers and escape from them (*anāgataṃ yaḥ kurute sa śobhate*) is taught by Du. I, 25 (*The Three Fishes*) also which is undoubtedly part of the original Pañca. I consider it therefore

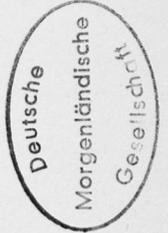
improbable that Du. I. 3 formed part of the original Pañca. Du. V. I, on the other hand, inculcates the moral *vyddhavākyaṃ srotavyam* (the advice of experienced people should be sought for and followed), and may therefore have formed part  
 5 of the original Pañca. (6) Du. III. 6 (*The Ape and Bird's Nest*) is not found in T.; and it seems to me to be a later version of Du. III, 5 (*Ape, Glow-Worm and Bird*) which is found in T. and other versions and is original (7) Du. I, 1 (*Story of Kacadruma*) is not found in any other version of  
 10 the Pañca.; but its introductory verse *abhyantaragatā bāhyāḥ* ... is found, with slight variations, in Spl., and with a different fourth pāda mentioning the "the foolish Caṇḍarava", in T. and Pn. The prose stories in T., Pn. and Spl., however, are similar and are concerned with a jackal named Caṇḍarava,  
 15 who in the Spl. is said to have changed his name to Kakudruma. But there is no mention made in them of this jackal (Caṇḍarava or Kakudruma) abandoning his trusted servants and appointing strangers to offices of trust; and they are not therefore in conformity with the introductory verse. Durga's  
 20 version of the story, on the other hand, is quite in conformity with this verse and therefore seems to me to have formed part of the original Pañca. (8) Du. I. 8 (*The three Self-Caused Mishaps*) is found in T., SP., Spl., Pn. and Pa.; and if judged from this criterion must be pronounced to have formed part  
 25 of the original Pañca. I am however disposed to believe that it is not original but a later interpolation; and my reason for such belief is as follows:— The introductory verses of the emboxed stories of the original Pañca. contain as a rule<sup>1)</sup> maxims that express approval or disapproval of some thing or  
 30 course of action; compare *avyāpāreṣu vyāpāraṃ yo naraḥ*

1) The two verses, *pūrvam eva mayā jñātam* ... (Du. 16; T. I, 51), and *āgataḥ ca gataḥ caiva* ... (Du. 205; T. IV, 15) that introduce the stories of the *Jackal and Drum* and the *Ass without Heart and Ears* are the only exceptions that I have observed to this rule. I am inclined to believe that these are seeming exceptions, and that these verses, which are clearly *ākhyāna* verses occurring in the emboxed stories, have, by an accident taken the place of the *kathāsamgraha* verses that must undoubtedly have stood there in the original Pañcatantra.

*kartum icchati | sa bhūmau nihataḥ śete; yasya buddhir balam tasya abuddhes tu kuto balam; na tv aviññāta-śilāya gṛhe dadyāt pratiśrayam; upāyena hi tac chakyaṃ na yac chakyaṃ parākramaiḥ.* In some rare cases, the maxim is replaced by a single word; compare *tanayenātipāṇḍityāt pitā dhūmena māritaḥ; ati-laulyād bakaḥ kaś cin mṛtaḥ karkaṭaka-grahāt.* In both cases there is a definite rule for guidance and one can understand, clearly and unambiguously, that a certain quality or course of action is commended or disapproved of by the verse. Similarly the following prose story, too, inculcates a definite lesson, that a certain quality or course of action is commendable or not commendable. Now the introductory verse of Du. I, 8: *jambuko huḍu-yuddhena . . .* does not commend or disapprove of, any quality or course of action: it merely states that “the jackal by the ram’s fight, and we by 15 Āśāḍhabhūti, and the procuress by the weaver — [these] three afflictions are self-caused”. It is apparent that there is nothing in this verse that can guide a person to choose the right course of action. Likewise the three stories that are introduced by this verse are not all of the same character: 20 they are incongruous and inculcate different morals. For, the only morals that one can draw from these stories are — not to place confidence in others, however well we may know them, or in the language of a verse of Spl., *na viśvased aviśvaste viśvaste ’pi na viśvaset*, from the first; not to be 25 too greedy, *ati-laulyaṃ na kartavyam*, from the second; and, not to meddle in matters that do not concern us, *avyāpāreṣu vyāpāro na kartavyaḥ*, from the third. The second and third of these morals, it may be noted, are taught by Du. I, 10 (= T., I, 5) and I, 3 (= T., I, 1) which, as already observed 30 above, are undoubtedly original.

This grouping together of incongruous stories, as also the unsatisfactory nature of the introductory verse, point unmistakably to the conclusion that these stories and this verse are not original but undoubtedly later additions. 35

A similar conclusion, I may observe, is indicated in respect of T., I, 17 (*Iron-eating Mice*), II, 2 (*Śaṇḍikī’s barter*



of *Husked for Unhusked Sesame*) and III,  $\beta$ , 6 (*Old man, Young wife and Thief*). None of the introductory verses of these three stories contains any maxim or commends or disapproves of any quality or action; and neither the verses  
 5 nor the stories that follow contain anything that is of use in guiding one's action. There seems therefore to be no doubt that these are not original, but later additions.

T., II, 4 (*Story of Deer's former captivity*) and III, 1 (*Ass in the Panther's skin*) are not found in Du.; and I am  
 10 therefore disposed to agree with HERTEL that these are not original. For a similar reason I am disposed to believe that T., III, 3 (*Hares, Elephant and Moon*), too, is not original. This story is not found in Du. which contains all other original Pañca. stories; and since it is not probable that Du. or its  
 15 original, Ur-Du. or VA<sup>4</sup>) has left out this one original story, it seems to be a later addition and not original.

Thus I agree with HERTEL (as against EDGERTON) that T., I. 3, II. 4, III. 1, 6 are unoriginal, and with EDGERTON (as against HERTEL) that T., IV. 1, V. 1, 2 are original; and I  
 20 differ from both these savants in thinking that T., I. 15, II. 2 and III. 3 are not original but later additions. The original Pañca. therefore contained, in my opinion, besides the Kathāmukha and the frame-stories of Books I, II, III, IV, V, the following emboxed stories only, namely, T., I. 1, 2, 4—14;  
 25 II. 1, 3; III. 2, 4, 5, 7—10; IV. 1; V. 1, 2 and also the stories corresponding to KM. 1, I. 1, and I. 17 in Du., and perhaps Du. V. 1 (= T., III. 11) and I. 3 (= T.  $\beta$ , III. 11) and no more.

Durga's version therefore contains, besides some later  
 30 additions, all the stories of the original Pañca. and is, in this respect, unlike T. and other versions in all which some story or other of the original Pañca. is lacking. Not only that, but even in those stories that are found in all Pañca. versions, it sometimes happens that Du. preserves features that are  
 35 undoubtedly original, but have been left out in the other versions. One instance of this can be noted in the Du. version of the story of the *Jackal and Drum* (given on p. 292 above)

in which it is mentioned that the jackal (Mahābhīru) fled after hearing the sound made by the drum. This feature is not found in other versions; but Damanaka's words in T. (Ab. 27): *tan na yuktaṃ svāmināḥ śabda-mātrād eva . . . pūr-  
vopārjītam idaṃ vanaṃ parityaktum* and Piṅgalaka's words 5  
in SP. (l. 189): *vanam asmadyam apūrva-sattvādhiṣṭhitam as-  
mākaṃ tyājyam* (compare likewise the words used by Durga in this connection; p. 291 above) show clearly that, in the original story, Piṅgalaka was thinking of fleeing from the forest on account of the sound, and that hence the story of 10  
the *Jackal and Drum*, too, was concerned with the jackal's fleeing on account of the sound. Similarly I have shown in my article on *Duṣṭabuddhi and Dharmabuddhi* (JBBRAS. Vol. IV) that the mention in Du. of the snake that Dharmabuddhi said that he saw in the hollow of the tree is a feature 15  
of the original story; and I shall likewise show that the mention in Du. (in the frame-story of Book IV) of the ambrosia-like fruits (on the island in which the she-apes were living) that destroy old age and restore youth, is also a feature of the original Pañca. story. There are many other similar 20  
original features in Du. which I cannot very conveniently refer to here in the absence of the publication of a full and faithful translation of that book.

#### The Pañcatantra and Brhatkathā.

As is well known, the two Kashmirian versions of the 25  
BK., namely, Somadeva's *Kathā-saritsāgara* and Kṣemendra's *Brhat-kathā-mañjarī* contain the Pañca. stories in a very abbreviated form; and as the BK. was thought to be not later than the 2<sup>nd</sup> century A. D., it was supposed that the stories found in the Pañca. were taken from this book. There is, 30  
however, nothing in these two BK. versions that in any way corresponds to the *Kathā-mukha* of the Pañca., nor moreover are the Pañca. stories found in Budhasvāmin's Sanskrit version of the BK. known as *Brhat-kathā-śloka-saṃgraha*. Hence it was thought by Lacote (*Essai sur Guṇāḍhya et la Brhat-  
kathā*, p. 229) that the Pañca. stories did not form part of 35

the original BK.<sup>1)</sup>, but were added later to a Kashmirian version of it, and that it was this Kashmirian version which was the basis of So.'s and Ks.'s above-named books. And this opinion has been approved of and accepted by HERTEL (Pañca., p. 30; and elsewhere) and EDGERTON (AJP. 36, 55; PR. 2, 23).

It seems to me, however, that this opinion is not correct. For, in the first place, Budhasvāmin's book does not seem to give a quite faithful, though abridged, reproduction of the contents of the BK. As remarked by WINTERITZ (op. cit. 3, 317), this work differs so greatly from KSS. and BKM., not only in the arrangement of the matter, but also in its contents, that it seems to be a version of quite a different book. And WINTERITZ has even observed (l. c.): „Diese eine Bemerkung deutet schon darauf hin, daß Budhasvāmin mehr ein selbständiger Dichter sein will, der das Werk des Guṇādhya zur Grundlage einer eigenen Dichtung machte“. The absence therefore in this book of anything corresponding to the stories of the Pañca. signifies only that Budhasvāmin did not care to include these stories in his book; and it is illegitimate to conclude therefrom that these stories were not found in the original BK.

Secondly, the differences between So.'s KSS. and Ks.'s BKM. though not great are still so marked that it is difficult to believe that both these books are immediately derived from the same version of the BK. Rather is it more probable that they are derived from two different versions<sup>2)</sup> of the BK.; and since these two versions contained (as is shown by KSS. and BKM.) the stories found in the Pañca., it follows that these stories were, in all probability, contained in the original

1) It is likewise the opinion of LACOTE (and of HERTEL) that the stories of the Vetāla-pañcaviṃśati, too (which are found in KSS. and BKM.), are not contained in the original BK. but were added to it in a Kashmirian version of the BK. The observations of F. D. K. BOSCH (de legende van Jimūtavāhana in de Sanskrit-Litteratuur, pp. 43 ff.), however, now make it probable that they were contained in the BK.

2) I hope to discuss this matter fully on a later occasion.

BK., and that their absence in Budhasvāmin's BKSS. is due to an accident.

Thirdly, we have now the direct evidence of Durga's introduction to show that the Pañca. stories were borrowed from the BK. In the passage from Durga's introduction that I have translated on p. 260 above, Durga repeats first (very briefly) the story related by So. in the Kathāpīṭhalambaka about the *gaṇa* Puṣpadanta over-hearing the stories related by Śiva to Pārvatī, his being born on earth as Guṇāḍhya and embodying these stories in the BK. written in the Paiśācī language; and he there states explicitly that the Brāhmaṇa Vasubhāga selected from this BK. five excellent stories and related them to the three Princes in order to make them proficient in the science of *Arthaśāstra*.

We do not know, to be sure, (see p. 5 above) whether the information contained in this passage was found in Urdu. or VA.<sup>4</sup>, or whether Durga obtained it from other sources. It seems to me however, very probable that Durga is right in stating that the author of the Pañca. took these stories from the BK. For, there is no doubt that this book was current before the beginning of the Christian era; and it is not in the least surprising that one who wanted to teach princes the principles of *Arthaśāstra* by means of stories should turn to this book and select some from this treasure-house of stories<sup>1</sup>). This would explain why there is nothing corre-

1) Compare in this respect the following stanzas [I, 107 ff.] of Jinasena's Ādipurāṇa (Indore; Sam. 1973), written in c. 825 A. D., that describe the Brhatkathā and particularly the epithets *kroḍḍakṛta-jagad-bimbam* and *ākṣiptāśeṣa-tantrārtham* in stanzas 111 and 114:

idam adhyavasāyāhaṃ kathāṃ dharmānubandhinim |  
prastuve prastutāṃ sadbhir mahā-puruṣa-gocarām || 107 |

vistīrṇāneka-sākhāḍhyāṃ sacchāyāṃ phala-sālinim |  
āryair niṣevitāṃ ramyāṃ satīṃ kalpa-latām iva || 108 ||

prasannām ati-gambhīrām nirmalām sukha-sītalām |  
nirvāpita-jagat-tāpām mahatīm sarasīm iva || 109 ||

guru-pravāha-sambhūtiṃ apaṅkām tāpa-vicchidām |  
kṛtāvātārām kṛtibhiḥ puṇyāṃ vyomāpagām iva || 110 ||

sponding to the *Kathāmukha* in KSS. or BKM.; it was the stories only that were taken from the BK. while the *Kathāmukha* is the introduction to these stories which was written by the author of the Pañca. or some other person.

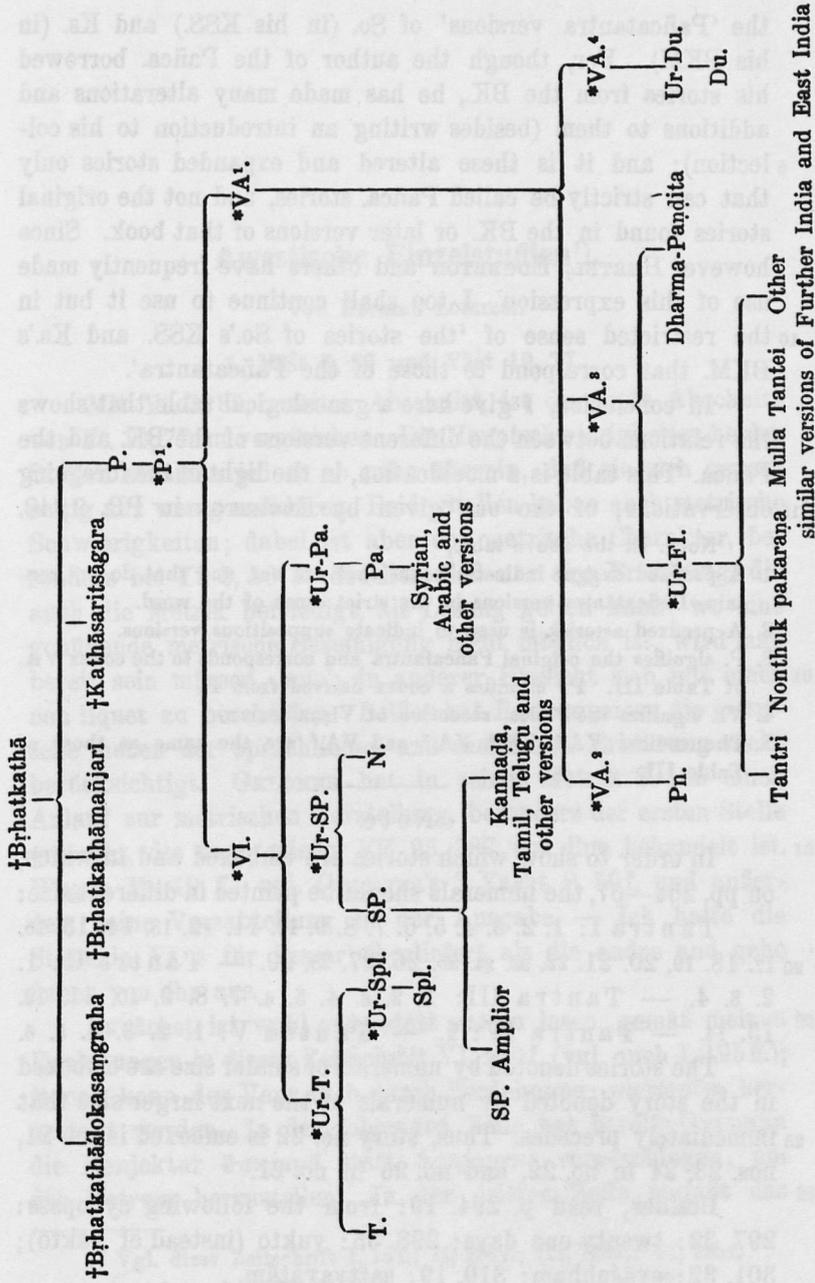
5 This also explains why there is nothing in the BK. versions of So. and KS. that corresponds to the numerous sententious maxims embodied in the Pañca. verses (see in this connection PR. 2, 23). In all probability the BK. stories contained  
10 such were without doubt interpolated in the stories for the first time by the author of the Pañca. It seems likewise very probable that this author added little details here and there in these stories and generally retouched them so that they may subserve better the purpose that he had in view, namely,  
15 the teaching of the principles of *Arthasāstra* to the Princes. And similarly there seems to be very little doubt that the quotations from some treatise or treatises on *Arthasāstra* and the discussion of questions relating to it were not found in the BK. but were added by the author of the Pañca.

20 Strictly speaking therefore it is not correct to speak of

cetaḥ-prasāda-jananīm kṛta-maṅgala-saṃgrahām |  
kroḍīkṛta-jagad-bimbām hasantīm darpaṇa-śriyam || 111 ||  
kalpāṅghripād ivottuṅgād abhiṣṭa-phala-dāyinaḥ |  
mahā-śākhām ivodagrām śruta-skandhād upāhṛtām || 112 ||  
prathamasyānuयोगasya gambhīrasyodadher iva |  
velām iva mahā-dhvānām prasṛtārtha-mahā-jalām || 113 ||  
ākṣiptāśeṣa-tantrārthām vikṣipta-para-śāsanām |  
satām saṃvega-jananīm nirveda-rasa-br̥mhiṇīm || 114 ||  
adbhutārthām imām divyām paramārthām Bṛhatkathām |  
lambhair anekaiḥ saṃdr̥bhām Guṇāḍhyaḥ pūrva-sūribhiḥ || 115 ||  
yasās-śreyas-karīm puṇyām bhukti-mukti-phala-pradām |  
pūrvānupūrvām (for °rvīm?) āśritya vakṣye śṛṇuta saḥ-janāḥ || 116 ||

In view of the fact that the author of the *Īkā* that is printed in the above edition interprets the words *Bṛhat-kathām* and *Guṇāḍhyaḥ* in the above stanzas in a very general manner as 'the great story' and 'by those rich in virtues', it is perhaps not superfluous to observe that the words *lambhair anekaiḥ saṃdr̥bhām* of st. 115 leave no doubt that the reference is to Guṇāḍhya's *Bṛhatkathā* and not to some 'great story' written by former poets 'rich in virtues'.

Table IV.



the 'Pañcatantra versions' of So. (in his KSS.) and Ks. (in his BKM). For, though the author of the Pañca. borrowed his stories from the BK., he has made many alterations and additions to them (besides writing an introduction to his collection); and it is these altered and expanded stories only that can strictly be called Pañca. stories, and not the original stories found in the BK. or later versions of that book. Since however HERTEL, EDGERTON and others have frequently made use of this expression, I too shall continue to use it but in the restricted sense of 'the stories of So.'s KSS. and Ks.'s BKM. that correspond to those of the Pañcatantra'.

In conclusion, I give here a genealogical table that shows the relations between the different versions of the BK. and the Pañca. This table is a modification, in the light of the foregoing observations, of the one given by EDGERTON in PR. 2, 48.

Note: In the above table,

1. A prefixed dagger indicates books that are not, and that do not contain, Pañcatantra versions in the strict sense of the word.
2. A prefixed asterisk is used to indicate supposititious versions.
3. P. signifies the original Pañcatantra and corresponds to the codex VA. of Table III. P.<sup>1</sup> signifies a codex derived from P.
4. VI. signifies the Pañca. recension of Viṣṇuśarman.
5. The codices VA.<sup>1</sup>, VA.<sup>2</sup>, VA.<sup>3</sup> and VA.<sup>4</sup> are the same as those of Table III.

#### Note.

In order to show which stories are emboxed and in which, on pp. 264—67, the numerals should be printed in different size:

Tantra I: 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16.  
 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. — Tantra II: 1.  
 2. 3. 4. — Tantra III: 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12.  
 13. 14. — Tantra IV: 1. — Tantra V: 1. 2. 3. 4. 5. 6.

The stories denoted by numerals of smaller size are emboxed in the story denoted by numerals of the next larger size that immediately precedes. Thus, story no. 22 is emboxed in no. 21, nos. 23, 24 in no. 22, and no. 25 in no. 21.

Besides, read p. 294. 19: from the following synopses: 297. 32: twenty-one days; 298. 35: yukto (instead of yakto); 301. 32: evāsubham; 310. 19: sattvavatām.

## Awestische Einzelstudien<sup>1)</sup>.

Von Herman Lommel.

### 1. Yäst 5, 50 und Yäst 19, 77.

Mit Yt. 5, 50, zweiter Abschnitt, ist der erste Abschnitt von Yt. 19, 77 zu vergleichen. Die Hauptschwierigkeiten beider Stellen stimmen jedoch so nahe überein, daß sie sich gegenseitig nur wenig aufklären. Beide Stellen haben auch metrische Schwierigkeiten; dabei ist aber der metrische Charakter, besonders bei Yt. 5, 50 so deutlich, daß nur eine Erklärung, die auch die Metrik befriedigt, als Lösung gelten kann; wo eine genügende metrische Bereinigung nicht möglich ist, wird man bereit sein müssen, auch in anderer Hinsicht sich mit einem non liquet zu bescheiden. Leider hat BARTHOLOMAE die metrische neben der sprachlichen und sachlichen Erklärung nicht berücksichtigt. GELDNER hat in seiner Metrik S. 105 einen Anlauf zur metrischen Herstellung, besonders der ersten Stelle gemacht, die dann wieder KZ. 25, 387 von ihm behandelt ist. Wegen Yt. 19, 77 vgl. GELDNER'S 3 Yasht S. 50f. und außerdem seine Versabteilung in der Ausgabe. — Ich halte die Stelle in Yt. 5 für besser überliefert als die andre und gehe daher von ihr aus.

Zunächst ist wohl *yoθθ* statt *yat* zu lesen, gemäß meinen Darlegungen in dieser Zeitschrift VI, 130f. (vgl. auch I, 195ff.); jedoch kann der Vers auch durch Zerdehnung: *yuxtōnōm* hergestellt werden. In der folgenden Zeile hat bereits GELDNER die Konjekturen *danjayā* statt *danjayeni* vorgeschlagen, um das Metrum herzustellen. In der dritten Zeile umfaßt das

1) Vgl. diese Zeitschrift I, 16f.; II, 204f.; III, 163f.; VI, 126f.  
Zeitschr. f. Ind. u. Iran. Bd. VII. 3

Wort *čarətam* (so Yt. 19, 77), wofür Yt. 5 fälschlich *x<sup>v</sup>arətam* (Variante *harəðam*) geschrieben ist (Wb. 582, 451), drei Silben. Die Bedeutung ist etwas wie „Gang, Weg“ und somit ist dies dreisilbige Wort (abgesehen vom Genusunterschied) gleich ai. *caratha-* ntr. „Gang, Weg“. Die Zusammenstellung *čoroðo* fem.: *caratha-* konnte verkannt werden, weil die neben der Var. *harəðā* mehr bezeugte Schreibung *čarətā* (*x<sup>v</sup>arətā*) dem ai. *th* anscheinend ein *t* statt *ð* gegenüberstellt. Das ist aber lediglich eine Angelegenheit der Transskription, da arsakidisch  
 10 *t* gleichermaßen *t* und *ð* bezeichnet (Idg. Anz. 42, 21) und hier die Transskriptoren in der Entscheidung zwischen beiden Möglichkeiten sich vergriffen haben. Und ebensowenig ist es vom Standpunkt der wahren Überlieferung eine Schwierigkeit, daß der Vokal der zweiten Silbe mit *ə* geschrieben ist, das  
 15 so häufig ohne etymologischen und metrischen Wert zwischen *r* und folgenden Konsonanten steht. Hier bedeutet es den vollgültigen Vokal, der ai. *a* entspricht und hier einmal plenar mit arsakidisch *ı* bezeichnet war, gemäß seiner Klangfarbe *o*. — Diese indo-iran. Wortgleichung ist eigentlich ohne weiteres  
 20 klar und es kann sein, daß in einer älteren Periode der iran. Philologie, deren Erzeugnisse mir nicht immer reichhaltig genug zur Hand sind, sie schon ausgesprochen ist. Da es aber möglich war, daß dieses Wort überhaupt nicht von Wz. *car* „laufen“, sondern von Wz. *tac* „laufen“ abgeleitet wurde (Wb. 582), so  
 25 konnte auf begründende Darlegung hier nicht verzichtet werden. (Über die entsprechende Wortform im Zämyād-Yāšt [Yt. 19] siehe weiter unten S. 42.)

Ferner steht aus mehreren Stellen fest, daß *razurā-* dreisilbig ist und „Wald“ bedeutet. Aber einmal, V. 13, 8, kommt  
 30 ein Wolf vor, der „im sehr hohen *razura-*“ gefangen ist. Auf die Frage nun, wo wird sich denn ein Wolf fangen?, kann man auch antworten: in einer Falle, einer Fanggrube. So kam BARTHOLOMAE auf den Gedanken (Wb. 1515), *razura-* bedeute in drei Fällen, wo es vorkommt, „Wald“ und in drei andern  
 35 Fällen „Fanggrube“. Das ist natürlich ein Mißgriff; der Wolf ist, gleichviel mit welcher Vorrichtung, im Wald gefangen — es wird gemeint sein, in einem hohen Bergwald — und Hau-

sravah braucht nicht zu fürchten, in eine Falle zu geraten, sondern er hat es mit einer Fahrt durch den Wald oder zu einem Wald hin zu tun. Aus dieser gegenüber BARTHOLOMAE veränderten Auffassung ergibt sich aber weiter, daß auch die Übersetzung von *nava. frādwərəsām* durch „(daß) wir durchaus 5 nicht schneiden“ (und zwar „die Fanggrube schneiden“) dahinfällt. Man kann bei diesem Ausdruck zweifeln, ob es ein oder zwei Wörter sind, ob Verbum oder Nomen. Die verbale Auffassung ist von WESTERGAARD durch seine Konjektur *frādwərəsāmi* eingeführt. Man hat zwar späterhin diese Kon- 10 jektur nicht mehr ohne Weiteres übernommen, aber es herrscht seitdem die Ansicht, daß es Verbum sei; GELDNER, in der Metrik, tut zwar dem Metrum Genüge, entfernt sich aber zu weit vom Überlieferten, indem er eine 1. Pers. sing. Konj. *frādwərəsā* konjiziert; BARTHOLOMAE liest *-dwərəsāma*, 1. Pers. 15 pl.; dies ist keine Abweichung von der Überlieferung, nicht nur weil dieses in einer Anzahl von Handschriften steht, sondern weil Zusatz oder Fehlen von *-a* am Wortschluß nichts aus dem arsakidischen Text stammendes, nichts wirklich Überliefertes, sondern Angelegenheit der Transkription und damit 20 einer sekundären Interpretation ist (vgl. meine oben bei *yat: yodō* erwähnten Darlegungen über diesen Punkt). Nun aber muß hier gar nicht geprüft werden, ob solcher Wechsel von 1. Pers. sing. und plur. hier passend sein könnte, da das Metrum diese Lesung BARTHOLOMAE's ebenso wie WESTERGAARD's Kon- 25 jektur ausschließt. In solchen Fällen das Metrum „nicht zu berücksichtigen“, ist keine vorsichtige Zurückhaltung, sondern Vergewaltigung des Textes. Also bleibt keine weitere Auffassung übrig, als daß dieses Wort Nomen und zwar Akk. sg. fem. ist. Es ist überliefert mit der Schreibung der letzten 30 Silbe als *-ām(a)* und *-am* und bezieht sich auf einen Akk. auf *-əm*, nämlich *razurəm*. Jedoch nur *-am* ist die regelrechte Schreibung dieser Femininendung (BARTHOLOMAE, Grdr. Ia, § 296, 4); auch wenn nun Awesta-Grammatik dasselbe bedeutete wie Feststellung der vorherrschenden Orthographie, 35 dann müßten wir hier — einem Orthographiefehler annehmen, aber nicht das Metrum und die sich aufdrängende gramma-

tische Konstruktion aufgeben. Nämlich *razurā* ist Femininum, wie aus sonst vorhandenen Wortformen und Bezugswörtern hervorgeht, vielleicht daneben auch noch Neutrum, wie BARTHOLOMAE annimmt. Bei der Auffassung, daß es sich hier um einen Akk. sg. fem. handelt, will ich mich gar nicht auf die gleichfalls und hinreichend bezeugte Schreibung *frāḏwārāsām* berufen, sondern die Möglichkeiten der graphischen Verfahrensweise, die in diesem Fall bestehen, etwas ausführlicher besprechen, denn es scheint, daß das Verständnis dieser an sich gar nicht so schwierigen Dinge immer wieder auf Hindernisse stößt. Die Endung war *-ōm*; das konnte geschrieben werden 1. mit Bezeichnung des *ō*-Vokals durch  $\aleph$  als  $\aleph^{\circ}$ ; dann war die Quantität des Vokals nicht ausgedrückt, es konnte also gelesen werden *-om*, wie beim Mask. und Neutr., und demgemäß ist die Endung von *rozurōm* fälschlich in der beim Mask. und Neutr. üblichen Weise *-am* transskripiert. 2. konnte diese Endung geschrieben werden  $\aleph^{\circ}$ , wobei die Quantität des Vokals bezeichnet war, aber nicht seine Färbung;  $\aleph$  wurde bei der Transskription durch *-ā* wiedergegeben und die in *-frāḏwārāsām(a)* vorliegende Schreibung *-ām* geht auf jene arsakidische Bezeichnung der Endung zurück. 3. Ganz genau und vollständig konnte diese Endung mit Bezeichnung von Quantität und Qualität des Vokals  $\aleph^{\circ}$  geschrieben werden. Eine im paläographischen Sinn buchstabengetreue Transskription müßte für dieses  $\aleph$  die Ligatur aus den Zeichen *ā* und den Zeichen  $\aleph$  (=  $\aleph$ ), also  $\aleph$  setzen. Das geschieht aber nicht, sondern in der Stellung vor Nasal hat sich eingebürgert, für  $\aleph$  die Ligatur aus  $\aleph$ ,  $\aleph$  zu setzen, und zwar, wenn es galt, *-ōn* zu schreiben, teilweise so, daß  $\aleph$  für sich allein, graphisch korrekt, *-ōn* bedeutet, oder so, daß dieses das *n* schon enthaltende  $\aleph$ , gleich als ob es nur den (etwa nasalierten) Vokal und nicht den Vokal + Nasal bedeute, nur an Stelle der Verbindung  $\aleph$ , also vor ein *n* gesetzt wurde: *-an*; vor *-m* aber wurde immer die ganze Ligatur aus  $\aleph$  gesetzt, also *-am* (paläographisch = AVN + M). Natürlich kann keine Rede davon sein, daß die paläographische Auflösung der sassanidischen Transskription den orthographischen Gebrauch des

arsakidischen Textes wiedergebe; ohne den der Awestaschrift eigenen Gebrauch von Ligaturen als „Buchstaben“ hat man natürlich nicht -ōm mit der umständlichen Buchstabenhäufung 𐬨𐬀𐬎 geschrieben, sondern das ausführlichste, was gebräuchlich gewesen sein kann, ist eben 𐬨𐬀𐬎°. Genau so, wie bei der Umschreibung von diesem die Ligatur *a* eingesetzt zu werden pflegte, konnte bei der Transskription auch für die andern vorkommenden arsakidischen Schreibungen, besonders für *ṣ* vor *ḍ* dieses *a* gesetzt werden. Das starke Vorwalten der Schreibung -*am* in dieser Endung beweist also keineswegs, 10 daß sie schon im arsakidischen Text regelmäßig mit der vollständigsten Schreibweise bezeichnet war, läßt vielmehr eine gelegentliche arsakidische Schreibung 𐬨𐬀𐬎° und damit die Betrachtung unserer Form auf -*ām* als Akk. sg. fem. durchaus zu.

Schwieriger als die Frage nach der Form dieses Ausdrucks 15 ist die nach seiner Bedeutung. Nach dem bisherigen kann das *nava* nicht mehr als die Negation „ja nicht, gewiß nicht“ verstanden werden. Es fragt sich also, ob darin das Zahlwort „neun“ oder das Adjektiv „neu“ zu erkennen ist. Es ist nämlich denkbar, daß *frāθwərəsa-* im Sinne von 20 „Abschnitt“ (vgl. *θwaresah-* „Abschnitt, Schluß“, Wb. 796) eine Maßbezeichnung sei und die *čoroθō* „Bahn“ als „neun Abschnitte lang“ bezeichnet sei. Dann wäre es nach *darəya-* „lang“ noch ein weiteres Beiwort der Bahn und *razurā-* müßte dann gleichfalls adjektivisch: „waldig“ sein. Gegen die letztere 25 Annahme habe ich aber entschieden Bedenken. Ich neige daher mehr zu der Annahme, daß *nava-* „neu“ und Vorderglied eines Kompositums sei. Ich denke mir, daß ebenso, wie im Ai. ein Stück Weideland mit *nava-dāvá-* als „frisch abgebrannt“ bezeichnet werden konnte, hier der Wald mit *nava-frāθwərəsa-* 30 „frisch abgeholzt“ heißen kann; genauer noch möchte ich die in dem *fra-* liegende Richtung nach vorn wiedergeben durch die Übersetzung „mit frischem Durchhau versehen“; es möchte etwa sein, daß durch einen solchen Durchhau ein neuer Weg durch den Wald gebahnt war. Wir sind hier nämlich aufs 35 Raten angewiesen, aber es handelt sich darum, daß das dabei wirksame Vorstellungsvermögen sich an die zwar spärlichen,

aber immerhin vorhandenen Merkzeichen hält. Wenn ich damit das Richtige getroffen oder mich ihm angenähert habe, so bleibt ungewiß, ob dieser Akkusativ noch von der Präposition *ana* abhängig, oder ein Akkusativ der Richtung ist, ob also zu übersetzen ist: „über den langen Weg hin durch den Wald mit frischen Durchhau“ oder „über den ... Weg zum Wald .... hin“.

Die Schwierigkeiten nehmen gegen Schluß des Abschnitts zu. Denn das Relativum in dem Satz *yō mam ... paiti* <sup>10</sup> *parətata* entbehrt nicht nur des grammatischen Bezugsworts, sondern es scheint auch sonst niemand genannt zu sein, der als Gegner im Rossekampf gelten könnte. Ich kann hier den Weg zu einer möglichen Übersetzung nur finden durch konjekturale Änderungen, indem ich — nach dem Vorbild von <sup>15</sup> Yt. 19, 77 — *yō* durch *yat* ersetze: „als N. N. mich bekämpfte“. Da es sich aber nicht um Erzählung eines bestandenen, sondern um Vorbereitungen eines zu bestehenden Abenteuers handelt, kann auch das Präteritum *parətata* nicht richtig sein, es muß heißen *parətate* „wenn oder wo er mich bekämpfen wird“. <sup>20</sup> Und so dürfen wir wohl auch lesen ohne das als eine eigentliche Textänderung anzusehen. Denn während das wortschließende *-a*, wie bereits mehrfach erwähnt, eine Sache ohne autoritative Bedeutung ist, weisen mehrere Varianten mit einem pseudo-epenthischen *-i*: *parətaita*, darauf hin, daß es hier <sup>25</sup> eine Form mit *-i* (bzw. *e = oi*) der letzten Silbe gegeben hat.

Weiter hat schon WINDISCHMANN erkannt, daß *nurəm* „jetzt“ hier nicht stehen kann; und das für die beiden hier zu besprechenden Stellen erfundene *nurəm* „arglistig“, *nurəm manō* „arglistigen Sinnes“ bei BARTHOLOMAE, Wb. 1089 ist ein <sup>30</sup> Wort ohne jede Existenzberechtigung. Ich halte es für Bezeichnung des Gegners im Kampf, der doch irgendwie genannt sein muß. Es ist vielleicht nicht überflüssig, zu erwähnen, daß ich selbständig zu dieser Überzeugung gekommen bin, denn die Übereinstimmung verschiedener Forscher in diesem <sup>35</sup> Punkt dürfte zu ihren Gunsten sprechen. WINDISCHMANN, Zor. Stud. 12 sieht in *nurəm manō* einem Eigennamen und wenn GELDNER, KZ. 25, 387, A. 3 hierin den Namen *Nairimanā*

vermutet, ohne den Vorgang von WINDISCHMANN'S ganz ähnlicher Ansicht zu erwähnen, so scheint er unabhängig auf diesen Gedanken gekommen zu sein. GELDNER allerdings läßt es offen, ob es Eigennamen oder Epitheton sei, und in der Tat ist das nicht zu entscheiden.

Es handelt sich darum, diese Auffassung zu begründen und mit dem Überlieferten möglichst in Einklang zu bringen. Ich habe, ähnlich wie MELLETT (Journ. as. 1920, 193) in meinen metrischen Untersuchungen (in dieser Zeitschrift V, 35, Anm. 3) darauf hingewiesen, daß in der Orthographie des arsakidischen Textes anscheinend es vermieden oder öfters unterlassen wird, die Wiederholung eines Nasals durch doppelte Setzung von 𐎠 oder 𐎡 zu bezeichnen. Die Kehrseite dieses Schreibgebrauchs ist, daß einfaches 𐎠 oder 𐎡 des arsakidischen Textes auch, und manchmal mit Recht, durch zweimalige Setzung von *n* oder *m* in der Umschreibung wiedergegeben werden konnte; manchmal ist dies aber auch fälschlich geschehen. Das ist nun offenbar hier der Fall. Denn außer dem aw. belegten *naire.manah-*, das *noryo-monoh-* zu lesen (נריומנה) und gebildet ist wie aw. *nairyō.nāman-*, *nairyō.sanha-* und ai. (ved.) *naryāpas-*, dürfen wir entsprechend ai. *nṛ-manas-* und ähnlich aw. *nərə.bərəz-* „Mannshöhe“ ein aw. *nur-monoh-* „der die Gesinnung eines Mannes hat“ erwarten, was arsakidisch נרומנה geschrieben sein und richtig umschrieben als *nərəmanah-* erscheinen mußte. Gemäß der soeben erwähnten Besonderheit bei der Schreibung von Nasalen konnte dies aber, wenigstens bei der mißverständlichen Auffassung als zwei Wörter, mit fälschlicher Doppelung des *-m-* als *\*nərəm.manah-* bzw. da schon der erste Teil dabei als besonderes Wort angesehen wurde, mit Anlehnung an *nurəm* „jetzt“ als *nurəm.manah-* umschrieben werden<sup>1)</sup>. In meinen metrischen Untersuchungen (ebenda S. 42f.) habe ich gezeigt, daß das Wort *mairya-*, etwa „Schurke“, zwei- oder dreisilbig sein kann,

1) Im Anfang dieser Zeile finden wir statt des unverständlichen *yō mām* auch *yōm mām* in einer Variante. Man kann denken, daß hier bezüglich des *m* die gleiche Erscheinung vorläge, aber dieser Gedanke führt auf keine Lösung.

*moryo-* oder *moriyo-*, und es scheint, daß die längere Messung etwas häufiger ist. Dort konnten die hier behandelten Stellen, da sie nicht ohne Weiteres eine klare Entscheidung geben und zu ausführliche Erörterungen nötig gemacht hätten, nicht  
 5 berücksichtigt werden. Wir haben jedenfalls mit der Lesung *moriyo* neben *nurmono* hier die Möglichkeit, die erforderliche Silbenzahl des Verses zu gewinnen.

Ich stelle also den metrischen Text folgendermaßen her:

	. . . . .	
10	<i>yoθō vispōnōm yuxtōnōm (oder yot ... yuxtōnōm)</i>	8
	<i>ozom frotomom θonžoyō</i>	8
	<i>ono čoroθōm yōm dūr̥yōm</i>	8
	<i>novofroθwursōm rozurōm</i>	8
	<i>yot nōm moriyo nurmono</i>	8
15	<i>ospoišu poti portoti.</i>	8

und übersetze: „Daß ich von allen Gespannen am weitesten vorn lenke jenen langen Weg entlang zum Wald mit frischem Durchhau (od.: durch den Wald...), wenn mich der mannhaft gesinnte Schurke (oder der schurkische Nurmono) auf Pferden  
 20 bekämpft“.

An der noch schwierigeren Parallelstelle Yt. 19, 77 ergibt sich eine allerdings nur zu unbestimmte Möglichkeit, zu erraten, wer dieser Gegner im Rossekampf gewesen sein könnte. Da folgt nämlich ein zweiter Absatz: „Über alle wurde der  
 25 Gebieter Kavi Haosravah Sieger; er fesselte den schurkischen Turanier Fra(h)rasyan und den Kursavazda als Sohn und Rächer des Syāvaršan, des verräterisch getöteten Helden.“ Das ist also die aus dem Šāchnāmā (vgl. DARMESTETER, Et. ir., II, 225 ff. u. 228 f.) bekannte Geschichte, daß Hōm den Afrāsyāb  
 30 gefesselt zu Chosrou bringt und mit Afrāsyāb zugleich dessen Bruder Gārsivaz von diesem getötet wird, eine Sage, auf die im Aw. auch Yt. 9, 18 anspielt. Es ist möglich, aber nicht sicher, daß der Kampf zu Roß auf der langen Bahn oder die Fahrt in den Wald oder durch den Wald mit jenem Sagen-  
 35 komplex zusammenhängt. Man kann nämlich auch denken, daß der Gegner im Rossekampf der König Arvasāra ist, der

Yt. 15, 31 im Weißen Wald betet, daß er den König Hausravah überwinden möge, dann aber im All-Arier-Wald von diesem getötet wird. Insofern diese Möglichkeit eines Zusammenhangs von Sagenanspielungen zu berücksichtigen ist, können die nun vorzutragenden Vermutungen über Kursavazda als etwaigen 5 Gegner bei dieser Waldfahrt nur zur Wahl gestellt werden für den Fall, daß weitere Durchforschung der Sagenüberlieferung hier einmal eine Entscheidung bringt. Einerseits nämlich spielt der schon erwähnte Umstand eine Rolle, daß die Nennung des Kursavazda — der einzige Fall im Awesta — 10 hier so nahe auf das Waldabenteuer folgt und man doch erwartet, hier ein Weniges über ihn gesagt zu bekommen, andererseits wird hier gleich am Anfang der Gegner des Hausravah angedeutet mit dem Wort *kərasəm*. Es ist möglich, daß das ein Appellativum ist und so etwas bedeutet wie 15 „Räuber“ (BARTHOLOMAE, Wb. 469). Jedenfalls ist der Text hier unvollständig, wovon sogleich noch ausführlicher die Rede sein muß, und es läßt sich schwer denken, wie durch Einsetzung des fehlenden Verbs das zur Herstellung von Versen erforderliche Silbenmaterial gewonnen werden könnte. Setzen 20 wir dagegen *kərasavazdəm* ein und nehmen an, daß *kərasəm* ein verstümmelter Rest davon sei, so läßt sich dem Vers schon eher aufhelfen. Diese Vermutung sieht ja etwas phantastisch aus, aber wiederum bin ich nicht der einzige, der sie vertritt; sie ist in entsprechender Weise bei GELDNER, 3 Yasht 25 S. 50f. ausgesprochen. Auch im Übrigen kann es sich nicht um Herstellung des Textes handeln in dem strengen Sinn, wie das von kritischer Philologie verlangt werden muß, sondern nur um die Darlegung, daß das Gegebene bruchstückartig gestört ist. Das Verb fehlt und das nur in einem Teil der 30 Handschriften noch erhaltene *paiti* wird wohl das dazu gehörige Präverb sein. Ob aber das Verb unmittelbar danach oder erst nach dem Objekt gestanden hat und welches das Verb gewesen sein mag, kann man natürlich nicht sagen. Die Verse würden also etwa so ausgesehen haben: *yot poti koviš* 35 *housrovō* (8) *tom*<sup>1</sup> *kurso(vozdo)m* ... (dreisilbige Verbalform) (8).

1) Überliefert *təm*.

Darauf folgt die Zeile mit *čarətā*, jedoch gegenüber der entsprechenden Zeile im Ardui-Sur-Yäšt um das Demonstrativ *təm* verlängert; dieser Umstand war wohl mitbestimmend dafür, daß man dieses Wort nicht als dreisilbig gelten lies. GELDNER, 5 Metrik 105 hat vielmehr das *təm* von hier aus in jene Stelle des Yt. 8 eingeführt, um bei zweisilbiger Lesung von *čarətā* dort einen Vers zu gewinnen. Es geht aus der Verschiedenheit von GELDNER's und meinem Verfahren anschaulich hervor, daß an einer der beiden Stellen etwas nicht in Ordnung ist.

10 Da in jedem Fall eine Abweichung von der Überlieferung nötig ist, läßt sich freilich nicht exakt entscheiden, an welcher Stelle dies geschehen soll, aber wenn hier vielleicht *təm* von Haus aus berechtigt ist, kann ja auch das *yəm* von dort hierher geschleppt sein. Mich nimmt nicht nur die Gleichung

15 aw. *čoroθō* : ai. *caratha-* zugunsten von Yt. 5 ein, sondern auch die sonstigen Textentstellungen in Yt. 19, 77. Denn eine solche findet sich nun auch weiter bei *nurəm*. Hier folgt auf dieses kein *manō*. Man wende mir nicht ein, daß damit auch die oben gegebene Erklärung des *nurəm manō* hinfällig

20 werde, daß hier kein Platz sei für das nur erschlossene *nurmonoh-*; die Betrachtungsweise, daß beide Stellen gleichwertig seien und eine Erklärung gefunden werden müsse, die dem hier und dort von der Überlieferung gebotenen gleich gerecht werden müsse, war es eben, die zu der Verzweiflungsdeutung

25 *nurəm* „arglistig“ geführt hat. Daß vielmehr hier die Korruptel steckt, geht daraus hervor, daß auch der Vers unvollständig ist, was eben durch Einsetzung von *nurmonō* in Ordnung gebracht wird. Ich nehme also als Text hier an:

*upo tōm čoroθōm (yōm) dūr̥yōm (8) novofroθvursōm rozurōm (8)*  
 30 *yot dīm moriyo nurm(onō) (8) ospišu poti portoto (8).*

Auch hier hatte GELDNER in seiner Bearbeitung der Drei Yasht *nairimanāo* angenommen. Ich weiche von ihm in der erschlossenen Wortform ab und in der Art, wie ich diese dem überlieferten Schriftbestand abzugewinnen suche. Dagegen

35 hat BARTHOLOMAE's ungenügende Berücksichtigung der Verse (Ztschr. I, 185 f.) ihn in die Irre geführt. Ich habe hier, wie vielfach, mir meine Meinung zunächst lediglich aus den Texten

erarbeitet; aber es vermindert die Freude des Erkennens nicht, sondern gereicht zur Befriedigung, wenn es sich dabei ergibt, daß die Ansicht eines Vorgängers erneuert und zur Geltung gebracht wird, die über die hohe Autorität von BARTHOLOMAE'S verdienstlichen Arbeiten allzusehr in Vergessenheit geraten 5 zu sein scheint.

## 2. *apišma.xvara-* V. 13, 47.

Der zweite Teil des Worte *apišma.xvara-* wird in der Pählävi-Übersetzung mit HVR wiedergegeben, „womit wir nichts gewonnen haben“, wie SPIEGEL richtig sagt. Die neueren, näm- 10 lich die Neupersische und die Gujarat-Übersetzung, AUQUETIL<sup>1)</sup> und alle folgenden sehen im Hinterglied die Wurzel *xvar* „essen“. Das lag ja für die Parsen vom Pārsī und Neupersischen her nahe genug. Aber daß der Hund, der an dieser Stelle mit dem Dieb verglichen wird, ihm darin ähnlich sein 15 soll, daß er Ungekochtes (JUSTI) oder blindlings frißt „ohne in der Hast und Gier zu prüfen“ (GELDNER, KZ. 30, 520) ist ein kaum einleuchtender Vergleichspunkt; von älteren Versuchen (a. a. O.) schweige ich lieber.

Es heißt da von dem Hund außerdem noch, daß er wie 20 ein Dieb das Dunkel liebt und in der Nacht sein Wesen treibt (*xšapayaona-* „in der Nacht sich aufhaltend oder aus der Nacht geboren“), ferner daß er *dužnidāta-* ist, d. h. etwa, daß er seinen Raub niederlegt oder sich selbst versteckt. Sollte da nicht auch *apišma.xvara-* auf das lichtscheue Treiben gehen? 25 Und wegen des schwierigen ersten Wortbestandteils hat ja bereits GELDNER (a. a. O.) das Wort zusammengestellt mit Y. 50, 2 *xvarē pišyasū*, welches man übersetzt „unter denen, die das Sonnenlicht sehen“. Ungefähr das wird negiert auch von den in dunkler Nacht auf Raub ausgehenden Dieben und 30 Hunden gesagt sein.

Was nun den Bestandteil *piš* anlangt, so hat seine Herleitung aus Wurzel *pā* „hüten“ mit *s*-Erweiterung bei BARTHOLOMAE (Wb. 891) den Charakter des Unwirklichen und Kon-

1) Vgl. SPIEGEL, Kommentar I, 321 und DARMESTETER'S Note zur Stelle.

struierten. Aber eine einleuchtende etymologische Anknüpfung ergibt sich nicht. Die dafür angenommene Bedeutung „sehen“ ist jedoch zutreffend; freilich möchte man noch gern eine gewisse Abgrenzung und Besonderheit innerhalb dieses Bedeutungs-  
 5 bereiches erkennen können, und etwa in der Richtung „gern sehen, sein Auge daran erfreuen“ suchen. Aus *a-pišman-* „nicht sehend“ Yt. 10, 105 ist so etwas allerdings nicht zu entnehmen

V. 13, 47 *apišma.xvarō yoθa tāyuš* heißt also: „der wie der Dieb die Sonne nicht (gern?) sieht“ mit andern Worten:  
 10 der das Licht scheut.

### 3. Awestisch *spənta* „klug“.

Das in der zoroastrischen Religion so wichtige Wort *spənta-* mit den ihm nächstverwandten Wörtern innerhalb der Awestasprache ist Gegenstand schon vieler Erörterungen ge-  
 15 wesen, bezüglich deren ich auf die Abhandlung B. GEIGER'S über die Aməša Spəntas (Sitz. ber. Ak. d. W., Wien 1916, 176. Bd.) verweise, wo über frühere Erklärungen und Übersetzungen berichtet ist. So sehr ich gerade auch den hierauf bezüglichen Teil dieser Schrift in meiner Rezension (Idg. An-  
 20 zeiger 43, 29 ff.) anerkannt habe, so mußte ich doch einen sehr ernsten lautgesetzlichen Einwand gegen die trotzdem noch sehr beachtenswerte indo-iranische Parallele, die GEIGER zieht, anführen. Und ferner sprach ich da aus, daß die von B. GEIGER ermittelte Bedeutung „wunderbar, herrlich“ für dieses  
 25 charakteristische Wort etwas zu unbestimmt und vag ist.

Angesichts der scharfsinnigen Gründlichkeit, die darauf verwandt worden ist, mag es als Wagnis erscheinen, eine neue Bedeutungsbestimmung vorzuschlagen. Aber wenn darin eine Kühnheit liegt, so ist es die, daß ich nach der Etymologie  
 30 des Wortes nicht frage, die bisherigen Vorschläge etymologischer Anknüpfung nicht berücksichtige, weder ablehnend, noch bestätigend. Gerade das wird man aber als Resignation betrachten, die Aufgabe nur teilweise gelöst finden und eine letzte Bestätigung vermissen.

35 Ich bin im Gegenteil der Ansicht, daß die Suche nach der Etymologie, bzw. das Ausgehen von der Bopp'schen Gleich-

setzung von *spanta-* mit slav. *světo*, lit. *szveñtas* „heilig“ den Weg verbaut hat. Die Bedeutung eines Worts gehört zu den Voraussetzungen der Etymologie; sie statt dessen aus der Vergleichung zu folgern ist ein oft recht unsicherer oder irreführender Weg. Allerdings hat oft die Vergleichung blitz-<sup>5</sup>artig die Bedeutung eines Wortes aufgehell. Dann ist es aber nicht so, daß die Evidenz der Etymologie die Bedeutungsbestimmung sichert. Sondern die Bedeutung, auf die der glückliche Zufall oder Einfall den Etymologen geführt hat, erwies sich im einzelsprachlichen Gebrauch als evident und sicherte<sup>10</sup> so die Etymologie.

Ohne sichere Bedeutungsbestimmung, die der Vergleichung vorausgeht oder sie begleitet, ist aber eine Etymologie nicht viel wert. Gerade bei Wörtern jedoch, die nicht einfache und allgemein verbreitete Begriffe bezeichnen, sondern deren Ge-<sup>15</sup>halt einer höheren geistigen Welt angehört und in die übersinnliche Welt hineinragt, hat man nur wenig Aussicht, durch Vergleichung die Bedeutung hinreichend zu bestimmen. Daß wir manchmal auf solch unsicheres Verfahren angewiesen sind, ist freilich wahr, aber es ist jedesmal nur ein Notbehelf.<sup>20</sup> Überlegung und Erfahrung lehren, daß diese Methode bei Vergleichung der beiden arischen Sprachen, wenn auch unsicher, doch erfolgreicher ist, als bei Vergleichung einer arischen und einer fernerstehenden Sprache.

Man braucht sich nur vorzustellen, daß es zufällig be-<sup>25</sup>sonders schwierig wäre, die Bedeutung von *ἱερός* aus dem Griechischen selbst zu ermitteln, und daß man versuchte, sie hauptsächlich aus der lautlichen Übereinstimmung mit ai. *isira-* „stark“ zu bestimmen! Bei der Bopp'schen Etymologie von *spanta-* sind wir aber in Wahrheit noch schlimmer dran.<sup>30</sup> Denn während es einerseits gilt, die Bedeutung von *spanta-* zu finden, wissen wir andererseits von den damit etymologisch gleichgesetzten baltisch-slavischen Wörtern nur, daß sie zur Wiedergabe des christlichen *ἅγιος*, *sanctus* verwendet wurden. Eine wie starke Umwertung in inhaltlicher Beziehung sie<sup>35</sup> dabei erfuhren, ist jedoch unbekannt. Das lettische *svinū*, *svinēt* „(Feste) feiern, heiligen“, als nicht ebenso entschieden

christianisiertes Wort, möchte zwar allenfalls für eine schon vorchristliche Bedeutung „heilig“ sprechen; dabei aber bleiben alte Namen wie *Svetopl̥k̥z* unverständlich.

Diese Etymologie ist also zwar für die Periode Bopp's  
5 eine glänzende Kombination, aber von Seiten der Bedeutung beurteilt, steht sie nur auf einem Bein, das dazu noch sehr gebrechlich ist. Sie darf kein Hemmnis mehr sein für eine Forschung, die in der Bedeutungsbestimmung höhere Anforderungen stellt, und die nicht Kombinationen, sondern tatsäch-  
10 Textzeugnisse zugrunde legt. —

Ich breche die Vorbemerkungen ab, denn es gilt, frischweg die Awesta-Texte, zuvörderst die Gatha's, daraufhin zu prüfen, inwieweit sie durch die gegebenen Zusammenhänge den Sinn des Wortes erkennen lassen. Das ist die nächst-  
15 liegende philologische Aufgabe, zu der es keinerlei Seitenblicke bedarf.

Y. 48<sup>1)</sup>, 3 spricht Zarathuštra: „Und für den Wissenden ist die beste der Lehren die, welche der Gutes schaffende Herr durch das Wahrsein lehrt. (Denn) ein *sp̥nta-* ist der, welcher  
20 gleich dir, o Weiser, durch die Geisteskraft (*xratu-*) des Guten Denkens weiß, was die geheimen Lehren sind“. Damit ist zu vergleichen Y. 51, 21: „Aus ergebenem Gemüt wird man ein *sp̥nta-*; ein solcher läßt durch seine Einsicht (*čisti-*) mit Worten und Werk und durch seine geistige Persönlichkeit  
25 (*daēnā*) das Wahrsein gedeihen“<sup>2)</sup>.

Die zweite Stelle bestätigt, was die erste noch deutlicher ausspricht, daß ein Wissen, welches durch den Verstand (*xratu-*) erlangt wird und in Erkenntnis (*čisti-*) besteht, den Mann auszeichnet, welcher *sp̥nta-* genannt wird. Diese Eigenschaft

1) Für die Gathas Y. 47, 48, 49 kann ich mir eine Übersetzung zu Nutz machen, die F. C. ANDREAS seinen Schülern mitgeteilt hat. Meine Anführungen aus diesen Gathas entsprechen jedoch nicht immer wörtlich dieser Übersetzung, und ich trage für das Mitgeteilte die Verantwortung.

2) Allfällige etymologische Verwandtschaft von *sp̥nta-* mit Wz. *sp̥(y)* „gedeihen lassen“ muß nach dem Eingangs Gesagten bei gegenwärtiger Untersuchung ohne Einfluß auf die Bedeutungsbestimmung bleiben. Auch wenn eine solche nicht besteht, kann der Anklang beider Wörter hier bei der Wortwahl mitgewirkt haben.

beruht auf Wahrhaftigkeit und hat Wahrheit zur Folge und steht mit rechtem Denken (*vohu manah-*) in Zusammenhang und folgt aus bereitwilligen Sinn (*ārmaiti-*). Es ist also eine geistige Eigenschaft, die einerseits intellektueller Natur ist, also Klugheit, aber darüber hinaus geht und in ethischer Vertiefung der Klugheit auch Weisheit einschließt. Es wird dabei nicht gelingen *spənta-* „klug“ gegen *mazdāh-* „weise“ abzugrenzen und dadurch zu präzisieren. Oder vielmehr es ist so, daß wir auch von *mazdāh-* eine besondere begriffliche Nüance nicht kennen, aber uns gewöhnt haben, diese geistige Eigenschaft, die Zarathuštra an Gott erkannt hat, mit unserm Wort „weise“ zu benennen. In gleichem Sinn annähernd und konventionell werde ich im Folgenden *spənta-* mit „klug“ wiedergeben, und es wird sich zeigen müssen, in wie weit andere Stellen diese vorläufige Bedeutungsbestimmung bekräftigen.

Den genannten Stellen nahe steht Y. 51, 16, wo es nicht von einem Menschen, sondern vom Weisen Herrn selbst heißt, daß er als der Kluge (*spənta-*) durch das Wahrsein die Einsicht (*čisti-*) ersonnen hat. Ferner spricht Zarathuštra Y. 53, 3 zu seiner Tochter Puručistā „gehe mit deinem Verstand (*xratu-*) zu Rate und tue aus ergebenem Gemüt (*ārmaiti-*) als eine sehr Kluge (*spəništā*) wohlweisliche Werke (oder: als eine wohlbesonnene sehr kluge Werke)“. Zarathuštra spricht damit den Wunsch aus, den er schon bei der Namengebung seiner Tochter mit auf den Lebensweg gegeben hat — Pouručistā, die Vieleinsichtige — und es ist weder gemeint, daß sie etwa als Priesterin heilige Handlungen vollziehen soll, noch daß sie selbst eine Heilige werden soll, sondern sie soll mit kluger Überlegung verständig handeln, freilich nicht nur im Sinne praktischer Lebensklugheit, sondern in dem einer höheren Weisheit.

Sodann wird als *spənta-* bezeichnet der Mann, der als der rechte Führer den Weg zum Heil weisen kann, Y. 43, 3: „Und der Mann soll vom Guten zum Besseren gelangen der uns für dieses körperliche Dasein und dasjenige des Denkens lehren möge die geraden Pfade des Heils hin zu den wirklichen Zuständen (= der wahren Existenz), die der Herr be-

wohnt (vgl. Y. 33, 5), (ein Mann), der getreu (?) ist, der dir gleicht und das rechte Wissen besitzt, ein Kluger, o du Weiser“. Wenn die eigentliche Bedeutung von *arədva-* genauer bekannt wäre, könnten wir natürlich klarer beurteilen, wie sich die Schilderung dieses ersehnten Führers auf das Wort *spənta-* zuspitzt.

Ähnlich wie in einigen schon genannten Stellen, besonders Y. 51, 21, sehen wir noch mehrfach eine innere Beziehung von *spənta-* und dem Wahrsein (*aša-*). Zunächst Y. 34, 3: „... alle Werke des guten Geistes und des klugen Mannes, dessen Seele von Wahrsein begleitet ist...“. Hier kann man den Relativsatz geradezu als Erklärung dessen betrachten, was mit *spənta-* gemeint ist. Eng damit zusammen gehört Y. 48, 7: *ašā ... yehyā hiṭāuš nā spəntō* „durch das Wahrsein, dessen Gefolgschaft der kluge Mann ist“: die Wahrheit ist einmal in der Gefolgschaft des klugen Mannes, das andere mal ist er es, der ihr folgt.

Im Anschluß an die Frage nach dem Heil, das als Belohnung verliehen wird, heißt es Y. 44, 2 „Er nämlich ist durch das Wahrsein der kluge Aufseher über die Hinterlassenschaft (an guten und bösen Taten) für alle, der ... Freund, der Weise (oder: o Weiser)“. Manchmal ist davon die Rede, daß Zarathuštra selbst, erleuchtet von Gott und seiner Wahrheit, die Vergeltungen für die Taten kennt — mit diesen Worten Y. 28, 4; aber hier ist Ahura Mazdāh selbst der Beobachter, der *spənta-* genannt wird (weshalb vielleicht der Nominativ *mazdā* aus Mf. 2 vorzuziehen ist gegenüber dem Vokativ *mazdā*). Das geht zunächst aus Y. 32, 7 hervor, denn da heißt es von ihm, daß er die Hinterlassenschaft (*irixθəm*) am besten weiß (*vaēdištō*) und wir ersehen aus diesem Wort und aus dem ähnlichen *viṭuš* „wissend“ Y. 28, 4, daß solches Wissen die Bedeutung — oder eine Seite der Bedeutung des Beiwortes *spənta-* ausmacht, das dem Wächter über die Taten beigelegt wird. Denn *spəntō hārō irixθəm* „kluger Wächter über Verdienst und Schuld“ ist soviel wie *irixθəm vaēdištō* „der die Summe der Taten am besten weiß“. Ebenso können wir für *spənta* die Bedeutung „scharfblickend“ (in geistigem Sinn)

folgern, wenn wir Y. 44, 2, wo Ahura Mazdäh der kluge Aufseher ist, vergleichen mit Y. 31, 13, wonach er als Beobachter durch das Wahrsein alle strafwürdigen Vergehen und kleinen verzeihlichen Verfehlungen mit seinen Augen deutlich sieht. Noch zweimal heißt der Weise Herr in ähnlichem Zusammen-<sup>5</sup>hang *spənta-* und daraus geht hervor, daß die Nebeneinanderstellung der vorgenannten Aussagen keine zufällige Verwendung dieses Wortes heraushebt. Nach Y. 46, 9 ist nämlich Ahura Mazdäh „der kluge wahrhaftige Herr über die Handlungen“ (ähnlich Y. 31, 8). Und dieses kluge, kundige Wissen der<sup>10</sup> Taten ist natürlich beteiligt bei der Verteilung der Vergeltungen. Daher heißt es Y. 43, 4: „Und ich will dich als den Starken und Klugen erkennen, o Weiser, wenn durch die Hand, in welcher du jene Vergeltungen hältst, die du dem Lügner und dem Wahrhaftigen gibst, wenn durch die<sup>15</sup> Hitze deines von Wahrheit kräftigen Feuers die Macht des guten Denkens zu mir kommen wird“. Zwischen den Gliedern dieses Satzes besteht der Parallelismus, daß die Stärke (*taxma-*) Gottes mit der Macht (*hazah-*) des Guten Denkens in Beziehung steht, wie seine Klugheit (*spənta-*) oder durchdringende Er-<sup>20</sup>kenntnis mit der Feuerkraft (*garəma-*) der Wahrheit. In denselben Zusammenhang gehört Y. 43, 5, wo gleichfalls Ohrmuzd als *spənta-* bezeichnet wird, jedoch in Anwendung einer wiederkehrenden Formel, aus der zwar hervorgeht, daß dieses Adjektiv ein ganz präzises, gehalt- und bedeutungsvolles Wort<sup>25</sup> sein muß, wobei jedoch aus dem wechselnden Zusammenhang der Formel mit dem folgenden Inhalt der Strophen keine Schlüsse auf dessen Bedeutung gelingen.

Als mehr oder minder feststehendes Beiwort von *mainyu-* „Geist“ und *ərmaiti-* „ergebene Gesinnung“ läßt sich *spənta-*<sup>30</sup> nicht bestimmen. Immerhin mögen von derartigen Verbindungen einige angeführt werden, die zwar nicht beweisend hinzutreten aber doch dem Bisherigen als eine Art von Betätigung dienen können. Indifferente Stellen um bloßer Vollständigkeit willen anzuführen unterlasse ich natürlich. 35

Mit der soeben genannten Stelle Y. 43, 4 berührt sich eng Y. 47, 6: „Durch diesen klugen Geist, o Weiser Herr,

sollst du vermittels des Feuers die Verteilung an die beiden Parteien im Guten wie im Bösen vornehmen mit Unterstützung der bereitwilligen Gesinnung und des Wahrseins ...“. Die richterliche Funktion, in der Ohrmuzd das Beiwort *spənta-* erhält, vollzieht er hier durch seinen Geist, der vorwiegend durch diese Eigenschaft bezeichnet wird; vgl. Y. 47, 5. Und Y. 43, 2 erhält dieser „kluge Geist“ das Beiwort *čičitu-* „kundig“. Daß dieses Beiwort sich inhaltlich mit seiner ständig genannten Eigenschaft berührt, ist dabei freilich nicht erweislich. Ferner mag hervorgehoben werden, wie Y. 45, 6 die Geisteskraft (der Verstand, *xratu-*) des „klugen Geistes“ betont ist.

Ārmaiti ferner wird *spəntā* genannt, wo von ihr gesagt ist, daß die Wissenden (*vīdušō*) sie hoch schätzen und lieben, Y. 34, 9. Als *spəntā* „die Kluge“ wird sie Y. 33, 13 aufgefodert, Belehrung zu erteilen und der Verständige (*huxratu-*) spricht Y. 34, 10 aus, daß er ihre Werke ergreift. Das ist vergleichbar damit, daß die klugen Werke, die Puručista unter Befragung ihres Verstandes tun soll, Werke der Ārmaiti heißen, Y. 53, 3 (vgl. oben). Ferner ist das Ergreifen der Werke der klugen Ārmaiti durch den Wohlverständigen an der eben genannten Stelle gleich dem, daß es Y. 32, 2 heißt: „eure kluge Ārmaiti, die gute, haben wir uns erwählt“, im Gegensatz dazu, daß der Lügner sich vom Wahrsein abwendet (wodurch er sich zugleich als Tor erweist), indem er nicht daran festhält, daß ihm sei die kluge Ergebenheit (*ārmaiti-*), noch mit dem Guten Denken zu Rate geht (Y. 49, 2). Das Sich-beraten mit Gutem Denken betont hier wieder, daß die Verbindung mit Ārmaiti Sache der Überlegung ist, und eben deshalb heißt sie selber die „Kluge“, und die Entscheidung für sie ist, wie Y. 32, 2 sagt, ein Wählen. Diese Wahl aber wird vollzogen von der Daena (vgl. darüber vorläufig meine Einleitung zu Yāšt 13, S. 104), die, falls sie richtig wählt, darum gleichfalls „die Kluge“ genannt wird (Y. 45, 11).

Wo *spənta-* als ständiges Beiwort gebraucht ist, können wir seine besondere Eigenbedeutung nicht erkennen. Für die Gathas möchte ich jedoch nicht annehmen, daß in solchen Fällen die Bedeutung verblaßt und abgeschwächt sei; ich

glaube, daß in Zarathuštras Mund jedes Wort mit vollem Eigengewicht und ganzer Bedeutungsfülle ausgestattet ist, und immer ein Stück seiner Gotteserkenntnis gegenwärtig ist, wenn er einerseits seinen Gott *mazdāh-* „den Weisen“ und dessen obersten Gehilfen *spənta- mainyu-* „den klugen Geist“<sup>5</sup> nennt. Und es ist gewiß kein Zufall, daß er jenes höchste Beiwort „weise“ außer Gott selbst keinem einzelnen von dessen helfenden Geistern, sondern nur einer Mehrzahl von ihnen beilegt, sei es daß nach B. GEIGER, *Aməša Spəntas* 99 ff., ihre Gesamtheit „die Weisen Herren“ genannt werde, oder daß<sup>10</sup> nach MOULTON, *The treasure of the Magi* 23, dies nur für *Vohu Manah* und *Aša* gelte. Da aber der pluralische Ausdruck *mazdā aburānhō* als ständige Bezeichnung dieser Gruppe um so weniger sich durchsetzen konnte, als der entsprechende singularische Ausdruck mehr und mehr zum eigentlichen Namen<sup>15</sup> Gottes zusammenwuchs, war es durchaus sinnvoll, das für den „klugen Geist“ gebräuchliche, nächsthohe Beiwort geistiger Vorzüglichkeit dieser Gruppe von Geistern beizulegen und sie als die *Aməša spənta's*, die klugen Unsterblichen, zu benennen. In solcher Verbindung mag dann freilich das<sup>20</sup> Wort abgegriffen und abgeschliffen geworden sein. So kann es im jüngeren Awesta genug Stellen geben, wo auf eine strenge und genaue Übersetzung des Worts nicht viel ankommt, und wo „klug, gescheidt, einsichtig, weise“ uns sogar weniger passend erscheint als irgend ein Wort, das in un-<sup>25</sup> bestimmter Weise eine hohe religiöse Achtung ausdrückt — etwa: „heilig“.

Das besagt aber durchaus nicht, daß in der Sprache des jüngeren Awesta die Bedeutung „klug“ oder „scharfsinnig“ in Vergessenheit geraten sei. In diesem Sinne ist es zunächst<sup>30</sup> ein sehr passendes Beiwort des *maṭra-*, des mit höchstem, auch geheimem Wissen durchtränkten Wortes.

Und weiterhin gibt es manche jg. aw. Stellen, die die Bedeutung „klug“ (oder Ähnliches) geradezu fordern, und damit das aus den Gathas Ermittelte bestätigen.<sup>35</sup>

V. 18, 7 sagt Ahura Mazdāh zu Zarathuštra: „Frage nur gerade heraus mich den Schöpfer und den *spəništa-* (den

Klügsten), der am meisten weiß und der die Fragen am besten beantworten kann; dann wird dir dieses Bessere zuteil werden, dann wirst du *spanyah-* (klüger, wissender) sein, wenn du mich befragst“. Besonders die zweite Nennung dieses Wortes, 5 wo es im Komperativ steht, fordert eine solche Übersetzung. Sodann heißt es Y. 9, 13: „Verehrung dem Haoma, weil er den Sinn des Flüchtlings ebenso groß macht wie denjenigen von einem sogar recht großartigen Manne; Verehrung dem Haoma, weil er den Sinn des Flüchtlings ebenso groß macht, 10 als ob er in den Besitz seiner Wünsche käme; reich an Leuten, *spanyah-* (klüger), einsichtsvoller machst du den, der von dir, o Haoma, genießt“. Nach *purunara-* „viele Männer habend“ könnte hier nun zwar irgend eine gute Eigenschaft, irgend etwas Vorteilhaftes erwähnt sein. Doch ist *spanyah-* als Kom- 15 parativ mit dem Komparativ *čistivastara* „einsichtsvoller“ sehr eng zusammengeordnet und es scheint gleich diesem die geistige Anregung durch den Rauschtrank zu bezeichnen.

Und ferner bringen Y. 10, 11 den Hauma Vögel herbei, die ihrer hohen Aufgabe gemäß mehr als gewöhnliche Vögel 20 sind, die ein besonderes Wissen um Hauma haben und daher *fradaçšta-* „belehrt, unterrichtet“ und zugleich *spənta-* heißen; es sind kluge Vögel. — Auch das *paraxradwa-* „das Vorauswissen“ wird Vr. 19, 1 *spənta-* genannt, was am besten durch „kluges Vorauswissen“ wiederzugeben ist.

25 Das Substantiv zu *spənta-*, *spanyah-*, *spəništa-* ist *spanah-* oder *spānah-* (*spāna-*)<sup>1</sup>). Dieses ist von der Verallgemeinerung der Bedeutung, die *spənta-* als stehendes Epitheton erfahren hat, nicht berührt worden — es heißt schlechthin „Klugheit“. Die Stellen sind:

30 Y. 9, 22: Hauma verleiht denen Kraft und Stärke, die als Renner angeschirrt (= als Rennfahrer mit Gespann) zum Ziel eilen; Hauma gibt den Gebärenden herrliche Söhne und frommen Nachwuchs; H. verleiht denen Klugheit (*spānō*)

1) Über das Nebeneinander beider Formen unter dem Gesichtspunkt der Schreibung Ztschr. III, 171 Anm. 2; ist die auffallende Plenarschreibung vielleicht so zu erklären, daß ein *-a-* Stamm *spāna-* (vgl. Yt. 5, 86) und ein *-s-* Stamm *spanah-* gelegentlich verquickt wurden?.

und Kenntnis, die gern (?; oder: als Hausväter?) die Bücher erforschend dasitzen“. Mit dieser Stelle vergleicht sich am nächsten Yt. 5, 86: „Dich sollen die tapferen Männer um Schnelligkeit der Rosse und Überlegenheit des Glücksglanzes bitten; dich sollen die Priester beim Auswendiglernen (beim 5 Rezitieren?; wörtlich: „die sich erinnernden“); die *θrāyaona*-(?) Priester um Kenntnis und Klugheit (*spānəm*) bitten“. Ferner Y. 62, 4: „Gib mir, o Feuer, Sohn des Weisen Herrn . . . Heil, Schutz, Leben, Kenntnis, Klugheit (*spānō*), gewandte Zunge, Auffassungsgabe der Seele, sodann große, umfassende 10 Einsicht“. Was ich hier mit Auffassungsgabe der Seele übersetzt habe, könnte man auch durch „geistiges Ohr“ wiedergeben; außerdem kann man anmerken, daß für naive Betrachtung Zungenfertigkeit und Beredsamkeit so ziemlich dasselbe sind, um die Reihe der geistigen Fähigkeiten, in deren Mitte 15 *spānah*- steht, zu verdeutlichen. Endlich gehören hierher noch Yt. 10, 33: *mastim spānō vaēdīm ča* „Kenntnis, Klugheit und Wissen“, die da von Mithra erbeten werden und Y. 9, 27: *sponoho voidyōyō potoi*<sup>1)</sup> „o Herr der Klugheit und des Wissens“.

20

Endlich sei noch erwähnt, daß der Name *spəntō.xratu-* sich sehr sinnvoll und treffend deuten läßt als „der klugen Verstand hat“.

1) So metrisch nach Ztschr. III, 171.

## Die Wortsammlung des Demetrios Galanos und ihre Quelle.

Von Th. Zachariae.

Den Benutzern von BÖHTLINGK's Sanskritwörterbuch in kürzerer Fassung (pw.) müssen die zahlreichen, unbelegbaren Wörter und Wortbedeutungen auffallen, für die „Gal.“ als Quelle zitiert wird. Allein auf dem ersten Bogen des pw. werden auf Gal. zurückgeführt *aṃśa* Tag, *aṃhrīśiras* der obere Teil des Fußblatts, *akāṭuphala*, *akharvā* und *agnidhamanī* Namen best. Pflanzen, *akarmakṛt* den Geboten einer Sekte entgegen handelnd, *akāṇḍatikṭa* ein best. Baum, *akṣarakośa* und *akṣarādhāra* Birkenrinde und andre Stoffe, auf denen man schreibt, *akṣikanīnikā* Augensterne, *akhāta* Höhle, *agnigarbha* Krystall, *agnilocana* ein Beiname Śivas, *agnisuta* ein Name des Skanda. Mit der Abkürzung „Gal.“ ist das synonymische Sanskrit-Glossar des Demetrios Galanos<sup>1)</sup> gemeint, das A. WEBER in den Monatsberichten der Berliner Akademie 1876, S. 804 ff. ausführlich besprochen hat. WEBER hat auch specimen causa einige Abschnitte des Glossars im Wortlaut mitgeteilt: die ersten drei Kapitel (*aṅkura*) des Werkes, den Abschnitt über den Elefanten, die Namen der bestimmt gefärbten Pferde, und endlich die Namen des Jina (S. 813—823). Die genannten Abschnitte sind die einzigen, die mir bei der Niederschrift der vorliegenden Abhandlung zugänglich gewesen

1) Galanos, geb. 1760, † in Benares 1833. Vgl. über ihn E. WINDISCH, Geschichte der Sanskrit-Philologie, S. 50 ff. und namentlich den dort zitierten Aufsatz von J. GENNADIUS: Demetrius Galanos, the Greek Indologist, in den Transactions of the third International Congress for the History of Religions, vol. II (Oxford 1908), p. 105—113. Ein Bildnis des Galanos in den Actes du 16<sup>m</sup>e Congrès International des Orientalistes (Athènes 1912), p. 96.

sind: WEBER's Abschrift des ganzen Werkes, die von CAPPELLER für das pw. exzerpiert worden ist, habe ich nicht benutzen können — wie ich hoffe, nicht zum Schaden für meine Arbeit, deren einziger Zweck ist, die Quelle oder die Quellen aufzuzeigen, die Galanos exzerpiert hat.

Wer eigentlich der Verfasser des unter dem Namen des Galanos gehenden Wörterbuchs ist, läßt sich kaum ausmachen. WEBER S. 807 vermutet, daß wir es mit einer Arbeit zu tun haben, die zwar nicht Galanos für sich selbst angefertigt hat (denn das wäre doch wohl auch über seine Leistungsfähigkeit hinausgegangen!), die jedoch nach seiner Anleitung . . . . von einem seiner brahmanischen Freunde in Benares für ihn angefertigt worden ist. — Dieser Freund war vielleicht *Κανδαρδάσα*, der dem Galanos bei der Übersetzung der Bhagavadgītā half; oder der Brahmane Satoul Sing, den GENNADIUS (a. a. O., S. 108) als den Busenfreund und Lehrer des Galanos bezeichnet. — Ich nenne den Verfasser im folgenden teils „Kompilator“, teils, und zwar gewöhnlich, Galanos.

In weit höherem Grade als die Frage nach dem Namen des Kompilators interessiert uns die Frage nach den Quellen, die er benutzt hat. Die Mehrzahl der Wörter (und Wortbedeutungen), die er zusammengestellt hat, findet sich auch in den älteren Kośas, namentlich im Amarakośa (AK.) und im Abhidhānacintāmaṇi des Hemacandra (H.). Bereits WEBER hat wiederholt auf die Parallelen in diesen Kośas zu den Angaben des Kompilators hingewiesen; und man könnte annehmen, daß ältere — und auch jüngere — Kośas selbständig von ihm exzerpiert worden sind. Aber wie steht es mit den zahlreichen Wörtern (und Wortbedeutungen), die so sich vorläufig weder aus der Literatur noch aus den bekannteren Kośas belegen lassen? Mit Recht hat WEBER<sup>1)</sup> die Vermutung

1) S. 808. Weniger einleuchtend ist WEBER's ebendasselbst ausgesprochene Vermutung, der Kompilator könnte „manche seiner Angaben vielleicht gar nicht aus der einschlägigen Literatur, sondern aus dem lebendigen Usus des Sanskrit, wie es unter den Brahmanen gesprochen wird, genommen haben“.

ausgesprochen, daß „der doch wohl wie Galanos selbst in Benares lebende Verfasser (des Wörterbuchs) imstande war, daselbst eine ganze Zahl von Kośa zu benutzen, die wir annoch nicht kennen“. Indessen man traut dem Kom-  
 5 pilator viel zu viel zu, wenn man glaubt, er habe sein Wörterbuch aus verschiedenen, älteren und neueren Kośas zusammengestellt. Es ist vielmehr ein bestimmter Kośa, dem er seine Weisheit verdankt; und das hat er verraten durch die eigentümliche, äußere Einteilung des  
 10 Werkes (WEBER, S. 805 f.; 809 ff.), die er sicher nicht erfunden hat. Nach WEBER's Angaben — wovon ich hier nur das Wichtigste mitteilen kann — zerfällt das Ganze in drei Hauptteile, *skandha* genannt. Der erste, umfangreichste Teil führt den Namen *bhūmiskandha*. Die anderen Teile heißen  
 15 *nabhahskandha* (auch *bhuvahskandha*; WEBER, S. 812) und *svargaskandha*. Dieser Einteilung liegt offenbar die berühmte Formel *bhūrbhuvahsvah* zugrunde. Die Unterabteilungen führen den Namen *kāṇḍa* oder *prakāṇḍa*. Der *bhūmiskandha* zerfällt in 17 *kāṇḍa*.

20 Wenn wir jetzt in den älteren Handschriftenkatalogen nach einem Kośa suchen, der dieselbe Einteilung aufweist, wie das Werk des Kompilators: so stoßen wir in AUFRECHT's Katalog der Oxforder Sanskrithandschriften (I., Oxonii 1859, p. 189<sup>b</sup>) auf ein synonymisches Lexikon, den Kalpadru  
 25 (i. e. arbor coelestis omnia desideria largiens) des Keśava, über dessen Einteilung AUFRECHT bemerkt:

Keśava in vocabulo arboris, quo lexicon nuncupavit, ludens, singulos libros truncos (*skandha*) appellavit, eosque in superiorem (*kāṇḍa*) et inferiorem trunci partem (*prakāṇḍa*)  
 30 similiterque<sup>1)</sup> subdivisit. Primus liber (*Bhūmiskandha*), terram et quae in ea continentur tractans, in XVII capita divisus est. Finitur hoc disticho:

*Kalpadrau Keśavakṛte phalite nāmasatphalaih |*  
*prakāṇḍaiḥ saptadaśabhir bhūmiskandha upasthitaiḥ ||*

1) Dieses „similiter“ bezieht sich wahrscheinlich auf die im Anfang des Kalpadrukośa vorkommende Kapitelbezeichnung *ankura*. Vgl. oben S. 54 und WEBER, S. 806, 809.

Secundus liber (*Bhuvahskanāha*) et tertius (*Svargaskandha*) de rebus coelestibus agunt. In fine libri particulae enumerantur et substantivorum genus traditur.

Die Übereinstimmung zwischen der Einteilung des Kalpadrukośa und der Einteilung, die in dem Machwerk des Kompilators vorliegt, ist so groß, daß man unmöglich an einen Zufall glauben kann. Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Kalpadru des Keśava der Kośa ist, den der Kompilator exerpiert hat.

Hierzu kommt noch eins. Es läßt sich zeigen, daß Galanos eine Handschrift (oder die Abschrift einer Hs.) des Kalpadru besessen und hinterlassen hat<sup>1)</sup>. Aus dem literarischen Nachlaß des Galanos erhielt WEBER 1876, außer dem (vollständigen) synonymischen Sanskritglossar, photographierte Faksimiles einzelner Blätter von Sanskritthss. zur näheren Bestimmung und Prüfung zugesandt. Einen Bericht über diese Bruchstücke lieferte WEBER a. a. O., S. 801 ff. Das zweite Bruchstück (Handschrift B bei WEBER) besteht nur aus zwei Zeilen. Diese lauten:

*śrīgaṇeśāya namaḥ | oṃ namaḥ śrīgurubhyaḥ |* 20  
*guruṃ śrīdakṣiṇāmūrtiṃ vibhuṃ viśveśvaram param |*  
*sarvajñaṃ tam anādyantaṃ rātri(m)divam upāsmāhe || 1 ||*  
*kātyavācā.*

WEBER meinte, dieses letzte Wort führe auf einen grammatischen Text, vorausgesetzt, daß es als Kātyavācā zu verstehen sei. In Wirklichkeit ist der erste, vollständig gegebene Vers der erste Einleitungsvers des Kalpadrukośa (mitgeteilt von AUFRECHT a. a. O.); und der zweite, von dem auf dem Faksimile nur der Anfang erhalten ist, lautet nach AUFRECHT vollständig:

*Kātya-Vācaspati-Vyāḍi-Bhāgury-Amaramaṅgalāḥ |*  
*Sāhasāṅka-Maheśādyā vijayante Jināntimāḥ || 2 ||*

1) In der Tat wird eine Abschrift des Kalpadru aus dem Nachlaß des Galanos aufgeführt in dem *Katálogos τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Athen 1892 (nach WINDISCH, Geschichte der Sanskrit-Philologie, S. 52). Dieser Katalog ist mir nicht zugänglich.

Übrigens wollen wir nicht vergessen, daß es WEBER ist, dem wir die erste Kunde vom Kalpadru verdanken. Die Berliner Staatsbibliothek besitzt ein einzelnes Blatt (Chambers 794, s, 12), daß die Schlußverse<sup>1)</sup> des Kalpadru enthält.  
 5 Sie sind mit der ihm eigenen Genauigkeit wiedergegeben worden von WEBER in seinem (ersten) Verzeichnis der Berliner Sanskrithandschriften, Berlin 1853, unter Nr. 807. Der Autor des Kalpadru heißt hier Vyāsa Keśava.

Niemand wird WEBER einen Vorwurf daraus machen  
 10 wollen, daß er den Zusammenhang nicht erkannt hat, der zwischen dem Kalpadrukośa und dem Lexikon des Galanos besteht. Vielmehr trifft mich der Vorwurf, daß ich in meiner Schrift über die Kośas (Straßburg 1897) unter den späteren Wörterbüchern S. 36f. die Werke des Keśava und Galanos  
 15 zwar erwähnt, aber nicht festgestellt habe, daß Galanos — oder der, der ihm half — seine Weisheit dem Keśava verdankt. Um mein Versäumnis wieder gutzumachen, will ich hier einiges beitragen zur Beantwortung der Fragen, die sich einem Jeden aufdrängen müssen: bis zu welchem Grade ist Galanos von  
 20 Keśava abhängig? Hat er sich Auslassungen gestattet? Hat er Zusätze gemacht? Hat er sich bei der Benutzung seiner Quelle Fehler zuschulden kommen lassen?

Ein europäischer Gelehrter konnte diese Fragen bisher nur mit Hilfe der Oxforder, noch dazu mangelhaften<sup>2)</sup> Hand-  
 25 schrift des Kalpadru beantworten. Neuerdings ist jedoch eine Ausgabe des Kalpadru in Indien erschienen, und wir können nunmehr mit leichter Mühe die Angaben des Galanos kontrollieren. Der Titel der Ausgabe lautet: Kalpadrukośa of Keśava; edited with a critical introduction by Rāmāvatāra  
 30 Śarmā, M. A., Sāhityācārya, Professor of Sanskrit, Patna College, Patna. In two volumes. Vol. I. 1928. Oriental Institute, Baroda. (GAEKWAD'S Oriental Series, Nr. XLII.) Mit dieser Ausgabe, sowie mit dem Kalpadru selbst und seinem

1) Genauer: den Schlußvers des letzten, das Geschlecht der Wörter behandelnden Kapitels, und die Schlußverse des ganzen Werkes.

2) Codex anno 1821 tam negligenter exaratus est, ut de libro satis raro plura dicere non ausim. (AUFRECHT.)

Verfasser Keśava werden wir uns zunächst zu beschäftigen haben.

In der rund 60 Seiten umfassenden Einleitung gibt uns R. ŚARMĀ einen Überblick über die gesamte lexikographische Literatur der Inder<sup>1)</sup>. Ich gestehe aus ŚARMĀ's Darstellung viel gelernt zu haben. Doch kann ich nicht in allen Einzelheiten mit ihm übereinstimmen. Nach AUFRECHT, C. C. I, 297 führt er einen gewissen Ugra als Verfasser eines Kommentars zum Nirukta auf (p. X). Vor Jahren hat AUFRECHT gezeigt, daß Ugra aus irgendeinem Grunde für Durga<sup>10</sup> verschrieben worden ist, daß Ugra für immer aus der Liste der Kommentatoren gestrichen und in den Strom der Vergessenheit versenkt werden muß (ZDMG. 52, 762f.). Nicht besser steht es mit dem Lexikographen Ugra, der nach ŚARMĀ p. LVI im Kommentar zum Abhidhānacintāmaṇi zitiert<sup>15</sup> wird (*Ugraḥ kośakāro Hemacandraṭīkāyām uddhṛtaḥ*). Nach meinen Ausführungen in der WZKM. 35, 37f. ist Hugga der richtige Name dieses Lexikographen.

Den Text des Kalpadru hat ŚARMĀ nach drei Hss. hergestellt. Eine von diesen, in den kritischen Noten mit C bezeichnet, stammt aus Benares<sup>2)</sup>. Dies ist höchstwahrscheinlich dieselbe Hs., die auch Galanos benutzte. Sehen wir doch, wie die Lesarten, die ŚARMĀ aus C anführt, häufig mit den Lesarten bei Galanos übereinstimmen. So verzeichnet Keśava I, 2, 35. 37 unter den Wörtern für „Haus“: *adhivāsana* und *veśa*; die Varianten *adhivāsita* und *keśa* (!) in der Handschrift C sind aber genau die Lesarten des Galanos bei WEBER, S. 817. Andere Beispiele siehe im Verlauf.

Befremdend ist, was ŚARMĀ p. IV bemerkt: The South India MSS. appear to be incomplete. Sicher vollständig ist die Hs., die HULTZSCH, Reports on Skr. MSS. in Southern

1) Siehe bereits desselben Autors zwei Artikel über „Sanskrit Lexicography“ im Journal of the Bihar and Orissa Research Society IX, 40 ff., 294 ff.

2) Es ist wohl das MS. in dem Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Sanskrit College Library, Benares; printed by order of Government (Allahabad o. J.), p. 298. Diese Handschrift wird als „*asuddha*“ bezeichnet.

India III, Nr. 1931 aufführt. Dasselbe gilt wohl auch von den beiden Hss. bei BURNELL, A classified Index to the Skr. MSS. in the Palace at Tanjore p. 48<sup>b</sup>. — Über ein MS. „in the catalogue of the Madras Government Oriental collections“  
 5 bemerkt ŚARMĀ, daß es nach dem ersten Skandha beginne. Ich denke, ŚARMĀ meint das MS., das verzeichnet ist in dem Triennial Catalogue of Manuscripts collected during the Triennium 1916—17 to 1918—19 for the Government Oriental Manuscripts Library, Madras, by S. Kuppuswami Sastri, Madras  
 10 1922, p. 3398. Diese Hs. beginnt aber mit dem 9. Kapitel (genauer: 9, 31) des ersten Skandha, umfaßt also ungefähr die Hälfte des ganzen Werkes.

Was nun die Herstellung des Textes betrifft, so muß ich leider sagen, daß er unseren Ansprüchen nicht genügen kann.  
 15 Um meine Behauptung zu beweisen, führe ich eine Anzahl von Fällen an, wo ich die von ŚARMĀ in den Text gesetzten Lesarten für falsch oder mindestens für zweifelhaft erklären muß.

Sehr auffällig ist das mir gänzlich unbekanntes Wort *mudraṅga*<sup>1)</sup> in der Zeile

20 *kl̥betilambe sthānīyaṃ mudraṅgo vivaśaḥ*<sup>2)</sup> *pumān*

I, 2, 1. Sollte nicht *sthānīyam udraṅgo*<sup>3)</sup> *vivaśaḥ* zu lesen sein? Galanos bei WEBER, S. 815 liest *draṅga*<sup>4)</sup>.

Ferner ist nicht abzusehen, warum ŚARMĀ in dem Satze *induparyāyataḥ prastham* I, 2, 25 der Lesart *indu*<sup>o</sup> den Vorzug  
 25 gegeben hat vor *indra*<sup>o</sup>, wie zwei von seinen Handschriften, B und C, haben. Mit C stimmt, wie gewöhnlich, Galanos überein (*indraprastha* bei WEBER, S. 816, Z. 2 v. u.).

1) Doch vgl. *mārdāṅga* (v. l. *mantrāṅga*) „Stadt“, Hārāvālī 143?

2) Vgl. *vivaśa*\* Stadt, Vorstadt(?), Galanos im pw. — Es ist vorläufig gar nicht abzusehen, welcher Quelle Keśava dieses Wort entlehnt hat.

3) Zu *udraṅga* vgl. meine Bemerkungen in den Beiträgen zur Kunde der indogermanischen Sprachen („Bezz. Beitr.“) X, 127 f. Man muß bedauern, daß BÖHTLINGER, im Anschluß an WILSON, für *udraṅga* (Trik. II, 1, 19) die Bedeutung „N. pr. der in der Luft schwebenden Stadt von Hariścandra“ aufgestellt hat.

4) Zu *draṅga* vgl. M. A. STEIN in der Gurupūjākaumudī (Festgabe für A. Weber) S. 76 und in seiner Übersetzung der Rājatarāṅgiṇī vol. II, p. 291 f.

I, 2, 32 lies *grāmāḍau* statt *gamāḍau*. Vgl. Galanos bei WEBER, S. 817, 9.

I, 2, 51 ist statt *upanī* „Barbierstube“ mit Galanos 817, 6 v. u. *vapanī* zu lesen.

I, 2, 59 lies *kharparikā* (statt *khaparikā*), wie Galanos 818, 11 richtig hat. Vgl. Trik. II, 10, 12 = 488 in der Bom-bayer Ausgabe von 1889, wo *kharpara* oder *kharparā* durchs Metrum gesichert ist.

Für *abhiṣaha* I, 9, 52 ist (nach AK. III, 3, 13) *abhigraha* zu lesen. Fälschlich setzt übrigens Galanos (nach dem pw.) 10 *abhiṣaha* = *nigraha*.

I, 5, 174 lies (mit Galanos 821, 11 v. u.) *veṇuka* statt *veṇḍaka*.

Der ganz unverständliche Viertelvers *astry aṣṭhatvaṃ ku-śāgram* (!) I, 5, 175 ist zu verbessern zu *astry apaṣṭham tv* 15 *aṅkuśāgram* nach H. 1231.

Für das sonderbare Wort *avaṭeṭa* I, 3, 77 ist wohl *ava-reṭa*, das sich aus der Vaijayantī 77, 119 und aus einem Zitat in der Maṅkhaṭikā (S. 78, 7 meiner Ausgabe) belegen läßt, einzusetzen. 20

Diese Beispiele ließen sich leicht vermehren. In einigen von den angeführten Fällen handelt sich vielleicht nur um Druckfehler. Der angekündigte zweite Teil von ŚARMĀ'S Ausgabe des Kalpadru wird hoffentlich ein Verzeichnis der Druckfehler bringen. 25

In den Anmerkungen zum Text des Kalpadru beschränkt sich ŚARMĀ fast nur auf die Angabe von Varianten; kritische Bemerkungen sind selten. Auf S. 248 bemerkt er zu dem Worte *samañja* (v. l. *samaja*), das „Wald“ bedeuten soll: *samantam iti syāt | Samantapañcakaśabde tatprayogaḥ*. Aber 30 warum weiß er nichts zu sagen z. B. über das sonderbare Wort *grhabhadra* „Audienzsaal“ I, 2, 51 (Galanos 817, 5 v. u.)? Ist es nicht auffällig, daß dem Viertelvers *āsthānaṃ grhabhadra* *drakam* bei Keśava im Abhidhānacintāmaṇi 997 sowie in der Vaijayantī 160, 39 *āsthānagrham indrakam* entspricht? — 35  
Übrigens vgl. noch *sthānaṃ ca bhadrakam* Keśava I, 2, 67 (woraus *bhadra* „Gynaecium“ bei Galanos 818 geflossen ist).

Ich wende mich jetzt zu einer genaueren Beschreibung des Kalpadru (Śabdakalpadru, Nāmakalpadruma). Der Autor, Keśava, heißt auch Keśavadaivajña (bei HULTZSCH, Reports on Skr. MSS. III, 104, Nr. 1931) und Vyāsakeśava.  
 5 So in der List of Skr. MSS. discovered in Oudh during the year 1877, Allahabad 1878, p. 18 und in dem ersten Schlußverse des Kalpadru bei WEBER, Verzeichnis I, S. 225:

*it̥ha Śabdakalpadrur  
 Vyāsakeśavanirmitaḥ<sup>1)</sup> |  
 10 bhūrbhuvahsvas tribhiḥ kāṇḍaiḥ<sup>2)</sup>  
 samprāptaḥ siddhim uttamām ||*

Der Umfang des Kalpadru ist beträchtlich. Die Zahl der Ślokas oder Granthas wird in der Hs. bei HULTZSCH a. a. O. mit 4285, in BURNELL's Classified Index mit 4250, in dem  
 15 Berliner Fragment mit 4200 angegeben. Man bedenke, daß das synonymische Wörterbuch des Hemacandra, der Abhidhānacintāmaṇi, nur aus 1542 Ślokas besteht. ŚARMĀ p. XLIII wird wohl Recht haben, wenn er den Kalpadru als „the biggest synonymous lexicon sofar known“ bezeichnet.

20 Was die Zeit des Keśava betrifft, so vermutete AUFRECHT, der Autor habe exeunte seculo XIII. gelebt, da er oft von Mallinātha zitiert werde. Ich habe das nachgeschrieben in meiner Schrift über die Kośas S. 36. In Wirklichkeit beziehen sich die Zitate Mallināthas sämtlich — soweit meine Be-  
 25 obachtungen reichen<sup>3)</sup> — auf Keśava oder Keśavasvāmin, den Verfasser des Nānārthhārṇavasamkṣepa<sup>4)</sup>. So stammt z. B. das dreizeilige Zitat aus Keśava bei Mallinātha zu Raghuv. 9, 15

(*atha*) nābhis tu jantvaṅge yasya samjñā pratārikā<sup>5)</sup> usw.

1) Śabdakalpadrudhyasikeśava° ŚARMĀ, p. 485; Śabdakalpadrur yadi Keśavanirmitaḥ Triennial Catalogue l. c., p. 3399.

2) Richtig *skandhaiḥ* im Triennial Catalogue l. c.

3) Vgl. auch ŚARMĀ, Introduction, p. XLIV.

4) Von diesem Kośa handeln ŚARMĀ, p. XXXVIII f. und WINTERNITZ, Geschichte der indischen Litteratur III, 414. Der Text ist in der Tri-  
 vandrum Sanskrit Series erschienen.

5) Auch in der Vaijayanti (178, 182) kommt das Wort vor. Bei Hemacandra lautet es *putārikā* (siehe das PWB. unter *putārikā*; im pw. ist das Wort ausgelassen).

aus dem Nānārthhārṇavasamkṣepa, Dvyakṣarakāṇḍa, Nānāliṅgādhyāya 684 (Trivandrum Sanskrit Series 23, p. 171).

Jetzt sind wir nicht länger auf Vermutungen angewiesen. Nach einer Notiz im Kalpadru (II, 4, 83), die ŚARMĀ, S. XLIV ans Licht gezogen hat, wurde der Kośa verfaßt im Kali-Jahre 5 4761 = Samvat 1716 = 1660 n. Chr. Ungefähr um dieselbe Zeit schrieb Mathureśa Vidyālamkāra die Śabdaratnāvalī<sup>1)</sup>, — ein Lexikon, dessen Veröffentlichung sehr erwünscht ist.

Der Vers, worin Keśava die Quellen aufzählt, die er benutzt haben will, ist oben S. 57 mitgeteilt worden. Unter 10 Maheśa soll, nach AUFRECHT, Maheśvara, der Verfasser des Viśvaparakāśa, zu verstehen sein, und unter dem Jina(!) Hemacandra, der Verfasser des Abhidhānacintāmaṇi und anderer Wörterbücher. Allein auf diese Aufzählung<sup>2)</sup>, die 15 mehr oder weniger ähnlich auch in den Einleitungen zu anderen Kośas wiederkehrt, ist kein Gewicht zu legen. Fest steht nur, daß der Amarakośa, der Abhidhānacintāmaṇi<sup>3)</sup> und der Tri- 20 kāṇḍaśeṣa zu den Hauptquellen des Keśava gehören. Der Tri- kāṇḍaśeṣa scheint ihm in einer mangelhaften Hs. vorgelegen zu haben. Man vergleiche z. B. nur Trik. II, 1, 12

1) Oft zitiert im Śabdakalpadruma des Rādhākānta Deva und danach im PW.

2) ŚARMĀ bemerkt in einer Note auf S. 1: *Vaijayantīkṛto Yādavasya nāma katham na gṛhītam Keśaveneti na vidmah.* Dazu kann man nur sagen, daß Keśava die Vaijayantī vielleicht nicht gekannt, oder wenigstens, daß er sie nicht benutzt hat. Sonst wäre ihm gewiß das vorhin erwähnte Wort *pratārikā* (Synonym von *nābhi* „Nabel“) nicht entgangen.

3) Es unterliegt keinem Zweifel, daß Keśava auch den Kommentar zu H. sowie die Śeṣāḥ (Nachträge) benutzt hat. Den Ausdruck *atilamba* in der oben zitierten Stelle I, 2, 1 *klībetilambe* usw. hat er augenscheinlich dem Zitat aus Vācaspati im Komm. zu H. 972 entlehnt. — Die Stelle I, 3, 204 *nā ṣaṇ kakundare phullalīnge(?) te ca ratāvuke* setzt die Bekanntschaft mit den Śeṣāḥ zu H. 608 (ed. BÖHTLINGK, S. 434) voraus. Ich vermute, daß das Wort *kullalīnga* mit der (übrigens ganz falschen) Bedeutung „vulva“, das das pw. aus Galanos anführt, aus dieser Stelle stammt. — Den *deśīśabda chailla* „schlau“ I, 8, 5 verdankt Keśava dem Kommentar zu H. III, 7 in der neuesten, jetzt unentbehrlichen Ausgabe (Bhāvanagare, Vira Samvat 2441), wo es heißt: *chaillo deśyām.* In BÖHTLINGK's Ausgabe fehlt diese Bemerkung. — Zum *deśīśabda chailla* vgl. PISCHEL's Grammatik der Prākṛit-Sprachen, § 595, S. 403.



*Ekacakram Harigrham Śambhapury<sup>1)</sup> atha vartaniḥ |*  
*Pūrvadeśaḥ*

mit Kalpadru I, 2, 15

*Ekacakram Harigrham Śambhuparyāyavārttaniḥ<sup>2)</sup> |*

- 5 Falsch ist ferner I, 9, 15 *somālam kusumākare*. Vgl. Trik. III, 2, 3, wo allerdings alle mir bekannten Ausgaben *kusumākare* bieten; die richtige Lesart ist jedoch ohne Zweifel *sukumārake*, wie ich in BEZZENBERGER'S Beiträgen X (1886), S. 136 f. ausführlich dargetan habe. *Somāla* bedeutet also nicht „Frühling“ oder „Blumenstrauß“ (vgl. BÖHTLINGK unter *samālī*), sondern „zart“. Es handelt sich um ein wohlbekanntes Präkritwort<sup>3)</sup>.

Ähnlich verhält es sich mit *tāpī* (*tāpin*), N. des Jina oder Buddha I, 17, 2; Galanos bei WEBER, S. 823. Es ist sicherlich, wie auch Trik. I, 1, 8, *tāyī* (*tāyin*) zu lesen. Siehe BEZZ. Beitr. 14, 304 ff.

Eine besondere Besprechung erfordert noch eine andere Stelle in dem eben zitierten Jinaparakāṇḍa (I, 17, 8), die also lautet:

- 20 *Māyādevīsutaś Cakrī Dhareyopi ca Bāhulaḥ.*

Den Buddhanamen Māyādevīsuta wird Keśava dem Amarakośa, den Namen Cakrin dem Trikāṇḍaśeṣa (I, 1, 8; v. l. *Vajrin*) entnommen haben. Zur Erklärung der Namen Dhareya und Bāhula weiß ich nur Trik. I, 1, 12 *Yāsodhareyo Bāhulaḥ sutaḥ* 25 anzuführen — eine Stelle, die Keśava in schlechter Überlieferung vorgefunden und zugleich gründlich mißverstanden zu haben scheint. Es ist kaum nötig zu sagen, daß im Trikāṇḍaśeṣa von Rāhula<sup>4)</sup>, dem Sohne der Yaśodharā, die Rede ist. Die falsche Namensform Bāhula erklärt sich aus 30 der leider nur allzu häufigen Verwechslung von *v*, *b* und

1) Variante in der Bombayer Ausgabe von 1889: *Śambhupury*.

2) Daher stammt *Śambhūvartani*, Name einer Stadt, im pw.

3) FISCHEL, § 123. Auch in den Sanskrittexten der Jainas; s. BLOOMFIELD im Antidoron (Festschrift für J. WACKERNAGEL), S. 229.

4) In der Note zu Trik. (ed. Bomb. 1889) I, 1, 12 heißt es: *Haima-Kaiśavayos tu „Rāhulaḥ“*. — Im pw. unter *bāhula* ist die Bedeutung „ein Jina“ zu streichen.

r<sup>1</sup>). Für *viñjoli* „Reihe“ Trik. II, 4, 1 ed. Calc. ist *riñchoti* einzusetzen (s. BEZZ. Beitr. X, 132).

Es soll nicht verschwiegen werden, daß Keśava zuweilen auch Lesarten hat, die besser sind als die, die wir in der alten Ausgabe des Trik. vom Jahre 1807 antreffen. Wir könnten, wenn wir keine neuere, bessere Ausgabe besäßen, nach dem Kalpadru Verbesserungen vornehmen. Der Stelle Trik. I, 1, 10 *karuṇo kūrcaḥ* hat man zwei Buddhanamen, Karuṇa (der Mitleidige?) und Akūrca (ohne Falsch?) entnommen. Die richtige Lesart ist *Karuṇākūrca* Kalpadru I, 17, 1 10 (vgl. *Dayākūrca* H. 234). Statt *jalaha* „ein kleines Badehaus“ (!) Trik. III, 2, 3 haben wir bei Keśava I, 9, 15 *lahuḍa* „klein“; eine Lesart, die ich auch in einer Wiener Hs. des Trik. gefunden und früher für falsch gehalten habe<sup>2</sup>), jetzt aber für richtig erklären möchte. 15

Auf eine Eigentümlichkeit des Kalpadru mag noch besonders hingewiesen werden<sup>3</sup>), die von ŚARMĀ, p. XLIII f. mit folgenden Worten charakterisiert worden ist: „In order to make each group of synonyms as complete as possible, wherever any member of a compound can be replaced by its synonym the compound is not given in its usual form, but as such and such a word or its synonym following or preceding such and such a word or its synonym. The method is cumbrous but useful, as showing which parts of a compound are permanent and which commutable“. Wenn also unter den 25 Namen des Gaṇeśa S. 2, 11 *ekārthād* (so zu lesen!) *radaparyāyaḥ* aufgeführt wird, so soll das heißen, daß nicht nur *ekarada*<sup>4</sup>),

1) Vgl. H. JACOBI in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Sanat-kumāracaritam (München 1921) S. XX.

2) BEZZ. Beitr. X, 136. Zur Bildung des Wortes *lahuḍa* vgl. PISCHEL, § 599 und *muddhaḍa* bei LABER, Über das Vajjālaggam des Jayavallabha (Diss. Bonn 1913) S. 29.

3) Ähnliches kommt auch sonst vor. Vgl. namentlich H. 17 f. mit dem Kommentar. Statt *vārdhi* „Meer“ kann man auch sagen *jaladhi*, *toyadhi* usf.

4) Das im pw. nicht belegte, aus Galanos angeführte Wort *ekarada* hat R. SCHMIDT aus der Āryāsaptaśatī des Govardhana nachgewiesen (ZDMG. 71, 10).

sondern auch *ekadanta*, *ekadamṣtra* usw. Namen des Gaṇeśa sind. Oder nach I, 3, 150 *netrārthād ambuparyāyam* kann man für „Träne“ außer *netrāmbu* auch gebrauchen: *dr̥jala*, *netrajala*, *netravāri* usw.

- 5 Was sonst etwa über das Werk des Keśava zu sagen wäre, hat WEBER S. 804 ff. bereits hervorgehoben — allerdings mit Bezug auf das Lexikon des Galanos, das ja aber weiter nichts ist, als der in Prosa umgegoßene Kalpadrukośa. Einer weiteren Ausführung bedarf nur eine Bemerkung WEBER'S  
 10 auf S. 806. WEBER schreibt: „Die Aufzählung [der Synonyma] ist so wenig revidiert, daß sich sehr häufig dasselbe Wort doppelt, ja einige Male sogar dreimal aufgezehlt findet“. Die Fälle allerdings, die WEBER in einer Anmerkung auf S. 806 anführt, lassen sich mit Hilfe der Keśava-Ausgabe  
 15 leicht erledigen. So erscheint bei Galanos *kārttasvara* zweimal unter den Namen des Goldes; bei Keśava aber steht *kārttasvara* nur I, 6, 533, während an der zweiten Stelle (538) *kāntisvara* gelesen wird. Die Handschrift C hat auch hier *kārtasvara*, d. h. die Handschrift, die Galanos, wie wir oben  
 20 gesehen haben, wahrscheinlich benutzt hat. Ähnlich verhält sich mit den anderen, von WEBER angeführten Fällen. Es gibt jedoch in der Tat Fälle von sehr auffälliger Wiederholung im Kalpadru<sup>1)</sup>, — Fälle, die, wie ich meine, auf die Art und Weise wie Keśava gearbeitet hat kein günstiges  
 25 Licht werfen. Ich notiere die folgenden. I, 2, 68 verzeichnet Keśava vier Synonyma für „Gitter, Hecke“: *apāśraya*, *mattā-lamba*, *pragrīva* (so zu lesen!) und *mattavāraṇa*, offenbar im Anschluß an H. 1012. Einige Verse weiter lesen wir (I, 2, 75):

*mattavāraṇam icchanti pragrīvaṃ puṃṇapūṃsakam.*

- 30 Im Jinaparakāṇḍa (I, 17) wird *tāpin* zweimal aufgeführt, v. 2 und 9. An der zweiten Stelle weicht Galanos ab (WEBER, S. 823). Die Erklärung von *harmya* lautet I, 2, 47 *ādhyasya*

1) Vgl. auch ŚARMĀ zu Kalpadru I, 5, 166, S. 107: *akṣikūṭakam kutaḥ punar uktam iti nāvagamyaṭe*. — Eine nur scheinbare Wiederholung ist *bhūh* unter den Wörtern für „Erde“ bei Galanos, S. 818. An der einen Stelle schreibt Keśava (S. 3, v. 19) *bhūr aliṅgam*, womit er offenbar *bhūr* (*bhūh*) in der Formel *bhūr bhuvahṣvaḥ* meint.

*grhe harmyaṃ napuṃsakam*; davon ist kaum verschieden I, 2, 62 *harmyādi dhanināṃ vāsaḥ* (= AK. II, 2, 9). Ähnlich ist das Verhältnis von *veśyājanasamāśraye | veśaḥ puṃsi striyāṃ veśyā* I, 2, 10 zu *veśo veśyāgrhe puṃān | veśyam api* I, 2, 54 f.; vgl. Galanos bei WEBER, S. 816, 12 und 818, 3. 5

So viel über den Kalpadrukośa des Keśava. Wir wenden uns jetzt zu der Wortsammlung des Galanos zurück und versuchen die oben S. 58 gestellten Fragen zu beantworten<sup>1)</sup>. Da ist zunächst festzustellen, daß Galanos seine Vorlage mehr als einmal mißverstanden, daß er das, was er bei Keśava vor- 10 fand, falsch oder ungenau wiedergegeben hat<sup>2)</sup>. Unter den Wörtern für „Stadt“ führt Galanos bei WEBER, S. 816, 1 *puraya* auf, eine Wortform, die leider in das pw. übernommen worden ist. Die Quelle ist Kalpadru I, 2, 3, wo die Ausgabe *purīpūḥpurayaḥ* bietet. Dies dürfte als ein Dvandva zu drei 15 Gliedern aufzufassen sein, dessen drittes Glied *purī* ist. — Nach Galanos 820 gehören *vilomarasānārtha* (!), *dvidanta* und *viṣāṇaka* (!) zu den Wörtern, die „Elefant“ bedeuten. Diese Angabe geht auf Kalpadru I, 5, 145 zurück, wo es heißt

*vilomarasānārthaḥ syād dver dantārthaviṣāṇakaḥ,* 20

was ich so interpretiere: wenn man *viloma* mit Wörtern, die „Zunge“ bedeuten, zusammensetzt, so ergeben sich Wörter mit der Bedeutung „Elefant“, wie *vilomarasana*, *vilomajihva*. Ebenso bildet man nicht nur *dvidanta* „Elefant“, sondern auch z. B. *dvirada*, *dviradana*, und endlich auch *dviviṣāṇa*<sup>3)</sup>. 25 — *Tāmalīpta*, *Dāmalīpta* und *Tamālīnī*, die nach Galanos 817, 2 Synonyma von *Karṇapurī* (*Campā*) sein sollen, sind vielmehr Synonyma von *Stambapura* usw.; vgl. H. 976 ff. Die von Keśava I, 2, 48 überlieferten und erklärten Wörter *prapā* und *pratiśraya* hält Galanos fälschlich für Synonyma (WEBER 30 817 gegen Ende). Ebenso falsch ist es, wenn Galanos (820

1) Ausdrücklich sei festgestellt, daß sich meine Bemerkungen nur auf den Teil des synonymischen Lexikons des Galanos beziehen, der mir in WEBER's Abhandlung S. 813 ff. vorliegt.

2) Siehe bereits WEBER, S. 808, Anm. 2.

3) Ist die oben vorgetragene Interpretation richtig, so muß \**viṣāṇaka* „Elefant“ aus dem pw. gestrichen werden.

gegen Ende) *yūthapa* „Führer einer Elefantenherde“ und *prabhinna* „ein brünstiger Elefant“ als Synonyma aufführt, oder wenn er gleich darauf die Wörter *matta*, *garjita*, *madoṭkaṭa* und *madakala* unter dem Stichwort *matta* zusammenfaßt (was<sup>5</sup> gegen H. 1220 f. verstößt). — Unter den Wörtern für „Königliches Gynaecium“ steht bei Galanos (818 Mitte) an erster Stelle *stryagāra*. Diese Angabe geht zurück auf Kalpadru I, 2, 67 = AK. II, 2, 11

*stryagāraṃ bhūbhujām antahpuraṃ syād avarodhanam* usw.,<sup>10</sup> das heißt: zur Bezeichnung eines königlichen Gynaeciiums dienen die Wörter *antahpura* usw. Mithin ist *stryagāra* keineswegs ein Synonym von *antahpura*. BÖHTLINGK hat *stryagāra* „Gynaecium“ unter Verweisung auf Galanos ins pw. aufgenommen. Man streiche diesen Verweis und setze<sup>15</sup> AK. II, 2, 11 an seine Stelle; oder, noch besser, man streiche den Artikel *stryagāra* ganz und gar<sup>1)</sup>. — Ähnlich verhält sichs mit dem Worte *ṣiptaka* „Kehricht“, das von Galanos (819 Mitte) neben *avakara* und *saṃkara* aufgeführt und danach auch ins pw. aufgenommen worden ist. Man vergleiche<sup>20</sup> nur Keśava I, 2, 89 *avakaraḥ saṃkaraḥ ṣiptake* oder seine Quelle AK. II, 2, 18 f. *saṃkaro 'vakaras tathā ṣipte*, wo *ṣipte* von Maheśvara mit *sammārjanyā niṣipte niraste* erklärt wird.

Falsche Wortformen finden sich nicht selten bei Galanos. Ob diese falschen Formen auf die Hs. des Kalpadru,<sup>25</sup> die ihm vorlag, zurückgehen, oder ob sie als Flüchtigkeiten anzusehen sind, läßt sich nicht immer entscheiden. Statt *prasveda* „Elefant“ bei Galanos 820 (bei Keśava I, 5, 146 *aprasveda*!) lese man *antahsveda* nach Trik. II, 8, 34; statt *āghāra* „Grenze“ bei Galanos 816, 6 : *āghāṭa* (so richtig<sup>30</sup> Galanos 819 Mitte); statt *niśārthaka* „Schlafgemach“ Galanos

1) Mindestens, meine ich, muß das Sternchen vor *stryagāra* entfernt werden. Sagt doch BÖHTLINGK im Vorwort zum pw. (Teil I, S. III): wenn der . . . . Lexikograph nicht einfach überliefert oder vielleicht nur ad hoc von ihm erfundene Wörter oder ganze Sätze uns vorführt, sondern als selbständiger Autor ein Wort verwendet, so ist ein solches Wort als ein in der Literatur belegtes betrachtet [und nicht mit einem Sternchen versehen] worden.

818, 9 : *niśāgrha* nach Keśava I, 2, 58; statt *mahārāja* „Bezeichnung des Jina“ Galanos 823 : *dharmarāja* nach Keśava I, 17, 4.

Häufig sind die Fälle, wo Galanos Wörter, die ihm bei Keśava vorlagen, ausgelassen hat: vielleicht aus Nachlässigkeit, vielleicht aber auch, weil seine Hs. des Kalpadru an den betreffenden Stellen lückenhaft oder korrupt war. Ich gebe einige Beispiele. Unter den Wörtern für „Erde“ Galanos 813 fehlt *gātu*; unter den Wörtern für *Yavanadeśa* Galanos 815, 2 fehlt *Javana*; unter den Wörtern für „Harem eines Fürsten“ 818 fehlt *avarodha*; unter den Pferdenamen 822 fehlt die Bezeichnung des „hellen Pferdes“ mit schwarzen Beinen<sup>1)</sup>, *urāha*, gänzlich — das Wort also, worauf es gerade ankommt. Unter den Bezeichnungen für gewisse Körperteile des Elefanten Galanos 821 fehlt *praveṣṭaka*, das von Keśava I, 5, 171 offenbar im Anschluß an Hārāvalī 30 mit *dantamāṃsaka* erklärt wird. In diesem Falle läßt sich die Auslassung leicht erklären; Galanos hat in seiner Hs. eine Lücke vorgefunden, wie sich aus einer Bemerkung ŚARMĀ's zu der Stelle im Kalpadru S. 108 ergibt: *prave ity akṣaradvayam na C pustake*. Die Handschrift C ist aber, wie wir wiederholt gesehen haben, die Handschrift, die Galanos benutzte. — Ausgelassen hat Galanos 816 das Wort *pāṭaka*<sup>2)</sup> „Teil eines Dorfes, eine Art Dorf“, das Keśava I, 2, 6 überliefert. Es ist übrigens bemerkenswert, daß Keśava bei der Erklärung des Wortes von Hemaçandra, dem er im übrigen augenscheinlich folgt, abweicht: nach H. 962 bedeutet *pāṭaka* „die Hälfte eines Dorfes“ (*pāṭakas tu tadardhe syāt*, d. h. *grāmasyārdhe*), nach Keśava dagegen ist *pāṭaka* der Teil des Dorfes, der außerhalb des Marktplatzes liegt (*pāṭakas tu tadbahiḥ syāt*, wobei aus dem Vorhergehenden nicht *grāma* „Dorf“, sondern *grāma-mukha* „Marktplatz“ zu ergänzen ist). — Unter den Wörtern für *prākārāgra* „Zinne, Mauersims“ Galanos 817, 8 fehlt *kra-*

1) Bei Keśava I, 5, 204 und bei Galanos wird *kṛṣṇajāṅgha* statt *kṛṣṇavarṇa* zu lesen sein; vgl. H. 1240.

2) Ein Beleg für das Wort bei HERTEL, ZDMG. 62, 366; ein anderer in R. SCHMIDT's Bearbeitung der Nachträge zum pw., S. 252.

*maśiras* oder *kramaśīrṣa* (Keśava I, 2, 31; vgl. GGA. 1888 854f.).

Noch wäre die Frage zu beantworten, ob Galanos bei der Zusammenstellung seines Lexikons außer dem Kalpadru  
 5 auch andere Quellen benutzt hat. Sicher ist, daß ihm noch andere Wörterbücher, namentlich der Amarakośa und der Abhidhānacintāmaṇi, vorgelegen haben und gelegentlich von ihm zu Rate gezogen worden sind. Dies ergibt sich z. B. aus den Stichwörtern, die, im Genitiv stehend, den Synonymen  
 10 vorangehen (WEBER, S. 807). So stammt *devabhūbhujām* in dem Satze *devabhūbhujām grhasya | devagrham, prāsādaḥ* Galanos 817 offenbar aus AK. II, 2, 9 *prāsādo devabhūbhujām*, denn Keśava drückt sich anders aus (I, 2, 46 und 62). Ebenso stammt der Ausdruck *bandhastambha* „der Pfosten, an den  
 15 ein Elefant gebunden wird“ Galanos 821 aus AK., *ḥṣatriyavarga* 41 oder H. 1230; vgl. Keśava I, 5, 174, wo übrigens, sonderbar genug, *nirvāṇa* als Synonym von *ālāna* „Pfosten“ aufgeführt wird (darnach auch bei Galanos und im pw.). — Woher Galanos 817 *kulāyini* „Vogelhaus“ entlehnt hat, ist  
 20 mir nicht bekannt; Keśava I, 2, 50 bietet *kuśālā*, was auf Trik. II, 2, 7 zurückgeht, wo die Ausgaben zwischen *kuśālikā* und *kulāyikā* schwanken. — Das Wort *trṇaukas* als Synonym von *kāyamāna* „ein aus wohlriechenden Gräsern gefertigtes Haus“ Galanos 818 stammt aus H. 996 *kāyamānaṃ trṇaukasi*;  
 25 bei Keśava I, 2, 59 heißt es:

*kāyamānaṃ na nośīrasugandhatrṇanirmitam.*

## Einen Scheidenden bis an ein Wasser begleiten.

Von J. J. Meyer.

Unter dieser Überschrift bespricht THEODOR ZACHARIAE in Bd. V, S. 228—240 dieser Zeitschrift, die altindische Sitte oder doch die altindische Vorschrift, einem Gast oder auch sonst jemand bei seinem Weggang bis zu einem Wassersaum, einem Waldrand, einer Grenze, einem Feigen- oder einem „Milchbaum“ das Geleite zu geben. Über Gegenstände aus der indischen Volkskunde, über Leben, Glauben und Gehaben der alten Hindu hat dieser Gelehrte ja eine sehr lange Reihe von Abhandlungen und Aufsätzen geschrieben, darunter auch recht lange, und sie bilden eine Fundgrube der Belehrung von einer in ihrer Art unvergleichlichen Fülle und Kostbarkeit. Das vielseitige Wissen und die unermüdlich weiter spürende Kenntnis auch der entlegensten, andern Gelehrten weitent-  
rückten Literatur, namentlich europäischer Herkunft, ist rein fabelhaft, atemraubend, und mit Weitblick und Geschick wird aus allen Ecken und Enden Verwandtes oder Beleuchtendes zusammengebracht. So könnte es mir nicht einfallen, mit ZACHARIAE in die Schranken zu treten. Dennoch wären vielleicht einige Bemerkungen, namentlich zur Erklärung des genannten Brauchs nicht ganz wertlos.

Was das Gewässer betrifft, so schließt sich ZACHARIAE der Anschauung PISCHEL's an, der in seiner aufschlußvollen Abhandlung „Ins Gras beißen“ (Sitzungsber. d. Berliner Ak. 1908, S. 445 ff.) auf S. 457 sagt, man begleite einen Scheidenden nur bis ans Wasser, weil die Dämonen nicht das Wasser überschreiten dürfen oder können. PISCHEL gibt aus dem altindischen Schrifttum einige Belege für diesen weit ver-

breiteten Volksglauben, ZACHARIAE weitre, darunter auch viele Nachweise für andre Orte der Erde. Vgl. in meinem AR. (= Über das Wesen der altindischen Rechtsschriften und ihr Verhältnis zu einander und zu Kauṭilya, Lpz. 1927), S. 366, 5 Anm. Nun hat aber PISCHEL in jenem ganzen Zusammenhang oder Abschnitt (S. 455 unten bis 457 oben) kein gutes Auge gehabt. Wie vor ihm GORRESIO, PROTAP CHUNDER ROY, HOPKINS und andre Gelehrte, behauptet er, weil ein Grashalm „Bild der Schwäche und der Wertlosigkeit“ sei, so lege Sītā, 10 als Rāvaṇa sie zum Weibe begehrt, einen Grashalm zwischen sich und ihn, wie sowohl das Rāmāyaṇa als auch das Mahābhārata erzählt — sie wolle dadurch ihre tiefe Verachtung für den Freier ausdrücken. Das ist verkehrt. Sie will sich einfach von dem Unreinen absondern. In Agnipur. 166, 21 15 lesen wir: *Udakam ca, tṛṇam, bhasma, dvāram, pañthās tathaiiva ca, | ebhir antaritam* (dazwischen getane Schranke) *kṛtvā pañktidoṣa na vidyate. Pañktidoṣa* bedeutet Verunreinigung dadurch, daß man mit einem in Umgang oder Gesellschaft kommt, im Besondern irgendwie in Gemeinschaft mit ihm 20 ist. Die Dinge aber, die außer dem Grashalm hier als Absonderungsmittel erscheinen: Wasser, Asche, Tür, Straße dienen nicht etwa einfach als sinnbildliche Zeichen, sondern sie sind, wenigstens zugleich und zunächst, voll Zauber, wie jeder Kundige weiß. Daß besonders auch die Pflanzen in Altindien 25 magiegesättigt sind, wengleich die einen mehr, die andern weniger, bedarf ebenfalls keiner Ausführung, und bezeichnenderweise läßt sich ihre magische, also auch ihre religiöse, und ihre medizinische Wirkungskraft nicht voneinander trennen. Man lese z. B. die Abschnitte und Einzelstellen des Agni- 30 purāṇa und des Garuḍapurāṇa, die Zauber- und Heilrezepte durcheinander wirbeln: In vieler Hinsicht wertvoll ist, da Garuḍapur. 178—193<sup>1)</sup>. Vgl. z. B. HILLEBRANDT, Ritual- literatur, S. 178, Mitte. Auch der Grashalm hat also einen „reinigenden“, zauberischen Zweck, wenn man ihn zur Ab- 35 trennung gebraucht. Ebenso stammt es von der magischen

1) Ich benutze die Ausg. der Śrīveikāteśvara-Press, Bombay 1906.

Kraft des Wassers, daß dieses in den betreffenden „Erzählungen im Prabandhacintāmaṇi noch zu dem Grase“ (das der um Schonung Bittende in den Mund nimmt) „hinzugefügt wird“, nicht aber soll es „die Siegesgewißheit und Geringschätzung gegenüber dem Gegner noch besonders betonen“ (PISCHEL, 5 S. 456). Woher könnte es denn zu solchem Amte kommen? PISCHEL erinnert selber in dieser Verbindung an die oft erwähnte altindische Sitte, „bei Geschenken, Schwüren, Flüchen zur Bekräftigung Wasser über die Hände zu gießen oder zu berühren“. Auch bei feierlichem Gelübde wird Wasser be- 10 rührt (MBh. I, 50, 46, vgl. 51, 1) und bei Zauber (ib. III, 306, 8; VII, 195, 49 f.; 201, 15 ff.) usw. Da erhellt aber ganz klar, daß die zuleitende Zaubermacht des Wassers, also ein Weihe-Eid- oder Banngedanke, zugrunde liegt. Wie durch das Wasser so soll ursprünglich durch das so häufige Gras der dem 15 Sieger wehrlos Preisgebende zauberisch geschützt werden, Freilich ist dann wirklich die Anschauung von der sonstigen Wertlosigkeit des Grases oder gar des Strohs — bei *tr̥ṇa* kann man ja oft nicht entscheiden, welches von beiden gemeint sein soll — hinzu-, ja da und dort sogar in den Vorder- 20 grund getreten. Aber PISCHEL zeigt auf S. 457 f. selber, daß schon in vedischer Zeit das Gras, natürlich vor allem das Darbhagras, „als Mittel der Besänftigung und Beruhigung galt“. Was er jedoch zur Erklärung dieses Gedankens beibringt (S. 458 f.), scheint mir nicht recht glücklich zu sein: 25 Nein, das Gras schützt, feigt und bannt die bösen Mächte in den von PISCHEL genannten Stellen und anderwärts, weil es so magiekräftig ist. Aus demselben Grunde „gilt es in der Traumdeutung als günstiges Vorzeichen“ (PISCHEL 461 unten).

ZACHARIAE nun folgert: „Ist man an einem Wasser, an 30 einem Fluß oder See angekommen, so darf der Begleiter umkehren; denn die verfolgenden Geister können das Wasser nicht überschreiten“ (S. 233). Gemeint sind die Geister, die dem Menschen auf der Reise, wie eben bei jedem irgendwie wichtigen Unternehmen, nachstellen. Der Begleiter wäre mit- 35 hin für den Reisenden ein Schutz. So etwas kam den alten Indern, wenigstens ursprünglich und zunächst, wohl nicht in

den Sinn. ZACHARIAE selber zitiert ja Yājñav. I, 113: *Atithim śrotriyaṃ tṛptam āsīmāntam anuvrajet* und führt uns damit auf den für die Aufhellung des Brauches wichtigsten Teil des altindischen Schrifttums. Yājñav.'s Verselbigung des Gastes und des Brahmanen gründet sich auf ältere Smṛtistellen wie 5 *Āpast. II, 3, 6, 3-6*: „Hat einer in der gesetzmäßigen Weise den Text seiner einzelnen Vedaschule sich zu eigen gemacht, dann ist er ein *śrotriya*“ (und damit ein Gast; mit Recht sagt Haradatta: „Jetzt gibt er, um das Kennzeichen des Gastes 10 zu nennen, das Kennzeichen des *śrotriya* an“). Zu einem Hausvater kommt er auf rechten Berufswegen daher, ohne andern Zweck; so einer ist ein Gast“. Damit stimmt Vas. XI, 13: „Denn in der heil. Schrift heißt es: Als Feuergott tritt der Gast (oder: der Feuergott tritt als Gast) ins Haus, 15 der Brahmane; deshalb bringen sie ihm Wasser und Speise herbei“. Vas. fährt in 15 fort: *ā sīmāntam anuvrajed anujñānād vā* (wohl *ānujñānād vā* „oder bis zur Entlassung“ zu lesen; dann wahrscheinlich *āsīmāntam*), was eine kürzende Umgestaltung der Regel des *Āpast.* (in II, 4, 9, 1-4) sein mag, 20 daß man den Gast am nächsten Morgen begleiten solle, und zwar einen mit einem Gefährt Reisenden bis zu seinem Gefährt, einen andern *yāvan nānujānīyāt. Apratibhāyām sīmno nivarteta* (wenn es ihm nicht selber einfällt, den Begleiter heimzuschicken, dann kehre dieser an der Grenze zurück). 25 MBh. XIII, 35, 1 behauptet, schon durch seine Geburt sei der Brahmane der Gast. Das alles stimmt aufs Beste mit den Stellen, die ich in AR. 334 ff. anführe, um darzutun, daß der Wanderer und Gast im eigentlichen Sinn der Brahmane ist. Im Brahmanen aber, vor allem im Vedagelehrten, haben wir einen 30 Mann, der sich und andre vor Zauber schützt und an dem gar manche magische Macht, welche andre verdürbe, von selbst wirkungslos abprallt. Woher sollte der die Begleitung seines Wirtes brauchen, was könnte sie ihm, wenigstens in gar vielen Fällen, nützen, auf daß unheimliche Gewalten ihn nicht er- 35 rafften! Ist er doch gerade auch als Gast der Feuergott selber, jener Verbrenner und Wegflammer alles dunkeln Übels (Rigv. I, 97, 1 usw.) Freilich wird ja nicht nur der Gast so geleitet,

sondern auch ein anderer, der davon zieht. Aber das ist wohl einfach eine ganz natürliche Weiterentwicklung. So werden wir zunächst bei der Tatsache stehen bleiben müssen, daß dem Indern wie manchem andern Volk, das Wasser, also jedes Gewässer, von Zauber, gutem und schlechtem, durchdrungen 5 ist wie wohl sonst nichts anderes in der Natur. Vor allem darauf beruht ja auch des Wassers „reinigende“, heiligende Wirkung. Davon rede ich öfters in meinen AR. Es genügen die Stellen, die im Register unter „Wasser“ verzeichnet sind; oder etwa HILLEBRANDT, Rituallit., S. 179 unten f. Also: 10 cave aquam!

Was die Begleitung bis zu einem „Milchbaum“ anlangt, so gesteht ZACHARIAE, daß er keine bestimmte Erklärung geben könne, weist aber auf den bekannten Umstand hin, daß auf milchsafthaltigen Bäumen, vor allem auf *vaṭa*, *nyag-* 15 *rodha*, *udumbara*, *aśvattha*, *plakṣa*<sup>1)</sup> allerlei göttliche Wesen, besonders mehr oder minder gefährliche Geister, ihre Wohnung haben, und schließt mit den Worten: „Darf man annehmen, daß sich nach indischem Glauben die den Abreisenden verfolgenden feindlichen Geister auf ihren Liebessitzen, den 20 Milchbäumen, niederlassen, und somit die Verfolgung aufgeben, so daß also von diesem Zeitpunkt ab eine weitere Begleitung des Abreisenden seitens seiner Angehörigen oder Freunde überflüssig wird?“ Diese vermutende Frage glaube ich verneinen zu müssen, schon deshalb, weil ja die betreffenden 25 Bäume bereits ihre Geisterinsassen haben und kaum den neu heranfliegenden offen stünden; denn altindische Geister scheinen gegen ihresgleichen kaum gastfreundlicher zu sein als ihre menschlichen Verehrer gegen den Wanderer. Doch wenn auch das nicht zuträfe, dann gäbe es noch andre Einwendung. 30 Zwar dies ist wahr: *vaṭa* (*nyagrodha*), *udumbara*, *aśvattha*, *plakṣa* gehören zu den besonders von bestimmten Götter, wie vor allem Brahma und Viṣṇu, bewohnten, ja gar sie verkörpernden Bäumen, anderer übermenschlicher Wesen ganz zu

1) *Vaṭa* und *nyagrodha* sind beide eine gewöhnliche Bezeichnung des Banyanbaumes (*Ficus indica*), *udumbara* (oder *uḍumbara*) ist = *Ficus glomerata*, *aśvattha* = *Ficus religiosa*, *plakṣa* = *Ficus infectoria*.

geschweigen. Siehe z. B. MBh. III, 93, 10 (hier der *plakṣa* als Art *tīrtha* neben der *Gaṅgā*); VI, 34, 23 ff.; XIV, 44, 11; MBhK.<sup>1)</sup> XIV, 115, 31–33; 117, 3–5. Das Holz verschiedener Milchsaftbäume wird im Ritual für Gefäße, Opferscheiter usw. sehr viel verwendet. Es sind also „heilige“ Bäume. Kein Wunder, daß MBh. XII, 86, 15 dem König befiehlt, wie die Wassertanks, Teiche und Brunnen, so auch die milchhaltigen Bäume (*kṣīriṇāś ca mahīruhaḥ*) beständig abzusperren (*nirodhavyāḥ*). Vor allem kommt solche Bedeutung dem *udumbara* (*Ficus glomerata*) zu, dem *kṣīravrikṣa* oder „Milchbaum“ καὶ ἔξοχόν. Von kaum einem andern Baum, vielleicht den *palāśa* ausgenommen, hat das Holz eine solch große Wichtigkeit für den Zauberritus und den Kult. Der Beispiele wäre eine Unmenge. Hier ein paar. Holz von einem *kṣīravrikṣa* wird für das abwehrende Kultopfer vorgeschrieben, wenn die Waffen flammen, tönen, sich von selber bewegen oder aus den Scheiden fahren, zittern oder in andrer Weise sich unnatürlich gebahren, oder wenn ein unheilvolles Gestirn droht; sonst kommen rasch grausige Kriegs- oder Aufruhrwirren (*raudrasaṃkulam*) über das Land (*Bṛhatsaṃhitā* 46, 23 f.; *Yogayātrā* IX, 13). Hier wird *kṣīravrikṣa* wohl den Milchbaum καὶ ἔξοχόν bedeuten, d. h. den *udumbara*, wie nicht minder als Bestandteil jener vortrefflichen Salbe, mit der man die Augen der Kampfelefanten bestreicht; dann richten sie im feindlichen Heer große Vernichtung an (*Agnipur.* 287, 30 f.)<sup>2)</sup>. Mit einem Absud von *plakṣa*, *aśvattha*, *udumbara*, *vaṭa* und *śirīṣa* wird das frischgefertigte Götterbild bei der feierlichen Weihe (*pratiṣṭhāpana*) und Beseelung mit dem Gotte (*adhivāsana*) gewaschen (*snāta*), *Bṛhats.* 60, 7–10. In *Agnipur.* 57, 9 braucht es zu einem ähnlichen Wasser, *vaṭa*, *udumbara*, *aśvattha*, *plakṣa*, *aśoka*, *palāśa*, *śrīdruma* und andre. Wie ungeheuer zaubergewaltig ein Amulett aus *Udumbaraholz* ist, zeigt schon

1) D. h. der sog. südliche Text, dessen Herausgeber in *Kumbakonam* wohnen oder wohnten.

2) Besser in der Vorlage *Viṣṇudharmott.* II, 49, 35 f. Auch z. B. in *Manu* VIII, 246 f. müssen mit den „milchigen Bäumen“ (*kṣīriṇaḥ pādāpān*) *udumbara* gemeint sein, da ja *aśvattha* und *nyagrodha* daneben genannt werden.

Atharvaveda XIX, 31. Wollte man all die Zauberrezepte — zu denen gehören ja auch die medizinischen — namhaft machen, in denen *udumbara* und andre milchhaltige Bäume eine Rolle spielen, so könnte man ein Buch füllen, ebensowohl auch mit deren mantischer, fast durchweg segenschaffender Wirkens-<sup>5</sup> kraft. Siehe z. B. J. v. NEGELEIN, Der Traumschlüssel des Jagaddeva I, 43, 86, 146; II, 52 und dort Zit. Dem König bringt man bei seiner Weihe als Glücksgegenstände die Zweig-  
schossen (*praroḥa*) milchsafthaltiger Bäume dar. Rāmāyaṇa IV, 26, 25. Bei Yudhiṣṭhiras Fürstenweihe werden auch ge-<sup>10</sup> braucht: Opferlöffel und Gefäße aus Udumbaraholz, sowie Opferscheite (*samidh*) von *śamī*, *pippala* (*Ficus religiosa*) und *palāśa*, MBh. XII, 40, 10f. Einen Teil der Königsweihe bildet das *puṣyasnāna*, eine Art „Glückswaschung“ mit vielem Zere-  
moniell. Sie soll aber auch sonst am Herrscher vollzogen werden<sup>15</sup> und zwar besonders unter der Konjunktion des Mondes mit dem Sternbild Puṣya. Der Thronsessel besteht dabei aus Gold, Silber, Kupfer oder aus dem Holz von Milchbaum, und die Wasserkrüge werden mit Schößlingen und Früchten von *sakṣīravṛkṣa* (von einem oder dem Baum mit Milchsaft oder: von Bäumen mit<sup>20</sup> Milchsaft) bedeckt. Bṛhatsaṃh. 48, 37. Vgl. MBh. XII, 40, 10f.; Viṣṇudharmott. II, 12, 3; 14, 1; 18, 27; Agnip. 255, 3.

Magische Kräfte, die in Wirklichkeit das von ihnen Angekündigte, erzeugen, sind natürlich auch die Vorzeichen. Ein paar hierher gehörige Vorzeichen wären folgende. Wenn<sup>25</sup> ein Hund, nachdem er gegen einen Milchbaum geißt hat, vor einem Reisenden herläuft, dann wird dieser seinen Zweck erreichen. Bṛhatsaṃh. 89, 1 (in KERN's Ausg., S. 445, Z. 1—9). Sitzt eine Krähe auf einem Baum mit schön glatten Blättern und Schossen oder einem, der von Blüten oder Früchten ge-<sup>30</sup> beugt ist, auf einem wohlduftenden, lieblichen, einem unverletzten, gesunden, oder auf einem Milchbaum, so schafft das irdische Gut (*artha*, Bṛhatsaṃh. 95, 33), während sie z. B. auf einem dornigen Streit verursacht (95, 37). Ein glückliches Vorzeichen ist es schon, wenn sich überhaupt Vögel auf Bäumen<sup>35</sup> mit süßem oder mit milchigem Saft oder auf frucht- und blütentragenden niederlassen. Bṛhatsaṃh. 86, 17. Schreiende Krähen

auf einem Milchbaum, *arjuna* oder *vañjula* oder auf einer Sandanschwemmung am Flußufer künden zur Regenzeit Regen, zu andrer ein Gewitter, ebenso wenn sie in Staub oder Wasser baden. *Bṛhatsaṃh.* 95, 16. Natürlich haben wir da die bekannte  
 5 zauberische Analogiewirkung, grade wie in 54, 96: „Wo ein *nyagrodha*, ein *palāsa* und ein *udumbara* beisammen stehen, da ist Wasser drei Mannshöhen tief (im Boden). Bei einem  
 Zusammentreffen von *vaṭa* und *pippala* (*Ficus religiosa*) kann man dasselbe sagen. Und zwar ist die Ader nördlich“. Wohl  
 10 findet sich laut dieses interessanten Kapitels von den Wasseradern und Wasserquellen in der Erde und deren Auffindungsanzeichen diese kostbare Flüssigkeit auch bei einer langen Reihe andrer Bäume und Pflanzen und bei einigen andern magischen Dingen wie z. B. Ameisenhöhlen, sowie an Orten,  
 15 wo wir nichts Zauberisches sehen können. Daß aber der Saft der Bäume, vor allem der Milchbäume, besonders stark Wasser herbeiziehen muß, ist klar; vgl. z. B. *Bṛhatsaṃh.* 54, 101 f. Weniger deutlich scheint z. B. *Bṛhatsaṃh.* 94, 11: wenn ein Elefant, jedenfalls des Fürsten, beim Zusammenstoß mit *kṣī-*  
 20 *ravr̥kṣa* (wohl irgend ein Baum mit Milchsaft) oder mit einem Blüten- oder Fruchtbaum oder mit einem Flußufer die Mitte seines linken Stoßzahns bricht oder splittert, dann wird das Verderben über den Feind kommen. Bei der vielfach verschlungenen, auch widerspruchsvollen Art der Mantik könnte  
 25 ich freilich nicht sagen, ob die genannten Widerstände hier nicht als feindlich aufgefaßt werden oder etwa gar nur das Brechen und Splintern als analogisch glückwirkend für den, dessen Elefant Fremdes so angreift. Ja, es weissagt Erfolg bei den Weibern, wenn einem im Traum der Penis, ebenso  
 30 höchstes Glück, wenn einem im Traum Haupt oder Zunge abgeschnitten oder der Kopf zerspalten oder zerschmettert wird. Siehe J. v. NEGELEIN, *Traumschlüssel*, S. 45 f.; 61 Mitte<sup>1)</sup>; dagegen aber auch 175 f.

1) Unheil aber droht, wenn man im Traum oder im Wachen einen andern oder sich selber ohne Kopf sieht. HERTEL, *Ind. Märchenromane I*, S. 62 (am Anfang der Erzählung von Pāla und Gopāla); meine *Hindu Tales*, S. 105 mit Anm. (Vorzeichen des Todes); Lacôte, *Guṇāḍhya et*

Einerlei, Widersprüche und krause Gedankengänge sind auf dem ganzen Gebiet des Aberglaubens überaus häufig, und alles Zaubervolle kann nützen oder schaden. Auch Bṛhatsamh. 53, 120 gibt da einen wertvollen Fingerzeig: zu Bauholz soll man nicht fällen: einen Baum, auf dem Vögel wohnen (zunächst wohl deshalb nicht, weil diese ja Totenseelen sein können), einen der abgebrochen oder vertrocknet oder angebrannt ist, jedenfalls vor allem vom Blitz, noch einen der bei einem Göttertempel oder einer Leichenstätte steht, noch auch *kṣīrataru*, *dhava* (wohl als „Schüttler“ gedeutet), *vibhītaka*, *nimba*, *araṇi*. Dies sind alles zauberhaltige Gewächse. Daß alles irgendwie Schadhafte oder Mangelhafte unheimlich, zauberisch verderblich ist, habe ich mehrmals dargelegt. Weib in altind. Epos 119 f., 300 f.; AR. 277; Zus. zu 360, Z. 8 von unten (S. 440); auch 203; 280, Anm.; 360; 404, Anm.; vgl. dazu ferner etwa MBh. XII, 228, 61; XIII, 104, 49, 59, 66; XVI, 2, 5; MBhK. XIV, 109, 5; 112, 41; Märk.-Pur. 34, 31, 55; 35, 10; 50, 44–47; WILSON'S Viṣṇupur., Bd. III, 135; IV, 279; v. NEGELEIN, Traumschlüssel, S. 128 f., 209, 361 Mitte; OLDENBERG, Zur Gesch. der altind. Prosa, S. 16; Agnipur. 174, 7 f. (Zerbrochnes ist schlimmer als ein Verbrechen!); Garuḍapur. 114, 36; Bṛhatsamh. 79, 32 ff. Unermeßliche Wichtigkeit hat auch das richtige Holz für Zahnstocher (oder eher: Zahnbürsten)<sup>1)</sup>, Holzschuhe, Sitze, Bettstellen; das Holz von *dhava* und *vibhītaka*, ebenso wie das der andern besonders zauberischen, also meist im Kult verwendeten Bäume, wie z. B. auch *vaṭa* und *udumbara*, muß da gemieden werden. Siehe AR. 11; 197 unten bis 198; 275. Der *vibhītaka* wird bekanntlich als überaus grausenvoll betrachtet, und schon von ferne soll man sogar seinen Schatten fliehen (MBhK. XIV, 104, 95). Dennoch soll bei ihm in der Erde Wasser zu finden sein.

la Brihatkathā, S. 257; Märk.-Pur. 43, 11 (wer sich selber ohne Kopf sieht, kann nicht mehr länger als einen Monat leben); MBhK. XIII, 150, 6 (da Tod nach 6 Monaten); NEGELEIN, Traumschlüssel, S. 129 unten (hier keine Zeitangabe); ROSEGER, Volksleben in Steiermark, in den Gesammelten Werken, neubearbeitete Ausg., Bd. XIV, S. 357 unten (wer am Christabend seinen Schatten ohne Kopf sieht, stirbt bald). Vgl. auch HILLEBRANDT, Rituallit., S. 184. 1) Siehe AR., S. 12, Anm.

Bṛhatsamh. 54, 102. Neben ihm aber wird in der MBh.-stelle auch der *karañja* genannt. Und der gehört zu der Reihe von Bäumen und Pflanzen, deren Holz als besonders heilvoll gilt beim Reinigen der Zähne. So in Viṣ. 61, 14 und Garuḍapur. 213, 49. Die besondere Glückswirkung, die da von bestimmten Holzarten, darunter auch von *vaṭa*, *plakṣa*, *āsvattha*, *karañja*, *samī*, ausgeht, gibt Bṛhatsamh. 85, 3 ff. an, und welche zauberische Segenskraft ein Zahnputzer aus Holz der *Ficus indica* haben kann, lehrt Sāmavidhānabr. III, 1, 13; siehe auch 10 II, 6, 3. Das Kauṣikasūtra ist mir jetzt nicht zur Hand. CALAND bietet in seiner Übersetzung ja bequeme Parallelen auch betreffs der Bäume; vgl. auch Garuḍapur. 117 und 120 wegen des *dantadhāvana*. Freilich eine völlige Einheitlichkeit fehlt. So wird z. B. von Viṣ. 61, 14 und Garuḍapur. 213, 48 15 der *vaṭa* oder indische Feigenbaum ausdrücklich fürs Zähneputzen vorgeschrieben, vom MBh. XIII, 104, 82 aber mit dem Bann belegt, weil man sonst eines frühen Todes sterbe. Auf diesen und ähnliche Punkte näher einzugehen, hätte keinen Zweck. Wichtig ist nur dies: ob verpönt oder empfohlen, 20 immer liegt der Grund in der zauberischen Art der betreffenden Bäume. Der *nimba* ist bekanntlich nicht nur ungemein magiekräftig, sondern auch bitter, und alles Holz, das zusammenziehend, bitter oder herb schmeckt (*kaṣāyam*, *tiktam*, *kaṭukam ca*, Viṣ. 61, 15), wird zum Reinigen der Zähne verordnet. Nach 25 all dem Dargelegten wundert uns nicht, daß Garuḍapur. 213, 50 sogar erklärt: *kṣīrakāṇṭakivṛkṣādyāḥ prasastā dantadhāvane*, | *kaṭutiktakaṣāyās ca dhanārogyasukhapradāḥ*. Was Bettstellen und Sessel betrifft, so wäre noch Bṛhatsamh. 79, 1 ff. zu beachten, wo wir höchst interessante Einzelheiten vornehmen. 30 Erwähnt sei nur Str. 3—4: unglückbringend (*na śubha*) sind Bäume, die von Blitz, Wasser, oder Wind gefällt wurden, solche, in denen Bienen oder Vögel ihren Wohnsitz aufgeschlagen haben<sup>1)</sup>, Bäume, die bei einem *caitya*<sup>2)</sup>, einer

1) Spuren der in Amerika und Europa erscheinenden Vorstellung, daß die Bienen Totenseelen sind, treffen wir auch in Altindien. Ich hoffe, bei anderer Gelegenheit davon sprechen zu können.

2) Wohl hier ein Grabmal (wie *cūi* in 43, 13). In *caityavṛkṣa* hausen

Leichenstätte oder einem Wege wachsen, solche, die im Stehen verdorrt<sup>1)</sup> oder von Schlingpflanzen umwunden sind<sup>2)</sup>, dornige am Zusammenfluß großer Ströme oder bei Göttertempeln emporgewachsene. Sehr ähnlich lautet die Liste der Bäume die nicht zum Indrabaum (*indrādhvaja*) taugen, *Brhatsamh.* 43, 13–14. 5 Dort wird auch genannt der Baum bei einem Ameisenhügel, der krumme, einer mit Höhlung (*koṭāra*) usw. Als besonders empfehlenswert (*praśasta*, meist: glückwirkend) gelten fünf, darunter *dhava*, *arjuna*, *udumbara* (15). Nicht minder gleichartig ist das Verzeichnis der Bäume, die nicht zur Herstellung<sup>10</sup> eines Götterbildes dienen dürfen, in *Brhatsamh.* 59, 2–4. Hier u. a. auch der bei einer Asketensiedlung stehende, der von einem Elefanten beschädigte oder niedergebrochene, der selber umgefallne, einer, der mit Krügen begossen werden mußte (vgl. AR. 11 unten), der feuerversengte, einer, der von später an ihm<sup>15</sup> Aufgewachsenem bedrängt wird. S. z. B. auch *Viṣṇudh.* II, 16, 7 f.

In Str. 5 f. kommen dann die besonders heilwirkenden, je nach der Kaste des Götterbildstifters, darunter auch *samī*, *ariṣṭa* (Seifenbaum oder = *nimba*; vgl. 53, 87), *jīvaka*, *āsvattha*. Vgl. auch die unheilvollen Bäume in 51, 3. Ganz natürlich<sup>20</sup> ist es da, daß aus der Nähe der menschlichen Wohnung rein verderbliche Zauberbäume ganz verbannt werden und bei den gewöhnlich freundlichen wenigstens bestimmte Tabus gelten. Selbstverständlich darf kein *vibhītaka* (*Terminalia bellerica*) beim Hause stehen (*Śilpaśāstra* ed. Phanindra Nath Bose, <sup>25</sup> Punjab Oriental Series, I, 4) — der Name des Baums birgt ja „Schrecken“, und die Verwendung seiner Nüsse zu den vielfach anstößigen Würfeln mag ebenfalls ihn verunheimlichen. Noch auch ist ein stachelbesetzter Baum zulässig. *Brhatsamh.*

Götter, *yakṣa*, *rākṣasa*, *bhogin*, *piśāca*, *pannaga*, *gandharva*, *apsaras* und *raudrāṇi bhūtāni*; darum soll man ihn meiden. *MBhK.* XII, 68, 45.

1) Dies bedeutet *ūrdhvasuṣka*. Siehe meinen *Kauṭilya*, Zus. 619, 29; AR. 11, Anm. Auch in *JACOBI'S* Ausgewählten Erzähl., in *Mahārāṣṭrī* heißt *vbbasukka* in Wirklichkeit: im Stehen verdorrt (nicht wie in *Hindu Tales*, p. 129). Von selbst vom Baum gefallnes, also auf dem Baum vertrocknetes Holz darf nicht zum Opfer verwendet werden. *Bauḍh.* I, 7, 20.

2) Schlingpflanzen deuten ebenso wie Stricke, Riemen, Ketten usw. auf Gefangenschaft. Siehe z. B. *Brhatsamh.* 95, 37, 42.

53, 85; Agnipur. 282, 2. Doch darf dieser nach der zweiten Stelle in der an sich nicht geheuern Südrichtung verbleiben — hier also wohl *similia similibus curantur*. Śukraniti IV, 4, 113 f. erklärt, die dornigen seien *āraṇyakās* oder Waldwildnisgewächse, und darum solle man sie, wie andre Waldbäume, im Wald anpflanzen, nicht aber in der Nähe des Dorfes (vgl. Zeile 95—103). Nun ist alles, was dem wilden Wald angehört, zauberisch grausenerregend. Siehe AR. 279 unten; v. NEGELEIN, Traumschlüssel, S. 210—215, bes. 214 f. Die milchsafthaltigen Bäume aber können nicht unter die Waldbäume gerechnet werden, obschon sie auch im Walde wachsen und dann doppelt zaubermächtig sein müssen (siehe z. B. Sāmavidhānabr. III, 3, 3). Dennoch geht von diesen Bäumen, unter denen mehrere zu den allerliebsten Freunden der Inder gehören, Unheil aus, sowie sie nicht in der für sie koschern Himmelsrichtung beim Hause stehen<sup>1)</sup>.

1) In welcher Richtung die einzelnen Baumarten ihren Stand haben sollen, lehrt Brhatsamh. 53, 85; Agnipur. 247, 24; 282, 1 (vgl. auch 34, 4b); Garuḍapur. 46, 38; Matsyapur. 255, 20 ff.; Vāstuvīdyā ed. Gaṇapati Sastri, Trivandrum Sanskrit, Series II, 33—36; Śilpasastra ed. Phanindra Nath Bose, p. 26—28 und die dort angeführten Stellen; HOPKINS in Cambridge History of India I, p. 24. HOPKINS berichtet da, in der Gr̥hyasūtralit. sei unheilvoll: östlich der *āsvattha*, südlich der *plakṣa*, westlich der Banyanbaum, nördlich der *udumbara*. Damit stimmt genau Varāhamihira. Sonst aber läßt sich die schöne Eintracht oft sehr vermissen. So soll nach Agnipur. 247, 24; 282, 1 und Brhatsamh. 53, 85 im Westen der *āsvattha* stehen, nach Śilparatna III, 21 f. der Banyanbaum (*nyagrodha*) oder nach anderer Lehre der *plakṣa*, nach Vāstuvīdyā II, 34 und Garuḍapur. 46, 38 nur der *nyagrodha*, während der *āsvattha* dort Feuergefahr bringe, und Matsyapur. 255, 20 dort den *pippala* segensvoll nennt und die Manuśālayacandrikā diesen für den Westen wenigstens zuerst aufführt. Eine ganze Anzahl Autoritäten versetzt den *āsvattha* nach Osten, die Brhatsamh., das Matsyapur. und an beiden Stellen das Agnipur. aber dorthin den Banyanbaum (*vata*). Die Vāstuvīdyā verweist den *nyagrodha* aus dem Osten weg. Beachtung verdient wohl, daß trotz des Wechselspiels immer Milchbäume sowohl dem Osten, der Gegend des Indra, wie dem Westen, der des Varuṇa, zugeeignet werden. Die Milchbäume sind ja in hervorragender Weise Saftbäume, also magisch angesehen vor allem wohl auch Regenbäume, und ihre Beliebtheit und hohe Wertung bei den Indern hat wohl hier eine ihrer Wurzeln. Nicht nur Indra aber ist Regengott, sondern auch Varuṇa. Siehe da AR. 180, 183 unter f. und dort Zit.;

Ob wir also *kṣīravato vrkṣād* im Kuttanīmatam (siehe ZACHARIAE, S. 231) und *drumah kṣīravān* bei Taraṇinandin

Agnipur. 226, 20 (Varuṇa läßt die Wolkengüsse niederregnen); 282, 6 (beim Baumpflanzen sollen Parjanya und Varuṇa verehrt werden); Bṛhatsamh. 32, 21 ff. (ein von Varuṇa verursachtes Erdbeben wird durch Ströme von Regen angekündigt); vgl. auch 32, 29 und 24, 8. Für den unheimlichen Süden wird von Agnipur. 282, 1 der ja sehr glückvolle Mango, sonst schier durchgängig der noch zaubermächtigere *udumbara*, übrigens wohl auch ein Regenbewirker, anempfohlen; nur der freilich grauenhaft barbarische, vielleicht verhunzte Śloka des Garuḍapur. teilt ihm den Norden zu und will südlich den *plakṣa* sehen, den die Vāstuvīdyā in Śloka 34 und die Bṛhatsamh., wie ja schon Gṛhyasūtras, für diese Weltgegend ausdrücklich verbieten. Der *plakṣa* soll dagegen im Norden des Hauses, in der Himmelsgegend des feuchtigkeitspendenden Mondes, oder des Kubera, eigentlich eines Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgeistes, grünen. So alle außer dem Garuḍapur. und der Alternative des Śilparatna, die den *nyagrodha* freistellt. Für den Nordwesten wird von Śilpaśāstra IV, 5 ausdrücklich der Wollbaum (*sālmali*) untersagt; der richtige Ort für ihn ist nach dem Garuḍapur. der Nordosten. Hier bringt aber laut Śilpaś. IV, 5 ein Baum mit roten Blüten Verderben — und der Wollbaum hat rote Blüten! Nun ist der Nordosten die Himmelsgegend des Śiva, des Oberherrn der Spukgeister und des Zaubers, Rot aber die Farbe des Zaubers, in Indien sowohl wie an den verschiedensten Orten der Erde, und rote Blüten- und Blumenspende die an die Geisterwesen. Ausdrücklich sagt auch MBh. XII, 284, 149, Śiva trage rote Kränze. Mithin sollte das Garuḍapur. Recht haben, Unrecht das Śilpaśāstra. Freilich hat der *sālmali* Dornen und gehörige obendrein. Doch erlaubt ja Agnipur. 287, 2, Stachelbäume für den Süden. Begreiflich schiene, daß nach Śilpaś. IV, 5 im Südosten, der Richtung des Feuergottes, keinerlei Milchbaum (*kṣīrapādapa*) wachsen, also wohl: Wasser ins Feuer gießen darf. Ganz vom Hause verbannen Bṛhatsamh. 53, 88 und Matsyapur. 255, 21 f. den fruchttragenden und den dornenbesetzten Baum. Das Matsyapur. fügt noch den *asana* (*Terminalia tomentosa*) hinzu; vielleicht wurde der Name als „Schiefer, Schuß“ usw. gedeutet. Beide nennen überdies als ganz verpönt noch den Milchbaum (*kṣīrin*, *kṣīravrkṣa*). Aber man wird bei diesem gemäß dem Vorhergehenden hinzudenken müssen: wenn die betreffende Windrichtung nicht für die in Frage kommende Unterart des Milchbaums paßt, was freilich besonders im Purāṇa Schwierigkeit macht. Daß der fruchttragende Baum dem Hause fern bleiben soll, erregt Verwunderung; denn wie Blüten und Früchte an sich schon, so sind auch Bäume mit ihnen dem Inder Glücksgegenstände. Hier mag der Grund vor allem darin liegen, daß die Früchte unheilvolle Vögel, die Bienen und andre magisch unliebsame Tiere herbeilocken, und wohl noch mehr darin, daß sie von den Vögeln und andern Tieren an- oder gar aufgefressen werden. Die Nähe alles Beschädigten

(ZACHARIAE 235 f.) im engern Sinn, d. h. vom *udumbara* verstehen, oder im weitern, wie ZACHARIAE und die größte Wahrscheinlichkeit will, so daß *vaṭa* (*nyagrodha*), *udumbra*, *āsvattha* und *plakṣa* eingeschlossen sind, immer werden wir schon durch  
5 meine höchst unvollständige Zusammenstellung zu dem Schluß gedrängt: Auch die Bäume, die bei der Begleitung eines Abreisenden genannt werden, verdanken ihre Rolle ihrer zauberischen Eigenart, ihrer magischen Gefährlichkeit.

Daß dieselbe unheimlich Bedeutung dem Waldrand

aber atmet Schlimmes. Bezeichnenderweise erklären beide Werke, fruchtbringende Bäume vernichteten die Kinder — was den Früchten der Bäume durch die gierigen Tiere geschieht, geschieht durch magische Analogiewirkung den Früchten des menschlichen Leibes. Diese Wechselwirkung dürfte sich um so eher ergeben, als ja die Bäume, besonders die Milchbäume, Kinder schenken. So z. B. umarmt im MBh. eine Frau einen *āsvattha*, die andre einen *udumbara*, und beide bekommen einen Sohn; siehe mein Weib im altind. Epos, S. 120. Will man nun Bäume, die überhaupt oder die nur ihrem Standort nach gefährlich sind, nicht niederhauen, dann soll man zwischen sie solche pflanzen, die immer und überall Segen wirken, wie sowohl die *Brhatsamh.*, als auch das *Matsyapur.* in teilweise übereinstimmender Formulierung verordnet. Von solchen kommt aus den beiden und aus *Śilpaś.* IV, 6 und *Śilparatna* III, 22 eine lange Reihe zusammen: *kesara*, *cūta*, *pumṇāga*, *nāga*, *dāḍīma*, *panasa*, *bakula*, *aśoka*, *nārikela*, *bilva*, *aṛiṣṭa*, *sāla*, *campaka*, *samī*, also Gewächse, die zum größten Teil nicht so unmittelbar magisch, sondern nützlich und sinn erfreuend und besonders dadurch glückbringend sind. Das *Matsyapur.* führt noch die Pfeffer- und Sesampflanze auf, sowie auch die Weinrebe und *kusumamaṇḍapa(m)*, was regelrecht „Blütenlaube“ hieße, hier aber eine besondere Pflanze bezeichnen mag. Vgl. *Brhatsamh.* 54, 119; 124. Von vorneherein eine freigebige, ziemlich eigenwillige Auswahl bietet *Manuṣyālayacandrikā* I, 22: östlich *bakula*, *vaṭa* oder *panasa*, südlich *udumbara*, *cīncā* oder *pūga*, westlich *pippala*, *saptacchada* und *kerā*, nördlich *nāga*, *plakṣa* und *cūta*. *Kerā* finde ich nirgends; *kerā* steht im *Kausikasūtra* (siehe R. SCHMIDT, Nachträge z. Sanskritwörterbuch), ist also zauberisch. Die Änderung in *kesara* geht metrisch nicht. *Pūga*, der Betelnußbaum, bringt neben dem Zitronenbaum (vgl. AR. 376 f.; SPEYER, Die ind. Theosophie, 274; J. A. SAUTER, Unter Brahminen und Parias 47; Svapnacintāmaṇi I, 139, 142; Garuḍapur. 178, 26 f., 179, 8, 184, 37, 192, 16–17, 201, 15, 202, 13; Matsyap. 96, 5, 219, 2), *Pandanus odoratissimus*, *Jasminum grandiflorum*, *śatapattrā* (vgl. *Brhatsamh.* 54, 101 f.), *Jasminum Sambac*, Bananenbaum, *Bignonia suaveolens* und sonst schon genannten auch im *Matsyapur.* 255, 24 Glück ins Haus; vgl. auch *Brhatsamh.* 54, 119, 124.

(*vanānta*) zukommt, habe ich schon erwähnt. Ebenso aber umschwebt die Grenze und alles, was mit der Grenzsetzung zu tun hat, mächtige und gefährliche Zauber- und Geisterwirkenskraft. Siehe Weib im altind. Epos 199, Anm. unten; meinen Kauṭilya 267, 1–2 und Anm. 1; Zus. 268, 4<sup>1</sup>).

Warum also macht sich der Geleitende bei Wasserrand, Waldsaum, Milchbaum oder Grenze auf den Rückweg? Er hat Angst für sein liebes Ich; er will nicht den dort waltenden Zauber- oder Geistergewalten verfallen. Everybody look out for himself and the devil take the hindmost. 10  
Grade bei dem unendlichen Kapitel vom Zauber- und Geisterglauben tritt uns der Egoismus, die wichtigste Triebfeder menschlichen Fühlens, Denkens und Handelns, besonders groß entgegen. Dazu stimmt auch Ratnacūḍa, S. 117 (von ZACHARIAE auf S. 236 angeführt): nur eine kurze Strecke, nicht weit, 15 soll man den Scheidenden begleiten. Je weiter, desto mehr Gelegenheit für die Mächte, die unsre eigne kostbare Person schädigen könnten.

Hier aber hören wir, wenn man wünsche, daß der Davonziehende bald wiederkomme, soll man ihn nicht weit begleiten. 20 Daß dies ein ganz sekundärer Gedanke ist, liegt auf der Hand. Älter wird jedenfalls folgender Grund sein. Wie schon Āpast. und Vas. einschärfen, soll man mit dem scheidenden Gast bis zur Grenze, wohl des Dorfes, gehen. Bis zu dieser ist man daheim, daheim auch mit den eignen vertrauten und wenigstens 25 vorwiegend wohlwollenden Geistern, Gottheiten und sonstigen außermenschlichen Gewalten. Da läuft man also selber keine Gefahr und hat wohl auch der an sich nicht Gefeihte, den man geleitet, an einem einen Schutz. Über die Grenze hinaus aber ist man machtlos und muß also auch der etwa nicht in sich 30 selber Gesicherte sehen, wie er durchkomme. Sodann wäre auch zu bedenken: die Dorfgrenze ist ursprünglich auch die

1) Daß die von Kauṭilya vorgeschriebnen umgedrehten Gewänder aus Zauber- oder Geisterfurcht so getragen werden, erhellt auch aus Viṣṇu XIX, 8, 18: nach der Bestattung sollen die magisch ja sehr gefährdeten Trauerleute heimkehren mit umgedrehten Kleidern (*parivartitavāsaso gṛhaṃ pravīṣeyuḥ*).

Waldgrenze. Siehe AR. 279 unten. Endlich wird es auch zu einer Höflichkeit, bis zur Grenze zu begleiten, wie ja wir bis zur Haustür, unsrer Machtgrenze, mitgehen, wenn Besuch uns verläßt.

- 5     Worin aber besteht die Grenze oder das Grenzzeichen in Altindien? Nun, bekanntlich in einem Baum, einem Gewässer, einem Wald usw. Kauṭilya gibt am Anfang von Buch II, Kap. 1 ausdrücklich als letztes seiner Grenzmale den *kṣīravṛkṣa* an. Ob das Wort da im weitern Sinn gemeint ist, 10 oder ob es den *udumbara* bezeichnet, wie ich S. 58, 2 angenommen habe, läßt sich nicht bestimmt entscheiden. Der Kommentar in Gaṇapatis Ausgabe erklärt, es sei „*vata* usw.“. Er mag Recht haben. Zweifeln aber macht Manu VIII, 246. So scheint der „Feigenbaum“ in der Ratnacūḍakathā ein ge- 15 wöhnliches Grenzzeichen vorzustellen. Die Pflanze mit Milchsaft ist als Grenzmerkmal auch inschriftlich bezeugt; siehe MOOKERJI, Local Government in Ancient India, 2<sup>d</sup> ed. p. 238, 240 unten bis 241. Beide Male steht „milk-bush“. Den altertümlichsten Eindruck macht wohl Kauṭilya. Als Grenz- 20 bäume finden wir bei ihm: *sālmali*, *samī* und *kṣīravṛkṣa*, während Yājñav. II, 151; Nārada XI, 3—5; Bṛhaspati XIX, 3 nur Baum im allgemeinen (*druma*) oder „in die Augen fallenden“ Baum fordern. Der *sālmali* oder Wollbaum gehört in höchst energischer Weise zu den stacheligen Bäumen, und 25 eine der gräßlichen Höllenmartern ist die, daß die an ihm aufgehängten oder emporkletternden Sünder von seinen langen Dornen gespießt werden. Einer der unterirdischen Qualenorte hat davon den Namen *sālmali*. Siehe bes. EMIL ABEGG, Pre-takalpa III, 34—36, 61. Im *Samībaum* wohnt der Feuergott. 30 *Agnigarbhā* heißt die *samī* in der Śakuntalā, Str. 79 (S. 48 in BOEHTLINGK'S Ausg.) und *abhyantaralīnapāvakā* in Raghuv. III, 9. Wird ihr Holz doch zur Feuererzeugung gebraucht. Ebenso erwähnt Manu VIII, 246 f. als Grenzbäume nicht nur die *kṣīriṇaḥ pādapān*, d. h. die *udumbara*, sondern auch 35 *sālmali* und *samī*; daneben *sāla*, *tāla*, *nyagrodha*, *aśvattha*, *kiṃśuka* — diese sind zugleich stattliche, z. T. besonders große Bäume —, aber auch Gebüsch, Röhricht usw.

Die *samī* nun ist oft bedeckt von öliger Ausschwitzung (*snehānubaddhā*) und darum schwer zu besteigen (*durārohā*, MBhK. IV, 7, 10). So möchte man vermuten, daß die Scheu vor stacheligen Bäumen und vor der *samī* zugleich in einer Urempfindung wurzle — dem Menschen auf sehr niedriger, 5 ja wohl oft noch auf höherer Stufe ist ein schwer zu erkletternder Baum nachteilig, unerfreulich, muß ihm feindlich vorkommen. Auf jeden Fall aber hat der Grenzbaum etwas Zauberhaftes, und so scheinen ursprünglich nur Bäume dazu gewählt worden zu sein, die an sich schon magieumwittert, 10 rachegewaltig waren. Wenn es also heißt, man solle den Scheidenden bis zu einem Gewässersaum, Waldrand, Milchbaum usw., oder, wie man ja auch übersetzen könnte: zu dem Gewässersaum, dem Waldrand, dem Milchbaum usw. (der jeweils Grenzmal ist) begleiten, so bedeutet dies auch einfach: 15 bis zur Grenze. Daß aber einzig dies der Sinn sei, scheint mir ausgeschlossen zu sein.

Nachtrag. Hinzuzufügen hätte ich jetzt sehr viel. Ich verweise aber nur zu S. 79, Z. 11 auf die Liste der für den Hausbau verbotnen Bäume in Matsyapur. 257, 4 ff. und Viṣṇu- 20 dharmott. II, 29, 46–51. Dort kommt noch eine Anzahl anderer hinzu. Die Himmelsrichtung der Milchbäume beim Haus ist so wichtig, daß bei Weihefeiern die vier Türen oder die Torbogen der Festlaube (*maṇḍapa*) je nach der dem betr. Baum zukommenden Himmelsgegend aus *aśvattha*, *udumbara*, *plakṣa* 25 und *vaṭa* (*nyagrodha*) gemacht werden müssen. Matsyap. 58, 10; 264, 15 f.; Agnip. 56, 7 f. Nach Matsyap. 270, 28 aber scheint bei Göttertempeln der *kṣīravṛkṣa* nur in der magisch ja besonders gefährlichen Südrichtung zu bedürfen. Wegen des *udumbara* beachte man, daß Yama „der vom Udumbarabaum“ 30 ist (*audumbara*, Matsyap. 102, 23). Ich habe den Gegenstand auch in „Gesetzbuch und Purāṇa“ (S. 95 unten ff.) behandelt. In neues Licht aber wird gar manches, namentlich auch Agnip. 247, 24–31 und 282, dadurch gerückt, daß diese Kapitel, wie eben eine große Anzahl anderer im Agnip. aus dem Viṣṇu- 35 dharmott. stammen, und zwar aus II, 30. Es zeigt sich nun,

daß die Lehre von Agnip. 282, 2, im Süden dürften Dornen-  
 bäume stehen, einfach die Ausgeburd fabelhafter Liederlichkeit  
 ist. Die vom Agnip. auch hier hirnlos verkürzte Vorlage  
 Viṣṇudh. II, 30, 2 erklärt deutlich: „Ebenso sind stachliche  
 5 Bäume in der Nähe (des Hauses) zu meiden“. Also muß in  
 meinem Aufsatz in S. 82, Z. 1—3 und S. 83, Z. 17 und 18  
 von unten das Betr. getilgt werden. Auch Agnipur. 226, 20  
 fließt aus dem Viṣṇudharmottara, und zwar aus II, 71, 8 (dies  
 zu S. 83, Z. 1 der Anm.). — Grenzbäume sind so heilig, daß  
 10 jemand, der sie fällt, die doppelte Strafe zahlen muß. Kauṭ.  
 Schlußstrophe des 73. Gegenst.; Yājñav. II, 228 (aus Kauṭ.);  
 Matsyap. 227, 91; Agnip. 227, 32f. (aus Matsyap.). Der erste  
 Grund wird wohl die magische Gefahr sein. Grenzpfähle und  
 Grenzsteine werden noch heute in Indien verehrt und spenden  
 15 göttliche Gnaden. J. A. SAUTER, Unter Brahminen und Parias 49,  
 wie sein „Mein Indien“ ein hochvorzügliches, ja in mancher  
 wichtiger Hinsicht einzigartiges Buch trotz gar mancher sehr  
 sonderbarer Versehen.

---

## Zum Wandel von soghd. *ḍr* in *ž*.

Von Olaf Hansen.

F. ROSENBERG hat Izv. 1920, p. 415f. die Vermutung ausgesprochen, daß chr. *žwxšq* „Jünger“ und buddh. *ḍrḡwšk-*, das gewöhnlich mit „Bhikṣu“ wiedergegeben wird, identisch seien; s. auch TEDESCO, ZII. 4, p. 113, K.-N. Und BENVENISTE hat MSL. 23, p. 126 f. die Berechtigung dieser Vermutung erwiesen, 5 indem er auf Grund einiger sehr deutlicher Fälle dem bekannten Wandel von *ḍr* in *š* den von *ḍr* in *ž* zur Seite zu stellen vermochte.

Ich kann nun noch weitere Fälle anführen, von denen einer vielleicht eine gewisse Bedeutung hat. Zunächst buddh. 10 *zḡty* „halten“ im DS. 65, 85, das BENVENISTE übersehen hat, da GAUTHIOT'S Ausgabe *nyty* bietet. Im Dhuta-T. 112 steht *ḡwnḡ ZKny šw zḡtw wnty* „der, der sie (die Gebote) halten kann“, womit sich VN. 2 'nw'š't'kw KḡH *ḍrḡtw wnty 'Pny . . .* „er kann alles (s. Anm. 2 der Ausgabe) im Gedächtnis be- 15 halten, so daß . . .“ oder VJ. 1228 'ḡw 'wy k'n'kh L' *ḍrḡt' wn't* „er soll (die Kinder) nicht in seinem Hause zurückhalten können“ vergleichen läßt; s. noch *ḍrḡty* VJ. 35, 303, PDhS. 18. Es sind somit *zḡtw*, *zḡty* die jüngeren Formen von *ḍrḡtw*, *ḍrḡty* zu aw. *drag-*, *draxta-* „halten“. Sodann *ptzy'mč* „Streit“ 20 Dhuta-T. 147 neben *pḍry'mč* S. 36, *ptḍr'mč* S. 451, *pḍr'mč* VN. 138, *pḍr'mčh* S. 435 mit unbekannter Etymologie und *zwy* „Haar“ Dhyāna-T. 151, 210, 332, 381 (überall *zwy βwn-* „Haargrund, Pore“) neben yaghn. *dirau* (JUNKER, brieflich), orm. *dra*, bašg. *dro* und *zho*, *zhu* (KONOW, Bashgali Dictionary 25 p. 108, 303), khōwār *dro*, veron *zhui* (GRIERSON, Linguistic Survey of India, Vol. VII, Part. II, p. 13, 114, 144). Der Wandel von *ḍr* in *ž* findet sich also nicht nur in der Dard-Gruppe, speziell im Šinā, wie BENVENISTE glaubt, sondern auch in der Kāfir-Gruppe, im Bašgali und im Veron. Wenn KONOW damit 30 Recht behält, daß das Bašgali ein iranischer Dialekt ist, in dem *s* nicht zu *h* geworden ist (JRAS. 1911, p. 42f.), dann ist das Soghdische mit dem Wandel von *ḍr* in *ž* innerhalb der iran. Sprachen nicht mehr isoliert.

Was BENVENISTE'S Erklärung von *δργωś'k* als „subauditor“ anlangt, so erregt sie in zweifacher Hinsicht Bedenken. Erstens ist *δργωś'k* in dieser Form gar nicht überliefert, da das Wort ein leichter Stamm ist mit dem Nom. Sg. *δργωśky* Dhuta-T. 129, 274, dem Akk. Sg. *δργωśkw* Dhyāna-T. 15 und den Pluralformen *δργωśkt'* S. 210, *ζργωśkt'* Dhuta-T. 207, *δργωśkty* Fr. I, 20, 23: der schwere Stamm hätte dagegen *δργωś'k* oder *δργωś'y* für den Nom. Sg., *δργωś'kw* oder *δργωś'w* für den Akk. Sg. und *δργωś'yt* für die Pluralformen. Es ist daher nicht wie 10 *ptγωś'k* „hörend“ S. 25, Plur. *ptγ'wś'yt* VN. 63 usw. gebildet und kann wohl überhaupt nicht auf eine Verbalwurzel bezogen werden, da alle partizipialen Adjektiva *-'k* zeigen, vgl. mit Praeverbien *'n-z''n'k* „bekennend“ Dhuta-T. 144, 156 (neben *z'n'nt* VJ. 284, 289) von *zān-*, oss. *zonun*; *'p-w'δ'k-*, *'p-w'δ'y* 15 „schlagend, zerschlagend“ S. 176, 276, 335, 348 von *vād-*, aw. *vād-*, gr. *ώθεϊν*; *pr-w'yδ'k* „suchend“ Fr. IIa, 18 von *vēδ-*, aw. *vaēd-*; *pt-γωś'k* „hörend, gehorchend“ S. 25, VN. 173, *pt-γ'wś'yt* VN. 63, *n-γ'wś'k*, *n-γ'wś'y* „hörend“ S. 57, 82 von *γōś-*, aw. *gaoś-*; *pt-krnt'k*, *pt-krnt'y* „schneidend, zer-, ab-

20 schneidend“ S. 255, 411 von *kirnt-*, aw. *kərənt-*; *pt-s'wč'k* S. 494, *pt-s'wč'y* „anzündend“ S. 221 von *sōč-*, aw. *saoč-*; *w-γ'rś'k* „befreiend“ VN. 75 von *xarś-*, vgl. aw. *harəz-*. Und dann ist *adari* (aw. *adairi* „unter“), daraus *dr(i)*, *ž(i)* entstanden sein soll, nie mit Verben verbunden. Es ist auch im 25 Soghdischen bereits mit *hača*, *č-* fest verwachsen, wie die Ableitung *č'drčyk* „unterer, niedriger“ zeigt, so daß es sehr unwahrscheinlich wäre, daß in einem neugeschaffenen buddh. Terminus noch altes *\*adari* zur Verwendung gekommen sei. Vielleicht darf auch noch auf die Stelle Dhuta-T. 207 auf-

30 merksam gemacht werden, wo die *ζργωśkt'*, von REICHELT irrtümlich mit „Zuhörer“ übersetzt, nicht in dem engen Sinn von „subauditores“ gefaßt werden können. Es scheint sonach die allg. Bedeutung „Bhikṣu“ noch immer die beste zu sein, weshalb die Verbindung mit mp. *darγōś* usw. nicht aufgegeben 35 zu werden braucht. Das Wort Bhikṣu selbst kommt übrigens als Lehnwort im VJ. vor, wo 18a und 28a von *pykś'kw n'β*, dem „Bhikṣu-Volk“ oder den „Bhikṣus“ schlechthin die Rede ist.

## Zum zweiten Heft der neuen Mahābhārata-Ausgabe.

Von H. Weller.

Schon seit längerer Zeit ist das zweite Heft (Ādiparvan: Fascicule 2) erschienen, und man hat inzwischen wiederum Gelegenheit gehabt, von der äußerst gewissenhaften und wahrhaft kritischen Tätigkeit der Kommission sich zu überzeugen. Das große Lob, das schon das erste Heft allseits gefunden 5 hatte, ist auch dem zweiten sicher: denn man darf es als eine Musterleistung kritischen Scharfsinns bezeichnen.

Die Herausgeber, unter denen wir auf dem Titelblatt zu unserer großen Freude nun auch Prof. M. WINTERNITZ genannt finden, konnten eine Reihe weiterer wertvoller Hand- 10 schriften benützen und, wenn sie 14 für kritische Zwecke wenig brauchbare sog. Mischkodizes ausgeschieden haben, so ist das eher ein Gewinn als ein Verlust. Das Heft umfaßt die Seiten 61 bis 136 = 1. 2. 234 bis 1. 21. 17 *ab*. Sein Inhalt dürfte manchen von uns schon deshalb interessieren, weil wir 15 hier weitbekannte, vielgelesene und auch in BÖHTLINGK's Sanskrit-Chrestomathie (3. Aufl. von GARBE, 1909) aufgenommene Abschnitte finden: so die abenteuerliche Geschichte von dem Brahmanenschüler Uttanka, der auszog, für die Gattin seines Lehrers die goldenen Ringe der Königin zu holen; dann die 20 auch volkskundlich merkwürdige Erzählung von Ruru und den Schlangen, ferner die wohl auf uralte mythologische Vorstellungen zurückgehenden, an die Namen der Kadrū und der Vinatā geknüpften Sagen. Um zu ermessen, welchen Fortschritt die neue Ausgabe bedeutet, vergleiche man gerade 25 einmal die genannten Stücke mit dem Text BÖHTLINGK's, der zwar ebenfalls mit weiser Kritik zu Werke ging, aber außer

den alten Calcuttaer und Bombayer Ausgaben nur noch zwei Berliner Handschriften zur Verfügung hatte: man mag ansetzen, wo man will, immer wird man die von Sukthankar und seinen gelehrten Mitarbeitern gewählte Lesart wohl-  
 5 begründet finden. Es würde zu weit führen, wollte ich alle von mir notierten Beispiele treffsicheren Urteils hier anführen, wenige mögen genügen. In dem Satz 1. 3. 1: *janamejayah-dirghasattram upāste* erwarten wir das von guten Handschriften  
 10 schriften auch hinzugefügte *sma*. Allein bei näherer Überlegung erweist sich die in den Text aufgenommene Lesart *upāste* ohne *sma* als besser und altertümlicher; dieses Präsens ist hier wohl nicht eigentlich erzählend, sondern bezeichnet etwa die Gleichzeitigkeit in der Vergangenheit oder soll die örtlichen und zeitlichen Umstände, innerhalb deren sich die  
 15 Handlung abspielte, den Hörern anschaulich vor Augen stellen. — Der vom PW. als falsch bezeichnete Infinitiv *baddhum* kann in dem lebendigen Sanskrit der Purohita-Kreise wohl üblich gewesen sein: BÖHTLINGK's Konjekture *banddhum* ist also kaum notwendig. — Die 1. 3. 38 angenommene Lesart  
 20 *rakṣitvā cāgamyā tathavopādhyāyasyāgrataḥ sthitvā namaś cakre*, deren Kürze gegenüber der längeren Fassung bei BÖHTLINGK auffällt, wird durch die fast identische Wendung in 1. 3. 42 bestätigt. Die alte Erzählungsprosa liebt solche gleichmäßige Ausdrucksweise. — Die Konjekture BÖHTLINGK's  
 25 *purā* (Abl. von *pur* „Stadt“) *takṣaśilātas* für *purā takṣ*<sup>o</sup> (1. 3. 179) ist nach dem der neuen Ausgabe zugrunde liegenden handschriftlichen Befund nicht gerechtfertigt.

Auch bei der Betrachtung der als vermutlich unecht in die Anmerkungen verwiesenen Sätze und Verse gewinnt man  
 30 die Überzeugung, daß die Herausgeber ihre Ausscheidungen mit gesundem Urteil und mit guten Gründen vorgenommen haben. In einigen Fällen habe ich den metrischen Befund untersucht, um auch auf diesem Wege nachzuweisen, daß die betreffenden Einschreibungen mit Recht als solche betrachtet  
 35 wurden. So zeigen z. B. die der Interpolation 233\* vorhergehenden Śloken 1. 8 und 1. 9 einen ganz bestimmten metrischen Charakter. Teilen wir den Sloka in vier je viersilbige

Stücke A, B, C und D ein, so zeigt sich hier eine auffallende Vorliebe für die Silbenfolge ~--- in A und C. Die sog. erste Vipulā (B=---) findet sich dreimal jedesmal mit A und C=---. In 1. 9, 17a, wo auch die 1. Vipulā verwendet ist, findet sich ebenfalls eine Korrespondenz der Silbenfolgen A 5 und C (~---); dieselbe merkwürdige Erscheinung zeigt auch 1. 11. 5b. In der Interpolation 233\* dagegen kommt die Silbenfolge ~--- in A und C nie vor, auch die eigentümliche Behandlung jener Vipulā ist hier nicht zu finden. Demnach ist der Dichter der Interpolation wohl ein anderer als der des 10 Textes. — Zu einem anderen Ergebnis scheint die metrische Untersuchung der Interpolation 286\* zu führen. Die Vorliebe des unmittelbar vorhergehenden Textes für ---- in C findet sich auch in den eingeschobenen Versen. Zu beachten ist, daß der Herausgeber nicht vergessen hat, die Bemerkung bei- 15 zufügen: „contra WINTERNITZ (loc. cit.: [Ind. Ant. 27. 127]), who seems inclined to regard these lines as genuine“.

Auch die metrische Untersuchung des so schlecht überlieferten und teilweise noch nicht verstandenen Liedes an die Aśvinen (1. 3. 60 bis 70) dürfte nicht ohne Wert sein. Der 20 metrische Bau des Liedes zeigt eine anscheinend mit bewußter Technik durchgeführte kunstvolle Regelmäßigkeit. Mit Ausnahme eines einzigen Falles (62a)<sup>1)</sup> findet sich immer Cäsur nach der vierten und fünften Silbe. Nach beiden Cäsuren ist die Silbenfolge --- das gewöhnliche. Nach der auf die 25 vierte Silbe folgenden Cäsur finden wir wiederholt ---, nur dreimal ---; dieses letztere Mittelstück begegnet noch einmal nach der vierten Silbe ohne Cäsur (62a). Vor der Cäsur nach der fünften Silbe ist --- häufig, vergleiche besonders 61. Wir haben also hier das Bild einer nach einer gewissen Regelmäßigkeit hinstrebenden Triṣṭubh (bzw. Jagatī). Das Lied stammt, wie nach dem gewonnenen Bilde zu schliessen ist, aus der Übergangszeit dieses Versmaßes zu dem Typus der ältesten Triṣṭubh-Partien des Mahābhārata. Die in der Bhagavadgītā erkennbare Entwicklungsstufe ist hier noch lange 30

1) 60b und 65b scheiden aus, s. die unten vorgeschlagenen Konjekturen!

nicht erreicht. Dort, in der Bhagavadgītā, ist --- nach der auf die vierte Silbe folgenden Cäsur schon häufig geworden, und die Reihen ohne Cäsur mit dem Mittelstück --- haben bedeutend zugenommen.

5 Der metrische Bau der als eingeschoben betrachteten Strophe 195\* hat nicht den ausgesprochenen und festen Charakter der Metrik des Textes. Der Verfasser dieser Einschübung ist aber verschieden von dem gewandten Verfertiger der Strophe 196\*, die sich durch die geradezu peinliche Regel-  
10 mäßigkeit ihres Silbenaufbaues und vor allem durch den ersten Vers (a) als spät entstanden ausweist.

Wenn es erlaubt ist, in diesem Textstück Konjekturen anzubringen, so möchte ich vorschlagen, in 60b *vā* zu streichen, das auch tatsächlich in guten Handschriften zu fehlen scheint.  
15 Ebenso streiche ich *pradhi-* in 65a und lese in 65b *ṣaṅ-ṇābhyekākṣam* statt *ṣaṅ-ṇābhim ekākṣam*. In 66c ist *āsvinau* zu entfernen.

Die ziemlich regelmäßige Gestalt des metrischen Baues läßt hoffen, daß es bald möglich sein wird, das schwer ver-  
20 ständliche Lied zu interpretieren. Der durch die Kommission herausgearbeitete Text bahnt den Weg hiezu. Das Lied erinnert in seinem Spiel mit Zahlen an das Preislied 1. 3. 150 bis 153 und an einige mit rätselhaften Zahlen und Mythen orakelnde Rigveda-Hymnen.

25 Wie wir sehen, wirft auch das neue Heft wieder wichtige Probleme in die Debatte, und es ist ein großes Verdienst der Herausgeber, daß sie zugleich den Weg zur Lösung weisen. Welch reiche Befruchtung unserer Wissenschaft ist im weiteren Fortschritt dieses großen Unternehmens zu erwarten! Das  
30 Bewußtsein, neues Leben im Garten der Forschung zu wecken und ihn mit dem Segen neuen Wassers zu erfrischen, mag die Herausgeber für ihre so mühereiche, geduldheischende und entsagungsvolle Arbeit einigermaßen entschädigen.

Ich möchte nicht vergessen zu erwähnen, daß auch dieses  
35 Heft durch ein farbiges Kunstblatt geschmückt ist: es stellt die Szene dar, wo der Brahmanenschüler Uttānka die ihm entwendeten Ringe wieder erlangt. Aus dem Hintergrund

stürmt das feuerschnaubende Wunderroß hervor: „erschreckt und eingeschüchtert durch die Feuersglut kam Takṣaka mit den Ringen aus seiner Behausung hervor und sprach zu Utaṅka: „Nimm hier die Ringe“! (1. 3. 159). Die geheimnisvolle Atmosphäre des abenteuergesättigten Wundermärchens 5 liegt magisch über der Szene.

Wir schließen diese Besprechung, indem wir dem verdienstvollen Herausgeber, V. SUKTHANKAR, und seinen Mitarbeitern unseren Dank aussprechen und ihrem schönen Werke einen stets gedeihlichen Fortgang und weitgehende finanzielle 10 Unterstützung wünschen.

---



## Vararuci and the Brahma-rākṣasa.

By George A. Grierson.

In his account of the Kannaḍa Pañcatantra of Durgasimha, Mr. VENKATASUBBIAH has given an abstract<sup>1)</sup> of the story of Vararuci and the brahma-rākṣasa. In this, the ogre asks Vararuci four questions, . . . "What is the way? What  
5 is the news? Who is happy? and who is served?", . . . all of which are satisfactorily answered. According to Mr. VENKATASUBBIAH's Table of Concordances, this tale is not found in other texts of the Pañcatantra, and I do not know if it  
10 appears elsewhere, but I may note that fifty years ago a version of it was current at the other end of India in the mouths of the Paṇḍits of Mithilā. This I published in the "Indian Antiquary" (Vol. XV, 1886, p. 281). In it the hero was Yudhiṣṭhira, not Vararuci, and the questions were, . . .  
15 "Who is happy? What is wonderful? What is the news? and what is the path?" The answers were very similar to those reported by Mr. VENKATASUBBIAH. The full Sanskrit texts of the question and of the reply are given in the article in the "Indian Antiquary" above referred to.

1) *Ante*, Vol. 6, p. 271.

## Zum Srōš-Yašt (y. 57).

Von Eduard Schwyzer.

### I. Grammatisch-Exegetisches zu einzelnen Stellen.<sup>1)</sup>

§ 4. (Ahura Mazda) *yō ašahe apanōtəmō* „der der höchste ist an Gerechtigkeit“ ist nach dem unmittelbar folgenden *yō ašahe jaṃmūštəmō* „der am weitesten gekommen ist im Aša“ sprachrichtig gegenüber *ašāt apanōtəmō* von Ah. M. y. 1, 1, 5 *ašāt ap-məm* von der Fravaši des Ah. M. y. 26, 2, wo Ablativ statt Genitiv steht wie *frašō.kərətōiṭ vanhuyā* yt. 13, 58 (REICHELDT, Elementarbuch § 509).

§ 6. BARTHOLOMAE, IF. XI, 113 faßt *āxšnūšča maidyōi. paitištānqšča* als Abkürzung für *āxšnūšča āmaidyōi. paitištānqšča*.<sup>10</sup> In den beiden andern Beispielen, die B. a. a. O. beibringt, ist das nicht wiederholte Kompositionsglied zweisilbig wie in seinem deutschen Musterbeispiel *Frauenliebe und -leben*. Man würde aber im Deutschen nicht einmal gedruckt wagen *ungesehen und -gehört, ein ungueter und -angenehmer Charakter*, einem<sup>15</sup> etwas *eingeben und -reden*; die Raum- und Arbeitersparnis (darum handelt es sich, auch in Handschriften) wäre hier angesichts der sich ergebenden Undeutlichkeit zu geringfügig. So dürfte es das Gegebene sein, an der unmetrischen Stelle y. 57, 6 *āxšnūšča mai-* als Haplographie für *āxšnūšča āmai-*<sup>20</sup> zu betrachten (N statt NN).

§ 15. *kayača-* s. unten II, 2.

1) Wenn auch einzelne Bemerkungen über die Einzelstelle hinausgehen, habe ich es vorgezogen, sie in der anspruchlosen Form niederzuschreiben, wie sie sich bei der Vorbereitung auf eine Lektüre von y. 57 mit Studierenden ergaben. Eine Ausnahme bilden nur die längern wortgeschichtlichen Ausführungen unter II.

§ 17. *hušx<sup>v</sup>afa* und ähnliche Fälle wie *huš.haxā* erklärt BARTHOLOMAE, Grundriß der iran. Phil. I, 1, § 287 (Literatur!) aus Kontamination der lautgesetzlichen Formen von Kompositum und Simplex, z. B. *\*hušaxa* und *haxa*, nicht gerade wahrscheinlich. Ich denke mir die Entstehung von *šh*, *šx<sup>v</sup>* äußerlicher: man fügte den nach der Aussprache richtig geschriebenen *\*hušaxa*, *\*hušvafa* über *š* erklärend (als Hinweis auf das einfache Wort oder die unreduplizierte Form) die Zeichen für *h*, *x<sup>v</sup>* bei, und diese kamen dann nach *š*, das sie erklärten, zu stehen (wenn sie nicht von Anfang beigeschrieben wurden); sie wurden dann auch gesprochen. Über *-f-* s. REICHELT, Geschichte der idg. Sprachwissenschaft IV, 2, 39.

§ 18. Für die Stelle *taršta tēmanōhō dvarēnti* hat CALAND, IF. XXXI, 105 unter Zustimmung von REICHELT a. a. O. 81 das zur Not als gen. part. an Stelle eines Lokativs deutbare *tēmanōhō* als Ablativ gefaßt. Aber es scheint doch zweifelhaft, ob die beigebrachten indischen Parallelen genügen, einen awestischen Ablativ auf die Frage wohin? zu begründen. Statt *tēmanōhō* kann unter Annahme defektiver Schreibung der Mittelsilbe *tēmōhva* (so v. 19, 30; H. 2, 15. 33) gelesen werden; der Pluralgebrauch der Wörter für „Finsternis“ ist zur Genüge belegt (lat. *tenebrae*, ai. *tamisrāh*, *tamāsi*, awest. nach WB. 648—50 *tēmah-* n. überwiegend, *tāθra-* n. nur Plural) und der Lokativ des erreichten Zieles bekannt (REICHELT, Elementarbuch § 512).

§ 20. *pouru.āzaintim* übersetzt BARTHOLOMAE, WB. 899 nach der Tradition als „viel Verständnis habend, verständnisreich“. Das Wort gehört aber bei gleicher Etymologie der Bedeutung nach wohl mit *maṭ.āzaintiš* y. 57, 8 zusammen. Hier nennt der Verfasser „die Gāthās samt den Erläuterungen“; das Gleiche bezeichnet er in § 20 als *mastim vīspō.paēsānōhēm yqm p.* „das allseitige Wissen mit den reichlichen Erläuterungen“. Bei den Gāthās waren solche am frühesten nötig. Auf den Eingang von § 8 (*yō paōiryō gāθā frasrāvayat*) weist wohl zurück *maθrahe paurvatātēm* „des heiligen Wortes Priorität“ § 20; eine Lesung *pourutātēm* wäre nur eine graphische Möglichkeit.

§ 21. In den durchweg 8-silbigen Versen zählt *ə* bald als Silbe, bald nicht (im Folgenden hochgestellt):

*yešhe nmānəm vārəθrayni*  
*hazānərō.stūnəm vīdātəm*  
*bar<sup>ə</sup>zište paiti bar<sup>ə</sup>zahi*  
*haraiθyō paiti bar<sup>ə</sup>zayā*  
*x<sup>ə</sup>āraoxšnəm, antarə.naēmāt*  
*stehrapēsəm ništara.naēmāt*

5

Im vorletzten wird *antar<sup>ə</sup>.naēmaat* durch den letzten mindestens nicht empfohlen; an ein gäthisches *dəmānəm vārəθrayni* im 10. ersten zu denken hat nichts für sich (vgl. BARTHOLOMAE, WB. 1092, Note 1 zu *nmāna-*). Zu einer (wohl sicher noch jüngern) Zeit erlaubten sich also die Verfasser, *ə* im Metrum bald zu berücksichtigen, bald unberücksichtigt zu lassen (vgl. darüber ausführlich HERTEL, Abh. sächs. Akad., phil.-hist. Kl. XXXVIII, 3, 15 S. 38 ff.), wozu CHRISTENSEN (s. am Schluß von I) S. 6 f. So las man vielleicht auch in § 30, wie dasteht, *yō bərəzō bərəzyāstō*; auch wenn man *bar<sup>ə</sup>ziyāstō* liest, bleibt die dreisilbige Messung von *bərəzō* (beiläufig: da *bərəz(i)yāstō* unbedingt „hochgegürtet“ heißt, muß auch *bərəzō* als „hoch“ verstanden werden; 20 mindestens für eine jüngere Zeit steht also die Bedeutung „hoch“ fest; zu HERTEL, IIQF. VI, 13; IX, 273).

§ 25. In der vierten Zeile der Strophe würde grammatische Korrektheit als erklärende Apposition zu dem wiederholten Dativ (*u*)*vaēibya ahubya* von Z. 1 und 2 den Dativ 25 *ahmāiča anuhe yō astvaite* erfordern. Der Genitiv *ahēča anhəuš yō astvatō* scheint keine ratio zu haben. Der Dativ wäre metrisch gleichwertig; ihn einsetzen hieße aber dem Verfasser nach der Schulregel sein Produkt korrigieren; auch nach der Fortsetzung *yasča asti manahyō* lassen sich die Worte 30 nicht einrenken. Erinnert man sich daran, daß in vielen Sprachen eine Apposition, die in einem casus obliquus stehen sollte, grammatisch unkorrekt im Nominativ steht, ist der Fall sofort klar: der Genitiv steht an der Stelle nach jüngerer Weise als Nominativ; vgl. *patkārē ēn* „dies ist das Bild“, *kē* 35 *ēiθrē až yazdān* „der ein Sproß ist von Göttern“, *napē* „Enkel“ auf den Inschriften Šāpürs II. und III. in der kleinen Grotte

7\*

vom Ṭāq i bustān (HERZFELD, Am Tor von Asien, Berlin 1920, S. 67; hier -ē auch als Gen.: *baṣṣe šahpuhrē* „des Gottes Šāpūr“ u. a.). Allerdings ist so nur der Gen. -ē, ap. -*ahya*, aw. -*ahe* geläufig; vgl. auch pehl. *kē* „wer“ : *kahya*, *čē* „was“ : *čahyā*, *ōy* (*ōi* *ō*) „jener“ : *avahyā*, *hanē* „ein anderer“ : *anyahya*, *i* „welcher“ (rel.) : *yahya*; aber es gibt auch *man*; *amā* für „ich; wir“, *tō*; *šumā* „du; ihr“ aus den entsprechenden Genitiven (ap. *manā*, *amācam*, aw. *tava*, gāth. *xsmākəm*); vgl. SALEMANN, Grundriß der iran. Phil. I, 1, 275f. 290—93; HORN, ebd. I, 2, 100 f. (nach ANDREAS). Jemand, der in seiner gewöhnlichen Sprech- oder Schreibsprache die (alte Genitiv-)form auf -ē als allgemeine Singularform und insbesondere auch als Nom. brauchte, konnte, wenn er die veraltete heilige Sprache handhabte, leicht dazu kommen, nicht nur den Genitiven auf <sup>15</sup> -*ahe*, die denen auf -ē entsprachen, sondern auch den in der lebenden Sprache verschwundenen Genitiven anderer Form nominativische Bedeutung zu geben<sup>1</sup>).

§ 28. Die Zweizahl gegenüber der Vierzahl von Pferden in § 27 deutet wohl darauf, daß der ganze Vergleich (§ 28) <sup>20</sup> entweder Rest eines andern Stückes ist, der hier eingeschoben wurde, oder daß eine ältere Redaktion mit 2 Pferden in eine jüngere mit 4 Pferden umgesetzt wurde, aber nicht bis zu Ende<sup>2</sup>). Aber es ist die Frage, ob § 28 ursprünglich auf Pferde ging; *aspazibya* paßt als Vergleich für Pferde schlecht. <sup>25</sup> Die schematische Durchvergleichung im Dual ist eigentümlich genug, läßt sich aber wegen des Schlusses nicht ändern, der zu zeigen scheint, daß wenigstens der Transkriptor die Duale nicht mehr erfaßte; nach dem überlieferten Text ist *hvastayā aivšhimanayā* Gen. Sing. fem., wofür man längst „richtig“ *hv-ayō* <sup>30</sup> *aivšh-ayō* liest. Aber BARTHOLOMAE'S Erklärung (WB. 1852)

1) Zu zweimaligem *apayate naṃa ahmi* „Einholer heiße ich“ (nämlich Vayu) yt. 15, 43, bemerkt BARTHOLOMAE, WB. 75: „Soll den NS. eines Nom. ag. zum V. *apayemi* vorstellen“. Die Form wird als *apayat-* (schwacher Stamm des Ptc. praes.) + nominativischem -ē verständlich.

2) yt. 10, 68 nach CHRISTENSEN (s. am Schluß von I), S. 9 die Vorlage von y. 57, 27, nennt die Anzahl der Pferde nicht. Dagegen hat yt. 10, 125 vier Pferde und yt. 10, 136 den Dual wie y. 57, 28 gegenüber 27.

„als ein paar [vielmehr Paar!] (Pfeile, die) als gut geschossene geschossen werden“ erinnert bedenklich an das homerische ἀφῆτωρ, nach der üblichen Erklärung „Loslasser, Sender“ statt „Pfeilsender“, als männliches Gegenstück zur *ιοχέαιρα*. Doch schießt man nicht zwei Pfeile mit einander ab noch kann man 5 an einen wiederholten Schuß oder an zwei Schützen denken; es kommt nur 1 Pfeil oder eine Pfeilsalve in Frage. Letzteres meint DARMESTETER's Übersetzung „une bonne lancée de flèches“; *hvastayā* wäre also Gen. eines Kollektivs *hv-asta* f.<sup>1</sup>).

§ 29. Bei der Beziehung von *apayeinti* auf *apa-yā-*, die 10 LOMMEL, ZII. I, 203, 1 nach GELDNER vertritt, entsteht für Sraoša und seine Renner eine Situation, die wenig rühmenswert ist: erfolgreiches Davonlaufen. BARTHOLOMAE's Beziehung (WB. 70 f.) auf *ap-* ergibt den Sinn „welche alle einholen, die sie verfolgen; sie selbst werden nicht eingeholt“ (wenn sie 15 einmal verfolgt werden); ich sehe nicht, was an Form und Bedeutung auszusetzen wäre. Der Gedanke der Verfolgung ist auch im Folgenden festgehalten. Freilich erinnert hier die Stelle mit (*u*)*vaēibya snaiθižbya* wieder an die Zweizahl in § 28; die Worte „mit den beiden Waffen“, die doch kaum 20 auf Pferde gehen können, stützen die Ansicht, daß § 28 aus einem andern Zusammenhange stamme (auf Sraoša, der gleich nachher in § 31 ein *snaiθiš* führt, kann man *uv. sn.* auch nur beziehen, wenn man eben diese Ansicht annimmt). Und was am Schlusse vor der Formel steht, wird von GELDNER 25 als aus yt. 10, 104 als Originalstelle übernommen angesehen (LOMMEL, a. a. O. 202, auf dessen überzeugende Behandlung der Stelle ich verweise). Die Worte *ušastaire hindvō* [mit LOMMEL als Lok. zu lesen] . . . *daošataire* zeigen in grammatischer Hinsicht altes, gegenüberstellendes *-tara-* wie eleisch 30 *μάτε ἐρσεναιτέραν μάτε θηλυτέραν (γενεάν)*; sachlich kann „im östlichen (westlichen) Indien“ nicht die achämenidische Indusprovinz meinen, sondern Indien erscheint hier als ein fernes fremdes Land außerhalb des Gesichtskreises der Ver-

1) Aber *hu-* ist nicht quantitativ wie „bonne“! Etwa \**hvaštā* scil. *išuš* „ein Wohlgespitzter (Pfeil)“ zu *asman-*? [S. Nachtrag.]

fasser. Das paßt zur arsakidischen oder zu einer noch spätern Zeit<sup>1)</sup>.

§ 33. *ainidaṭ* s. unter II, 1.

Im vierten und fünften der Verse von § 33 begegnet  
 5 eine der besonders unangenehm wirkenden Wiederholungen:  
*taxmahe tanumq̄drahe, t. ḥam.varaitivātō*. Vielleicht liegt das  
 aber nur am mangelnden Verständnis der Nachgeborenen.  
 Nimmt man je die zweiten Adjektive als Apposition, entsteht  
 eine eindrucksvolle Wiederholung: „des als *tanumq̄drō*  
 10 starken, des als *ḥam.varaitivqs* starken“ = „des der stark ist,  
 insofern sein Leib das heilige Wort ist; des der stark ist,  
 insofern als er mit Wehrhaftigkeit begabt ist“. So gewinnt  
 auch die Reihe mit *aṣaonīm* in yt. 5, 1: „die sich als *aṣaonī*  
 erweist, insofern sie *ādū.frādanā, vq̄dwō.fr.* usw. ist“. Ent-  
 15 sprechend zu verstehen z. B. yt. 8, 21 „eines kahlen, insofern  
 er kahle Ohren hat“ usw., 14, 11 d, e.

Gegenüber *haḍrānivāitīm* § 26 (das einfache *nivāitiš*  
 y. 10, 16; Nir. 84; s. WB. 1085) ist *vanaiti-* (in *vanaitiš, vanai-*  
*tivatō*) eine junge Bildung vom Präsensstamm. Das zweite  
 20 *vanatō vanaitiš* ist wohl nach dem folgenden *vanaintīm upara-*  
*tātām* „siegende Überlegenheit“ als „siegende Siege“ aufzu-  
 fassen; *vanatō* also als fem. (für *vanaitiš* bzw. *-aintiš*). Daß

1) HERTEL in seinen IIQF. X, 160f. gibt die Stelle yt. 10, 104 wieder als: „Ob an dem am nächsten bei der Morgenröte Gelegenen (= im fernsten Osten) [in Indien], er holt einen mit einem Griff heran. Ob an dem am nächsten beim Abend Gelegenen (= im fernsten Westen), er schlägt ihn nieder“. Stünde im Text „im fernsten Osten (Westen)“, würde niemand ändern wollen. Aber H. muß für seine Übersetzung einmal *-tara-* anders auffassen als sonst in *uṣastara-* „östlich“ und den Adjektiven der Himmelsrichtungen überhaupt, in denen *-tara-*, weit entfernt, superlativisch zu sein, sogar die Bedeutung der Gegenüberstellung für das Sprachgefühl verlor (wie lat. *noster vester*); daß im jüngern Iranischen (Grundriß I, 1, 287. 2, 113) der Komparativ gelegentlich superlativische Bedeutung haben kann, beweist für die genannten Adjektive nichts. Dann muß man noch *hindvō* als Glossem zugeben. Berücksichtigt man das im Text Gesagte, wird die Übersetzung „im östlichen Indien, im westlichen“ verständlich. Man darf auch des jüngern Kyros Behauptung, das Reich seines Vaters reiche nach Mittag bis dorthin, wo Menschen vor Hitze nicht wohnen könnten, und nach Norden, bis der Frost das Land unbewohnbar mache (Xen. anab. I, 7, 6), nicht wörtlich nehmen.

dem Verfasser der Unterschied der grammatischen Geschlechter nicht mehr lebendig ist, zeigt *arštōiš yazatahe* (statt *-tayā*) am Schlusse der Strophe. Man wird auch hier besser nicht korrigieren.

A. CHRISTENSEN, *Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique* (Danske Videnskab. Selskab, hist.-filol. Meddelelser XV, 2, København 1928) S. 7 (vgl. 9), 44 setzt y. 57 ins 4. Jahrh. v. Chr. Einige der vorstehenden Bemerkungen, die in der Hauptsache ohne Kenntnis und durchweg ohne Rücksicht auf die Abhandlung des dänischen Forschers entstanden sind, sind geeignet, 10 eine verhältnismäßig späte Datierung des Stückes (bzw. der vorliegenden Redaktion) zu stützen.

## II. Lexikalisches.

### 1. *ainidaŋ.*

Die Verbindung *idaŋca ain-idaŋca* „hier und nicht hier“ 15 y. 57, 33 zeigt einen Typus der Verwendung des privativen *a(n)-*, der als solcher weit zurückgeht: die Begriffsnegierung. Wenn auch erst jung bezeugt, wird *anairya-* „nicht arisch, unarisch“ doch schon alt sein. Wie die Gāthā 29, 9 *asūra-* „unstark“ hat (*nərəš a-rahya*), hat y. 12, 4 *avanhu-* „ungut“ 20 (*daēvāiš ayāiš avanhiš*, Var. *-hūiš* aus *-hubiš*). So steht *a(n)-* schon gāthisch auch bei Subst.: *spənča aspənča* Akk. Pl. „Gedeihen und Nicht-Gedeihen“, „Glück und Leid“ (Bthl.) y. 45, 9, *afšmāni nōiŋ anafšmām* Akk. Pl. (Bthl.) „die Nachteile, nicht die Nicht-Nachteile“ y. 46, 17; der gleiche Typus auch außer- 25 halb der Antithese: *vanhəuš əvistī mananhō* „durch Nichtteilbekommen am guten Sinne“ y. 34, 9, negiert *nōiŋ asruštā* „nicht unter Ungehorsam“ meinerseits befahlst du mir y. 43, 12. Wie das letzte Beispiel zeigt, kann *a(n)-* auch schon in den Gāthās neben der rein negativen Bedeutung die pejorative 30 Schattierung des deutschen *un-* in *Un-mensch*, *-zeit* aufweisen. Noch das sog. jüngere Awesta hat nach MEILLET einen uralten Typus bewahrt in der Gegenüberstellung von Privativbildung auf *-ti-* und Bildung anderer Art: *gaēmča aŋyāitīmča* „Leben und Nicht-Leben“ setzten sie fest y. 30, 4, *sraošō* 35 *asruštīm* es besiege „der Gehorsam den Ungehorsam“ y. 60, 5

(vgl. *sraošahe* . . . *asruštōiš* y. 10, 16; die gleiche Gegenüberstellung, wenn auch nicht unmittelbar sich folgend, schon gäthisch y. 33, 4 f.; 44, 13. 16). Auf diese Stellen und auf die Diskrepanz *vaēda*-: *əvisti*- stützt MEILLET wesentlich seine These, daß die *-ti*-Bildungen ursprünglich nur komponiert vorgekommen seien, BSL. XXV (1925), 123 ff.<sup>1)</sup> Awest. *sraošō* : *asruštīš* stehen sich gegenüber wie griech. *καίρος* : *ἀκαιρία*, *πίστις* : *ἀπιστία*. Auch im Griech. gibt es zu den zweiten Wörtern keine Simplicia (belegtes *καιρία* = κ. πληγή ist etwas anderes) und zu den ersten keine Subst. \**ἄκαιρος*, \**ἄπιστις*. Das zweite Paar aus dem Griech. ist unbedingt griech. Neuerung, was den negierten Teil angeht (nach awest. *asruštīš*, ai. *ajustiḥ* hat es auch griech. einmal den Typus \**ἄπιστις* „Nicht-*πίστις*“ gegeben); andererseits ist sicher, daß die Privativbildungen zu Stämmen auf *-o-* adjektivische Bahuvrīhis waren (awest. *asraoša-* „ungehorsam“, griech. *ἄδολος* usw.). Daß die Bildungen auf *-ti-* einmal ihren Hauptsitz in der Zusammensetzung hatten und daß in einzelnen Fällen Simplicia auf *-ti-* aus der Komposition verselbständigt wurden, ist augenscheinlich; letzteres muß aber teilweise schon sehr früh geschehen sein, und daß z. B. ap. *šiyāti-*, awest. *šyāti-* (vgl. lat. *quies*) aus einer Zusammensetzung gelöst sei, ist unwahrscheinlich. Hier kann (und wird) allerdings Erweiterung des Wurzelnomens *-šā-* (lat. *quies-*) durch *-ti-* vorliegen, ein Vorgang, der vielleicht auch in andern Beispielen vorliegt (vgl. awest. *pairispāiti-* neben *spā-*, *aspā-*; griech. *μῆτις*). Aber für lat. *pars* versagt dieser Ausweg. MEILLET selbst scheint die Instrumentaladverbien wie ved. *ūtī*, *śruṣṭī* (vgl. auch awest. *fraxṣti mišti*, bei denen wenigstens die Form gesichert ist) als besonders alt zu betrachten (a. a. O. 131 f.). Das Alter von ved. *śruṣṭī-h* f. wird durch das Zeugnis des Germanischen bestätigt. In niederländischen, friesischen und sächsischen Rechtsquellen wird beim Gerichtsding Schweigen geboten mit der Formel: „Ich gebiete Lust und verbiete Un-

1) Die gleiche These vertritt unabhängig die Freiburger Dissertation von J. GERCKENS, Zur Entstehungsgeschichte der *-ti*-Abstracta. Borna-Leipzig 1923; s. Teuthonista I, 236. Zu den verbalen *tu*-Abstracta bilden nach G. die *ti*-Abstracta ursprünglich die Kompositionsform.

lust“, z. B. altsüdholländisch „ic ghebiede lust, ende ic ver-  
biede onlust“; s. H. BRUNNER, Deutsche Rechtsgeschichte I<sup>2</sup>  
(Leipz. 1906), 197 f.; vgl. auch MÜLLENHOFF, ZfdA. IX (1853),  
127 f. In dieser altertümlichen Formel, die aufmerksames Hören  
gebietet und Unaufmerksamkeit bzw. Lärm verbietet, entspricht 5  
der erste Akk. formell genau dem ved. *śruṣṭīm* „Willfährig-  
keit“, der zweite dem gāth. *asruṣṭīm* „Ungehorsam“; in der  
Bedeutung sind die germanischen Wörter ursprünglicher<sup>1</sup>.  
Das wird doch kein Zufall sein. Im übrigen soll hier von  
den -ti-Bildungen nur soweit die Rede sein, als sie zugleich 10  
begriffsnegierende Privativbildungen sind.

Sie sind nicht die einzigen. Aus den Gāthās ist begriff-  
negierendes *a(n)*- bei einem Wort mit Suffix *-man-* und bei  
einem Wurzelnomen bereits angeführt; sie sind außer *apantam*  
(s. u.) auch die einzigen Plurale mit diesem *a(n)*-. Der jung 15  
belegte Instr. *ašaya* „mit, durch, aus Unlust“ Nir. 15 (zu einem  
*a-sā-* f. als Gegensatz zu *š(i)yāti-*; s. o.) könnte sich formell  
sogar mit einem lat. Abl. *\*inquiē* „durch Unruhe“ decken  
(doch ist *inquiēs* f. erst aus silberner Latinität und nur im  
Nom. belegt; das Adj. *inquiēs* schon bei SALLUST; *quiē* bei 20  
AFRAN., *requiē* bei SALL. u. a.). Aber das andere außergāthische  
Material macht jungen Eindruck: *yezi zaōša yezi azaōša*  
Instr. m. „sei es mit Willen, sei es mit Nicht-Willen“ (= un-  
absichtlich) y. 1, 21 (ved. *jūṣṭih* : *ájūṣṭih*; s. MEILLET a. a. O. 126),  
*ayaoždya* adv. Instr. „durch Verunreinigen“ v. 6, 31. 7, 25 (Gegen- 25

1) Vgl. dazu an. *hlust* f. (Pl. -*ir*) „Ohr, bes. cochlea auris“, as. *hlust*  
f. „Lauschen, Gehör“, ags. *hlyst* f. (m.) „hearing, listening; sense of hearing“,  
die germanischen fem. *i*-Stamm erweisen. *Mith hleste* (vgl. ai. Instr.  
*śruṣṭī*) spricht der friesische König (MÜLLENHOFF a. a. O.). Altisländ.  
ist *hljóð* n. „hearing, listening, silence“ (es heißt *biðja hljóðs, gefa hljóð*),  
aber auch „sound, cry“. Dazu stellt GERING, WB. zur Edda norw. *liod*,  
far. *ljóð*, aschwed. *liup*, adän. *ljud, lyd* in der ersten Bedeutung (das zu  
an. *i hljóði* für *év ἡσυχία* 1 Tim. 2, 11 stimmende got. *in hliupa* nach UPP-  
STRÖM ist jetzt durch *in haunipai* „in Demut“ ersetzt); das An. hat auch  
die Privativbildung *úhljóð* n. „shoutings, a ringing in the ear“. Diese  
germanischen Wörter erweisen das jungawest. *sraotam* n. „Hören, An-  
hören“ als uralt und bestätigen im Verein mit np. *surōð* „Gesang“ seine  
traditionelle Form. Auch ags. *hleodor*, got. *hliuma*, ahd. *hliumunt* haben  
genaue arische Entsprechungen (TORP-FALK 112. 113).

satz *yaoždya* „mit Reinigung“ v. 5, 19, 6, 32) neben *ayaoždata* Lok. versetzt „in Verunreinigung“ v. 8, 40<sup>1</sup>), *an-asperanō* n. „Unvollständigkeit“ des Kleides Nir. 91; *apantam* „Unwege, falsche Wege“ als Gegensatz zu *pantā* m. „Weg“ y. 72, 11  
 5 (über die Form ausführlicher IF. XLVII, 256); *asraoša-* m. „Ungehorsam“ ist nur als Grundwort für *asraošya-* „ungehorsam“ angesetzt (WB. 221), wohl ohne Not, da dies Adj. einfach für *asraoša-* Adj. geschrieben sein kann.

Immerhin bilden die privativa mit fem. *-ti-* die große  
 10 Mehrheit; besonders häufig sind dabei die Instr. Sg. auf *-ti* und die Lok. Sg. auf *-ta* bzw. (nach den *u*-Stämmen) *-tō* (nach der Überlieferung). In den Gāthās halten sich die *ti-* und nicht-*ti*-Bildungen die Wage; aber das eine *asrušti-* ist so oft belegt als die andern Bildungen zusammen (3 : 3; s. o.). Außer-  
 15 gāthisch steht der privativen *ti*-Bildung dreimal nicht negiertes *-ti-* gegenüber: zwei Beispiele stammen aus notorisch jungen Texten (*nisritīm* : *a-īm* „Anvertrauen“ : „Nicht-Anvertrauen“, *nisriti* : *a-i* [Konjekture] Instr.; s. WB. 126; *nižbarata nōit a-iniž-*  
*barata* „durch Forttragen, nicht durch Nicht-Forttragen“ Lok.  
 20 v. 8, 37), aber an der gleichen Stelle, an der *sraošō asruštīm* steht, steht auch *āxštiš anāxštīm* es besiege „der Friede den Unfrieden“ y. 60, 5 (außerdem *āxštōiš anāxštōišca* yt. 10, 29). Die andern Beispiele erscheinen aus der gegensätzlichen Verbindung verselbständigt, die doch wohl die ältere  
 25 Schicht darstellt: *axšnūtīm paiti* „bei Nicht-Befriedigung“ yt. 10, 111, *ajasta* Lok. „bei Nicht-Bitte“ v. 18, 37, *adāiti* Instr. „durch Nichtgeben“ A., Nir., P., *-īm* „das Nicht-Gegebenhaben“ v. 4, 46, *ainiti* Instr. „durch Nichtvergewaltigen“ y. 58, 4 (*-tōiš, -tōit* im Frah. i oīm; s. zum Wort WB. 126), *ain-ištiš*  
 30 Nom. „Unvermögen“ Nir., P., *-tōiš* yt. 13, 130, *-tīm* yt. 10, 110 „Besitzlosigkeit“, *aməraxtīm* Akk. „Nicht-Verderben“ y. 9, 9, 10, 124, *asruiti* und *afrasruiti* Instr. „durch das Nichtzugehörbringen“ der Gāthās. Nir. 30, 7 (aber aufs Kausativ bezogen;

1) Zur Bildung auf *-ya* verweist BARTHOLOMAE auf HÜBSCHMANN, Zur Casuslehre 267, der *ayaoždya* mit *šyaoḥnatātīya* u. ä. als adverbiale Komitative zu fassen geneigt ist. Man kann überall statt *-ya* einfaches *-i* lesen.

in der P.-Ü. *pa asrāyīšnīh*). Dabei treten wieder *ti*-Bildungen mit Präverb (bzw. zu *verba composita* gehörige) besonders stark in Erscheinung: *afraoxti* „durch Nicht-Sichäußern“ Nir., *aframarēnti* „durch Nichtaufsagen“ Nir. (eine bloße Umbiegung von *aframarēntəm* „nicht aufsagend“), *afrasruiti* (s. kurz vorher), *anapyūxōda anapišūta* bzw. *-e* Lok. „unter Nicht-Einschieben und -Verschieben“ von Worten beim Gebet y. 19, 5; vr. 15, 2, *anaiwišti* Instr. „durch Nicht-Studium“ Nir. (einmal auch Akk. *-īm*), *anaiwyāsta vā anabdātō* Lok. einhergehen „unter Nicht-Angelegt-haben von Gürtelschnur oder Hemd“<sup>10</sup> v. 18, 54 (das erste im Instr. *a-ti* Nir.), *anavaauruxtōiš* „des Nichtbrechens“ des Gelübdes y. 70, 3, *anādruxtōiš* Gen. y. 70, 3 „des Nichtverletzens“ des Vertrages, *para a-tōit* „vor dem Nicht-Lügen“ (gemeint „Lügen“ WB. 123), *anāstərətō* Lok. „im Sichnichtversündigen“ Nir. Hier kann sich *apaitibusti*<sup>15</sup> „unvermerkt“ (wegträgt) v. 13, 20. 40 anschließen, das JUSTI als Instr. f. genommen hat (also eig. „unter Nicht-Merken“); man denkt dann an die griech. Bildungen wie *ἀνιδρωτῖ*, *ἀναιμωτῖ* „ohne zu schwitzen, zu bluten“, die allerdings auch zu abgeleiteten Verbalstämmen gebildet werden, neben *ἀ(v)*- nicht<sup>20</sup> noch ein weiteres Kompositionsglied enthalten, und im Sprachgefühl mit den Verbaladjektiven auf *-τος* zusammengebracht werden (s. dazu JACOBSON, Glotta XVI, 53 ff.; vgl. auch oben zu ved. *śruṣṭī* u. ä.). Aber für *apaitibusti* ist ebensogut möglich die Auffassung als adverbialer Akk. Sg. n. (DELBRÜCK,<sup>25</sup> Vergl. Syntax I, 614; BARTHOLOMAE, WB. 74); das Awesta kennt auch privative Bahuvrīhis mit den *ti*-Bildungen: *vanhō . . an-aiwidruxti* n. „das Gut, das ohne Betrügen ist, um das man nicht betrogen werden kann“ y. 65, 11, *ain-itīš . . vāxš* „Wort ohne Kränkung“ P., *afrazaintīš* „ohne Nachkommen-<sup>30</sup> schaft“ y. 11, 1, *amərəxtīš* „dem kein Verderben droht“ y. 19, 11, *avačourvaitīm* „unfähig, durch das bloße Wort einen Vertrag abzuschließen“ A. 3, 8.

Aus dieser Übersicht über die begrifflich negierenden Privativbildungen ergibt sich für das Wort *ain-idač*, von dem<sup>35</sup> ausgegangen wurde, daß es, wie es im Awesta nur eben in y. 57, 33 belegt ist, auch innerhalb der Privativbildungen für

sich steht. Wie das Awesta und das Germanische, teilweise auch das Lateinische (*in-cestus*), hat auch das Indische die freie Verwendung der privativen Vorsilbe bewahrt, im Gegensatz zum Griechischen (hier herrschende Typen *ἀν-πιβασία*, *ἀκαίρια*, *ὀ-διάλλυσις*), wofür WACKERNAGEL's kurzer Hinweis in seiner Ai. Grammatik. II, 1, § 31 d und seine schöne Darstellung oder vielmehr Untersuchung in den Vorlesungen über Syntax II, 263 ff. zu vergleichen ist, die für das oben Gesagte vielfach den Hintergrund bildet. Aber ein Typus „un-hier“ ist in diesen Sprachen unerhört (ai. *an-īha-* heißt „für den es kein ‚hier‘ gibt“ Āpast.; s. pw.), und so wird man in *ain-īdaṭ* eine willkürliche Ausdehnung des Typus in der religiösen Sprache oder eine Augenblicksbildung des Verfassers sehen dürfen. Die Pehlevi-Übersetzung *ētarča anētarča* (B.) bildet das Negativ einfach nach. Immerhin werden auch die andern genannten Privativbildungen in der P.-Ü. in gleicher Weise verdeutlicht, wie man in BARTHOLOMAE's WB. leicht sehen kann. Und zwar erscheinen nicht nur einfache Transkriptionen wie *asrušt* für *asrušti-*, sondern auch freie Nachbildungen wie *živandakih* : *a-* für *gaem* : *aḡyāitīm*, *adōšišnih* für *azaosa*. Daß einmal statt *a-* die negative Präposition *apē* erscheint (*pa apē barišnīh* für *ainižbərəta*; vgl. zu *apē* ZII. VI, 234) ist fast selbstverständlich; es erscheinen aber je einmal auch *nē* und *nā-* (*nē ōsparīk* für *anaspərənō*, *hač ašātīh*, *nāšātīh rād* für *ašaya*). Pehl. *nē* (= ap. *naiy*, awest. *nōit*; s. SALEMANN, Grundriß der iran. Phil. I, 1, 312) ist hier gebraucht wie nhd. „nicht“ in „Nicht-Beteiligung“ Das Indische hat wenige und besondere entsprechende Beispiele mit *na-* (WACKERNAGEL, Ai. Grammatik I, 1, § 31 b); wohl aber bietet das Neupersische in der Zusammensetzung neben (*a*)*n-* häufig auch *nā-*, wofür ich durchaus auf HORN, Grundriß der iran. Phil. I, 2, 193 f. verweisen muß. Die Awestatexte scheinen einige Male *nōit* für *a(n)-* aufzuweisen; es sind wesentlich die Stellen, die BARTHOLOMAE, WB. 1078 für *nōit* als Wortverneinung gibt. Beim Partizip ist im Awesta wie im Ai. *a(n)-* die Negation nicht nur beim Verbaladjektiv auf *-ta-*, wo auch das Griech. die alte Weise bewahrt hat (z. B. von über 40 aw. Belegen

*aḡasta-* : ἄθεστος, *amaša-* : ἄμβροτος, *azgata-* : ἄσχετος, um nur die sich mit griechischen deckenden Fälle zu nennen), sondern auch bei den übrigen, wo das Griech. ἄ- nur als Rest, als lebendig οὐ bzw. μή zeigt. Griech. ἄλεκων (ἄκων) steht im Griech. allein; das bis auf die Vokalstufe der Wurzel 5 gleiche awest. *anusant-* ist nur ein Beispiel aus einer Reihe von über 30 privativen (aktiven und medialen) Partizipien zu beliebigen Präsensstämmen (mehr Simplicia als Composita); auch Fut. (*amərəxšyanti* f. „unvergänglich“ yt. 19, 94) und Perf. (*apipyuši* „die keine Milch hat“ v. 15, 8) sind vertreten. 10 Wie eben diese Beispiele zeigen, reichen diese Bildungen auch in junge Textschichten hinunter. Danach ist man von vornherein geneigt, anzunehmen *nōit̄* . . . *apayantehe* y. 9, 31 sei jung für *anapayantehe*. Aber die ganze Stelle lautet *ašəmao-yahe* . . . *daēnayā mās vača daθānahe nōit̄ šyaoθanāiš apayan-* 15 *tehe* „des Gottlosen, der die Worte der Religion (äußerlich) aufnimmt, sie nicht mit Taten erreicht (begründet)“. Hier wäre *šy. anap.* matter; das vorangestellte *nōit̄* bringt den Gegensatz scharf zum Ausdruck und zugleich die enge Zusammengehörigkeit von *šy. ap.* Es liegt also hier nicht jüngere 20 Ausdrucksweise, sondern eine besondere Konstellation vor. Weiter sieht BARTHOLOMAE, WB. 473 in dem Ausdruck *nōit̄ kudaṭ šāitim* (*asō*) v. 1, 1 unter Zufügung des Kompositionspunktes zwischen dem zweiten und dritten Wort ein verneintes Adjektiv *kudaṭ . šāiti-* „woher Freude bietend?“. Dann würde 25 *nōit̄ k.* stehen für *a-kudaṭšāiti-*. Bei dem von B. vorausgesetzten Kompositionstypus, der hier gleich im Folgenden (unter II, 2) eingehender zur Sprache kommen wird, würde aber die Zufügung einer Negation das Gegenteil von dem sagen, was erwartet werden kann; die Komposition mit Fragewort hat 30 an sich negativ-pejorative Bedeutung (z. B. ai. *ka-puruṣa-* „schlechter Kerl“; eig. „was für ein Mann“). Es gehört vielmehr auch *nōit̄* noch zum Kompositum, und dessen erster Teil wird dann die Verbindung *nōit̄ . kudaṭ* „nicht irgendwoher“; B.'s Übersetzung bleibt unverändert: „ein nicht irgendwoher 35 Freude besitzender Ort“, ein freudloser. Dann steht *nōit̄* nicht für *a(n)-*, wohl aber hätte eine alte Bildung statt *nōit̄-*

eins der kürzern *na-* oder *naē-*. Schließlich *nōit̄ drājyō iyei-*  
*tīm* „nicht weiter gehend“ (fem.) P. 33: da gehört *nōit̄* zu  
*drājyō* und arbeitet den Gegensatz heraus; ebenso ist gāth.  
*nōit̄ asruštā* „nicht unter Ungehorsam“ (s. o.) schärfer als  
<sup>5</sup> *\*an-asruštā* es wäre, das man wohl nach *ana-šita-* „unbewohn-  
 bar“, *-x<sup>v</sup>arəθa-* „ohne Speise“, *-x<sup>v</sup>āsta-* „ungekocht“ verstanden  
 hätte (wenn dieser Typus alt war); die Griechen sagten auch  
*ὄν ἀθεεῖ*, nicht *\*ἀν-αθεεῖ* (aber *ἀνάπυστος* u. ä.). Man darf  
 also immerhin *nōit̄(kudaṭšāti-)* v. 1, <sub>1</sub> dem pehl. *nē* insofern  
<sup>10</sup> zur Seite stellen, als *nōit̄* darin gegenüber anderm Ausdruck  
 (*na-*, *naē-*) vordringt; die jüngere Formung stimmt zum Inhalt.  
 Bei *ainidaṭ* zeigt sich dies nicht äußerlich in der Form der  
 Negation, wohl aber innerlich in der Besonderheit der Bildung  
 „unhier“. Der zweite Kompositionsteil *idaṭ* (auch *idāt̄* y. 68, 21)  
<sup>15</sup> ist mit *kudaṭ* auch durch das überschießende *ṭ* verbunden;  
 diese Formen erscheinen wie *adāt̄* nur in jüngern Texten.  
 Während man aber in *adāt̄* und auch in *kudaṭ* ablativische  
 Bildung aus der Bedeutung begreifen kann, ist dies bei *idaṭ*  
 nicht möglich. Hier jedenfalls wird junge Neubildung vorliegen.  
<sup>20</sup> Es war ein langer Weg, den uns das eine Wort *ainidaṭ*  
 geführt hat; ich hoffe, der Gang sei nicht völlig vergeblich  
 gewesen, wenn auch die Frage jetzt zum Schlusse noch ein  
 neues Gesicht bekommt. DARMESTETER gibt die Worte *idaṭča*  
*ainidaṭča* wieder durch „ici et là-bas“ und bemerkt in der  
<sup>25</sup> Note *ainidaṭ* = *\*anyadaṭ* „ailleurs“. Man kann nach der  
 Überlieferung geradezu die besternte Form lesen. Wer sich  
 in *ainidaṭ* eingelebt hat, wird „anderswo“ allerdings banal  
 finden. Aber im „gāthischen“ Yasna Hapt. steht wirklich *yadačā*  
*anyadačā* (der guten Werke, die) „hier und anderswo“ (getan  
<sup>30</sup> werden) y. 35, 2, und es ist klar, daß *idaṭča ainidaṭča* das  
 Gleiche ist. Doch wird man nicht einfach y. 57, 15 nach y. 35, 2  
 korrigieren. Wie die Pehleviversion zu y. 57, 15 (s. o.) zeigt, hat  
 man in jüngerer Zeit das kürzere Schriftbild der Verbindung  
 von y. 35, 2 (𐬨𐬀, 𐬨𐬀, voll 𐬨𐬀𐬨𐬀, 𐬨𐬀), geleitet durch jüngerer  
<sup>35</sup> Sprachgefühl, als *ida*, *an-ida* gelesen und verstanden. Das erste  
 Wort faßt BARTHOLOMAE, WB. 379 für y. 35, 2 als *iyada*, das  
 er aus *ida* durch Ausgleich mit *anyada* entstanden sein läßt.

Man wird heute in *yadačā* (Var. *yač.čā*) mißverstandenes *idača* sehen. Und *anyada* steht kaum nach *ida* an Stelle eines \**anyadra* (ai. *anyatra*), sondern ist *anida* zu lesen — ein neues Anzeichen der Jugend von y. 35, 1. 2.

2. *kayada-*.

5

Nach Anleitung von BARTHOLOMAE'S Deutung von *kamərəda-* n. „Kopf“ (daēvischer Wesen) als *ka-m.*, eig. „was für ein Kopf“, d. h. ein „scheußlicher K.“ (WB. 440 mit Literatur) und besonders im Anschluß an HERTTEL'S Erklärung von *karapan-* als „wie (= schlecht) redend“, zu ved. *rap-* IIQF. X, 56. 143, 4<sup>1</sup>) liegt es nahe das gleiche *ka-* auch in *ka-yada-* zu suchen. Für den zweiten Teil kommt dann nur ap. *yad-* „kultisch verehren, opfern“ (*ayadiy*, *ayadaiy* 1. Sg. Aor. med., *ydatiy*, *yadātaiy* 3. Sg. Konj. med.; s. MEILLET, Grammaire du vieux-perse 119. 122; Unsichereres bei TOLMAN, Ancient Persian Lexicon and Texts 120, *aydna*, *ayadanā* n. Plur. „Kultstätte“) in Betracht. „Wie (= schlecht) Kultus ühend“ sollte freilich im Awesta \**ka-yaza-* heißen. Wie man es erklären mag, so steht jedenfalls in einigen Fällen neben awest. *s* (ai. *ś*, *s*) in verschiedenen Stellungen *ϑ*; s. BARTHOLOMAE, Grundriß der iran. Phil. I, 1, § 282 (mit Literatur), z. B. *aiwiϑūrō* „übermächtig“ neben *sūra-*<sup>2</sup>), *ϑamnamuhantem*: ai. *śam-*, griech. *κάρνω*, *aiwi-ϑāy-* WB. 91, *ϑraotah-*: ai. *srōtas-*. Entsprechendes *δ* neben *z* ist freilich nicht belegt. Und für die hier versuchte Erklärung ist es auch nicht nötig. Ich möchte annehmen, daß mit *ka-yada-* statt *ka-yaza-* zugleich angespielt war auf die Lautgebung der Leute, die den verpönten Kult ausübten. Der dialektische Unterschied zwischen (awest.) *s*, *z* und (persisch) *ϑ*, *δ* (diese Aussprache hat auch apers. *d* zwischen Vokalen) konnte auch primitivster Sprach-

1) Oder zu awest. *rap-* „stützen“?

2) *-ϑūra-* bzw. *-ϑura-* kann lautlich nach bekannten Analogien aus *-ϑrūra-* entstanden sein und zu *ϑru-* „alere“, med. „reifen“ gehören (wozu auch der von BARTHOLOMAE, WB. 177 anders verstandene Name *avarə. ϑrabəϑhō* gen. sg., nom. *-bā* mit *-b-* statt *-v-* gut paßt); zur Bedeutung von *aiwiϑ*. vgl. ai. *abhi-bhū-* „übermächtig“, eig. „überwachsend“. Aber die Beziehung auf *sūra-* liegt doch wohl näher.

betrachtung nicht entgehen, war gerade in dem häufigen Kultverb *yaz- : yad- (yad-)* besonders ohrenfällig. Neben den persönlichen *kayaða-* m., *kayeidi-* f., die BARTHOLOMAE, WB. 441 f. ohne erkennbaren Grund als Adj. bezeichnet, wird ebd. eine

5 Sachbezeichnung *kayaða-* n. in der Bedeutung einer bestimmten sündigen Handlung angenommen für die Zusammensetzung *əvistō.kayaða-* an der wohl jungen Stelle vr. 3, 4 (WB. 349). Das kann man aber (unter Verzicht auf die Symmetrie zum vorhergehenden Wort *vistō.fraorəitīm* „der das Glaubens-

10 bekenntnis kennt“) auch übersetzen „dem der *Kayaða* (die *Kayaðas*) unbekannt ist (sind)“; eine Bildung nach Art des ai. *anu-yājá-* m. „Nachopfer“ wird man darin nicht sehen wollen. Der Eigenname *akayaða-* yt. 13, 137 kann begriffsnegierendes *a-* haben (vgl. den vorausgehenden Artikel), wenn

15 er hierher gehört. In dem Worte, das im Altiran. WB. 463 als *kāidyā-* Adj. mit gleicher Bedeutung wie *kayaða-* angesetzt ist, sehe ich eine Steigerungsbildung (nach BARTHOLOMAE, Grundriß der iran. Phil. I, 1, § 100 a) *kāyada-* „Anhänger eines *kayaða-*“ (eines Priesters, der verpönte Kulthandlungen

20 vornimmt); das Wort ist nicht nur als Fem. belegt, wie das WB. angibt, sondern auch als Mask. Es ist zu lesen in y. 61, 3 *kayadanəmča kayeidinəmča . . . kāyadaheča kāyadyāšča* (überliefert *kāidyāšča*) bzw. besser mit umgekehrter Verteilung der Quantitäten *kāy. kāy. . . kay. kay.*, indem die Anhänger immer

25 viele sind, der Priester und die Priesterin als Einzelperson erscheinen können; y. 57, 15 ergibt sich *yō vananō kayadahe, yō v. kāyadahe* (bzw. *kāyadyehe* nach überliefertem *kāidyehē*). Den gleichen Wechsel zwischen Plural und Singular wie y. 61, 3 bietet die völlig parallel gebaute Stelle y. 61, 2 mit *kax<sup>v</sup>arə-*

30 *danəmča kax<sup>v</sup>arəidinəmča . . . kax<sup>v</sup>arədaheča kax<sup>v</sup>arəidyāšča*. Sieht man hier nicht erst eine Mehrheit, dann Einzelpersonen gleicher Stellung, sondern Geführte und Führer, gewinnt die Stelle. In Analogie zur Auffassung von y. 61, 3 würde ich auch in § 2 bei den Singularen die erste Silbe vřddhieren.

35 BARTHOLOMAE, WB. 462 findet in *kax<sup>v</sup>arəða-* das gleiche *ka-*, wie in *ka-mərəða-* usw. Das mag wohl sein, wenn auch B.'s Beziehung des zweiten Gliedes auf die nicht belegte iranische

Entsprechung des got. *swarts*, nhd. „schwarz“ wenig für sich hat. Dagegen gibt B. nach HÜBSCHMANN durch das armen. Lehnwort *kaxard* „*φαρμακός, γόης*“ die ungefähre Aussprache und Bedeutung. B. denkt bei seinem „was für ein (abscheulicher) schwarzer (Kerl)“ an eine Bezeichnung fremdländischen fahrenden Volkes; da läge es nahe, in *kax<sup>v</sup>arəda-* oder, wenn in der ersten Silbe das pejorative *ka-* steckt, in *-x<sup>v</sup>arəda-* (bzw. *-āx<sup>v</sup>-*) nach Analogie von engl. *gypsy*, neugriech. *γύψ-τος* usw. einen Völkernamen bzw. Länder-, Gaunamen zu suchen<sup>1)</sup>. Daß die mazanischen und varnischen Dēvs immer so (in adjektivischer Form mit dem Appellativ: *māzainyō daēvō, vārənyō daēvō*) genannt werden, ist kein Einwand, da *kax<sup>v</sup>* offenbar schon früh appellative Bedeutung hatte, eine etwaige geographische Herkunft also vergessen war. Als weibliches Gegenstück zum *ka-x<sup>v</sup>arəda-* hat B. *ka-xuži-* f. 15 gedeutet (eig. „verächtliche Gauklerin“); er zieht das gleiche *ka-* auch in Erwägung für *ka-kahyuš* (Bergname) und *ka-pastiš* (eine Krankheit); in *kaēta-* als Bezeichnung feindlicher Wesen könnte *aēta-* in der Bedeutung „Teil“ stecken. Neben *ka-* hat das Awesta in gleichem Sinne *ku-* (*kū.nāiri-* f., ein „böses wib“ im Sinne des ältern Deutschen, eig. „was für ein Weib“; s. BARTHOLOMAE, WB. 474). Beim Krankheitsnamen *kuruyā-* mag man an ai. *rōga-* m. „Krankheit“ denken.

1) HÜBSCHMANN's „altarmenische Ortsnamen“, die ja zum guten Teil vorarmenisch sind, bieten einige Anklänge; ich weise hier auf den Namen, der arm. *Korduk* (gen. *-duac*), griech. *Καρδοῦχοι* (jünger *Καρδουαῖοι, Γορδ-*), lat. *Corduēni*, syr. *Qardū*, *-dō* lautet (IF. XVI, 333).

Nachtrag. Zu S. 5, Fußn. 1: Vgl. *ayōayrā-* f. „der mit Eisen- spitze“ für „Pfeil“ v. 14, 9; ein *ašū-* „Spitze“ in *ayōastōiš* Name yt. 13, 12 („des mit der metallenen [Speer-]Spitze“?; nach WB. 161 „dessen Knochen von Metall sind“) und in (*išunam*) *srvištayam* yt. 10, 120 („der Pfeile) mit hörnernen Widerhaken“ (so WB. 1650 mit anderer Etymologie)? *št* und *st* werden oft vertauscht. — Zu II, 2: Anders über *kamərəda-* JARL CHARPENTIER, *Monde oriental* XVIII (1924), 12 ff. [Ebd. 32 f. über mittelind. *goṇī(tarī)* und lat. *gaunacum*, *καυνάκης*: ap. \**gauna-* „Rindsfell“. Nachtrag zu ZII. VI, 234 ff.; hier S. 229 fehlt auch BARTHOLOMAE, Zum WB. 194 zu Adj. *puθra-*].

## Studie zu Pāṇini.

Von B. Breloer.

Die Grammatik des Pāṇini beginnt mit den Śiva-sūtras, einer Lauttafel, die zugleich Voraussetzung und Grundlage für die sich anschließende Grammatik ist. Sie zeigt eine Anordnung des Lautsystems, die vom gewöhnlich gebrauchten 5 Alphabet auffällig abweicht. Die Frage nach dem Grunde und dem Grade der Abweichung, mit anderen Worten nach dem Prinzip der Anordnung, bedarf noch der Lösung. Eine Untersuchung, die das Bestreben hat, geschichtlich vorzugehen, kann einzelne Fäden verfolgen, die von der Aufstellung des 10 indischen Alphabets bis zur Anordnung der Śiva-sūtras führen und weiter diese Śiva-sūtras mit den ersten Sūtras der Grammatik Pāṇini's verbinden. Eine solche Untersuchung, die im folgenden zu führen ist, erstreckt sich also nicht auf die Grammatik selbst, sondern beschränkt sich auf die Lautlehre des 15 Pāṇini und seiner Vorgänger.

Während uns von einer vorpanineischen Grammatik nichts erhalten ist, fließt für die Lautlehre das Material reichlicher in den Prātiśākhya, deren Beziehungen zu Pāṇini verschiedentlich behandelt sind. Bekannt ist die Kontroverse zwischen 20 A. WEBER und J. GOLDSTÜCKER, die das Verhältnis des Vājasaneyi-Prātiśākhya zur Methodik und zum Inhalt der Grammatik des Pāṇini zum Gegenstande hatte<sup>1)</sup>. B. LIEBICH hat neuerdings die Streitfrage durch Gegenüberstellung des Materials zugunsten A. WEBER's entschieden<sup>2)</sup>. Danach geht Kātyā-

1) A. WEBER, Indische Studien IV, 1857, S. 83—92 und V, 1861, S. 1—176.

2) B. LIEBICH, Zur Einführung in die Indische einheimische Sprachwissenschaft. II.: Historische Einführung und Dhātupāṭha. Heidelberg 1919 (Sitzungsberichte der Heidelberger Ak. d. Wiss. phil.-hist. Klasse 1919, 15. Abh.), S. 35 ff. Vgl. auch S. K. BELVALKAR, Systems of Sanskrit Grammar, Poona 1915.

yana, der nach MACDONELL<sup>1)</sup>, der Verfasser des Vājasaneyi-Prātiśākhya ist, zeitlich unmittelbar dem Pāṇini voraus, wenn er nicht dessen Zeitgenosse ist. Dieser enge Zusammenhang zwischen beiden Autoren erfährt durch die folgende Untersuchung eine neue Bestätigung<sup>2)</sup>.

5

## I.

Das indische Alphabet nimmt anderen gegenüber insofern eine Ausnahmestellung ein, als es deutlich den Vorrang der Lautlehre vor der Schriftkunde bezeugt. Es ist kein Alphabet im eigentlichen Sinne, sondern eher ein Lautsystem, das pho-

10

Die Entstehungsgeschichte dieses Systems läßt sich nicht mehr bis zum Ursprung zurückverfolgen, sie verliert sich im Dunkel der Geschichte. Einiges ist allerdings aus der Terminologie zu erschließen. So lautet eine Regel des Vāj.-Pr. (Kātyāyana)<sup>3)</sup>:

15

I, 107: *Vyañjanasvareṇa sa-svaram.*

„Die zu einem Vokal gehörigen Konsonanten nehmen an dessen Akzent teil“. (WEBER.)

In dieser Stelle bedeutet *svara* einmal Vokal und zum andern Male den melodischen Akzent. Da das letztere offenbar die ursprünglichere Bezeichnung darstellt, liegt die Annahme nicht fern, daß die Konsonanten als solche vor den Vokalen in das Blickfeld der Phonetiker traten, eine natürliche Erscheinung, die durch moderne Beobachtung bestätigt wird.

1) MACDONELL's Ausgabe d. Sarvānukramaṇi, Oxford 1886 (Anecdota Oxoniensia), § XXI d. Vorw.

2) Dieselbe Materie wird zuletzt behandelt: H. SKÖLD, Papers on Pāṇini and Indian Grammar in General, Lund, Leipzig 1925 in: Lunds Universitets Årsskrift, N. F., Avd. 1, Bd. 21, Nr. 8 (kennt anscheinend LIEBICH's zitierte Arbeit nicht); B. FADDEGON, The Mnemotechnics of Pāṇini's Grammar, I. The Śiva-sūtra, in: Acta orientalia, vol. VII (1928), 48 - 65.

3) Ausgaben: A. WEBER, Indische Studien, IV, 1857, 65-160, 177 bis 331; P. Y. PATHAKA, Kātyāyana's Prātiśākhya of the White Yajurveda, Benares 1883-88.

Schon in grauer Vorzeit, jedenfalls aber vor Übernahme der Brāhmī-Schrift, muß die klassische Anordnung der Verschußlaute (*sparśa*) gefunden worden sein, die den Kern des indischen Lautsystems darstellt<sup>1)</sup>.

5 Der *pañca-varga* der *sparśa* (Verschußlaute).

Artikulationsstelle<sup>2)</sup>

- |                           |   |    |   |    |   |                    |               |
|---------------------------|---|----|---|----|---|--------------------|---------------|
| 1. Velare <sup>3)</sup> : | k | kh | g | gh | ñ | <i>jihvāmūle</i> : | Zungenwurzel, |
| 2. Palatale:              | c | ch | j | jh | ñ | <i>tālau</i> :     | Gaumen,       |
| 3. Cerebrale:             | ṭ | ṭh | ḍ | ḍh | ṇ | <i>mūrdhani</i> :  | Gaumendach,   |
| 10 4. Dentale:            | t | th | d | dh | n | <i>dante</i> :     | Zahnreihe,    |
| 5. Labiale:               | p | ph | b | bh | m | <i>oṣṭhe</i> :     | Lippen.       |

Die Anordnung der Konsonanten läßt deutlich erkennen, daß man in dieser Zeit bereits sich über die Artikulationsstelle klar war. Die Lehre vom *sthāna-karaṇa* und vom *āsyaprayatna* bildete schon einen Teil der Phonetik<sup>4)</sup>. Die Anordnung der Artikulationsstellen nach Velaren, Palatalen, Cerebralen, Dentalen, Labialen folgt ganz natürlich dem ausgetmeten Luftstrom von der Zungenwurzel bis zu den Lippen. Um diesen Kern der Verschußlaute gruppiert sich, was an  
20 anderen Lauten in der Schrift zum Ausdruck gelangt. In der uns bekannten Literatur ist keine andere Ordnung der Konsonantentabelle überliefert worden als allein bei Pāṇini in den Śiva-sūtras. Von da aus ist sie allerdings auch in das tibetanische System gelangt, wodurch sie also noch eine besondere

1) Vgl. G. BÜHLER, Indische Paläographie, Straßburg 1896, S. 18 f.

2) Nach den Prātiśākhya. Vgl. WEBER, S. 75, Anm.

3) Fälschlich als Gutturale bezeichnet, vielleicht, weil der Fehler aus den indischen Grammatiken übernommen ist; die späteren Grammatiker führen als Artikulationsstelle nicht mehr *jihvāmūla*, sondern *kaṇṭha* an.

4) Danach hängt die Lautbildung nicht allein von der Artikulationsstelle (*sthāna-karaṇa*), sondern auch von der Organstellung (*āsyaprayatna*) ab. Nach dieser Lehre nennt man

Verschußlaute:	<i>sprśtatāsyaprayatna</i> ,
Vokale:	<i>a-sprśtatāsyaprayatna</i> ,
Halbvokale:	<i>iṣat-sprśtatāsyaprayatna</i> ,
Hauch- u. Zischlaute:	<i>ardha-sprśtatāsyaprayatna</i> .

Bedeutung erhält. Sonst aber zeigt sich der Pañca-varga unverändert in seiner klassischen Form, wo immer das indische Alphabet erscheint.

## II.

Die feststehende Anordnung der Artikulationsstellen, wie sie sich im Pañca-varga der Verschußlaute (*sparsā*) zeigt, setzt die Entdeckung ihrer systematischen Bedeutung in der Phonetik voraus. In den Prātiśākhya's findet sich die Aufteilung sämtlicher bekannten Laute nach Artikulationsstellen als besonderer Teil des Lehrstoffes. Auch die Vokale werden in dieser Weise planmäßig den einzelnen Artikulationsstellen zugewiesen. Diese Einordnung der Vokale hat deshalb ihre besondere Bedeutung, weil gerade die Gruppierung der Vokale die Grundlage für Pāṇini's Anordnung der ganzen Lauttafel abgibt.

Das indische Alphabet beginnt mit den drei Vokalen *a, i, u* samt ihren jedesmal zuzuordnenden Längen. Wenn man mit den Prātiśākhya's als Artikulationsstelle des *a*-Lautes, sowohl der Länge wie der Kürze, das ganze Ansatzrohr bezeichnet (indisch: *kaṇṭha*, Vāj.-Pr. 1, 71; R̥gv.-Pr. 1, 18)<sup>1)</sup>, und für den *u*-Laut die Lippen<sup>2)</sup>, so ist bei der Gruppe *a, i, u* die Reihenfolge der Artikulationsstellen nach dem ausgeatmeten Luftstrom gewahrt.

Nun folgen aber noch als Vokale die Laute *r* und *l* mit ihren Längen, die auf jeden Fall nicht in die erwähnte Ordnung einzufügen sind. Das Alphabet des Śaunaka<sup>1)</sup> zeigt eine andere Reihenfolge. Der Verfasser der R̥gv.-Pr. scheidet *l* aus, das er nicht als vollen Vokal rechnet, weil er nur im Wort-Innern vorkommt, für die induktive Methodik der Phonetiker dieser Zeit ein recht bezeichnendes Beispiel. Da nun bei ihm *r* und Länge an der Zungenwurzel (*jihvāmūle*), also velar gesprochen

1) R̥gvedaprātiśākhya'sūtra, Verf.: Śaunaka. Ausg.: M. MÜLLER, Rig Veda, Erster Teil, Leipzig 1856, I—CXXVIII.; REGNIER, Journal Asiatique 1856; W. D. WHITNEY, The Taittirīya-Prātiśākhya in JAOS., IX, 1869. Es liegt auf der Hand, daß tatsächlich die Aussprache in den einzelnen Schulen, trotz der sorgfältigen Ausbildung der Phonetik, nicht einheitlich war. Vgl. Uvaṭa zu Śaunaka I, 11 (MÜLLER, p. XI). 2) Vāj.-Pr. I, 70.

werden, stellt sich Saunaka's Vokalreihe nach dem Ausfall von  $l$  als in der Reihenfolge der Artikulationsstellen geordnet dar.

$a \ r \ i \ u$

Ansatzrohr, Velar, Cerebral, Labial.

- 5 Die Artikulationsstelle des Vokals  $l$  ist bei Śaunaka cerebral wie die des  $r$  (MÜLLER, I, 42). Wenn er als Vokal gegolten hätte, wäre sein Platz ohne Zweifel zwischen  $a$  und  $i$ . Nach den anderen Schulen läßt sich eine derartige Einordnung nicht rechtfertigen. Kātyāyana, der Verfasser des Vāj.-Pr., offenbar  
10 erheblich später als Śaunaka, setzt ihn wie den Konsonanten  $l$  zu den Dentalen (I, 69)<sup>1)</sup>, während die Taittirīyas für  $r$  und  $l$  die cerebrale Aussprache anzeigen, die wir noch heute anwenden. Die Verwandtschaft der beiden Laute läßt sich ebensowenig eugnen wie die Schwierigkeit, sie in die Vokalreihe einzuordnen.  
15 Spätestens seit Kātyāyana finden wir die Vokalgruppe  $r, l$  hinter der Gruppe  $a, i, u$ . Damit ist einerseits ihre Verwandtschaft untereinander, anderseits ihre Eigenart gegenüber  $a, i, u$  gekennzeichnet. Diese Reihe bietet uns auch das bekannte Alphabet, ebenso die Śiva-sūtras. In diesem Punkte zeigt sich  
20 also in den Sūtras weder Abweichung noch Fortschritt gegenüber Kātyāyana.

### III.

- Kātyāyana ist es auch wohl gewesen, der zuerst den eigenartigen Charakter des  $a$ -Lautes deutlich zum Ausdruck gebracht hat, wie er auch in der modernen Phonetik betont wird.  
25 Während  $i$  und  $u$  nur durch bestimmte Mundstellungen bewirkt werden, kann ein  $a$ -Laut auf verschiedene Weise hervorgerufen werden. Bei Erweiterung des Kieferwinkels wird automatisch aus dem  $u$  ein  $o$  und aus dem  $i$  ein  $e$ . Von einem bestimmten Grad des Kieferwinkels an erscheint nur noch ein  
30  $a$ -Laut, der allerdings gewisser Färbung fähig ist. Als beachtliche Eigentümlichkeit des  $a$ -Lautes bleibt weiter noch zu erwähnen, daß  $a$  im Gegensatz zu  $i$  und  $u$  niemals zum Halbvokal werden kann.

1) Das ist zu merken, weil die Śiva-sūtras dem Vokal  $l$  dieselbe dentale Artikulationsstelle zuweisen; I, 69.

Diese Eigenarten des *a*-Lautes sind also bei den Indern schon vor Pāṇini bemerkt worden. Das zeigt sich deutlich in der Klassifizierung der Vokale, wie sie sich bei Kātyāyana findet.

Die Prātiśākhya konnten alle Laute den spätestens bei 5 der Aufstellung des Pañca-varga gefundenen fünf Artikulationsstellen zuweisen; nur *a* und *h* machen eine Ausnahme: sie werden als *kaṅṭhya*<sup>1)</sup> bezeichnet. Schon dadurch allein mußte sich der *a*-Laut von *i* und *u*, und erst recht von *r* und *l* absondern. Wenn man nunmehr die klassische Vokalreihe nach 10 den gewonnenen Gesichtspunkten abteilt, erhält man drei Gruppen:

1. *a*-Laut mit Länge und Variationen,
2. *i* und *u* mit Längen,
3. *r* und *l* mit Längen.

15

Diese Gruppierung kann bewußt oder unbewußt schon vor Kātyāyana eingetreten sein, jedenfalls bilden erst seit Kātyāyana *r* und *l* mit *i* und *u* eine einheitliche Gruppe, der eine Reihe von gemeinsamen Eigenschaften nachgewiesen wird, die sie vom *a*-Laut trennt. Der auf *i*, *u*, *r*, *l* folgende Hauchlaut 20 (Visarga) wird in gewissen Fällen zu *r*, der dentale Zischlaut *s* wird nach denselben Lauten zum cerebralen *ṣ*; schließlich werden sie selbst vor ungleichen Vokalen in ihre Halb- vokale verwandelt, und zuletzt: sie haben ihre Dehnstufen oder Ablaute, alles Eigenschaften, die dem *a*-Laut fehlen. 25

Es kann nicht untersucht werden, warum es nicht schon früher zu einer Zusammenfassung der Laute *i*, *u*, *r*, *l* oder, was zu denselben Erfolg geführt hätte, zu einer Absonderung des *a*-Lautes gekommen ist. Ergeben sich doch die genannten Eigentümlichkeiten unmittelbar aus der Praxis des Pada-pāṭha. 30 Auch die grammatische Entdeckung der Dehnstufen scheint bereits vor Nirukta X, 17 zu liegen. Soviel bis jetzt zu sehen

1) Von den späteren Grammatikern werden die Velaren (*jīhvāmūle!*) als *kaṅṭhya* aufgeführt, woher sie wohl bei uns noch den falschen Namen Gutturale führen. In den Prātiśākhya sind sie noch als Velare bezeichnet. Vgl. Anm. 3, S. 116.

ist, hat erst Kātyāyana diese Vokalreihe *i, u, r, l* systematisch mit einem Begriff zusammengeschlossen: er nennt sie *bhāvin*.

IV, 35: *svare bhāvī antaḥsthām*.

„Vor folgendem Vokal verwandelt sich ein Bhāvin-Vokal in den (entsprechenden) Halbvokal“<sup>1)</sup>.

#### IV.

Da dieser Begriff der Bhāvin-Vokale bisher noch nicht erkannt worden ist, bedarf er schon aus diesem Grunde einer Untersuchung. Pāṇini ersetzt ihn durch seine Formel *ik*,  
10 welche natürlich von den Späteren übernommen ist. Kātyāyana erläutert seinen Terminus selbst in 1, 46.

*a-kaṇṭhyo bhāvī*.

„Bhāvin ist (ein Vokal), der nicht ‚guttural‘, (also nicht *a*) ist“<sup>2)</sup>.

Die Definition des Vāj.-Pr. hat nun A. WEBER dazu ge-  
15 führt, den Terminus *bhāvin*, der wie gesagt nur bei Kātyāyana gebraucht wird, der Bezeichnung *nāmin* gleichzusetzen, die schon bei Śaunaka vorkommt. Er sagt wörtlich<sup>3)</sup>: „Ich glaube, daß wir *bhāvin* im Sinne des in den übrigen Prātiśākhien verwendeten *nāmin* zu fassen haben, gleich *yo bhāvayati*, d. i.  
20 *yo nāmāyati* wer *bhāva*, d. i. *nati* hervorruft“.

Rein äußerlich gesehen, scheint WEBER recht zu haben, denn die zwei Sūtras, des Śaunaka und des Kātyāyana, welche die betreffenden Termini *bhāvin* bzw. *nāmin* erläutern, erscheinen auf den ersten Blick völlig identisch zu sein.

25 Śaunaka I, 27<sup>4)</sup>: *r-kārādayo daśa nāmināḥ*.

„Die zehn (Vokale) *r, ṛ, i, ī, u, ū, e, o, ai, au* (heißen) *nāmin*“.

1) Daß die Taittirīyas nur die Verschmelzung von *i* und *u*, nicht aber die von *r* und *l* anzeigen, hängt mit der Trennung von innerem und äußerem Sandhi zusammen und ist für die am Pada-pāṭha aufwachsende Methode charakteristisch: X, 15 *i-varṇō-kārau ya-va-kārau*.

2) Nicht zu verwechseln mit den velaren Konsonanten, die später als gutturale bezeichnet werden; als *kaṇṭhya* gelten in den Prātiśākhias nur der Vokal *a* und der Konsonant *h*. Vgl. Anm. 3, S. 116.

3) a. a. O., S. 112.

4) MÜLLER I, 46. Er erklärt in seiner Ausg. d. Rgv.-Pr.: „Sie (die zehn *nāmin*) heißen biegend inbezug auf die Verwandlung eines Dentalis in einen Mürdhanya“.

Kātyāyana I, 46: *a-kaṇṭhyo bhāvī*.  
„Bhāvin ist ein Nicht-*a*-(Vokal)<sup>1)</sup>“.

Dennoch ist A. WEBER mit seiner Gleichsetzung von *nāmin* und *bhāvin* im Irrtum.

Zunächst ist in formaler Hinsicht von Bedeutung, daß <sup>5</sup> im Sūtra des Śaunaka die Anzahl der *nāmin* angegeben ist, während eine solche Zahlenangabe bei den *bhāvin* des Kātyāyana fehlt. Da man schlecht mit Bestimmtheit sagen kann, an welcher Stelle des Lehrtextes ein solches Sūtra ursprünglich gestanden haben mag, ist schon dieser Umstand zu beachten. <sup>10</sup> Es kommt nämlich darauf an, ob Kātyāyana allein die einfachen Vokale meint, oder ob er auch die sog. Diphthonge dazu gerechnet wissen will. Letzteres nimmt A. WEBER offenbar an, ohne sich auf den Wortlaut des Textes selbst stützen zu können.

Auch die Bedeutung, die A. WEBER in die Bezeichnung <sup>15</sup> *bhāvin* hineinlegt, trifft nicht zu. Im Vorgang selbst, der durch die beiden Termini verschieden bezeichnet wird, der nach WEBER aber identisch sein soll, liegt eine Verschiedenheit, die nicht zu übersehen ist, keine Gleichheit. Die *Nāmin* bleiben selbst unverändert, sie bewirken aber von sich aus eine Ver- <sup>20</sup> änderung des folgenden Lautes; die *Bhāvin* dagegen verursachen keine Veränderung eines anderen Lautes, aber sie verändern sich selbst. Man beachte den Unterschied zwischen einem *nāmin-i* und einem *bhāvin-i* an folgendem Beispiel:

*nāmin-i: ti-sthati > tiṣṭhati,*

25

*bhāvin-i: bhāvi antaṣṭhām > bhāvī antaṣṭhām.*

Diesen zweiten Fall, in dem der Laut selbst eine Veränderung erleidet, nennen die Grammatiker einen *vikāra*. Der *vikāra* wird von Kātyāyana mit folgender Formel angeführt:

I, 133: *Tam iti vikāraḥ.*

30

„Der Akkusativ bezeichnet also den Zustand, der nach der Veränderung einzutreten hat“. (WEBER.)

Wenn man diese Formel sich vergegenwärtigt, dient das folgende Sūtra Kātyāyanas als Beweis, daß bei den *Nāmin-*

1) Vgl. Anm. 3, S. 116.

Vokalen der *vikāra* diejenigen Laute betrifft, die den Bhāvin-Vokalen folgen, während dagegen bei den *bhāvin* diese selbst vom *vikāra* betroffen werden.

III, 55: *bhāvibhyaḥ saḥ ṣaṃ samānapade.*

5 „Hinter den Bhāvin wird *s* im selben *pada* zu *ṣ*“.

Die formelhafte Ausdrucksweise, die bei den Phonetikern einen *vikāra* bezeichnet, findet sich schon bei Śaunaka 1, 24:

*Asāv amum iti tad-bhāvam uktam yathāntaram<sup>1)</sup>.*

„Wenn es heißt ‚dieser jenen‘, d. h. wenn ein Buchstabe im  
10 Nominativ und der andere im Akkusativ steht, so ist damit  
das Werden (von diesem) zu jenem ausgedrückt und dieses  
Werden bezieht sich immer auf den folgenden Buchstaben“.

(MÜLLER.)

Wenn also Nominativ und Akkusativ sich unmittelbar  
15 folgen, so ist mit dieser echt indischen Ausdrucksform der  
*vikāra*, eine Veränderung bezeichnet, aber auch gleichzeitig  
betont, daß die neue Form immer noch die Natur, den *bhāva*  
der ursprünglichen behalten hat.

Das genannte Sūtra Kātyāyanas trennt also klar die  
20 Bhāvin von den Nāmin, weil man sieht, daß es sich um zwei  
verschiedene Funktionen handelt.

Es bleibt nunmehr noch übrig, zu zeigen, daß die Bhāvin-  
Reihe nicht wie die Nāmin-Reihe zehn Vokale umfaßt, sondern  
nur unsere beiden Gruppen *i, u* und *r, l* mit ihren zugehörigen  
25 Längen. Es kommt darauf hinaus, daß die „Diphthonge“ wohl  
*nāmin*, aber nicht *bhāvin* sind.

Daß die später von Kātyāyana mit *bhāvin* bezeichnete  
Gruppe *i, u, r, l* in gewissen Fällen in den entsprechenden  
Halbvokal übergeht, ist der Sache nach schon bei Śaunaka  
30 registriert, wenn er auch nicht die sämtlichen gemeinsamen  
Funktionen durch die genannte Benennung zusammengefaßt  
hat. Zweierlei ist doch zu erkennen, die Ausnahmestellung  
das *a*-Lautes und die Beschränkung der Regel auf die Mono-

1) *tad-bhāvam* sc. *akṣaram*.

2) Bei Śaunaka fehlt *l* und *ḷ*, sonst wären es zwölf.

phthonge. Auf das letztere kommt es bei der Erläuterung des Begriffes *bhāvin* an<sup>1)</sup>.

Śaunaka hat also folgendes Sūtra II, 8<sup>2)</sup>:

*samānākṣaram antaḥsthāṃ svām-a-kaṅṭhya-svarodayam.*

„Ein Samānākṣara (Monophthong) mit Ausnahme des gutturalen *a* geht, wenn ihm ein auslautender Vokal folgt, in seine Antaḥsthā (Halbvokal) über“<sup>3)</sup>.

Bei Kātyāyana tritt nun der Ausdruck *bhāvin* auf und ferner fügt er die entsprechende Veränderungsregel für die „Diphthonge“ hinzu. 10

IV, 45: *svare bhāvya antaḥsthām.*

46: *sandhyakṣaram ay-av-āy-āvam.*

- „1. Vor einem Vokal wird ein Bhāvin zum Halbvokal.
2. Ein Diphthong zu *ay*, *av*, *āy* und *āv*“.

Deutlich wird hier der „Diphthong“ dem Bhāvin gegenübergestellt; sie können also nicht dieselben Vokale meinen. 15

Demnach lautet die Nāmin-Reihe:

*r, ṛ, i, ī, u, ū, e, o, ai, au* (ohne *l, ḷ*)<sup>4)</sup>.

Die Bhāvin-Reihe dagegen besteht aus acht Vokalen:

*i, ī, u, ū, r, ṛ, l, ḷ.* 20

## V.

Bisher bewegte sich die Erörterung im Gebiet der Phonetik und berührte sich infolgedessen mit dem Stoff der Prātiśākyas. Nun kommt aber diesen Bhāvin-Vokalen noch eine andere Funktion zu, die erst von Grammatikern beobachtet worden sein kann, weil sie die Entdeckung der Verbalwurzel voraussetzt<sup>5)</sup>. Die Wurzel (*dhātu*) wies in gewissen Fällen statt eines ursprünglichen *i, u, r, l* ein *e, o, ar, al* oder gar ein

1) Der Grund für die Trennung einer an sich einheitlichen Funktion in zwei Sūtras ist offenbar äußerlich und entspricht der induktiven Praxis der alten Schule: der einfache Vokal verliert im behandelten Falle seine Silbenqualität, die beim „Diphthong“, also auch *o* und *e*, erhalten bleibt.

2) M. MÜLLER, 125.      3) Zur Folge Nominat. Akkus., vgl. S. 122.

4) Vgl. oben Kap. II.

5) Vgl. WACKERNAGEL a. a. O., 61 ff.

*ai, au, ār, āl* auf. Die Systematisierung der Erscheinung ergab folgendes allbekannte Schema:

	1. Stufe . . .	i	u	r	l
	2. „ <i>guṇa</i>	e	o	ar	al
5	3. „ <i>vr̥ddhi</i>	ai	au	ār	āl.

Die indische Grammatik benennt hier zwei Formen, über deren Beziehungen untereinander und zu den entsprechenden *bhāvin* aus den Namen selbst nichts anderes zu entnehmen ist, als der phonetische Ausgangspunkt, was immerhin zu beachten  
 10 ist. Der *bhāva* des Lautes bleibt derselbe, der Bhāvin-Vokal erhält im *guṇa* eine einfachere Charakterisierung, die sich in der *vr̥ddhi* aber so stark auswirkt, daß aus einem einfachen Vokal ein Doppellaut wird.

Aus Kātyāyana's Prātiśākhya können wir keine Angaben  
 15 über eine grammatische Funktion verlangen, wenn auch die Beobachtung selbst bereits vor Pāṇini gemacht sein soll. Solange wir keine Grammatik vor Pāṇini kennen, läßt sich über solche Fragen keine Sicherheit gewinnen. Deswegen wissen wir auch nicht, ob Pāṇini's Sūtra 1, 1, 3, eigener Erkenntnis  
 20 entspringt oder übernommen ist, wenn auch letzteres wahrscheinlich ist<sup>1)</sup>.

Das Sūtra lautet: *Iko guṇa-vr̥ddhī*.

Unter der Formel *ik* verbirgt sich die uns bekannte Gruppe der Bhāvin-Vokale.

25 Pāṇini's Sūtra bedeutet mit den notwendigen Ergänzungen: „(Wenn *guṇa* und *vr̥ddhi* (vorgeschrieben sind, so tritt die Guṇa- oder Vr̥ddhi-Form) an die Stelle von *i, u, r, l* ein“.

Dieses Sūtra behandelt also das oben gezeigte Schema der Dehnstufen in zwölf Formen. Die Guṇa- und Vr̥ddhi-  
 30 Formen, welche in den ersten beiden Sūtras angegeben sind, lassen vier Formen vermissen, nämlich *ar, al, ār* und *āl*; sie weisen dagegen zwei Formen auf, die nicht im dritten Sūtra und nicht in unserem Schema vorkommen, nämlich *a* als *guṇa* und *ā* als *vr̥ddhi*. Das kann kein Zufall sein. Die beiden  
 35 Sūtras, die übrigens wie ein einziges Sūtra aussehen, können

1) Nirukta X, 17.

nicht als Grundregel, nicht als Interpretation der beiden Begriffe gedacht sein, sie müssen einem anderen Zweck gedient haben.

Pā. I, 1, 1: *Ṛddhir ādaic — aḍeṅ-guṇaḥ*, I, 1, 2.

„ā, ai, au sind Ṛddhi-Formen, a, e, o sind Guṇa-Formen“. 5

Es handelt sich offenbar um Bestimmungen, die zur Hauptregel I, 1, 3: *Iko guṇa-ṛddhī* ergänzt werden müssen und vielleicht auch einmal tatsächlich eingeschoben worden sind, denn hier decken sich Sūtra I, 1, 1/2 und Sūtra I, 1, 3 durchaus nicht. Das Anwendungsgebiet im dritten Sūtra ist weiter, 10 weil es auch *ar, al, ār, āl* umfaßt, als Dehnstufen von *r* und *l*; es ist aber auch enger, weil es nicht die Formen *a* und *ā* kennt, andernfalls müßte das Sūtra die Form *ako* statt *iko* führen.

Für die Dehnstufen der Bhāvin-Vokale genügte das dritte 15 Sūtra völlig, dann würden aber die beiden *kaṅṭhya a* und *ā* als einzige Vokale außerhalb des Systems stehen, von dem alle anderen erfaßt werden. Diese beiden phonetischen Außenseiter sind durch die beiden ersten Sūtras in das Schema eingefangen und als Guṇa- bzw. Ṛddhi-Form eingeordnet worden. 20 Drei Eigentümlichkeiten des *a*-Lautes hatte die alte Phonetik bereits herausgestellt<sup>2)</sup>:

1. Artikulationsstelle und Organstellung sind im Gegensatz zu den Bhāvin-Vokalen nicht feststehend.
2. Sie können nie in einen Halbvokal umgewandelt werden. 25
3. Sie haben die Nāmin-Funktion, d. h., sie verändern bestimmte nachfolgende Konsonanten.

Diesen phonetischen Eigentümlichkeiten fügt nun Pāṇini in seinen ersten Sūtras, unmittelbar anschließend an seine Lauttafel, eine neue aus dem Gebiet der Grammatik hinzu: 30

1) Der Genitiv ist eine Spezialleistung Pāṇini's, die eine so arithmetische Ausdrucksweise wie Kātyāyana's *taṃ ūi vikāraḥ* oder Śaunaka's *asāv amum* noch übertrifft. Zur Erläuterung ist I, 1, 49 heranzuziehen: *ṣaṅṭhī sthāne-yogā-* („Der Genitiv zeigt an, daß etwas an dessen Stelle treten soll). Der Gedanke des *vikāra*, offenbar dem Ideenkreise der Phonetik entsprungen, wird von Pāṇini aufgegeben und durch den grammatischen Begriff des Substituts ersetzt. 2) Vgl. oben Kap. III.

4. Kürze und Länge des *a*-Lautes sind nicht in eine Reihe mit den übrigen Bhāvin-Vokalen zu stellen, sondern Kürze und Länge, die bei den andern Vokalen als *sa-varṇa* lautlich wie auch inbezug auf die Dehnstufen gleich behandelt werden, 5 fallen hier in zwei verschiedene Klassen. Der in der Lauttafel in der Reihe *a, i, u, ṛ, ḷ* stehende Vokal *a* steht jetzt neben den „Diphthongen“ *e, o*; die Länge *ā*, welche in die Kategorie der meistens nicht besonders genannten *ā, ī, ū, ṛ, ḷ* gehört, erscheint seltsamerweise neben den Diphthongen *ai* 10 und *au*.

Wenn man sich diese Gedankengänge vor Augen hält und dabei die Bedeutung der alten Phonetik für die alte Grammatik irgendwie in Rechnung setzt, erscheint deutlich hinter den drei ersten Sūtras die Absicht des Verfassers. Die 15 ersten beiden Sūtras sind ein Zusatz zum dritten, das allein die Lehre von den Dehnstufen enthält. Es berücksichtigt aber nur *ik*, die Bhāvin-Vokale, die beiden *a*-Laute werden durch die beiden ersten Sūtras eingeordnet. Weil sie sich phonetisch ausdrücken, stehen sie zwischen eigentlicher Grammatik und 20 der Lauttafel.

Mit dem Nachweis der Bhāvin-Vokale bei Pāṇini ist der Kreis ihrer Geschichte noch nicht geschlossen. Vielmehr ist nun der Boden vorbereitet, auf dem der Nachweis, daß sich dasselbe Prinzip in den Śiva-sūtras auswirkt, zur richtigen 25 Geltung gelangen kann.

## VI.

Pāṇini hat natürlich die uns geläufige Anordnung des Alphabets gekannt. Wenn man es nicht aus den Śiva-sūtras erkennen kann, so geht doch aus I, 1, 69<sup>1)</sup> hervor, daß er die 30 Vertikalreihen des Pañca-varga durch Anfügen von *u* an den ersten Laut bezeichnet, also die Reihe der „Gutturalen“ *k, kh, g, gh, ṅ* durch *ku*, die Palatalen *c, ch, j, jh, ṅ* durch *cu* usw.

Die Abweichungen der Śiva-sūtras beschränken sich auf das Konsonantensystem, die Vokalreihe ist dieselbe wie im 35 uns geläufigen Alphabet. Die uralte und natürliche Anordnung

1) I, 1, 69: *aṅ-ud-ī sa-varṇasya cāpratyaḡah.*

des Pañca-varga nach den Artikulationsstellen, so wie sie der ausgeatmete Luftstrom berührt, mußte dagegen gestört werden. Das Lautsystem der Śiva-sūtras ordnet die Artikulationsstellen auch für den Pañca-varga nach der Reihenfolge der Vokale. Das bedeutet, da der *a*-Laut ausfällt, nach der Reihenfolge 5 der Bhāvin-Vokale. Die Kombination dieser bedeutsamen Vokalgruppe mit dem alten System der Verschußlaute mußte dem strengen Streben nach größtmöglicher Einfachheit in der Klassifizierung ein lockendes Ziel sein, das auch erreicht worden ist. 10

Der Text der Śiva-sūtras lautet:

1. a-i-u . . . . .	ṇ.	
2. ṛ-ḷ . . . . .	k.	
3. e-o . . . . .	ñ.	
4. ai-au . . . . .	c.	15
5. ha-ya-va-ra . . . . .	ṭ.	
6. la . . . . .	ṇ.	
7. ña-ma-ña-ṇa-na . . . . .	m.	
8. jha-bha . . . . .	ñ.	
9. gha-ḍha-dha . . . . .	ś.	20
10. ja-ba-ga-ḍa-da . . . . .	ṣ.	
11. kha-pha-cha-ṭha-ṭha-ca-ṭa-ta	v.	
12. ka-pa . . . . .	y.	
13. śa-ṣa-sa . . . . .	r.	
14. ha . . . . .	l.	25

Um in dieses scheinbare Durcheinander Ordnung zu bringen, ist nur die Beachtung weniger Punkte erforderlich.

1. Die Abteilung der einzelnen Sūtras erfolgt nach den abschließenden Buchstaben, den Anubandhas<sup>1</sup>). Diese stellen aber rein praktische Hilfsmittel dar, die nicht nach phonetischen Gesichtspunkten eingesetzt sind und infolgedessen für die Aufstellung der Lauttafel ohne Bedeutung bleiben.

2. Der Pañca-varga der Verschußlaute (*sparsā*)<sup>2</sup>), der feste Kern des uns geläufigen Alphabets, läßt die einzelnen

1) Zum *anubandha*, vgl. das folg. Kap.

2) Vgl. die Tafel in Kap. I.

Reihen nach Artikulationsstellen geordnet folgen, zunächst also sämtliche Velare, dann die Palatale usw. Statt dieser horizontalen Anordnung, die Pāṇini in der Form benutzt, daß er an den ersten Laut ein *u* anfügt, um so die ganze Reihe zu bezeichnen, wählen die Śiva-sūtras die vertikale Ordnung, also Tenues, aspirierte Tenues usw. bis zu den Nasalen. Phonetisch ausgedrückt erfolgt die Aufführung nicht nach Artikulationsstellen, sondern nach Hervorbringungsweise, nicht nach *sthāna-karaṇa*, sondern nach *āśya-prayatna*.

3. Der Pañca-varga der Verschlußlaute weist fünf Artikulationsstellen auf, zu den in den Prātiśākhya's noch eine sechste, wenn man sie als solche gelten lassen will, nämlich das ganze Ansatzrohr, *kaṇṭha*, tritt. Dieses Prinzip der Zuordnung der Laute zu Artikulationsstellen macht sich auch in den Śiva-sūtras geltend. Das hat zur Folge, daß die *kaṇṭhya*, *a*, *ā* und *h* außerhalb der Ordnung zu stellen sind. Sie haben eine besondere, oder, wenn man will, keine besondere Artikulationsstelle<sup>1)</sup>.

4. Die Reihenfolge der Artikulationsstellen ist im Pañca-varga die natürliche, die dem ausgeatmeten Luftstrom folgt. In den Śiva-sūtras wird sie merkwürdigerweise durch die Reihenfolge der Bhāvin-Vokale bestimmt. Da es deren nur vier gibt, ist die fünfte (vokalfreie) Artikulationsstelle in die Mitte gesetzt.

5. Die Reihenfolge der einzelnen Laute ist bei Vokalen und Konsonanten verschieden. Die Vokale behalten ihre alte Ordnung. Die Konsonantenabteilung wird durch *h* eröffnet und beschlossen. Die Sibilanten stehen an der gewohnten Stelle. Die Halbvokale folgen nicht dem Pañca-varga der Verschlußlaute, sondern gehen diesem voraus. Den Halbvokalen folgt der Pañca-varga, aber in umgekehrter Richtung, also nicht Tenues mit Aspiraten, Mediae mit Aspiraten, Nasale, sondern Nasale, Mediae aspiratae, Mediae, Tenues aspiratae, Tenues.

Unter Berücksichtigung der aufgeführten Punkte erhält man folgende, vertikal zu lesende:

1) Vgl. Kap. II.

Lauttafel der Śiva-sūtras.

	Vokale	Halb-vokale	Verschußlaute	Sibi-lanten
Ausnahme: <sup>1)</sup>	a	h		h
Palatale (2) <sup>2)</sup>	i c ai	y	ñ jh j ch c	s
Labiale (5)	u o au	v	m bh b ph p	
Velare (1)			n gh g kh k	
Cerebrale (3)	ṛ	r	ṛ ḍh ḍ ṭh ṭ	ṣ
Dentale (4)	ḷ	l	n ḍh d ṭh t	s

Wenn man die Anubandhas außer acht läßt, kann man der Reihenfolge der Śiva-sūtras ohne Stockung bis zum Sūtra 11 nachgehen. Bei den stimmlosen Verschußlauten tritt dann eine Störung der Ordnung ein, eine Schwierigkeit, die aber im folgenden restlos behoben werden kann. Dabei hat man Gelegenheit, die rein praktische Einschlebung der Anubandhas zu beobachten.

VII.

Die beiden Sūtras 11 und 12 lauten:

11. kha-pha-cha-ṭha-tha-ca-ṭa-ta v.

12. ka-pa . . . . . y.<sup>3)</sup> 10

Sie gehören zusammen und enthalten die Reihe der stimmlosen Tenues einschließlich ihrer Aspiraten. Es fragt sich nunmehr also, zu welchem Zweck eine Abteilung in zwei Sūtras vorgenommen worden ist, und warum die einmal gewählte Reihenfolge nicht mehr eingehalten worden ist. Die Antwort wird für beide Fragen dieselbe sein.

Nach der oben aufgeführten Lauttafel gehört die Gruppe der Verschußlaute in folgendes System:

Tenues nach den Śiva-sūtras.

Palatale: ch c 20

Labiale:	ph	p
Velare:	kh	k

Cerebrale: ṭh ṭ

Dentale: th t

1) *kaṇṭhya*. 2) In den Klammern die Reihenfolge des *pañca-varga*.

3) Vgl. zur selben Materie SKÖLD a. O. 20 und FADDEGON a. O. S. 59.



Im allgemeinen werden wohl in den Śiva-sūtras die einzelnen Vertikalreihen der Lauttafel durch Anubandhas abgetrennt. Wie aber unser Beispiel zeigt, erfolgt diese Ab-  
 5 teilung nicht aus Prinzip, sondern aus praktischen Erforder-  
 nissen. Deshalb ist es nicht ohne Bedeutung, daß es doch so  
 scheint, als wenn der Sūtrakāra auf die Grammatik Pāṇinis  
 Rücksicht genommen hätte. In der Grammatik findet sich  
 keine Benutzung einer einzelnen Klasse, insbesondere der  
 Aspiraten. Dagegen ist das Sūtra 8, 3, 7 für die Zusammen-  
 10 hänge zwischen Śiva-sūtra und Grammatik von ausschlag-  
 gebender Bedeutung. An dieser Stelle wird nämlich die Formel  
*chav* gebraucht, und zwar ist das die einzige Stelle, welche  
 die beiden oben aufgeführten Reihen benutzt unter Ausschluß  
 der Labialen und Velaren, die also mitten aus der oben auf-  
 15 geführten Reihe zu entfernen waren<sup>1)</sup>. Die Einteilung der  
 Śiva-sūtras 11 und 12 kann nur den einzigen Zweck haben,  
 dieser Regel Pāṇini's gerecht zu werden.

Die Reihe lautet in ursprünglicher Ordnung:

ch  $\overline{(\text{ph kh})}$  ṭh th / c  $\overline{(\text{p k})}$  ṭ t

20 Wenn man aus der Reihe die eingeklammerten Labialen und  
 Velaren ausschließen will, wie das Sūtra 8, 3, 7 verlangt, so  
 kann man das betreffs der ersten eingeklammerten Gruppe  
 dadurch erreichen, daß man sie an den Anfang des Sūtras  
 setzt. Der Anubandha schließt das Sūtra ab; man kann also,  
 25 wenn man mit dem dritten Laut beginnt, die ersten beiden  
 Laute aus der Reihe ausschließen. Demnach lautet die erste  
 Hälfte des Sūtras, wenn man den Velar an die Spitze setzt<sup>2)</sup>:

$\overline{(\text{kh ph})}$  ch ṭh th.

Die zweite Gruppe, die der velaren und labialen Tenues kann  
 30 man nur dadurch ausschließen, daß man sie hinter den Anu-  
 bandha *v* des Sūtra 11 setzt, was wiederum zur Folge hat,

1) Siehe die Tafel der Tenues S. 129.

2) Wenn Labial und Velar außerhalb der speziellen Ordnung der  
 Śiva-sūtras stehen, tritt selbstverständlich die natürliche Reihenfolge wieder  
 ein: der Velar geht also dem Labial voraus.

daß diese Gruppe *k p* einen eigenen Anubandha *y* erhält, also selbst zum Sūtra wird (12).

Der zweite Teil der oben genannten Reihe lautet also:

$$c \quad \check{t} \quad t \quad [v]^1 \quad (\overline{k \quad p})^2 \quad [y]^3$$

Zusammengesetzt:

Sūtra 11: kh ph ch ṭh th c ṭ t [v]

Sūtra 12: k p [y]

Damit ist die Darstellung der Lauttafel des Pāṇini, so wie sie oben wiedergegeben ist, als richtig erwiesen.

Darüber hinaus ergibt sich noch ein weiteres für die 10 Geschichte der Anubandhas, die, wie gesagt, ausschließlich praktischen Zwecken dienen.

Es muß auffällig erscheinen, daß die vier letzten Sūtras mit den vier Halbvokalen schließen. Nur stimmt die Reihenfolge wiederum nicht; statt *y r l v* des (Pañca-varga) finden wir 15

11. v      12. y      13. r      14. l.

Oben ist gezeigt worden, daß der Anubandha 11 nur eine ganz bescheidene Rolle spielt, weil er den einzigen Zweck hat, das Sūtra 8, 3, 7 durch die Formel *chav* zu ermöglichen. Das Sūtra, das die Doppelreihe der Tennes wiedergibt, heißt *khay*. 20 Deswegen darf die Vermutung ausgesprochen werden, daß der Anubandha *v* erst später eingesetzt worden ist, um damit zuletzt das Sūtra 11 zu bilden.

### VIII.

Von einem organischen Zusammenhang zwischen den Śiva- 25 sūtras und der Grammatik des Pāṇini ist ohne Kenntnis der phonetischen Entwicklung wenig zu entdecken. Der Blick wird erst dann für die Zusammenhänge frei, wenn man die Bedeutung der Bhāvin-Vokale ins rechte Licht setzt. Sie sind nicht allein für die Śiva-sūtras, sondern auch für die drei 30 ersten Sūtras der Grammatik leicht und sicher festzustellen.

Der rote Faden, der sich in dem ganzen erörterten Gebiet verfolgen läßt, ist die Schwierigkeit des *a*-Lantes<sup>3)</sup>. In

1) Der Anubandha 11.

2) Der Anubandha 12.

3) Vgl. darüber WACKERNAGEL, a. a. O., S. 3—14.

unseren Quellen treteu die beiden *a*-Laute im Gegensatz zu den klaren Bhāvin-Vokalen, gegenüber deren durchsichtigen, leicht mit Regeln faßbaren Veränderungen die *a*-Laute ein Sammelbecken für alle Ausnahmen bilden. Sie haben keine eigene Natur, keinen *bhāva*<sup>1)</sup>.

Besonders der kurze *a*-Laut ist sowohl phonetisch wie in der Schrift schwer zu erfassen und darzustellen. WACKERNAGEL formuliert die Frage wie folgt<sup>2)</sup>:

„Der mit *a* umschriebene Buchstabe bezeichnet in der heutigen Aussprache einen geschlossenen dumpfen Vokal *ō* *ō̄* *ē*, dessen Färbung durch die folgenden Laute bestimmt wird. (BÜHLER, Schrifttafel.) Diesen Lautwert hatte das sogenannte *a* schon zur Zeit Pāṇini's, da er 8, 4, 68 bemerkt, daß *a* zwar für das grammatische System als *a*, d. h. als Kürze des offenen *ā* gerechnet werde, in der wirklichen Aussprache aber kein *a* sei. Daß in noch älterer Zeit ja durchweg *a* gesprochen worden sei, läßt sich nicht strikt beweisen. Die altiranischen Sprachen haben dafür regelmäßig *a*<sup>3)</sup>“.

Auf Pāṇini's Stellung zu dieser Frage kommen wir noch zurück. Was die phonetische Beobachtung betrifft, so hat man schon spätestens seit dem Vārttikakāra Kātyāyana<sup>4)</sup> versucht, das kurze *a*, den mit vielen Wassern getauften Außenseiter, der sich an jede echte Artikulationsstelle anschmiegen kann, als wenn er da zu Hause wäre, lautlich zu erfassen und zu klassifizieren. Wenn sich auch irgendwelche Ergebnisse in der Schrift nicht ausgewirkt haben, so registrierte man doch schon bald ein geschlossenes (*samvr̥ta*) und ein offenes *a* (*vivr̥ta*). Das von WACKERNAGEL genannte Sūtra 8, 4, 68: *a a*, das am Schluß der Grammatik Pāṇini's steht, wird schon von Patañjali an in diese Erörterung hineingezogen. Die Frage, warum der ohnehin schon schwierige Pāṇini sich mit einem so mißtönigen Sūtra (8, 4, 68 *a a*) verabschiedet, spielt wegen der fraglichen Zugehörigkeit der Śiva-sūtras zur

1) Ihre phonetische Eigenart ist bereits oben erörtert. Vgl. S. 118.

2) a. a. O., S. 3 ff.

3) Hier ist wohl zu ergänzen: geschrieben, denn über die Aussprache ist nicht viel bekannt.

4) Nicht zu verwechseln mit dem Verfasser des Vāj.-Pr.

Grammatik Pāṇini's eine besondere Rolle. Bekanntlich wird der Ausdruck *vr̥ddhi*, mit dem die Grammatik beginnt, als *maṅgala* gedeutet, mit dem das Werk Pāṇini's beginnt. Danach gehörten die Śiva-sūtra's nicht zu Pāṇini.

Ein Hinweis auf die Sage, die berichtet, daß Gott Śiva selbst die Śiva-sūtra's an Pāṇini geoffenbart habe, mag methodisch richtig beiseite geschoben werden. Anders wird man sich schon zur Bedeutung der Bhāvin- bzw. *ik*-Vokale einzustellen haben, die sowohl für den Anfang der Grammatik wie für den Aufbau der Śiva-sūtras unlegbar festzustellen ist. Jedoch steht der *varṇa-samāmnāya* des Pāṇini, die Lauttafel, die sich auf die Bhāvin-Vokale aufbaut, nicht nur innerlich mit den drei ersten Sūtras der Grammatik in Zusammenhang, weil letztere auch Laute zu bestimmen haben, sondern auch formal und äußerlich, wie nachzuweisen ist.

Nach den Śiva-sūtras sind Länge und Kürze desselben Vokals homogen; dieses Sūtra wird durch Pāṇini 1, 1, 9 bestätigt. Nun beschäftigen sich die ersten drei Sūtras mit denselben Lauten wie die vier ersten Śiva-sūtras, jedoch aus einem völlig verschiedenen Gesichtspunkt heraus, nämlich aus einem grammatischen Unterscheidungsbedürfnis. Dennoch ist der Abstand nicht so groß wie es scheint. Wenn auch der Ablaut oder die Dehnstufe ins Gebiet der Grammatik gehört, sei demgegenüber darauf hingewiesen, daß diese Erscheinung sich lautlich äußert und daß sich ferner die grammatische Erörterung in den zwei ersten Sūtras auf diejenigen-Formen der Dehnstufen beschränkt, die im Vokalsystem der Śiva-sūtras vorkommen. Die Grammatik ist eben an der Lautlehre gewachsen. An dieser Stelle zeigen sich noch Zusammenhänge.

Wenn wir nun zu WACKERNAGEL'S Erklärung zurückkehren, so ist, lautphysiologisch gesehen, kein Zweifel daran möglich. Sie deckt sich mit dem, was oben gesagt ist. Jedoch muß ein Ausdruck berichtigt werden. Es kann nicht zugegeben werden, daß Pāṇini mit dem letzten Sūtra eine grammatische Lehre hat aufstellen wollen, die sich auch am Schluß des Werkes schlecht ausnehmen würde. Nicht für das grammatische System wird *a* als *a*, d. h. als Kürze des offenen *ā* ge-

rechnet, sondern ausdrücklich im Lautsystem der Śiva-sūtras. Das zeigen alle Lauttafeln der Prātiśākhya ebenso gut wie der Varṇa-samānāya des Pāṇini. Bei Pāṇini tritt aber in den ersten Sūtras der grammatische Gesichtspunkt auf um  
 5 die beiden homogenen Laute *a*, die in der Lauttafel eins sind, auseinander zu reißen. Hier zeichnet sich bei Pāṇini trotz Primitivität eine Unterscheidung zwischen Lautlehre und Grammatik ab, die beabsichtigt ist und deshalb für die Beurteilung der Zusammenhänge einen neuen Gesichtspunkt liefert.  
 10 Alle Erklärungsversuche<sup>1)</sup>, die sich mit dem letzten Sūtra Pāṇini's beschäftigen, sind sich, wenn auch unbewußt, darin einig, daß durch die ersten Sūtras für den Verlauf der ganzen grammatischen Erörterung, und zwar nur für diese ein Sonderstatus aufgestellt wird, der dann durch das Schluß-sūtra  
 15 wieder aufgehoben wird. Dann wird gewissermaßen der natürliche Zustand wiederhergestellt.

Dem ist zuzustimmen, wenn auch aus Gründen, die nicht in an sich richtigen allgemeingültigen Erwägungen gesucht werden, sondern durch den Wortlaut des Sūtras unmittelbar  
 20 bedingt sind. Demnach stehen im Śiva-sūtra *a*, *ā*, *i*, *ī*, *u*, *ū* in einer Reihe (*a-i-u-ṛ* : 1) und gleichwertig nebeneinander, als wenn alle Regeln für alle gleiche Geltung haben sollten. In den folgenden ersten Sūtras der Grammatik wird aber nun ein großer *adhikāra* aufgestellt, der für die folgende Gram-  
 25 matik eine andere Ordnung vorschreibt. Danach gehört *a* nicht zu *ā*, sondern zu *e* und *o*; ebenso *ā* nicht zu *a*, sondern zu *ai* und *au*. Am Schluß der Grammatik stellt dann Pāṇini den Zustand wieder her, der in den Śiva-sūtras und in den Prātiśākhya gilt. Daß die Zitierung der Formeln der Śiva-  
 30 sūtras innerhalb der Grammatik davon unberührt bleibt, ist wohl selbstverständlich.

## IX.

Wenn auch nicht als unzweifelhaft bewiesen gelten kann, daß Pāṇini der Verfasser der Śiva-sūtras ist, so dürfte eine  
 35 notwendige Beleuchtung der Zusammenhänge zwischen Śiva-

1) Vgl. darüber SKÖLD, a. a. O., S. 3 ff.: Pāṇinis last sūtra.

sūtras und Grammatik doch Fäden bloßgelegt haben, die bisher nicht bemerkt worden sind. Der Zusammenhang ist so eng, daß er durch das *maṅgala* am Anfang der Grammatik allein nicht zu trennen ist. Es kann kaum Zufall sein, daß die Grammatik mit der grammatischen Sonderstellung der beiden *a*-Laute beginnt, nachdem die Lauttafel durch ihren klaren Aufbau ihre phonetische Sonderstellung so deutlich wie nur möglich zum Ausdruck gebracht hatte. 5

Welcher Grund sollte also vorliegen, um der Sage mißtrauen zu dürfen? Warum soll man ihr nicht weiter folgen? 10

Bekanntlich bringt die Tradition<sup>1)</sup> Pāṇini mit einem Kātyāyana zusammen, den A. SKÖLD in dem Verfasser der Pāli-Grammatik wiedererkennen will, was trotz geistreicher Konstruktion nicht überzeugt. Viel näher steht Pāṇini doch der Verfasser des Vājasaneyi-Prātiśākhya, wie schon von 15 WEBER und LIEBICH erkannt und belegt worden ist. In dieser Beziehung hat diese Erörterung neues Material beigebracht, das für recht enge Beziehungen zwischen Pāṇini und Kātyāyana spricht; danach könnten sie also Zeitgenossen gewesen sein.

Zwischen der Grammatik des Pāṇini und dem Prātiśākhya 20 der Vājasaneyin klafft wohl ein weiter Unterschied, der aber zunächst prinzipieller Natur, also unabhängig vom Zeitablauf ist. Das Prātiśākhya ist ein Vedāṅga, die Grammatik bereits eine *laukikī vidyā*. Wann dieser Schritt aus der sakralen Sphäre, in der ein Wissender mit einem traditionellen Schatze 25 beliehen wurde, der nur an würdige Personen zu bestimmten Zwecken verliehen werden durfte, wann dieser Schritt in die profane Grammatik getan wurde, wie vorher die Grammatik behandelt wurde, welchen Umfang sie bereits genommen hatte, das sind alles Fragen, die wir nicht beantworten können. 30 Wenn es Pāṇini gewesen sein sollte, der mit seinen heiligen Kenntnissen vor der Reife in die Welt geflüchtet ist, von Indra zu Śiva, dann hat sein Werk tatsächlich, wie die Tradition lehrt, etwas von einer Prometheus-Tat an sich.

1) Darüber ausführlich SKÖLD, a. a. O.

## Über den Begriff *vijñāna* im Buddhismus.

Von Th. Stecherbatsky.

Die Zeitschrift für Buddhismus VIII, S. 398 enthält eine Besprechung meiner Arbeit „The Central Conception of Buddhism“ aus der Feder des Mr. L. WALLACE. Es sei mir gestattet, eine darin enthaltene Kritik, die, soweit ich  
5 sehen kann, auf einem Mißverständnis beruht, hier zu berichtigen.

Es handelt sich um den Terminus *vijñāna*, für den ich die Bedeutung „reines“, d. h. undifferenziertes Bewußtsein, Bewußtsein überhaupt oder reine Rezeptivität des Geistes an-  
10 nehme. Unter den vielen psychischen Elementen, die im Abhidharma unterschieden werden, gibt es ein zentrales Element<sup>1)</sup>, das reine Bewußtsein, welches aber nie allein erscheint, sondern immer von anderen Elementen „begleitet und umgeben“ (*anupari-vartante*). Dieses Element (*dharma*) heißt ununterschieden  
15 *citta*, *manas* oder *vijñānam*, so daß diese drei Termini hier synonym sind. Man spricht gewöhnlich von *vijñāna-skandha*, man könnte ihn aber auch, ohne mißverstanden zu werden, als einen *citta*-, resp. *manas-skandha* bezeichnen, nicht aber als einen *saṃjñā-skandha*, denn *saṃjñā* bedeutet schon eine  
20 bestimmte Erkenntnis, nicht ein völlig unbestimmtes Bewußtsein überhaupt. Mr. L. WALLACE stellt die Sache so dar, als ob die Gleichstellung *citta* = *manas* = *vijñāna* meine Erfindung wäre und diese Erfindung in schroffem Widerspruche zu meiner Behauptung stünde, der zufolge die 10 allgemeinen  
25 Geistesvermögen (*daśa citta-mahā-bhūmikā dharmāḥ*) durchaus intelligibel (*mano-bhūmikā eva*) und gar nicht sinnlich (*na*

1) *citta*, alle übrigen psychischen Elemente sind *caitta*.

*pañca-viññāna-kāyikāḥ*) seien. Mr. L. WALLACE beschuldigt mich, zuerst eine Identität von *manas* und *viññāna* anzunehmen, dann aber die beiden als Sinnlichkeit und Intellekt streng zu scheiden. „It is extraordinary, sagt er, that he can have let the former passage (nämlich die Behauptung 5 der Identität) stand“.

Nun ist aber der Satz von der Identität der Termini *citta*, *manas* und *viññāna* im älteren Buddhismus nichts weniger als meine Erfindung. Er ist vielmehr einer der bestbeglaubigten Lehrsätze des älteren Abhidharma. Er findet sich schon in 10 den Sūtras<sup>1)</sup>, ist des öfteren in *Dhamma-saṅgaṇi*<sup>2)</sup> und im *Vibhanga* erwähnt, von *Buddhaghosa*<sup>3)</sup> wiederholt und von *Vasubandhu* in einer berühmten *Kārikā* festgelegt<sup>4)</sup>.

Was aber den Unterschied zwischen *mano-bhūmika* und 15 *pañca-viññāna-kāyika* anbelangt, so hat es damit folgende Bewandtnis. Das eine Element des reinen Bewußtseins, welches durch drei Namen bezeichnet werden kann, zerfällt je nach der Umgebung, in der es erscheint, in 6 verschiedene Abarten. Das Element bleibt dasselbe, es wird aber nach 20 den verschiedenen Nachbarn unterschieden. Wenn irgend ein Sinnenelement daneben erscheint, haben wir fünf Varietäten der sinnlichen Empfindung, wenn aber kein Sinnenelement daneben steht, haben wir ein rein intelligibles Element. So haben wir zusammen fünf Abarten des sinnlichen Bewußt- 25 seins (*pañca-viññāna-kāya*) und eine Abart des nichtsinlichen, d. h. intelligiblen Bewußtseins (*mano-bhūmika eva*). Nichts ist geändert am Elemente des reinen Bewußtseins dadurch, daß es in sinnlicher oder nichtsinlicher Umgebung erscheint, denn es ist ein Element für sich. Der Intellekt wird als ein 30 besonderes, sechstes Vermögen (*indriya*) den fünf Sinnes-

1) *Samyutta*, II, 94.

2) Z. B. p. 10 und sonst.

3) *Visuddhi-Magga*, vol. II, p. 452 — *viññānam*, *cittam*, *mano ti atthato*.

4) *Abh. Kośa*, II, 34, *ekam*. — Das *Nyāya-sūtra* I, 1, 15: *buddhir*, *upalabdhir*, *jñānam ityanarthāntaram* hat den Anschein einer Antwort auf die buddhistische Theorie.

vermögen koordiniert, und so heißt *mano-bhūmika* dasselbe wie *mano-vijñāna-bhūmika* oder *ṣaṣṭha-vijñāna-bhūmika*. Es liegt also gar kein Widerspruch darin, daß dieses Element in fünf Fällen sinnlichen Ursprungs, im sechsten Falle aber  
 5 rein intelligibel ist. Dies alles hätte Mr. L. WALLACE deutlich ersehen können, wenn er den in meiner Arbeit enthaltenen Tabellen mehr Aufmerksamkeit geschenkt hätte. Aus dem Grundsatz der Identität von *manas* und *vijñāna* folgt, daß der *mano-vijñāna-dhātu* soviel heißen muß wie etwa *vijñāna-*  
 10 *vijñāna-dhātu*. Das ist auch tatsächlich der Fall: das erste *vijñāna* bezieht sich auf das vorhergehende Moment; *mano-vijñāna* ist in jeder Hinsicht dem *caḥsur-vijñāna* analog; letzteres bedeutet *caḥsur-āsrita-vijñāna*, ersteres (*pūrva-*)  
*vijñāna-āsrita-vijñāna*<sup>1</sup>).

15 Die Bedeutung des *vijñāna* im älteren Buddhismus ist insofern wichtig, als sie den Begriff der reinen Rezeptivität des Geistes — diesen in der abendländischen Philosophie so spät auftretenden Begriff — in eine sehr alte Epoche der indischen Philosophie verlegt. Das sollte uns nicht Wunder  
 20 nehmen, denn in der Psychologie ohne Seele sind die Buddhisten, wie bekannt, ebenfalls unsere Vorläufer gewesen. Nach ihnen besteht das psychische Individuum aus Gefühlen (*vedanā*), Vorstellungen (*saṃjñā*), einem Willen (*cetanā* = *saṃskāra*) und einer reinen Rezeptivität (*vijñāna*) im Zentrum,  
 25 aber darüber hinaus aus keiner Seele. Wie bekannt, steht in dieser Hinsicht der Buddhismus unter allen Religionen und Philosophien des Altertums einzig da.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß ich hinzufügen, daß, obschon ich die Bedeutung von reiner Rezeptivität (*artha-*  
 30 *mātra-grāhitva*) für das *vijñāna* = *citta* = *manas* des älteren Buddhismus für erwiesen halte, damit die Bedeutungen, in welcher dieser Terminus je nach dem Zusammenhang erscheinen kann, keineswegs erschöpft sind. Er ist ebenso vieldeutig wie etwa der Terminus *dharma*. Im *Visuddhi-magga*, p. 437,  
 35 z. B., erscheint *viññāna* als ein Mittelding zwischen *saññā*

1) *manas* als sechstes *āyatana* und als sechster *dhātu* = *pūrvam vijñānam, anantara-niruddham*.

und *paññā*. Als drittes Glied des *pratītya-samutpāda* bedeutet *viññāna* einfach Leben (= *bhavanga-viññāna*), welches z. B. schon in einem Ei, soweit es die Keimfähigkeit nicht verloren hat, vorhanden ist, usw. Im späteren Buddhismus, im Mahāyāna, haben sich der allgemeinen Umstellung gemäß<sup>5</sup> die Bedeutungen verschoben. Nach Asanga's *Abhidharma-samuccaya*<sup>1)</sup>, bedeutet da *citta* das *ālaya-vijñāna*, *manas* behält die Bedeutung des unmittelbar vorhergehenden Momentes des Bewußtseins, und *vijñāna* behält die Bedeutung der sechs Arten des reinen Bewußtseins, von denen fünf sinnlich und<sup>10</sup> eins nichtsinulich ist.

1) Holzdruck des Ago-Klosters in Transbaikalien, ff. 12—13.

### **Soghdisches III.**

#### **Zum Sūtra von den Ursachen und Wirkungen.**

Von **Hans Reichelt.**

Da mit dem zweiten Bande, der Glossar, Nachträge und Index enthält, das vornehme Werk über das Sūtra von den Ursachen und Wirkungen abgeschlossen ist, erscheint es als angenehme Pflicht, den Herausgebern den Dank dafür ab-  
5 zustatten, daß sie sich um den wertvollen Text so eindringlich und weitgreifend bemüht haben. Sie haben in vorbildlicher Zusammenarbeit alles getan, um für die weitere Forschung eine möglichst solide und breite Grundlage zu schaffen, und haben in der Zeit, die die Vorbereitung des letzten Teils be-  
10 anspruchte, selbst noch für die Verbesserung der Lesung und für die Vertiefung des Textverständnisses gesorgt. So ist es nur um so mehr zu bedauern, daß der eine von ihnen, ROBERT GAUTHIOT, die Vollendung des Werkes nicht erleben durfte. Es wird mit dazu beitragen, sein Andenken unvergänglich  
15 zu machen.

Das Glossar ist die erste große Wortsammlung auf dem Gebiete des sog. buddhistischen Soghdischen und hat seinen besonderen Wert darin, daß bei jedem wichtigen oder zweifelhaften Wort das entsprechende chin. Wort der Vorlage angeführt wird, so daß für die Festlegung der Bedeutung neuer oder der speziellen Anwendung bekannter Wörter eine bequeme Hilfe geboten wird. Leider ist es etwas unvollständig und ungleichmäßig ausgefallen. Die Unvollständigkeit ist empfindlich, weil nicht nur Belegstellen übersehen worden sind, sondern auch einige Wörter und Formen. Die Ungleichmäßigkeit fällt dagegen weniger ins Gewicht, da sie hauptsächlich in der Ansetzung der Nominalstämme entgegentritt, für die nicht

immer Richtlinien zu gewinnen sind. Gleichwohl hätten die Stämme auf *-a* (*-āka*) und die auf *-ā* einheitlich angesetzt werden können, etwa nach dem Muster von *δst-*, *mwrzk-*, *zβr'k-* und von *ph*. Der Strich ist ja auch bei den Verbalstämmen zur Kennzeichnung des thematischen Ausgangs verwendet; und für die Feminina auf *-ā* bietet die Umschrift in der Nominativform auf *-h* das einzige Mittel, um ihren Stamm eindeutig zu charakterisieren.

Dem Glossar sind Bemerkungen BENVENISTE'S angefügt, die auf die Verbesserung der Lesung oder der Übersetzung abzielen. Es sind in der Mehrzahl dieselben Fälle, auf die ich ZII. IV, S. 210f. aufmerksam gemacht habe: stehen geblieben sind von den dort angeführten Verlesungen *ny'mt* 336, 349 für *zy'mt*, *wrnkw* 454 für *wrzw* und von irrthümlichen Übersetzungen *nyδ'y* „égard, considération“ 455 für „niemand“, *pyr-* „mettre en usage, appliquer“ 214, 455 für „vertrauen, glauben“, *ptz'n-* „obtenir“ für „kennen“. Inzwischen bin ich auf noch andere Fälle gestoßen, die der Verbesserung bedürfen. Ich werde sie unten bei der Besprechung der einzelnen Wörter behandeln. Vorher möchte ich zu BENVENISTE'S Bemerkung über *ZNH* — *γh* S. 90 Stellung nehmen, nach der es ihm notwendig erscheint, die Fälle, in denen ich in den von mir herausgegebenen Texten *γh* gelesen habe, zu kontrollieren. Vielleicht genügt es, wenn ich angebe, daß ich eben wegen der Verlesung *γh* für *ZNH* im Sūtra, die mir gleich nach dem Erscheinen des transkribierten Textes aufgefallen war (s. ZII., a. a. O.), genau darauf geachtet habe, *γh* und *ZNH* nicht zu verwechseln. Ich halte überhaupt — trotz ROSENBERG'S Einwand in der *OLZ.* 1929, Nr. 3, Sp. 195 — den Satz in der Einleitung zu meiner Ausgabe „Für richtige Lesung und genauen Abdruck stehe ich ein, sofern nicht das Zeichen für *n* und *z* in etymologisch unklaren Wörtern in Betracht kommt“ aufrecht, da mit richtiger Lesung die getreue Wiedergabe dessen, was in den Handschriften steht, gemeint ist<sup>1)</sup>. Es sind, was die Texte selbst anlangt, nur

1) Deshalb habe ich auch jede unsichere Lesung durch ein Fragezeichen kenntlich gemacht. Damit erledigt sich, was ROSENBERG über

drei Versehen unterlaufen: Dhuta-T. 199 und 200 *mwčk* für *mwčk'* und Dhyāna-T. 88 *pts''k* für *ptm''k* in 'yw wβ''z *ptm''k* „ein Klafter (im) Maß“. Das ist wenigstens alles, was wiederholte nachträgliche Revisionen ergeben haben.

- 5 Wenn ich nun in der gegebenen alphabetischen Anordnung die einzelnen Wörter, bei denen Verlesungen, Irrtümer in der Bedeutungsangabe oder in der Formbeurteilung, Auslassungen von Belegstellen oder falsche Belegstellen zu konstatieren sind, bespreche und die Wörter aufzeige, die übersehen worden  
10 sind<sup>1)</sup>, so geschieht das nicht, um den Wert des Glossars herabzusetzen, sondern lediglich, um zu seiner Vervollständigung beizutragen und um seine Benützung zu erleichtern.

''*δ'yč* : biens, possessions. Das Wort bedeutet „etwas“, vgl. *nyδ'yč* „nichts“.

die Unsicherheit in der Lesung von ' : n : z, r : β und r : y sagt. Unsicherheit in der Lesung von ' : n : z kommt nur in den uigurisch geschriebenen Texten in Betracht, wo ' und n : z kaum zu unterscheiden sind. In den soghdisch geschriebenen Texten, wo diese Zeichen streng auseinandergehalten werden, ist allerdings hie und da ' für n : z geschrieben, wie *BENVENISTE*, *MSL*. XXIII, p. 124 gezeigt hat. Da handelt es sich aber nicht um Unsicherheit in der „Lesung“, wenn das, was die Handschrift bietet, wiedergegeben werden soll. r und β können gewiß verwechselt werden, nicht aber r und y. Wenn *ROSENBERG* in *Fr.* III, Z. 42 statt 'yw, das durch die Tücke der Rohrfeder etwas mißraten ist, die merkwürdige Lesung 'rw fordert und diese Lesung auch für 'yw in Z. 39 möglich hält, obwohl sich in Z. 42 der typische Anfangszug des y von dem des zufällig darunter stehenden r (in *črm*) scharf abhebt und obwohl in Z. 39 gar nichts anderes als 'yw gelesen werden kann, um von den Parallelstellen ganz zu schweigen, so hat er das vor sich selbst zu verantworten. Sonderbar ist auch, daß er *rty* Sp. 198 in *VN.* (Vim.) 38 als Druckfehler für *rtn* ausgibt, ohne die Handschrift gesehen zu haben. In der Handschrift steht aber deutlich *rty*, weshalb ich in der Anm. ausdrücklich hervor gehoben habe, daß der Text nicht in Ordnung ist. Endlich beanstandet er Sp. 201 '*rs'ysty* („also mit r“) und die Wiedergabe durch '*ls'ysty*. In der Handschrift (*Fr.* IV, 4) steht r, d. h. r mit einem daruntergesetzten Punkt, womit in der uigurischen Schrift l bezeichnet wird, s. von *LE COQ*, *Mitt. d. Sem. f. or. Spr.* XXII, §. 93 ff., Tabelle. Ich sehe nicht, wie ich besser verfahren hätte können, um dem, was die Handschrift bietet, gerecht zu werden. Ob '*ls'ysty* für '*lm'ysty* — *O(h)rmisz* steht, wie *SCHAEDEER* wohl mit Recht vermutet (brieflich), ist eine andere Sache.

1) Sie sind fett gedruckt.

- "*γt*: venu. Hier fehlt bei "*γt'k* 293 und bei "*γtk* 301. Siehe auch '*γt'w*.
- "*m't'y*: sans mesure, illimité 520. Aber die Privativpartikel *a-*, die '- und nicht ''- geschrieben sein würde, kommt im Soghd. nicht vor; sie ist durch *mnt-*, *ny-* oder '*pw* <sup>5</sup> ersetzt. Das Wort ist zu np. *āmādan* „to prepare, make ready“, aw. *ā-mā-* zu stellen und bedeutet „bereitet, gerüstet“. Übersetzt man '*Pny šy ZK γwrt 't nγ'wδnw* "*m't'y βwt* „und ihnen Nahrung und Kleidung bereitet ist“, so stimmt das bis auf den Zusatz „Nahrung“ sehr <sup>10</sup> gut zu dem chin. Text „les vêtements leur viendront spontanément“.
- "*pyh*: aquatique 147, 414. "*p'y γ'w*: buffle 364. Da bedeutet nur "*p'y* „aquatique“, während "*pyh* Obl. zu "*ph* f. „Wasser“ ist, was '*wyh* "*pyh* 414 unzweifelhaft macht. <sup>15</sup>
- "*swk-*: Gazelle. 354 steht '*s'wk*'.
- "*z'wn*: existence. 546 steht "*z'wnh*. Bei "*z'wny* fehlt 432, 443.
- "*zwn*: id. 298 steht in der Handschrift "*zwny*.
- "*z'y*: naître. Bei "*z'yt* fehlt 165, 469.
- "*z-*: désir, avidité. Akk. "*zwh*. Fem. "*zh*, z. B. Dhuta-T. 187. <sup>20</sup>
- '*γšp-*: nuit. Obl. '*γšpyh*. Fem. '*γšph*, aw. *xšapā*, afgh. *špa*.
- '*γt'w*: fonctionnaire . . ou arrivé 374? Das Wort bedeutet sicher „gekommen“ und steht offenbar für "*γt'w*. Der chin. Text „les hommes qui, profitant de la puissance de leur situation officielle, prennent le bien du peuple, . .“ <sup>25</sup> ist durch „der Mensch, der gekommen ist gierig und den Besitz eines andern als Beamter wegnimmt“ wiedergegeben. „Profitant de la puissance usw.“ oder „fonctionnaire“ kommt also durch „Beamter (*δstβ'r*)“ zum Ausdruck.
- '*γw*: ce, le (article déterminé). In 65, 99, 191, 419, 473 und <sup>30</sup> vielleicht auch in 228, wo *kr'k* ergänzt werden müßte, steht '*γw* für die 3. Pers. des verb. subst., s. *ZK*.
- '*krny*: infini, illimité 230 (cf. *kyr'n*) ist zu streichen. Die Handschrift hat '*kyny*, dem in 232 *ZKny* entspricht.
- '*krt-*: fait (participe). Hier fehlt 475. Dagegen ist 273 zu <sup>35</sup> streichen, weil da '*krtw* Inf. ist, abhängig von *wnty*: *γwny ZKny βyč βwt rty r'βk'w prtr L' 'krtw wnty* „der, der

Arzt ist und den Kranken nicht besser machen kann“. Vgl. zur Konstruktion 369, 456 (s. 'škr-) und zur Form 'krtw VN. 51, 97, 177, Dhyāna-T. 230.

'krtk: qui fait 344. Das Wort ist aber passives Partizip wie  
5 'krt-. In dieser interpolierten Stelle ist nicht alles in der Luft, wie BENVENISTE S. 92 meint, zumal kδ styw auch Dhyāna-T. 133 begegnet. Man kann übersetzen: Obwohl (von ihm) so große Übeltaten getan worden sind, wird er doch, wenn er dieses Sūtra hören und sich vom  
10 Schlechten abwenden(?) würde, von den so großen Übeltaten frei und gelangt...

'krty: fait, acte 475, 477, 568. Zu 475 s. 'krt-. 'krty 477, 568 ist Infinitiv, abhängig von pr'y'z, bzw. pr'y'z'nt.

'ky: qui. Hier fehlt bei 'kyny 230, s. 'krny.

15 'kyδrp-: aspect, forme 60. Wohl ein Fremdwort, weshalb der Stammansatz gewagt erscheint; vielleicht ist 'kyδrpwh, kyδrpw VN. 108 die Wiedergabe von mp. kālput, paz. kālpuδ „figure, form, shape, body“ aus gr. καλοπόδιου, s. HÜBSCHMANN, Arm. Gr., S. 163.

20 'nyδ'y: piquant, blessant 48. Doch wohl 3. Sg. Opt. 'YKny č'wn 'skt' 'nyδ'y 'skwn „als ob er mit Dornen verwunden wollte“. 'skwn steht auch nach Konj., so Dhyāna-T. 78.

'nkr-: couper. 'nkr'nt'nt 223 kann vom Stamm krnt- gebildet sein, vgl. ptkrnt-.

25 'nw'st-: être de compagnie. Aber 'nw'st'nt 566 ist dieselbe Form wie das vorhergehende "zyt'nt (3<sup>e</sup> pers. pl. passé composé) und gehört zu 'nwz-: 'Pny γrβy murtk ZKny šn ZK rw'n k'w zp'rt n'βčy'kh "zyt'nt δ'wn pwt'yšty pr'yw  
30 'nw'st'nt „und viele Verstorbene, deren Seelen in reinen Ländern geboren wurden, wurden mit den Buddhas vereinigt“.

'pd'ty: injuste. Lies 228 für 226.

'Pny: et, certes, donc. Warum bei dieser Konjunktion allein  
35 von der Stellenangabe abgesehen worden ist, läßt sich nicht einsehen, zumal ihre verschiedene Verwendung von großer Wichtigkeit ist und durch die angegebenen Bedeutungen durchaus nicht erschöpfend bestimmt wird. In

der großen Mehrzahl der Fälle bedeutet 'Pny allerdings „und“. Die Bed. „certes“ kommt höchstens für 8 in Betracht, wo 'Pny hinter 'kδry als verstärkende Partikel gebraucht ist, wie oft im VJ. hinter Pronomina usw. ('zw 'Pny 141, 500, 564, tyw 'Pny 53b, tw' 'Pny 218), und die 5 Bed. „done“ für pr'w 'Pny 482. Sonst aber bedeutet 'Pny noch „daß“ 151, 211, 424, 428, 434, 445, 459, 465 oder „damit“ 61, 518, 547, und in Verbindung mit KγH oder m'δ ebenfalls „daß“ 439, 470, „so daß“ 50, 201, 215, 354, 380, 430, 435, 547, „damit“ 254, 533 oder „weil“ 101. Die 10 Bed. „so daß“ kommt auch öfters dadurch zum Ausdruck, daß im Hauptsatz w'n'k- oder w'γwn'k- im Sinn von „solch-“ gebraucht wird, wie 191, 256 mit 'Pny und 201, 479 mit KγH 'Pny.

'prs-: demander. Bei 'prs'y lies 516 für 510 und bei 'prsy 15 510 für 516. Beide Formen sind 3. Pers. Sg. Opt. Die Stelle ist von BENVENISTE (S. 93) mißverstanden worden. Sie weicht durchaus nicht von der chin. Vorlage ab, wenn man čwny, čβr und w'βr richtig übersetzt: Was könnte nun der verlangen, der den Bodhisattvas und den Buddhas 20 gibt (geben würde)? Wie viele Belohnungen erhält er? Zahllose. [Chin.: Si on donne à des bodhisattva ou aux Buddha, on obtient des récompenses sans fin.] Wenn einer ferner den drei Arten Menschen gibt, erhält er Belohnungen ohne Ende. Wenn er (nämlich) den Buddhas 25 und zweitens Mutter und Vater und drittens dem kranken Menschen (nur) ein Essen gibt, sind die Belohnungen so viele. [Chin.: Puis il y a encore des dons à trois classes de personnes pour lesquels la récompense est infinie: la première (classe), (ce sont) les Buddha; la deuxième, (ce sont) les père et mère; la troisième, (ce sont) les malades. Par le don d'un seul repas, on obtient encore une récompense sans limites.] Was könnte nun (gar) der verlangen, der immer gibt? Wie könnte für ihn die Zahl (der Belohnungen) bestimmt werden? [Chin.: à plus forte raison 35 ceux qui sont capables de dons incessants, comment (leur récompense) pourrait-elle s'épuiser?]

- '*prw*: alors. Hier fehlt 283.
- '*skw*-: séjourner, durer. '*skw't* 114 ist Infinitiv, s. u. *np'st*-.
- '*st'wnyh*: colonne 229. Fem. '*st'wnh*, aw. *stunā*, sak. *stunā*-.
- '*st'wrpδ'k*: animaux. Lies 153, 351 für 193, 391. Bei '*st'wrpδ'y*  
 5 fehlt 420, das bei '*stwrpδ'y* zu streichen ist.
- '*sty*: il existe. Hier fehlt '*st'nt* 35, s. '*st'nt*: v. '*sty* 35. Dafür ist '*sy'nt* 175 angeführt, das unmöglich Opt. zu '*sty* sein kann; vielleicht gehört es zu aw. *sāy*- „liegen“.
- '*šk'r*-: mener. '*šk'rt* (ed. *šk'rt*) 456 ist Infinitiv, abhängig von  
 10 *wnty*. S. u. *np'st*-.
- '*šk'wrδ*: difficile(ment). ? '*šk'wrδ* oder *šk'wrδ* bedeutet sonst „Bedrängnis“, vgl. chr. *šqwrty*'.
- '*wy*: à, en. Lies 557 für 537. Bei '*wyn* fehlt 84.
- '*β'rp'k*: excréments. Hier fehlt 239.
- 15 '*β'γn'k*: nu. Lies 385 für 585.
- '*βr*-: porter. *βrt* 148 ist Infinitiv, abhängig von *k'mt*. Es fehlt *βwrty* 460 (3. Sg. Präs.).
- '*β'γ'z*-: dépecer. Lies *β'γn*- und *β'γ'n'nt* (GAUTHIOT, Gr., S. 145). Das Verbum gehört mit '*wγn*-: frapper, *γnkyn*:  
 20 *frappeur* zusammen und hat in *-γ'n*- dasselbe ' wie *δβ'rt* 3. Sg. Präs. neben *δβrty*, s. u.
- '*β'γw'y*-: blesser. Lies *β'γw'y'ntw*.
- '*δ'm*-: créature(s). Fem. *δ'mh* „Schöpfung, Welt, koll. Geschöpfe“, vgl. *ZKh δ'mh* DS. 16; aw. *dāmi*- f. „Schöpfung“.
- 25 *δβ'r*-: donner. Es ist besser *δβr*- anzusetzen, da *δβrty* VJ. 415, 11 c, 492, 556, 561, 616 usw., chr. *tbrty* neben dem Simplex *βrty*, *βrt* erkennen läßt, daß das ' von *δβ'rt* 3. Sg. Präs. eine gelegentliche Schreibung ist, durch die nichts weiter angezeigt wird, als daß ein (kurzer) Vokal zwischen  
 30 den Konsonanten gesprochen worden ist, vgl. *βwrty* s. v. *βr*-. Im Partizip *δβ'rt*, das im Sūtra nicht vorkommt, ist dagegen wohl langes *ā* anzunehmen, da das Yaghnōbi *tifārt* hat.
- δβ'r'y*: donneur, donnant. Aber *δβ'r'y* wie *δβry* ist überall  
 35 3. Sg. Opt. im Konditionalsatz.
- '*δ'rz*m': colère. *δ'rz*m'k- oder *δ'rz*m-; *δ'rz*my 312 (am Ende der Zeile) steht aber wohl für *δ'rz*m'y, vgl. ZK *δ'rz*m'y (Nom.)

- VN. 13, Dhyāna-T. 133. *δrzm'* in *čwn δrzm'* 326 ist vielleicht für *δrzm'y*, Obl. von *δrzm'k*, geschrieben oder, was weniger wahrscheinlich ist, für *δrzn'*, Abl. von *δrzm-*.  
*γwr-*: manger. Bei *γwrt* fehlt 30, das bei *γwrt*: nourriture zu streichen ist. 5
- γwystr*: maître. 92 steht *γwyšt*k, 478 *γwystr'*.
- k'm*. Vor oder nach dieser Partikel ist *k'm-* „lieben, wünschen“ ausgelassen worden: 3. Sg. Präs. *k'mt* 82, 147, 221, 300, 304, 306, 311, 328, 385, *k'mt* 56.
- k'w*: jüsqu'à, à, vers. Lies 131 für 133. 10
- kr'n'y*: qui coupe 219 ist zu streichen. Die Handschrift hat *pr'z'y*. Mit *pwtyh pr'z'y* „Kokon-Insekten“ wird „Seidenwürmer“ der chin. Vorlage wiedergegeben.
- krm'yr*: rouge. Aber 87 ist *krm'yr* „rot“ nicht am Platze. Der chin. Text hat: Les hommes au corps de serpent 15 viennent de parmi [ceux qui] mettent des vêtements légers et offensent les images du Buddha. *krm'yr* wird daher irgendwie für *kyrmy* „Schlange“ verschrieben sein: *γwny ZKny čnn nγ'wδnh ZKw pwty ptkr'w ps'wt rty kyrmy 'z'yt* „der, der mit seinen Kleidern das Buddhabild ab- 20 reibt, wird als Schlange geboren“.
- krt*: couteau. 241 steht *krt'ynč*.
- kyr-*: porter (un nom). *kyr-* ist vielmehr das Passivum zu *kr-* „machen, tun“: *ZK pwstk ywn'k 'čw n'm kyr't* „dieses Sūtra, was für ein Name soll (dafür) gemacht (oder ge- 25 schaffen) werden?“ 552.
- m'n*: esprit. Bei *m'n'k* fehlt 200.
- mrγyh*: forêt. Fem. *mrγh* VJ. 316, aw. *marəyā-* f.
- mz'yγ*: grand. Hier fehlt 73.
- np'st-*: couché 380. Cf. *'npt-*. Aber *np'st'* 380 und *npst'ny*: 30 étendu, couché 141 haben mit *'n-pt-* „fallen“ nichts zu tun, sondern gehören zu *nypδ-* „coucher“, aw. *ni-pad-* „sich niederlegen“. Die Form *np'st'* ist Infinitiv. Bei intransitiven Verben wird „können“ durch *βw-* mit dem Inf. umschrieben, wie im Awesta: vgl. zur Stelle 380 35 *KγH 'Pny 'γw L' np'st' βwt* „si bien qu'il ne peut se coucher“, noch VJ. 1134 *'zw m'z'y mrty 'ym ny L' 'ny'st*  
 10\*

- L' ny nystw β'm* „ich bin ein alter Mann und kann mich nicht erheben, nicht setzen“, Fr. IIa, 5 *tw' k'w 'sp's L' pr''yt β'm* „ich kann nicht in deine Achtung kommen“, S. 114 *γwnγ ZKny 'wy wy''ky L' 'skw't βwt* „der, der nicht am Orte verweilen kann“ und aus dem Awesta z. B. V. 15, 45, wo es als Antwort auf die Frage, wann die jungen Hunde sich selbst überlassen werden können, heißt: *yavaṭ aṣte spāna biš hapta nmāna pairi.tačahi* (lok. Inf.) *bavān* „sobald diese Hunde zweimal sieben Häuser umlaufen können“. Bei transitiven Verben wird bekanntlich „können“ aktivisch durch *wn-* mit dem Inf., passivisch durch *βw-* mit dem Part. umschrieben, so aktivisch *wn-* mit
- 5 *'z'yt* „hervorbringen“ VN. 28, 33, 36,  
*'krtw* „machen“ S. 273, VN. 51, 97, 177, Dhyāna-T. 230,  
 15 *'nš'ypt* „besänftigen(?)“ Dhuta-T. 46,  
*'šk'rt* „führen“ S. 456,  
*'wst'yt, 'wstt* „legen, bringen“ VN. 23, 46,  
*βrt* „tragen, ertragen“ VJ. 311, 318,  
*βyrt, βy'rt* „finden, erlangen“ VN. 40, 149, Dhyāna-T.  
 20 387, 394, 401,  
*δr'yt, δr'ytw, z'ytw* „halten, zurückhalten, behalten“,  
 VJ. 1228, VN. 2, Dhuta-T. 112,  
*p't* „hüten“ Dhuta-T. 132,  
*pč'yrβ't* „begreifen“ S. 369,  
 25 *pr''δt, pr'δt* „verkaufen“ VJ. 1230, 1252,  
*prβ'yrt* „darlegen“ Dhuta-T. 203,  
*ptywšt* „hören“ Dhuta-T. 76, VJ. 1273,  
*ptr'yzt* „emporrichten“ VN. 55,  
*šm''r't* „denken“ Dhyāna-T. 43, 160, 245, 347,  
 30 *wyt* „sehen“ Dhyāna-T. 66,  
 und passivisch *βw-* mit  
*'p't* „beobachtet, erfaßt“ Dhyāna-T. 213, Dhuta-T. 50,  
*'y'mt* „beendet“ VN. 182,  
*'krt* „gemacht, bestimmt“ S. 517,  
 35 *βyrt* „gefunden, erlangt“ VJ. 370, 371, VN. 39, 203—204,  
*prβ'yrt, prβ'yr't* „dargelegt“ Dhuta-T. 11, 294, VJ. 859,  
*šm'r't* „gedacht“ Dhuta-T. 11, 294,

*wytw* „gesagt“ VJ. 858,  
*wyt* „gesehen“ Dhyāna-T. 350.

Vgl. SALEMANN, Izv. 1913, S. 1140, Anm. 17.

*npst'ny*. Nach diesem Wort ist *nšk'rt*: disert 535 ausgelassen worden.

*ny'm-*: recéler, s'approprier. Es ist *zy'm-* zu lesen, s. o.  
 Nach diesem Wort ist *ny's-*: saisir. (3<sup>e</sup> pers. sg. prés.)  
*ny'st* 536 ausgelassen worden.

*nyδ'y*: égard, considération(?) 455. Das Wort bedeutet „Niemand“, s. o.

*pč'z*: trésor. 508. Im Text steht richtig *pč'n*.

*pr'yw*. Nach diesem Adverb ist *pr'ywrt-*: transformer.  
 (3<sup>e</sup> pers. plur. prêt.) *pr'ywrt'nt* 560 ausgelassen worden.

*pr'z'k*: insecte. 399 steht *pr'z't*, eine Pluralform für *pr'z'yt*,  
 wie *γyr't* 260. Bei *pr'z'y* ist 219 nachzutragen, s. *kr'n'y*.

*prβ'yr-*: expliquer, exposer. Hier fehlt vor (3<sup>e</sup> pers. sg. prés.)  
 die Form *prβ'yrt*.

*prm'n*: ordre. Urspr. f. *prm'nh*, worauf der Akk. *prm'nwh* 568  
 zu beziehen ist: vgl. *ZKh prm'nh* VJ. 6 b, ap. *framānā-* f.

*pršt* 86 ist wohl Plur. von *prš-* „Lippe“, vgl. yidgh. *pāršik* 20  
 „Lippe, Rand, Seite“ bei TOMASCHEK, BB. VII, S. 200.

*ps'w-*: offenser. Das Verb bedeutet aber „abreiben“ und gehört zu np. *sudan*.

*ptwr-*: rémunération. 459 und 469 steht *ptwrw*. 469 hat die  
 Ausgabe gegen die Handschrift *ptwry*.

*pw*: (particule). Es fehlt *pw*: sans 513 (*pw 'y'm*).

*pwrsk*: moine. 160 steht *pwrsk'n'y*.

*pwst'k*: sūtra, livre. 554 steht *pwsty*.

*pwt'*: skr. buddha. 478 steht *pwt'*.

*pyr-*: mettre en usage, appliquer. Das Verb bedeutet „ver-  
 trauen, glauben“, s. o.

*r'δ-*: route, chemin. Fem. *r'δh*.

*r'm'nt*: sans cesse. Hier fehlt 38.

*rtn-*: skr. ratna-. 541 steht in der Handschrift *rtn'*.

*ryt-*: face, figure. Fem. *ryth*.

*ryz-*: satisfaire. Das Verb bedeutet „gefallen“, s. TEDESCO,  
 BullSL. 1922, S. 115. Bei *ryzt* fehlt 462.

- syws'y-*: s'enfuir(?) 151. Da im chin. Text nichts weiter steht als „ceux qui aiment à effrayer les hommes“, glaube ich, daß die Stelle *γwnγ ZKny myšnw mrtym'tt pēkwyr wnty 'Pny syws'ynt* am besten so zu übersetzen ist „der, der  
 5 den Menschen Furcht macht, daß sie brennen“ und danach eine etwas naive Umschreibung oder Illustration des Erschreckens darstellt. Dafür spricht jedenfalls der Optativ, der sich im Deutschen nicht wiedergeben läßt. Das Verbum ist dann als *syws-* für *swys-* anzusetzen, vgl.  
 10 *swys'y* VJ. 20b, *swysty* VN. 117, Inchoativ zu *swč-*.
- sy-*: fermer, (coudre)? Lies 332 für 322.
- šw-*: aller, devenir. Hier fehlt *šw'nt* (3° pers. pl. prés.) 63, 547.
- šy*: pron. de 3° pers. sg. Hier fehlt 98, 516.
- šyr*: bon, bien. Lies 211 für 24.
- 15 *t'βt''k*: brulant 234. Aber Handschrift und Ausgabe haben *tβt''k*. *tβt'y* ist daher unnötig davon getrennt.
- tm'yγ*: infernal 261 ist zu streichen. Handschrift und Ausgabe haben *tm'yk*. Es ist daher bei *tm'yk* 261 einzusetzen.
- w'rγn'y*: milan, faucon. 134 haben Handschrift und Ausgabe  
 20 *w'r'γn'y*.
- wrnkw*: digne de foi 454. Die Handschrift hat *wrzrw*, s. o.
- wy''k*: région. 534 steht *wy''k* und nicht *wy'k*.
- wyrk-*: loup. 358 steht *wyrk'*.
- wysp*: chaque, tout, tous. Bei *wyspw* fehlt 567.
- 25 *yγwst-*: instruit, au courant de, -y. *yγwsty* 536 ist aber 3. Sg. Präs. des Inchoativs zu *ywč-* „lehren“ und bedeutet „er lernt“.
- ym'n*: aux, des 79.? Nach dem chin. Text „ceux qui cousent les yeux des faucons“ wäre zu erwarten: *γwnγ ZKny 'myn nwš'kw 'w(y) čšmy' syt(?)*. Vielleicht steht also  
 30 *ym'n* für *'myn*.
- ZK*: ce, celui, qui, que. Bei *ZKny* fehlt 57, bei *ZKnyn* 132, bei *ZKw* 57. *ZK* in *''γt'k* (*''γt'y* oder *''γtk*) *ZK* 291, 313, 315/6, 321, 333 steht übrigens im Sinne von *βwt* (*''γt'k*  
 85 *βwt* 69, 70, 75, 289, 293 u. o.), wie es auch in 101 *čyw'yδ pyδ'r* *ZK* als Hilfsverb der 3. Pers. verwendet ist, vgl.

denselben Gebrauch von 'rw und von -x im Yaghnōbī bei W. GEIGER, Grdr. Ir. Ph. I, 2, S. 342.

*znkw*: sorte, manière, avec *wn-* („faire“) „reproduire, imiter“ 549. Das Wort ist vielmehr *nnkw* zu lesen und gehört mit np. *nang* „Schande“ zusammen, vgl. Dhuta-T. 133. 5  
*zy''-*: endommager. (3<sup>e</sup> pers. sg. prés.) *zy''tt* 167. Die Handschrift hat aber *zy''mt*, weshalb die Form unter *zy''m-*, das S. 79 als *ny''m-* gegeben ist (s. o.), einzustellen ist.

## Bücherbesprechungen.

PAVRY, JAL DASTUR CURSETJI, *The Zoroastrian Doctrine of a future life*. New York 1926 (= Columbia University Indo-Iranian Series, Vol. IV), 119 S.

Dieses Buch des aus Bombay stammenden Parsen, der  
5 bei A. V. W. JACKSON studiert hatte, behandelt sehr gründlich  
die auf das Schicksal der Seele nach dem Tode bezüglichen  
Originalstellen des Awesta, der Pehlewi- und modernen Parsen-  
literatur. Einzelne Abschnitte aus dem Saddar und den Rivāyāts  
sind von ihm hier zum ersten Male übersetzt worden. Sehr  
10 wertvolles, bisher kaum beachtetes Material bringt er aus  
mittelpersischen Quellen zu dem Kapitel „Schatz der guten  
Werke“ (*hanbār i karfak*), das im Himmel aufgespeichert  
wird. Eine Anspielung auf diese Vorstellung finde ich bereits  
im Yašt 10, 32, wo Mišra angefleht wird: „Nimm unsere  
15 Libation an, nimm unser Dargebrachtes an, sammle sie zu  
unserer Sühnung und lege sie im Himmel nieder“. Die erst spät  
belegte Anschauung, daß die verdienstvollen Handlungen der  
verstorbenen Frommen den späteren Nachkommen zu Gute  
kommen (vgl. auch CH. BARTHOLOMAE, *Arische Forschungen*,  
20 Heft 3), stammt aus dem Judentum, vgl. SCHEFTELOWITZ,  
*Altpersische Religion und das Judentum*, p. 220, A. MARMORSTEIN,  
*The doctrine of merits in old rabbinical literature*, London 1920.

PAVRY'S Annahme (p. 64), daß *zrvōdāta* in Vend. 19, 29  
25 auf den Zarvanismus hinweist, entbehrt der Begründung. Zrvan  
als Gottheit kommt erst in den jüngsten Partien des Awesta  
vor, wo man noch deutlich sehen kann, daß Zrvan ebenso  
wie in der Sasanidenzeit mit den Gestirnen in enger Beziehung  
steht, sich also aus der Astrologie entwickelt (vgl. ZII. IV, 328 ff.)  
30 und zunächst keine überragende Rolle gespielt hat. In Nyāyiš I  
wird in engem Zusammenhang mit den Gestirnen auch Zrvan  
angerufen. Nachdem dort Ahuramazda, den Aməšaspəntās,

Miθra und der Sonne Verehrung gezollt worden sind, heißt es I, 8: „Wir verehren den Fixstern Tištrya, wir verehren die mit Tištrya zusammenhängenden Sterne, wir verehren den glänzenden, glanzreichen Tištrya. Wir verehren den Fixstern Vananta, den von Mazda geschaffenen. Wir verehren die 5 Himmelsphäre (*θwāša*), wir verehren die unbegrenzte Zeit (*zrvan akarana*), wir verehren die lange freischaltende Zeit (*zrvan darəyo.χ<sup>v</sup>adāta*), wir verehren, den heiligen, wohltuenden Wind“. Aus dieser sehr jungen Stelle folgt, daß die Zeit als Gottheit dieselbe Rangordnung einnimmt, wie die Gestirne, 10 mit denen sie eng verbunden sind. Das mit *zrvan akarana* stets zusammengenannte *θwāša* ist die sich drehende Himmelsphäre, die im Mittelpersien und bei Firdōsi *spīhr* heißt und in festem Zusammenhang mit Gottheit „Zeit“ steht, vgl. SCHEFFTELOWITZ, Die Zeit als Schicksalsgottheit, 1929, 38. Bereits 15 in Yašt 13 läßt sich die Auffassung belegen, daß die Himmelsphäre, in der die Gestirne enthalten sind, sich dreht, vgl. Yašt 13, 58: „Diese (Sonne, Mond und Gestirne) wandeln jetzt die sich fern drehende Bahn, um die Drehung zu erreichen, welche von der guten Neugestaltung der Welt ist“. 20

In sämtlichen Awestastellen erscheint Zrvan stets nur als untergeordnete Gottheit. So heißt es Sīrōze I, 21: „Dem Rāma Xvāstra, dem überlegen wirkenden, vor anderen sich auszeichnenden Wesen. — Dieses an dir, o Vāyu, verehren wir, was dem heil. Geist entstammt<sup>1)</sup>. — Der freischaltenden 25 Himmelsphäre, der unbegrenzten Zeit und der lange freischaltenden Zeit“. Im Sīrōze, das eine Zusammenstellung der einzelnen Schutzgottheiten von den 30 Monatstagen darstellt, werden aber nicht nur die Zeit sondern auch „die Jahre“ (*sarəda*) und der „Jahre währende annehmliche Wohnsitz“ 30 (*yairyāasca hušitōiš*) als Gottheiten angerufen. Daß sie unbedeutend waren, geht schon daraus hervor, daß die Himmelsphäre und Zeit dem Rāma Xvāstra, das „Jahr“ der Haur-

1) Dieser Satz ist aus Y. 25, 5 wörtlich übernommen. Die Abschnitte Sir. I, 20—21 finden sich in den von GELDNER benutzten Handschriften auch am Schluß von Yasna 72, jedoch sind sie nicht in den von Tahmuras zu einer Edition verwendeten Mss. enthalten.

vatāt (Sir. I, 6) und „der Jahre währende annehmliche Wohnsitz“ sowohl der Haurvatāt als auch den Fravašis untergeordnet sind.

Wörtlich aus Sir. I, 21 stammt im Vend. 19, 13. 16 der Satz *θwāšahe χ<sup>o</sup>adātahe zrvānahe akaranahe vayoš uparokairyehē*. In ganz ungrammatischer Weise ist er hier von dem Verb *nizbā*, das stets den Acc. regiert, abhängig gemacht worden. Dort heißt es: „Ahuramazda sagte zu Zarathustra: Flehe die gute Mazda-Religion an, flehe, es mögen herabkommen die Aməšaspəntas zu der aus den 7 Teilen bestehenden Erde“. Dann sind von *nizbayamuha* („rufe an“) statt der Accusative die nur in Sir. 21 berechtigten Genitive *θwāšahe χ<sup>o</sup>adātahe . . . uparokairyehē*, ferner die Nominative *vāto taχmo mazdadāto, spənta srīra duγda Ahurahe Mazdā* abhängig gemacht. In dem unmittelbar darauffolgenden § (Vend. 19, 14) wird dem Zarathustra geboten, außerdem noch die Fravaši des Ahuramazda und schließlich Ahuramazda selbst anzurufen. In den §§ Vend. 19, 15—16 ruft alsdann Zarathustra folgende 10 Gottheiten an, 1. den Schöpfer Ahuramazda, 2. Miθra, 3. Sraoša, 4. das wunderwirkende Wort (*mąθra spənta*) des Ahuramazda, 5. die freischaltende Himmelssphäre, 6. die unbegrenzte Zeit, 7. Vāyu, 8. Vāta („der Wind“), 9. die schöne Tochter Ahuramazdas (= Ārmaiti), 10. die gute Religion.

Daß *zrvan akarana* eine untergeordnete Gottheit ist, geht auch aus Vend. 19, 9 hervor: „Die Aməšaspəntas haben die trefflichen, wohltuenden Herrscher in der unbegrenzten Zeit geschaffen“. Die „unbegrenzte Zeit“, die zugleich eine göttliche Wesensheit ist, ist in Sir. I, 21 dem Rāma Xvāstra, in Vend. 19, 9<sup>a</sup> den Aməšaspəntas untergeordnet, weshalb er in Vend. 19, 13 gleich hinter den Aməšaspəntas genannt wird.

Nun werden in demselben Vend. (19, 29) die Seelenpfade, auf denen die Sünder und Rechtgläubigen nach ihrem Tode zu der von Mazda geschaffenen Cinvat-Brücke (*Cinvat poredūm mazdadātam*) gelangen, als *zrvōdāta* charakterisiert, was heißen kann „für die Dauer der Zeit geschaffen“, vgl. Vend. Pehl.-Übers. 2, 19: *cvantəm zrvānəm manyava stiš . . . dāta as* „während welcher langer Zeit ist diese geistige Welt . . .

geschaffen worden“! Zrvan kann die vom Beginn der Schöpfung bis zur Welterneuerung dauernde Zeit, d. h. die Weltperiode von 12 000 Jahren bedeuten, vgl. Yasna 62, 2: „Um zum Wachstum zu gereichen in diesem Hause die lange Zeit hindurch (*darəyəmčēiṣ aipi zrvānəm*) bis zur gewaltigen Welterneuerung“. Die Seelenpfade werden doch nur bis zur Welterneuerung existieren, da es ja dann keinen Tod mehr geben wird. Erst durch den von mir in ZIL. IV erbrachten Beweis, daß der Zarvanismus sich aus der Astrologie entwickelt hat, wird das Auftreten und die Stellung des Gottes Zrvan in den jungen Awesta-Abschnitten verständlich<sup>1)</sup>.

Interessant sind einzelne von PAVRY angeführte moderne Sitten der Parsen, welche beweisen, daß die Parsenreligion von der andersgläubigen Umwelt nicht unbeeinflusst geblieben ist. Gr. Bund., p. 216 und das um die Mitte des 13. Jahrh. verfaßte Bahman Yašt berichten, daß die unterworfenen Iranier unter der mohammedanischen Herrschaft die fremde Sitte angenommen hätten, den Leichnam zu waschen, zu bekleiden und zu beerdigen (vgl. SCHEFTELOWITZ, Studien z. iran. Religionsgeschichte in ZMKW. 1927, 281). Von PAVRY (p. 10) erfahren wir nun, daß die der Zarathustra-Religion treu gebliebenen Parsen, die unter den Religionsverfolgungen Iran verlassen hatten, heutzutage den Leichnam waschen (natürlich mit Kuhurin) und ihn in ein weißes Gewand hüllen.

„Die Schlinge des Yama“ (p. 63) kommt nicht zuerst in MBh. vor, wie PAVRY anzunehmen scheint, sondern begegnet uns bereits in vedischen Quellen (vgl. SCHEFTELOWITZ, Altpersische Rel. u. d. Judentum, p. 93). — Für phl. *čikat*, wie PAVRY regelmäßig schreibt (S. 82. 92 u. ö.) ist *čakāt* zu lesen (= arm. L. W. *čakath*): lit. *kaktà* „Stirn“, lett. *kakts* „Winkel, Enkel“, ai. *kakāṭikā* „bestimmter Teil des menschlichen Hinterkopfs“.

Die fleißige und sorgfältige Arbeit wird jedem Religionsforscher von Nutzen sein.

I. SCHEFTELOWITZ.

1) Vgl. nun auch SCHEFTELOWITZ, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion*, 1929, 32 ff.

MORGENSTIERNE, GEORG, *Report on a linguistic mission to Afghanistan*. Oslo 1926 (= Institut for Sammenlignende Kulturforskning, Serie C 1—2). 94 S.

Der Verfasser, der 1924 von dem norwegischen Institut für vergleichende Kulturforschung an die Nordwestgrenze Afghanistans und Indiens geschickt worden war, gibt uns eine klare Skizze von den dort vorhandenen Dialekten. Reichhaltige Literaturangaben über Afghanistan hat uns indessen von Le Coq in seiner Besprechung des Buches O. NIEDERMEYER, Afghanistan 1924, OLZ. 1924, 662ff. gegeben. Im Nordosten dieses Landes sind die Pamirdialekte wie Minjani, Ishkashmi, Zebaki, ferner Wakhi, Shughni und Roshani. Ormari wird im Logar-Tal, Parachi in einigen Dörfern Kohistans (Kabul) und Baluchi in den südlichen Wüsten gesprochen. Über die Baluchi-Sprachen vgl. jetzt G. W. GILBERTSON, Balochi language, London 1923. Daneben trifft man in Ostafghanistan auch einige indische Dialekte. Von  $\frac{4}{5}$  der afghanischen Bevölkerung wird Pashto gesprochen. Die offizielle Sprache ist aber in diesem Lande persisch, doch wird hier das Persische anders ausgesprochen. Das  $\bar{a}$  wird niemals wie in Iran vor einem Nasal zu  $\bar{u}$ , sondern bleibt stets  $\bar{a}$ , was altertümlich ist. Dagegen ist im Pashto altir.  $\bar{a}$  als  $\bar{o}$  und altir.  $a$  als  $a$  und  $\bar{a}$  vertreten ( $m\bar{o}r$  aus  $*m\bar{a}\bar{o}r$ ,  $pl\bar{a}r$  aus  $*p\bar{o}tar$ ,  $las$  „10“ aus  $dasa$ ). Ferner ist in dem in Afghanistan gesprochenen Persisch ausl.  $\bar{d}$  in der 3. Sg. geschwunden. Der Präsensstamm von  $d\bar{a}dun$  heißt  $m\bar{e}-tom$  „ich gebe“ (=  $m\bar{i}-dah\bar{u}m$ ),  $bi-t\bar{i}$  (=  $bi-d\bar{a}h$ ) „gib“. Das  $\chi^v$  ist als  $\chi$  wiedergegeben ( $\chi\bar{a}nda$  „singen“) und nur noch in  $\chi^v\bar{a}r$  „Schwester“ und  $\chi^v\bar{a}r\bar{i}$  „Kummer“ bewahrt. Auslaut  $n$  fehlt häufig, so steht für  $\bar{i}n$  „dieser“  $\bar{i}$ . Eigenartig ist die Bildung des Futurums  $\chi\bar{a}had\ bugirum$  „ich werde ergreifen“ für ir.  $\chi^v\bar{a}ham\ girift$ .

Im Parāchi-Dialekt ist besonders bemerkenswert die *i*-Epenthese, z. B.  $m\bar{e}h\bar{i}$  „Mond“ (aus altir.  $m\bar{a}hya$ ),  $m\bar{e}r$  „Mann“ (aus  $martya$ ),  $k\bar{e}r$  „Werk“ (aus  $k\bar{a}rya$ ). Altes  $\bar{u}$  ist ebenso wie  $ai$  zu  $\bar{i}$ , dagegen altes  $au$  zu  $\bar{u}$  und altir.  $\bar{a}ya$  zu  $\bar{e}$  geworden ( $dh\bar{i}$  aus  $d\bar{u}ta$  „Rauch“;  $r\bar{u}c$  aus  $raucah$ ,  $\bar{i}\chi$  „Eis“ aus  $a\bar{i}\chi a$ ,  $s\bar{e}g$  „Schatten“ aus  $s\bar{a}yaka$ ,  $p\bar{e}$  „Milch“ aus  $payah$ ), altir.



recht künstlich gedeutet wird) dem Sūtra-piṭaka, und die numerische Anordnung von Anga 3 & 4 kehrt wieder im Ekōttar'āgama (Ang'uttara-nikāya); das fünfte Anga endlich kongruiert einigermmaßen mit dem Abhidharma-piṭaka. Die  
 5 weiteren Anga-Texte und alles übrige (ausgenommen ein paar Formeln wie das Sāmāyika, das ich in der „Nonne“ p. 86 & 101 übersetzt habe) bilden neuere Schichten des Jaina-Kanons. Vom Kanon wendet sich SCHUBRING zur Person Mahāvīra's, die — abgesehen von der im Kanon zweimal vorhandenen  
 10 Schilderung seines äußerlichen Lebensganges — uns wesentlich aus Anga 5 bekannt wird. Hier ist p. 23 f. SCHUBRING'S Äußerung, Mahāvīra habe einen Frager mit Witz belehrt, nicht ganz treffend. Ein Brahmane hat ihm allerlei Vexierfragen gestellt, und Mahāvīra hat sie durchschaut und ihn  
 15 mit passenden Antworten abgeführt. Es liegt dabei auch nicht, wie SCHUBRING meint, ein gewagtes Wortspiel vor; eine der Vexierfragen war „gelten dir *sarisavayā* (so ist zu lesen) als genießbar?“, worauf Mahāvīra antwortet: nein, wenn *sa-dṛṣa-vayasah* gemeint sind, aber ja, wenn du *sarṣapakāḥ* meinst.  
 20 Mahāvīra's Sinn für Realien, der bei SCHUBRING am Fuß von p. 18 gestreift wird, habe ich als einen besondern Zug in seinem Wesen geschildert in dem Büchlein „Buddha und Mahāvīra“. In einer historischen Übersicht über den Jaina-Kanon hätte, wie ich hier schließlich beifügen will, wohl auch jene  
 25 große und interessante Textberührung mit dem buddhistischen Kanon, die ich 1881 entdeckte und 1885 in den Leidener Kongreß-Abhandlungen mittelst gekürzten Übersetzungen vorlegte, erwähnt und diskutiert werden sollen. Von geringerem Belang ist das, was Pādalipta in seiner „Nonne“  
 30 (meine Übersetzung p. 98 f.) über den Kanon seiner Zeit andeutet.

Der Hauptinhalt von SCHUBRING'S wertvollem Buche sind nun aber die kritischen Übersetzungen aus dem Jainon-Kanon. Alle zeugen von einer vollendeten Beherrschung des Stoffes  
 35 und von sorgfältigster Berücksichtigung der Tradition. Herangezogen ist alles Wesentliche aus Anga 1 und 2. Und zwar finden wir aus dem ersten Anga eine vollständige Über-

setzung jenes Hauptteils des Werkes, den SCHUBRING 1910 in vortrefflicher Weise mit Glossar herausgegeben hat, und aus dem zweiten Anga Übersetzungen von etwa der Hälfte aller Kapitel. Eine Eigenart dieser alten Bestandteile des Kanons ist, daß sie vielfach innerhalb der Prosa kleinere Sätze von 5 metrischem Bau aufweisen, auch daß an einzelnen Stellen der Text Anlaß zu kleinen Umstellungen zu geben scheint. SCHUBRING hat in seinem Bestreben nach Ordnung und Klarheit dem Leser überall vollen Einblick in die Verhältnisse verschafft. Ob man seiner Gesamtauffassung über die Mischung 10 von Prosa und Versstücken und im einzelnen seiner Entscheidung bei Umstellungsmöglichkeiten jedesmal wird folgen können, weiß ich nicht ganz sicher, kann aber hier auf keine Diskussion eingehen, weil eine solche viel zu viel Raum erfordern würde. Nur ein paar Kleinigkeiten herauszugreifen, 15 möge mir gestattet sein. Seite 40<sup>3</sup> mag die Übersetzung „Kräfte“ (= abhängige Personen) befremden, ebenso Seite 41<sup>2</sup> die Wendung „in logischer Entwicklung“. Seite 42 muß ich die traditionelle Einteilung der „13 Fälle des Tuns“ in Schutz nehmen (SCHUBRING meint, der zehnte Fall gehöre zu den 20 ersten fünf; bei diesen indessen handelt es sich immer um Gewalttat, beim zehnten um übergroße Strenge im Strafen). Seite 118 wird *paliya-tthāna* wie schon im Glossar mit „Werkstätte“ wiedergegeben; aber *paliya* ist ein gewisser *puñja* (oder *rāsi* oder *saṃcaya*), weshalb *paliōvama* eine ungeheure 25 Zeitdauer (einen *kāla-puñja*) bezeichnet. Wir können die etwas unbestimmte Vorstellung *puñja* der bestimmteren, die SCHUBRING aus dem Kommentar herausdestilliert hat, annähern unter der Annahme, *paliya* bedeute genau genommen „Magazin“ oder „Stapel“; also *paliōvama* „Zeitstapel“ (gemeint ist 30 so etwas wie ein Äon) und *paliya-tthāna* „Stapelplatz“ (d. h. ein Ort, wo allerlei Dinge gehäuft oder magaziniert sind). Weil *paliya-tthāna* mit *palāla-puñja* „Strohhaufen“ zusammensteht, so kann „Getreidestapel-Stelle“ oder „Scheune“ gemeint sein. Viel Mühe hat sich SCHUBRING damit gegeben, die häufig 35 vorkommende Wortreihe *pāṇa bhūta jīva satta* in Anlehnung an gewisse Kommentarstellen jedesmal individuell zu über-

setzen („niedere Tiere, Gewächse, höhere Wesen, sonstiges Lebendes“); allein schon die Variabilität in der Reihenfolge der vier Worte zeigt, daß einfach die vier vorhandenen Synonyma von „Lebewesen“ tautologisch gehäuft sind, weil eben  
 5 bei den Jainas sich alles darum dreht, daß solche Wesen ja nicht irgendwie verletzt und gefährdet werden. An die buddhistische „Kette der Bedingungen“, den sogenannten *Pratītya-samutpāda*, wird man Seite 85 erinnert, wo eine ähnliche Kette sich findet. Eine dritte solche Kette, wieder eine  
 10 jinistische, steht in Pādalipta's obengenanntem Roman (meine Übersetzung p. 89 oben).

Da man SCHUBBRING'S Übersetzungen mit seiner erwähnten Textausgabe zusammenhalten muß, so möchte ich hier noch darauf aufmerksam machen, daß in dieser Ausgabe das alte  
 15 Āryā-Metrum deutlicher heraustreten würde, wenn der Anusvāra überall, wo er das Metrum stört, entfernt oder durch den Anunāsika (den SCHUBBRING bloß ein paar Mal verwendet) ersetzt wäre. Auch die vom Metrum geforderten Längungen, Kürzungen und Apostrophierungen von Vokalen hätten nicht  
 20 bloß gelegentlich, sondern systematisch durchgeführt werden sollen. Einige Verbesserungen (die aber nicht alle das Richtige treffen) hat SCHUBBRING in der Ausgabe p. 61 nachgetragen. Im Ganzen ist zu beachten, daß

- 25     A. gewisse überlieferte oder gedruckte Lesungen dem Normalschema des Metrums anzupassen,
- B. zugunsten überlieferter Lesungen gewisse Ausnahmeschemata des Metrums anzuerkennen sind.

Die unter A fallenden Stellen rubrizieren sich wie folgt:

- 30     I. 1. In den Wortschlüssen auf °*hiṃ* und °*āiṃ* hat der Anusvāra fast nie Geltung.
- 2. öfter auch nicht in den Akkusativen auf °*aṃ* und °*iṃ*.
- 3. gar nie im Absolutivum auf °*āṇaṃ* (p. 40<sup>14</sup> *ārusiyāṇa*).
- 4. sogar inlautend nicht in *saṃgāma* (p. 43 9 & 19 beidemal *sāṃgāma* zu lesen).
- 35     II. 1. Längungen sind (außer den SCHUBBRING'schen) erforderlich p. 42 3 *sevaī*, 23 *tamsī*, 43 17 *uccālaiyā*,  
        29 *manthū*.

2. Kürzungen sind (außer den SCHUBBRING'schen) erforderlich p. 40 19 & 43 14 beidemal *hantā-hantā*, 40 22 *māsi-bhāvam*, 42 (4 &) 7 (beidemal) *ōsi*, 43 6 °*camānā*.
3. Apostrophierungen sind (außer den SCHUBBRING'schen) erforderlich p. 42 7. 11. 12 alle drei Mal 'nega, 23 5 'hiyāsae, 43 7 *vosajj' anag°*, 44 18 *rūves'*.
- III. Bei gleichklingenden Silbenfolgen tritt (wie im Roman „die Nonne“) eine Vereinfachung (Haplologie) ein; ich klammere ein, was im Metrum wegfällt: p. 41 32 *āgant(āre) ārāmāgāre*, 42 31 *himsi(msu) nivaimsu* 10 [hier wäre indessen auch die Lesart von G möglich].
- IV. Man streiche p. 40 28 *mihum*, 41 21 *ya*, 29 *ḡ'āsa*. Auch 41 7 ist nicht etwa mit SCHUBBRING *tasattāe* zu ändern, sondern das vorausgehende *ya* zu streichen.
- V. Man entnehme den Handschriften p. 41 32 *taha*, 43 9 & 19 15 *vā* (statt *va*). Auch 41 21 wird *pamajjejjā*, obschon nur von D geboten, aufzunehmen sein. Selbst die in keiner Handschrift vorliegende Lesung p. 41 23 *carejja*, die SCHUBBRING in der Übers. p. 118<sup>1</sup> vorschlägt, dürfte sich empfehlen, wenn da nicht etwa 26 wie 40 26 eine zur Abteilung B gehörende Ausnahme-Skandierung zu vermuten ist.
- VI. Eine Konsonantenverdoppelung nach Präfix (wie p. 43 16 *parissahāi*) muß angenommen werden 42 9 *kuccarā*, 10 *wassaggā*. 25

Über B läßt sich Folgendes feststellen.

- I. Der Auftakt, der normalerweise die Messung  $\sim$  oder  $\sim\sim$  aufweist, ist ausnahmsweise viermorig, und zwar
1. ein Amphibrachys: p. 40 9 *jahā sē* [oder Anapäst *jaha sē?*], 41 31 *palāla*, 43 10 *aladdha*. 30
  2. ein Daktylus: 41 10 *taṃ paḡi°*.
  3. ein Anapäst: 40 26 *aiyacc°*.
- II. Der Auftakt fehlt: 42 12. 43 11. 20. 27.
- III. Der Auftakt steht nicht bloß am Anfang der zweiten, sondern auch am Anfang der ersten Zeilenhälfte: 44 3. 19. 35
- IV. Am Zeilenanfang steht statt des normalen Eingangs  $\sim$  ausnahmsweise eine bloße More: 40 9. 16. 41 33.

43 7. 16. Am Anfang von 41 15 ist wohl die Variante *āhā* in den Text zu setzen.

V. Wo immer die erste Zeilenhälfte mit einer Kürze schließt und die zweite mit einem Trochäus beginnt, da bildet sich ganz naturgemäß eine erste Āryā-Zeile vom spätern Typus: 40 20. 24 [mit *abhivāyayamīṇe* (so SCHUBRING p. 61) oder Pass. *abhivāyamāṇe*]. 27. 41 3. 12. 20. 29. 42 9. 11. 14. 26. 29 [wenn mit C °*ñāim pi ceva* gelesen wird]. 44 17 [wenn SCHUBRING's von ihm selber in der Übersetzung angezweifelter Wortlaut angenommen wird]. Von all diesen Zeilen hat bloß 42 11 entschieden spätern Bau, weil da die alte Zäsur fehlt.

VI. Eine ganze Āryā von späterm Bau mit gekürzter Zweitzeile liegt vor in 42 21 f.

VII. Es bleiben eine Anzahl kaum skandierbarer Zeilen übrig. Und selbst einige von denen, die wir oben eingeordnet haben, vertragen auch andere Auffassungen; z. B. kann man in 42 12 und 43 27, wo uns ein Auftakt zu fehlen schien, allenfalls mit Gewalt einen solchen herstellen: man müßte (gegen A. I. 1 und II. 3!) *saddāim anega* und (mit A. II. 1) *chāyāe jhāi* lesen. Auch mag man z. B. mit SCHUBRING an dieser oder jener der unter B. IV genannten Stellen von einem Śloka-Eingang sprechen, obschon dann natürlich Dutzende von andern Stellen, wo der Zeilenanfang eine Länge ist, ebenfalls als Śloka-Eingänge anzuerkennen wären. Tatsächlich wird die Ersthälfte einer alten Āryā-Zeile, wenn der Eingang  $\simeq$  (nicht  $\sim$ ) ist, meistens zu einem normalen Śloka-Pāda. Etwas weniger berührt sich die alte Āryā mit dem Śloka-Rhythmus bei den Buddhisten in Sutta-nipāta I. 8 und IV. 14. Im übrigen ist da auch Manches nicht ganz leicht zu skandieren, besonders im zweiten der beiden genannten Kapitel.

ERNST LEUMANN.

*Saddanīti la grammair palie d'Aggavamsa, texte par HELMER SMITH. Erster Band: Padamālā (paricheda I—XIV). — Bildet den Band XII, 1 der Acta reg. societatis humaniorum litterarum Lundensis, 1928.*

Das Werk, dessen erstes Drittel uns hier geboten wird, 5 führt in eine uns fast ganz neue Welt hinein, in die Pāli-Grammatik des Mittelalters. Denn die Saddanīti ist die im 12. Jahrh. in Birma entstandene Spitzenleistung der einheimischen Paligrammatiker-Gelehrsamkeit. Nachdem unser kürzlich verstorbenen Königsberger Kollege OTTO FRANKE über 10 ein Kapitel des Werkes vor Jahren Mitteilungen gegeben hat, will nun der schwedische Pali-Forscher HELMER SMITH das ganze dreiteilige Kompendium im Druck vorlegen. Dem ersten Bande, den er vorläufig herausgebracht hat, sollen die beiden andern (mit den Teilen 2 und 3 des Werkes) in den nächsten 15 drei Jahren folgen, und die indische Philologie wird dann, weil HELMER SMITH ein überaus sorgfältiger und weit-orientierter Forscher ist, wieder einmal ein wissenschaftliches Hilfsmittel ersten Ranges bekommen haben, zumal im 3. Band der Ausgabe zum Grundwerk eine Liste der darin enthaltenen 20 Zitate — ein „index locorum“ — hinzukommen soll. Möchte der Herausgeber außer jener Liste uns im Schlußbande auch noch eine Liste aller im Werke behandelten Pali-Wörter schenken. Dies würde die Nützlichkeit der Ausgabe gewiß noch steigern, weil wir nur dann bei der Untersuchung irgend- 25 welcher Kuriositäten des Pali-Wortschatzes uns darüber versichern könnten, ob allenfalls und in welcher Weise ein Problem bereits die mittelalterliche Gelehrsamkeit der Birmanen beschäftigt hat.

Der vorliegende Erstband der Saddanīti bringt die Wort- 30 und Formenlehre des Pali unter folgenden 14 Titeln zur Darstellung:

- I. Die Variierungen der Verbalwurzel durch Präfixe, durchs Kausativ und durchs Passiv.
- II. Ihre Variierungen durch die Personalendungen von Präsens 35 (Indikativ, Imperativ, Potential), Perfekt, Imperfekt, Aorist, Futurum und Konditional.

- III. Neun Zusätze.
- IV. Die dreigeschlechtigen (d. h. adjektivischen und partizipialen) Ableitungen der Verbalwurzel.
- V. Die maskulinischen Nomina auf *-o* (echte wie *puriso* und unechte wie *mano* wenn maskulinisch flektiert).
- 5 VI. Die maskulinischen Nomina auf *-ā* (als solche gelten die maskulinischen Sanskritstämme auf *-tr*, *-vant*, *-vas* usw., pali *satthā*, *pitā*, *guṇavā*, *vidvā*, *rājā* usw.).
- VII. Die übrigen maskulinischen Nomina (maskulinische Sanskritstämme auf *-ant*, *-ānt*, *-i*, *-in*, *-u*, *-ū*, pali *gacchaṃ*, *arahaṃ*, *mahaṃ*, *aggi*, *daṇḍi*, *bhikkhu*, *Sayambhū*).
- 10 VIII. Die femininischen Nomina (femininische Sanskritstämme auf *-ā*, *-tr*, *-ī*, *-ī*, *-u*, *-ū*, pali *kaññā*, *mātā*, *ratti*, *itthī*, *nadī*, *yāgu*, *jambū*, *bhū*).
- 15 IX. Die neutralen Nomina (neutrale Sanskritstämme auf *-a*, *-an*, *-vant*, *-ant*, *-ānt*, *-i*, *-in*, *-us*, *-u*, pali *cittaṃ*, *cammaṃ*, *guṇavaṃ*, *gacchantam*, *mahantam*, *aṭṭhi*, *attha-vibhāvi*, *āyu*, *gotra-bhu*).
- X. Absonderliche Nomina beliebigen Geschlechtes. Hierzu werden z. B. Nomina gerechnet, die wirklich oder angeblich zwei Formen haben (*itthī* & *thī*, *pavanaṃ* & *vanam*, *udakaṃ* & *dakaṃ* usw.).
- 20 XI. Zwei- und dreigeschlechtige Nomina, sowie Verbindungen gleich- oder verschiedengeschlechtiger Nomina (Beispiele: *cittaṃ* & *Citto*, *vaco* & *vacī*, *taṭam taṭī taṭo*, — *Buddho bhagavā*, — *Laṃkā dīpo* „Die Insel Lankā“ usw.).
- 25 XII. Die 27 Pronomina, unter denen auch die vollflektierbaren Zahlwörter *eka dvi ti catu* aufgeführt werden!
- 30 XIII. Die unflektierbaren Zahlwörter von fünf an aufwärts.
- XIV. Das substantivierte *ta*-Participium, der Infinitiv und das Absolutivum.

Es geht also, wie man sieht, das Verbum samt dem Verbalnomen voran, worauf die Nominalflexion in der Reihenfolge Maskulina, Feminina, Neutra und Varia abgehandelt wird. Daran schließen sich die Pronomina samt den ersten vier Zahlwörtern (!), ferner die sonstigen Zahl-

wörter und endlich drei Sonderbildungen, die tatsächlich alle nominaler Herkunft sind, von denen aber zwei (Infinitiv und Absolutivum) in unserer europäischen Grammatik passenderweise zum Verbum gezogen werden.

Die Prosa des Werkes ist stark mit Versen durchsetzt, 5 wobei außer dem Śloka und andern ältern Metren auch einige neuere (zum Teil recht künstliche) verwendet sind. Man findet zum Beispiel als Verszeilen (deren immer je vier zu einer Strophe verbunden sind) Viererreihen von --- und von --- (letzteres eine akatalektische Shahnameh-Zeile! — welche 10 übrigens auch schon im Mahāvastu vorkommt). Eine unerhörte Varietät der Āryā-Strophe (mit Zusammenlegung der vierten und fünften More zu einer Länge und mit einer weitem Anomalie vor dem Schluß) findet man p. 225. Am Schluß der Vasantatilaka-Strophe p. 246 wird man *varan ti* lesen, also 15 *ti* in die Strophe hinein ziehen müssen, was immerhin befremdlich ist. Dagegen ist anscheinend durchaus normal die Strophe p. 265; man lese:

sumadhuratara-Saddanītim imam

paṭutara- . . . . .

20

vidu-vimati-tamo'pahāri-raviṃ

mati-kumuda-pabodhi-tārāpatim.

Mit am wertvollsten in dem Werk sind die überaus zahlreichen Zitate aus dem Kanon und aus der nachkanonischen Literatur. Der Herausgeber zeigt hier seine Tätigkeit in 25 glänzendstem Lichte, er hat (zum Teil unterstützt durch einen birmanischen Kommentar) die meisten Zitate nachgewiesen, manche nachträglich in der Fußnote p. VII. Gewiß wird er in den nächsten beiden Bänden außer den dort zu erwartenden Zitat-Identifikationen diejenigen des ersten Bandes noch weiter 30 zu vervollständigen wissen. Wir freuen uns aufrichtig auf die noch ausstehenden beiden Bände. ERNST LEUMANN.

Korrekturzusatz. Mittlerweile ist mir der zweite Band der Saddantī-Ausgabe bereits zugekommen, wieder eine prächtige Leistung.

HANS REICHELT, *Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums. In Umschrift und mit Übersetzung. I. Teil. Die buddhistischen Texte.* Heidelberg 1928, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, VII u. 72 S. gr. 8°.

Der Verfasser, dessen kleinere Arbeiten auf den soghdischen Gebiet allgemein bekannt sind, bringt hiermit mehrere Texte und Fragmente aus der STEIN'schen Sammlung im Britischen Museum mit ihrer Übersetzung heraus. Der Inhalt dieser Stücke ist buddhistisch, und alle kommen mit nur einer Ausnahme in keiner anderen Sprache vor. Diese Tatsache erhöht die Wichtigkeit dieses Werkes vom buddhistischen Standpunkt aus und bedeutet gleichzeitig eine besondere Leistung des Verfassers. Bis jetzt veröffentlichte buddhistische soghdische Texte, die hier in der Einleitung angeführt sind, haben noch heute ihre Vorlagen, und daher war ihre Interpretation gewissermaßen erleichtert. Die Übersetzung dieser neuen Texte ist auf Grund jener Ergebnisse bewerkstelligt. Der Verfasser will sie in bescheidener Weise lediglich als einen Versuch betrachtet haben, weil die Handschriftenreste vereinzelte Kopien sind und weil, wie schon bemerkt, die chinesischen Vorlagen fehlen. Nur für den ersten Text, Das Vimalakīrtinirdeśa-Sūtra, konnte die chinesische Version hinzugezogen werden, und zwar ist das mit Hilfe von Sinologen geschehen, weil die englische Übersetzung hiervon sehr frei ist. Der zweite Text handelt über das Dhuta und die Dhutāngas, daher hier Der Dhuta-Text genannt. Der dritte, unter dem Namen Der Dhyāna-Text gegeben, berichtet von Meditationen an Buddha- und Bodhisatvabildern. Auch dürfte es von Interesse sein, daß häufig versucht worden ist, buddhistische Ausdrücke in die soghdische Sprache zu übersetzen. Drei von den Fragmenten, je von nur wenigen Zeilen, sind als unbestimmbar angegeben. Ein anderes Fragment enthält ein weiteres Stück der Geschichte vom Landmann und vom Fischer; und noch ein anderes einen sehr interessanten Regenzaubertext. — Alle diese Texte sind in der von GAUTHIOT eingeführten Umschrift wiedergegeben. Für die richtige Lesung und für den genauen Abdruck steht

der Verfasser ein. Doch wäre es wünschenswert gewesen, wenn er den Text auch in Faksimile gegeben hätte. Es ist wohl bekannt, daß man für die fraglichen Stellen und Wörter immer wieder das Original ansieht und prüft, um auf andere Möglichkeiten zu kommen. Die Beschreibung der Fehler, Schwankungen oder Besonderheiten genügt oft nicht; — diese sind sogar nicht immer vermerkt, wie der Verfasser sagt. Ich kann hier wohl mitteilen, daß in dem zweiten Teil die Faksimile gegeben werden. — Die Übersetzung ist wörtlich und hilft uns vorzüglich, dem Original zu folgen. Die wenigen fraglichen Stellen sind entweder ganz weggelassen oder mit Zeichen vermerkt. Die Übersetzung von dem Dhyāna-Text ist von seinem Schüler Dr. HANSEN angefertigt; sie ist mit den anderen gleichzustellen, denn sie ist unter des Verfassers Leitung entstanden. Anmerkungen über einzelne Wörter sind sehr spärlich gegeben, denn alle diese Fragen werden in den Glossar behandelt. Dieses wird sicher eine höchst willkommene Arbeit werden. Es wird uns einerseits in Vielem im Soghdischen belehren, und andererseits den Weg der Kritik ermöglichen. Vorläufig können wir dies nicht unternehmen, besonders mit meinen geringen Kenntnissen. Aber einige Bemerkungen seien dennoch gestattet. Zu VN. Zeile 1 ff., 147. Auf S. 1, Anm. 1, S. 10, Anm. 2 nimmt der Verfasser an, daß *m* für *t* verschrieben sei. Es ist aber auffällig, daß dies immer an gleichartigen Stellen geschieht. Können wir nicht diese Sätzchen als ob von der sprechenden Person stammend fassen, also statt „als ob er . . .“, „als ob ich . . .“? — In einem von den unbestimmbaren Fragmenten — Fragment IV — kommt der Name *zr'wšč* vor. REICHELT wird ihn nicht mit einer nordiran. Form des Namens *Zaraḍuštra* gleichstellen, wie BANG es getan hat, denn das sogh. *č* ist bis jetzt nur bei Femininen zu finden. Immerhin ist das Attribut *'rt'w* nicht ohne Bedeutung. *Zaraḍuštra* heißt immer *ašavan* im Awesta, *ahrav* oder *ašō* in späteren Schriften, und *'rt'w* ist die sogh. Form von *ašavan*, *rtavan*. Es ist überhaupt auffällig, daß in diesem Fragment einige Ausdrücke an den Zoroastrismus erinnert, gewiß kommt *rwšn'prōmnyh* für Paradies auch sonst wo vor, aber bezeichnend ist sein Attribut

„wohlriechend“. Wenn dieses Fragment nicht buddhistisch sondern zoroastrisch ist, wie ich glauben möchte, dann wäre der Fund einzigartig.

Es muß hier gesagt werden, daß das oben erwähnte Glossar  
 5 ein Wörterbuch im eigentlichen Sinne sein wird, denn darin  
 werden nicht nur die von dem Verfasser behandelten sogh-  
 dischen Texte sondern auch alle bis jetzt veröffentlichten voll-  
 kommen und kritisch berücksichtigt. Mit Spannung erwarten  
 wir dies und auch den zweiten Teil der Texte, der auch alte  
 10 Briefe enthält, die viel Kultur-Historisches aufweisen werden.  
 — Für den schönen Druck gebührt dem Verlag Dank; und  
 sowohl der Verfasser als auch die Wissenschaft werden zu  
 würdigen wissen, daß das Britische Museum seinen Schatz  
 zur Bearbeitung überließ und nicht aus irgendeinem Grunde  
 15 zurückhielt.

[Wegen der angenommenen Verwechslung der 1. Pers.  
 statt der 3. teilt mir der Verfasser mit, daß er der chinesischen  
 Vorlage folgend dazu gekommen sei. Aber aus dem genannten  
 Grunde brauchen wir nicht das Vorkommen der 1. Pers. als  
 20 Fehler anzusehen: der Soghdier hat seinem Sprachgefühl ge-  
 mäß übersetzt. Die Verwendung der direkten Rede ist im  
 Iranischen und Indischen sehr häufig. Ein moderner Inder,  
 und auch ein Perser, soviel ich weiß, fallen, auch wenn sie  
 sich einer fremden Sprache — z. B. des Englischen — be-  
 25 dienen, in ihre gewohnte direkte Rede, wenigstens in leb-  
 haftem Gespräch.]

J. C. TAVADIA.

#### Nachtrag.

In dem Artikel VI, 174 ff. sind nach sehr schwieriger und  
 mühsamer Korrektur leider einige Irrtümer stehen geblieben.  
 30 Sinnstörend ist S. 177, 11 Dornen, wofür es natürlich Fernen  
 heißen muß. Außerdem lies 174, 10 *existence*, 174, 25 *nach-*  
*gewiesene*; 175, 17 *der* (statt *daß*), 175, 22 *der* „fünf Janas“;  
 176 vorl. Z. *Sarasvatī*, und 177, Anm. 2 *parāvāta* (statt *paruv*°).

W. G.

## “A Brief sketch of the Dvaita Vedānta Literature”.

By D. Srinivasa Char.

Dvaita Vedānta Works may be roughly classified as follows:

- I. Sarvamūla Works of Śrī Madhvācārya.
- II. Ṭikās or Commentaries on the Sarvamūla Works.
- III. Ṭippanīs or glosses on the Ṭikās. 5
- IV. Independent Works.
- V. Works on Criticism.
- VI. Summaries.
- VII. Kāvyaś.
- VIII. Miscellaneous Works. 10

### I. Sarvamūla Works

are thirty-seven in number and they form the basis of the Dvaita Vedānta Literature. They may be classified as follows:

- (1) Sūtra Literature. This consists of
  - (a) Sūtra Bhāṣya or Ādi Bhāṣya (the First com- 15  
mentary).
  - (b) Anuvyākhyāna or Anubhāṣya (the Supplemen-  
tal commentary).
  - (c) Aṇu Bhāṣya (a summary of the first commen-  
tary), and 20
  - (d) Nyāyavivarāṇa.
- (2) Gītā Literature. This consists of
  - (a) Gītā Bhāṣya, and
  - (b) Gītā Tātparya.
- (3) The Ten Prakaraṇas: 25
  - (a) Pramāṇa Lakṣaṇa.
  - (b) Kathā Lakṣaṇa.



- (c) Upādhikhaṇḍana.  
 (d) Māyāvāda Khaṇḍana.  
 (e) Prapañca Mithyātvānumāna Khaṇḍana.  
 (f) Tatvasaṅkhyāna.  
 5 (g) Tatvaviveka.  
 (h) Tatvoddyota.  
 (i) Karmanirṇaya and  
 (j) Viṣṇutatvavirṇaya.
- (4) Commentaries on the Ten Upaniṣads:  
 10 (a) Aitareya Bhāṣya.  
 (b) Taittirīya Bhāṣya.  
 (c) Brihadāraṇyaka Bhāṣya.  
 (d) Isāvāsya Bhāṣya.  
 (e) Kāthaka Bhāṣya.  
 15 (f) Chāndogya Bhāṣya.  
 (g) Ātharvaṇa Bhāṣya.  
 (h) Māṇḍūkya Bhāṣya.  
 (i) Ṣaṭpraśnopaniṣad Bhāṣya and  
 (j) Talavakāra Bhāṣya.
- 20 (5) Ṛg Bhāṣya — a commentary on a part Ṛg Veda.  
 (6) Stotras consisting of  
 (a) Narasiṃhanakhastotra and  
 (b) Dvādaśastotra.  
 (7) A Kāvya known as Yamaka Bhārata.  
 25 (8) Works on worship consisting of  
 (a) Tantrasāra and  
 (b) Kṛṣṇāmṛtamahārṇava.  
 (9) A work on conduct called Sadācārasmṛti.  
 (10) Itihāsa or Purāṇa works consisting of  
 30 (a) Bhāgavatatātparya and  
 (b) Mahābhāratatātparya Nirṇaya.  
 (11) A work on Sannyāsa or Renunciation called Yati-  
 praṇavakalpa.  
 (12) A work relating to Śrī Kṛṣṇa's birth known as  
 35 Jayantinirṇaya.

A different classification of the Sarvamūla works is given in the following verse:

भाष्याणां दशकं च पञ्चकथुतं तिस्रश्च निर्णीतयो  
 विष्णुस्त्रोत्रयुगं दशप्रकरणौ कल्पद्वयं च स्मृतिः ॥  
 श्रीछण्णामृततन्त्रसारयमकन्यायावलीदीपनं  
 चेनाकारि सदैव मध्वमुनिराद् दवात् सुविधां मम ॥ १ ॥

"Fifteen commentaries (Sūtra Bhāṣya, Anuvyākhyāna, Aṅg 5  
 Bhāṣya, Gītā Bhāṣya, Ṛg Bhāṣya and Bhāṣyas on the Ten  
 Upaniṣada already mentioned).

Three Nirṇayas (Gītātātparyanirṇaya, Bhāgavatātparya-  
 nirṇaya and Bhāratatātparyanirṇaya).

Two Stotras (Narasimhanakhastotra and Dvādaśa-10  
 stotra).

Ten Prakaraṇas (already mentioned).

Two Kalpas (Yatipraṇavakalpa and Jayantinirṇaya).

Smṛti (Sadācāryasmṛti).

Kṛṣṇāmṛta Mahārṇava.

15

Tantrasāra.

Yamaka Bhārata and

Nyāyāvalīdīpana."

## II. Ṭikās or Commentaries on the Sarvamūla Works.

These Ṭikās are direct commentaries on Śrī Madhvācārya's 20  
 works. Jayatīrtha got the title "ṬĪKĀCĀRYA" for his famous  
 Ṭikās or Commentaries. But we should remember that there  
 were Commentators on Dvaita Works both before and after  
 Jayatīrtha, the famous Ṭikācārya. Ṭikās, may, therefore,  
 be classified as follows:

25

(a) Ṭikās that preceded those of Jayatīrtha.

(b) Ṭikās of Jayatīrtha and his disciple Vyāsa-  
 tīrtha, and

(c) Ṭikās that were written after the annotations  
 of Jayatīrtha were composed.

30

(1) Ṭikās that were composed before the works of Jaya-  
 tīrtha were written are now known as "Prācīna Ṭikās", or  
 Ancient Commentaries. None of these works has been printed.  
 Many of them are now available in manuscripts in different

12\*



parts of Southern India, while some are altogether lost but their existence is inferred only by references to them in later works. In the course of my search for the Prācīna Ṭikā Works, I have been able to secure till now seventeen of them and they may be classified as follows:

(a) Ṭikās by Padmanābha Tīrtha: Eleven of these are available.

- i. Pramāṇalakṣaṇa Ṭikā.
- ii. Kathālakṣaṇa Ṭikā.
- 10 iii. Upādhikhaṇḍana Ṭikā.
- iv. Māyāvādakhaṇḍana Ṭikā.
- v. Mithyātvānumānakhaṇḍana Ṭikā.
- vi. Tatvodyota Ṭikā.
- vii. Viṣṇutatvanirṇaya Ṭikā called Sannyāyaratnāvalī.
- 15 viii. Gītā Bhāṣya Ṭikā called Gītā Bhāṣya Bhāvapradīpikā.
- ix. Gītātātparya Ṭikā known as Gītā Tātparyanirṇaya Prakāśikā.
- x. Anuvyākhyāna Ṭikā called Sannyāyaratnāvalī or
- 20 Haritatvaprakāśikā.
- xi. Brahma Sūtra Bhāṣya Ṭikā called Sattarkadīpāvalī.

(b) The famous Ṭikā by Trivikrama Paṇḍitācārya on the Brahma-sūtra Bhāṣya is called Tatvaprādīpa.

25 (c) Ṭikās by Narahari Tīrtha. Many of these Ṭikās are lost. His Gītā Bhāṣya Ṭikā and Yamaka Bhārata Ṭikā are the only two works that are now available. The existence of his Karmanirṇaya Ṭikā, Viṣṇutatvanirṇaya Ṭikā and Anuvyākhyāna Ṭikā is only inferred by references to them in the

30 works of Jayatīrtha and his successors.

(d) Śaṅkara Paṇḍita's Anuvyākhyāna Ṭikā is known as Sambandhadīpikā. It is believed that this author has written many more Ṭikā works.

(e) Nārāyaṇa Paṇḍitācārya's Anuvyākhyāna Ṭikā called 35 Nayacandrikā is a very unseful guide for beginners.

(f) A Prācīna Ṭikā on Tatvanirṇaya other than that of Padmanābhatīrtha.

(2) Ṭikās of Jayatīrtha and his disciple Vyāsātīrtha: Eighteen Ṭikās or Commentaries by Jayatīrtha are now available. The following nineteen are printed.

- (1) Sūtrabhāṣya Ṭikā called Tatvaprakāśikā.
- (2) Anubhāṣya Ṭikā or Anuvyākhyāna Ṭikā, the famous Nyāyasudhā.
- (3) Nyāyavivaraṇa Ṭikā — only a portion of this work is available.
- (4) Pramāṇalakṣaṇa Ṭikā.
- (5) Kathālakṣaṇa Ṭikā. 10
- (6) Upādhikhaṇḍana Ṭikā.
- (7) Māyāvādakhaṇḍana Ṭikā.
- (8) Prapañcamithyātvānumāna Khaṇḍana Ṭikā.
- (9) Tatvasaṅkhyāna Ṭikā.
- (10) Tatvaviveka Ṭikā. 15
- (11) Tatvoddyota Ṭikā.
- (12) Karmanirṇaya Ṭikā.
- (13) Viṣṇutatvanirṇaya Ṭikā.
- (14) Gītā Bhāṣya Ṭikā known as Prameyadīpikā.
- (15) Gītātātparya Ṭikā called Nyāyadīpikā. 20
- (16) Ṛg Bhāṣya Ṭikā.
- (17) Śatpraśnopaniṣad Bhāṣya Ṭikā.
- (18) Īśāvāsyopaniṣad Bhāṣya Ṭikā.

Ṭikās by Vyāsātīrtha, the disciple of Jayatīrtha are also available. The following Ṭikās were composed by Vyāsātīrtha : 25

1. Kenopaniṣad Bhāṣya Ṭikā.
2. Māṇḍukhyopaniṣad Bhāṣya Ṭikā.
3. Mundakopaniṣad Bhāṣya Ṭikā.
4. Taittirīya Bhāṣya Ṭikā.
5. Chāndogya Bhāṣya Ṭikā. 30
6. Bṛhadāranyaka Bhāṣya Ṭikā.
7. Kaṭhopaniṣad Bhāṣya Ṭikā.



(3) Ṭikās that were composed after those of Jayatīrtha were written: — About fifty of these works have come to my notice and I will mention here only a few of them:

- 5 (1) Mahābhāratatātparyanirṇaya Ṭikā by the famous Vādirāja Svāmi, the author of many works.
- (2) Bṛhadāranya Bhāvabodha by Raghūttama Yati.
- (3) Nyāyavivarāṇa Ṭikā. This is the supplemental Ṭikā by Raghūttama Yati on Nyāyavivarāṇa.
- 10 (4) Chāndogya Vedeśīya is an exhaustive Ṭikā by Vedeśatīrtha.
- (5) Tatva Mañjarī by Rāghavendra Svāmi is a very valuable Ṭikā on Aṇu Bhāṣya.
- (6) Bhāgavatatātparya Ṭikā and Yamaka Bhārata Ṭikā by Yadupatiyācārya.
- 15 (7) Tantrasāra Vyākhyana by the well-known Raghunātha Yati who got the title of Śeṣa Candrikācārya for completing "Candrikā" the monumental work of Vyāsarayasvāmi.
- (8) Bhāṣya Dipikā by Jagannātha Yati. This is a very learned gloss on the Sūtra Bhāṣya of Sri
- 20 Madhvācārya.
- (9) Aitareya Tāmbraparnīya.

### III. Ṭippanīs or glosses on the Ṭikās.

Hundreds of these works are available. Many of them 25 are of great service to students of Dvaita Vedānta Philosophy. Some of the Ṭikās such as Tatvaprakāśikā and Nyāyasudhā have many glosses by able writers.

The following are the glosses on Tatvaprakāśikā:

- 30 (i) Tātparya Candrikā by the famous Vyāsarāya Svāmi is a gloss for the first two chapters. Śeṣacandrikā by Raghunātha Yati is the gloss for the last two chapters.
- Tātparya Candrikā has in its turn Ṭippanīs called Candrikāprakāśa and Gururājīya.
- 35 (ii) Bhāvabodha by Raghūttama Yati.
- (iii) Gurvarthadīpikā by the famous Vādirāja Svāmi.

(iv) Bhāvadīpa by Rāghavendra Svāmi. This is a very clear gloss.

(v) Abhinava Candrikā by Satyanātha Yati.

(vi) Bhāvaratnakośa by the learned Sumatīndra Svāmi.

(vii) Tatvaprakāśikā Ṭippanī “Śarkara” by Śrīnivāsa 5  
Tīrtha. This Śrīnivāsa Tīrtha is different from the other Śrīnivāsa Tīrtha, who is generally called Bidarahalli Śrīnivāsa Tīrtha.

(viii) Prameya Mukṭāvalī and Vākyaṛtha Mukṭāvalī by  
and } the son of Vithalācārya of the Tāmbraṇṇī 10  
(ix) } family. These Ṭippanīs are exhaustive.

(x) Tatvaprakāśikā Vivṛti, by Satyapriyatīrtha.

Nyāyasudhā has many glosses. The following are generally used by students:

(1) Gurvartha Dipikā by the famous Vādirāja Svāmi. 15

(2) Vākyaṛtha Candrikā by Vidyādhiśa Svāmi, for the first five Adhikaraṇas.

Śeṣa Vākyaṛtha Candrikā (for the rest) by a different author known as Keśavācārya.

(3) Rāmacandratīrthīya by the famous Kambālūru 20  
Rāmacandratīrtha.

(4) Parimala, by Rāghavendra Svāmi.

(5) Yādapatya by Yādapatyācārya.

(6) Tyakta Śrīnivāsatīrthīya by Bidarahalli Śrīnivāsatīrtha. 25

(7) Caṣaka by Mannār Kṛṣṇācārya.

(8) Tāmbraṇṇīya by the son of Vithalācārya.

(9) Puttatambīya.

(10) Kundalagiriya.

(11) Kāśīya by Sāmpura Ācārya. 30

(12) Kāśīya by Kāśī Timmanācārya.

For want of space, I cannot mention the Ṭippanīs on the other Ṭikās but it should be noted that the students of Dvaita Vedānta Philosophy are laid under immense obligation by the very useful Ṭippanīs of Bidarahalli Śrīnivāsa Tīrtha. 35  
The highly learned Ṭippanīs of Rāghavendra Svāmi are of great service to advanced students of Dvaita Vedānta Philosophy.

#### IV. Independent Works.

These are direct Commentaries on the Brahmasūtras, the Bhagavadgītā, the Upaniṣads, and the Ṛks by eminent Mādhva writers. They follow and ably maintain the Dvaita system of Philosophy. They are many in number but I will mention here only some of them.

(a) Commentaries on the Brahmasūtras:

- (1) Vijayeendriya by the famous Vijayeendra Svāmi.
- (2) Tantradīpikā by Rāghavendra Svāmi.
- 10 (3) Sūtra Dīpikā by Jagannātha Yati.
- (4) Chalāriya by Chalāri Ācārya.
- (5) One by Bhagavanta Rāya.
- (6) Brahmasūtrapadārtha prakāśikā by Harirāyācārya.

(b) Of the commentaries on Gītā only three may be mentioned here:

- (1) Gītāvivarāṇa by Vidyādhirāja.
- (2) Gītā Vivṛti by Rāghavendra Svāmi and
- (3) Gītā Bhāṣya by Chalāri Ācārya.

(c) The Upaniṣad Khaṇḍārthas of Rāghavendra Svāmi are of great service to students.

(d) Ṛgarthamañjari, Ṛgarthoddhāra and Ṛgarthacūḍāmaṇi are direct works on the Ṛk literature.

#### V. Works of Criticism.

The following are the most famous:

- 25 (1) Vādāvali by Jayatīrtha.
- (2) Nyāyāmṛta by Vyāsarāya Svāmi with its well known commentaries Taraṅgiṇī Āmoda, Vyajana and Vanamalamiśriya.
- (3) Vādaratnāvali, a work of the type of Nyāyāmṛita by the famous Viṣṇudāsācārya.
- 30 (4) Tarka Tāṇḍava by Vyāsarāya Svāmi.
- (5) Bhedojjīvana by Vyāsarāya svāmi.
- (6) Vivarāṇa Vraṇa by the famous Vādirāja Svāmi.
- (7) Madhvatāntra Mukha Bhūṣana by Vijayeendra Svāmi.
- 35 (8) Advaita Kālānala by Nārāyaṇācārya.

For want of space, I omit the rest.

## VI. Summaries.

Of the many summaries that exist, the following three may be noted:

1. Sattatvartnamālā by Ānandatīrthācārya of the Tāmbraparnī family. 5
2. Madhvasiddhānta Sāra by Padmanābhācārya and
3. Madhvasiddhānta Saṅgraha by Narasimhācārya.

## VII. Kāvya s.

Kāvya s inculcating the teachings of Śrī Madhvācārya are generally read by young Mādhva students. About thirty 10 of these works are now available. Some of these are printed while many are still in manuscripts. Many of these manuscripts can be traced in Udipi. The following Kāvya works may be noted:

1. Uṣāharaṇa by Trivikramapaṇḍitācārya. 15
2. Pārijatāpaharaṇa by Nārāyaṇa Paṇḍitācārya.
3. Maṇimañjari by Nārāyaṇa Paṇḍitācārya.
4. Madhva Vijaya by Nārāyaṇa Paṇḍitācārya.
5. Tīrtha Prabandha by Vādirāja Svāmi.
6. Rukmiṇīśavijaya by Vādirāja Svāmi. 20
7. Yuktimalikā by Vādirāja Svāmi.
8. Sarasa Bhāratī Vilāsa by Vādirāja Svāmi.
9. Vyāsayogicarita by Somanātha Kavi.
10. Subhadrāharaṇa by Vibudhavandyaru.
11. Rāmasandeśa by Rājarājaru. 25
12. Ārya Bhārata Pārijāta by Lakṣmaṇārya.

## VIII. Miscellaneous Works.

Under this head, we may bring the well-known and very useful work "Virodhoddhāra" of Tāmbraparnī Ācārya which treats of the seeming inconsistencies in the Dvaita Vedānta 30 Works. The Stotras by the Dvaita Writers may also be brought under this head.

The works of the Dvaita School of Vedānta Philosophy may also be classified as follows:

- I. Sūtra Literature technically called Sūtraprasthāna.
- II. Gītā Literature called Gītāprasthāna.
- 5 III. Upaniṣad Literature called Upaniṣad Prasthāna.
- IV. Ṛk Literature called Ṛkprasthāna.
- V. Purāṇa Literature.
- VI. Summaries.
- VII. Works on Criticism.
- 10 VIII. Kāvya Works.
- IX. Miscellaneous works.

Under this head following may be included:

- (a) Works on worship such as Tantrasāra, Padyamāla.
- (b) Works on ceremonials such as Yatipraṇavakalpa,  
15 Karmanirṇaya, Jayanti Nirṇaya.
- (c) The Stotras.
- (d) Works of the type of Adhyātmarasarañjinī.
- (e) Works like Virodhoddhāra which establish harmony  
by removing the seeming inconsistencies.

## Vādirāja's Yaśodharacarita.

By A. Venkatasubbiah.

In connection with this book and its author, Prof. KEITH, following HERTEL (*Geschichte von Pāla und Gopāla*, p. 146 ff.), writes thus on p. 142 of his recently published *History of Sanskrit Literature*:

"The Jains naturally enough aimed at vying with the 5 classical epic, and we have in the *Yaśodharacarita* of Kanakasena Vādirāja, a resident of the Draviḍa country, whose pupil Śrīvijaya flourished about A. D. 950, a Kāvya in four cantos with 296 verses. Its contents agree with the *Yaśas-tilaka* of the slightly later Somadeva, showing that the tale 10 must have been then current; the two versions differ slightly in content but not in spirit."

There are many errors in this statement.

1. Vādirāja, author of the above book, is not the same as Kanakasena Vādirāja, but was, as pointed out long ago 15 by HULTZSCH in the course of his article on "Die Digambaras von Mysore" (ZDMG. 68, 695 ff), his disciple. This Vādirāja (HULTZSCH calls him Vādirāja II and Kanakasena Vādirāja as Vādirāja I) is said in an inscription at Bēlūr in the Mysore State (Epigraphia Carnatica, V, 117) to have been the guru 20 of *cakravartī-Jayasīṃha-deva*, i. e., of the W. Cālukya king Jayasīṃha II or Jagadekamalla I who reigned in 1015—1042 A. D., and who is mentioned in the following verses:

śākābde naga-vārdhi-randhra-gaṇane saṃvatsare Krodhane  
māse Kārtika-nāmnī buddhi-mahite śuddhe tṛtīyā-dine | 25  
Sīṃhe pāti jayādike vasumatīm jainī katheyam mayā  
niṣpattīm gamitā satī bhavatu vaḥ kalyāṇa-niṣpattaye ||



Lakṣmī-vāse vasati kaṭake Kaṭṭagā-tīra-bhūmau  
 kāmāvāpti-pramada-sulabhe Siṃha-cakreśvarasya |  
 niṣpanno 'yaṃ nava-rasa-sudhā-syanda-sindhu-prabandho  
 jīyād uccair jinapati-bhava-prakramaikānta-puṇyaḥ ||

5 of the *praśasti* found at the end of Vādirāja's *Pārśvanātha-carita* which was completed on Budhavāra, Kārtika-śuddha-  
 tṛtīyā of Śaka 947 Krodhana, i. e., on Wednesday, 27<sup>th</sup> October  
 1025 A. D. The *Yaśodharacarita* was written after this date,  
 as is explicitly stated in the following stanza:

10 śrī-Pārśvanātha-Kākutstha-caritaṃ yena kīrtitam |  
 tena śrī-Vādirājena dr̥bdhā Yaśodhari kathā ||

that occurs in it (I, 5). The concluding stanzas of the third  
 and fourth cantos of this book mention in their fourth pādas  
 (*vyātanvan jayasimhatāṃ raṇa-mukhe dīrghaṃ dadhau dhā-*  
 15 *riṇīm; raṇa-mukha-jayasimho rājya-Lakṣmīm babhāra*) the  
 name of Jayasiṃha which is without doubt a reference to the  
 above-mentioned Cālukyan king, and thus indicate (see Pandit  
 Manoharalāla Śastri's introduction to his edition of the *Pār-*  
*śvanātha-carita*, p. 15) that he was reigning at the time the  
 20 book was written. It hence follows that Vādirāja wrote his  
*Yaśodharacarita* at some time after 27<sup>th</sup> October 1025 and  
 before Jayasiṃha's death in 1042 A. D.

In addition to the above-named *Yaśodharacarita*, *Pārśva-*  
*nāthacarita* and *Kākutstha-carita*, Vādirāja has written another  
 25 book known as *Nyāyavinīścaya-tātparyāvadyotinī Vyākhyā-*  
*naratnamālā* or *Nyāyavinīścaya-vivaraṇa* which is a commen-  
 tary on the *Nyāyavinīścaya* of Akalaṅka. The colophon, *ity-*  
*ācārya-varya-Syādvāda-vidyāpativiracitāyāṃ Nyāyavinīścaya-*  
*tātparyāvadyotinīyāṃ vyākhyāna-ratnamālāyāṃ tṛtīya-prastā-*  
 30 *vaḥ* found at the end of the book represents that it was  
 written by Syādvāda-vidyā-pati, while the verse:

śrīmat Siṃha-mahīpateḥ pariṣadi prakhyāta-vādonnatis  
 tarka-nyāya-tamopahodayagiriḥ sārāsvataḥ śrīnidhiḥ |  
 śiṣyaḥ śrī-Matisāgarasya viduṣāṃ patyus tapaś-śrī-bhṛtāṃ  
 35 bhartuḥ Siṃhapureśvaro vijayate Syādvāda-vidyā-patiḥ ||

that precedes the colophon states that the author Syādvāda-vidyāpati was the disciple of Matisāgara, was the chief of Siṃhapura, and was renowned in the court of king Siṃha (i. e., Jayasiṃha) for his ability in *vāda*. All this indicates unmistakably (see pag. 14 of Pandit Manoharalāla Śāstri's introduction) that the author was Vādirāja; for the titles *syādvāda-vidyā-pati*, *saṭ-tarka-Śaṅmukha*, and *Jagadekamalla-vādin* are applied to this Vādirāja in an inscription at Humca (Ep. Carnatica VIII, p. 260), while we know from the following verses:

tasyābhavad bhavya-mahotpalānām  
tamopaho nitya-mahodaya-śrīḥ |  
niṣedha-durmārga-naya-prabhāvaḥ  
śiṣyottamaḥ śrī-Matisāgarākhyah ||

tat-pāda-padma-bhramareṇa bhūmnā  
niśreyasa-śrī-rati-lolupena |  
śrī-Vādirājaṇa kathā nibaddhā  
jainī svabuddhyeyam anirdayāpi ||

in the above-mentioned *prasasti* that Vādirāja was the disciple of Matisāgara. Regarding his connection with the court of King Jayasiṃha, see the verses cited above and also the inscriptions referred to by HULTZSCH on p. 698 of his article.

The *Ekibhāva-stotra* too is said to be the work of this Vādirāja; but this is not quite free from doubt. See HULTZSCH, p. 698, l. c.

2. It is true that Kanakasena Vādirāja, Matisāgara and Vādirāja II were all pontiffs (see HULTZSCH, l. c.) of the Aruṅguḷānvaya of the Nandi-saṅgha of the Draviḍa-saṅgha (or Draviḍa-gaṇa). But it does not follow therefrom that Kanakasena Vādirāja was a resident of the Draviḍa or Tamil country. For we learn from verse 2:

tasminn abhūd adbhuta-saṃyama-śrīs  
traividya-vidyādhara-gīta-kīrtiḥ |  
sūriḥ svayaṃ Siṃhapuraika-mukhyaḥ  
Śrīpāla-devo naya-vartmaśālī ||

of the above-mentioned *praśasti* that Śrīpāla-deva, the guru of Matisāgara, was, like his grand-disciple Vādirāja II (see the verse cited above from the *Nyāyavinīscaya-tātparyāvadyotinī*), the chief of Siṃhapura; and this indicates that Siṃhapura was the seat of the pontiffs of this line. Now Siṃhapura corresponds, as pointed out by R. G. Bhandarkar in his *History of the Dekkan* (Bombay Gazetteer 1896, Vol. I, Part 2, p. 196) to modern Sihūr which seems to be a village in the Kannaḍa division of the Bombay Presidency; and it would hence follow that the pontiffs of the above-named line lived in the Kannaḍa country. This is also shown by the fact that epitaphs are found in the Kannaḍa country of some of the gurus of this line who died there. See, for instance, Ep. Carnatica VI, p. 165, which contains the epitaph, incised on a rock, of Ajitasena Vādibhasiṃha who was a disciple of Śrīvijaya, the *sadharma* of Vādirāja II; *ibid.* II, pp. 23 ff. (= Ep. Indica III, 184 ff.) which contain the epitaph of Malliṣena-maladhāri-deva, who was the disciple of the above-named Ajitasena; *ibid.* VIII, p. 265 which gives the epitaph of Puṣpasena; *ibid.* IX, p. 172 which gives the epitaph of Candraprabha; and *ibid.* IX, p. 220 which gives the epitaph of Guṇasena. All these gurus belonged to the above-mentioned Aruṅgulānvaya of the Draviḍa-saṅgha, and their epitaphs are all in the Kannaḍa country.

3. It is true that, as stated by HERTEL (l. c.), KEITH and HULTZSCH (l. c., p. 697), Śrīvijaya was the disciple of Kanakasena Vādirāja; but he did not flourish in about A. D. 950 as these scholars have said. Nor did Kanakasena Vādirāja live before 940 A. D. as stated by HULTZSCH (p. 696 l. c.). For, on the one hand, his guru Śrīpāla-deva was the contemporary of a king Kṛṣṇa (see the Śravaṇa-Belgoḷa inscription no. 67 in Ep. Carnatica II<sup>2</sup>, p. 25) who has to be identified with the Rāṣṭrakūṭa Kṛṣṇa III (A. D. 945—956 . . .); and on the other hand, his disciple Śrīvijaya was the guru of the Gaṅga princess Caṭṭaladevī and her nephews Bhubala-Śāntara, Nanni-Śāntara, Udaya-Śāntara and Barma-Śāntara who made a grant in A. D. 1077 to Śrīvijaya's disciple Kamalabhadra. Śrīvijaya must therefore have lived till about

A. D. 1037 and his guru Kanakasena Vādirāja till about A. D. 1000. See in this connection pp. 157—8 in my article in JBBRAS. Vol. III (N. S.), 1927.

Without doubt, it is this Śrīvijaya who is referred to as Vādibhasiṃha in the verse, *Vādibhasiṃho 'pi māṭṭya-śiṣyaḥ* 5  
*śrī-Vādirājo 'pi māṭṭya-śiṣyaḥ* which Śrutasāgara cites in his  
 commentary on Somadeva's *Yaśastilaka-campū* (I, p. 265) and  
 attributes to this Somadeva. Since he wrote this *campū* in  
 A. D. 959, Somadeva must have been a contemporary of Kana-  
 kasena Vādirāja and may well have had Śrīvijaya and Vādi- 10  
 rāja II as his pupils.

## On Methods of Reconstructing the Pañcatantra.

By Franklin Edgerton.

In ZII. VI, 255 ff. and VII, 8 ff., Mr. A. VENKATASUBBIAH has published two articles on the Pañcatantra of Durgasimha, which contain valuable additions to our knowledge of certain late versions of the Pañc. He believes that he has discovered  
5 a new stream of Pañc. tradition, which is independent of the four streams established by me in *The Panchatantra Reconstructed* (New Haven, 1924; abbreviated PR.). I am unable to accept this conclusion as proved. But at present I do not propose to discuss this matter; to do so adequately would  
10 require excessive space. What I wish to do is to call attention to certain aspects of Mr. VENKATASUBBIAH's methods of determining the contents of the original Pañcatantra. I have a high respect for his learning and intelligence. But the grounds on which he feels it possible to accept or deny the originality  
15 of certain Pañcatantra stories are, in my opinion, so wrong in principle, that they vitiate any inferences he may draw from his materials. They represent a serious step backward, a reversion to methods of investigation which passed current in BENFEY's time, and from which even HERTEL was not free,  
20 but to which I hoped I had put a final quietus in my PR. It is disheartening to see them cropping out again in the writings of so good and well-informed a scholar as Mr. VENKATASUBBIAH. The principles involved are so important that a clear statement of the issue is desirable.

25 The first principle is best illustrated by V.'s dictum (VII, p. 24) that "the introductory verses of the emboxed stories of the original Pañc. contain as a rule maxims that express

approval or disapproval of some thing or course of action". Having set up this criterion, V. argues that the story "Three Self-caused Mishaps", PR. I, 3, is not original, because its catch-verse contains no such "maxim"; it reads:

*jambuko huḍḍuyuddhena vayaṃ cāṣāḍhabhūtinā* 5  
*dūtikā tantravāyena trayo 'narthāḥ svayamkṛtāḥ.*

"The jackal by the rams' fight, and I by Āṣāḍhabhūti, and the procuress by the weaver — (these) three mishaps were self-caused". Mr. V. then proceeds to observe that he finds no such "maxim" also in the catch-verses to I, 15, Iron-eating 10 Mice, II, 2, Husked for Husked Sesame, and III, 6, Old Man, Young Wife, and Thief; hence, solely on this ground, he rejects these stories too. In note 1 on p. 24 he further says that such "maxims" are lacking in the catch-verses to I, 2, Jackal and Drum, and IV, 1, Ass without Heart and Ears; 15 but for some reason which he does not explain, in these two cases he does not reject the stories from the original Pañc., but assumes that the catch-verses now found in all versions containing them have been altered from their original form, which "must undoubtedly" have contained the sort of "maxim" 20 which he requires. This illustrates the looseness of his reasoning. According to his own admission, at least six stories, which on other grounds would be accepted as belonging to the original Pañc., contain catch-verses which do not accord with his idea of what the original catch-verses "must" have 25 contained. That means a considerable proportion (nearly one-fifth) of the original stories!

Such subjective argumentation should be absolutely excluded from modern discussions. Its admission leaves the door wide open for the most fantastic reconstructions. Anyone 30 may discover some tendency which "as a rule", that is in the majority of cases, happens to be found in Pañcatantra stories; and then may proceed to declare unoriginal the remaining minority. Unfortunately V. has the authority of HERTEL for just such procedure; HERTEL was for rejecting 35 any story which did not, to his mind, teach a "Machiavellian"



lesson, merely because most of the stories admittedly do that. There is no limit to the number of such criteria which might be set up, holding good for "most" of the Pañc. stories; and if we allowed every discoverer of such a trait to exclude  
 5 those stories which do not reveal it, we should presently have no stories at all left in the original Pañcatantra! I hoped that I had finally demolished such methods in PR. 2, 185f., 188f.

The only scientific way is that based on the solid results of textual criticism and comparison. When several Pañcatantra  
 10 versions contain the same story at the same point in the narrative, the chance of *independent* insertion at exactly that point is surely negligibly small (unless the surrounding matter contained a clear reference to the story in question, a case which never occurs in the Pañc.). Accordingly, in such cases,  
 15 we must assume one of two things. Either (1) the two versions must have borrowed one from the other, or both from a common source other than the Ur-Pañc.; in short, they must be secondarily related versions. Or, (2) the story must have been in the Ur-Pañcatantra at this point. See PR. 2, 58 ff. on this  
 20 subject. It would, accordingly, be wholly unscientific to reject even a single story from the original Pañc. on any such purely subjective ground; much more so six different stories, or their catch-verses. The story I, 3, Three Self-caused Mishaps, occurs in every one of the streams of tradition, and indeed in every  
 25 reasonably old recension of the Pañc., except the Bṛhatkathā versions; it occurs even in VENKATASUBBIAH'S version of Durgasimha; and always at the same point in the text. The Iron-Eating Mice, I, 15, and Husked for Husked Sesame, II, 2, are found in every Pañc. version of the slightest importance  
 30 except the late and wholly reconstructed Hitopadeśa. The exclusion of such stories as these from the original, on such subjective and fantastic grounds, is a veritable *reductio ad absurdum* of the principle inherited by VENKATASUBBIAH from HERTEL.

35 The second principle at issue is illustrated by V.'s remark (VII, p. 26) that II, 4, III, 1 and III, 3 "are not found in Du[rgasimha]; and I am therefore disposed to agree with

HERTEL that these [viz. the first two; HERTEL did not exclude III, 3, presumably because he did not know of its omission in Du. or did not attach so much importance to this fact] are not original." Again V. follows HERTEL in attaching great importance to *omissions* of stories. I pass over the question whether V. is right in claiming that Durgasimha represents an independent stream of Pañc. tradition and so deserves as much consideration as he gives to it; I do not think he has proved this, but it is not important at the moment. Suppose Durgasimha were all that V. believes and more; suppose it were the oldest version and the closest to the original. An *omission* from it would still prove nothing for that original. Unless it could be shown that all other extant versions were secondarily interrelated as contrasted with Du., an omission in Du. would not even *tend* to prove this. The important thing is *positive* agreements between independent versions. All versions omit some features of the original, whether purposely or accidentally. All but a very few (of the old and important versions, all but T., SP. and Pp.) omit even entire stories which were certainly in the original. In one or two cases independent versions happen to have omitted the same story secondarily; which however is not the case with V.'s instances or at least with one of them, III, 3, omitted only in Du. But identical secondary *insertions* in unrelated versions are quite a different matter. It has not been proved positively that they ever occur at the same point in the text, even in the case of small matters such as individual verses or prose sentences. When it comes to entire stories, such accidental secondary insertions at the same point of the text are surely quite out of the question (barring, as aforesaid, a reference to the story in the original text, a case which never occurs in the Pañc.); see PR. 2, 58 ff. What VENKATASUBBIAH, and before him HERTEL, seem not to have realized is that this impossibility is a necessary corollary of their proposition that a story omitted in one recension, if that is a sufficiently important one, may be regarded as not original. For instance, the story III, 3, Elephant, Hares, and

Moon, is found in every important Pañc. version except Durgasiṃha, precisely at the same place. Even the Bṛhatkathā versions have it there; this should be specially important to VENKATASUBBIAH, since he assumes (on very weak grounds, I think) that they contain a Pañc. tradition wholly independent and outside of the *joint* tradition of all other versions. If, then, V. were right, we should have to explain how it happens that this story was independently inserted at precisely this same point in several versions; which seems to me manifestly impossible.

These and other principles of reconstruction were set forth fully in Chapter III of my PR. (2, pp. 49—67). Applying them there, I showed that we can establish four independent streams of Pañcatantra tradition, viz. Tantrākhyāyika (with the Jain versions), the Southern Pañc. with the Nepalese and the Hitopadeśa, the Bṛhatkathā versions, and the Pahlavi. Traces of a fifth appear to be found in Pūrṇabhadra, which has some original features not found in the Tantrākhyāyika, its main source. (VENKATASUBBIAH now thinks he has found this secondary source of Pñ. in a hypothetical older version related to Durgasiṃha; a theory which I shall not discuss here.) Unless and until it is shown that some of these streams, treated by me as independent, are in fact secondarily related (which no one has yet done, and which I confidently believe cannot be done), the only scientific method seems to me to require that we regard stories found in *any two* of these independent streams of tradition as original. Certainly the *omission* of a story in any single version whatever, however important or ancient that version may be, is of no importance.

## Zu altpersisch Auramazda.

Von O. G. v. Wesendonk.

### 1.

Der Namen des höchsten Gottes der iranischen Religion lautete für Aristoteles Ὠρομάσδης<sup>1)</sup>, während der nach 374 v. Chr. anzusetzende pseudoplatonische Alkibiades I. die Form Ὠρομάξης gibt<sup>2)</sup>. Die aus dem Mittelpersischen vertraute Gestalt Aūhar-mazd, Ōhrmazd, wurde also bereits von den Gewährsmännern gehört, die dem Kreise der platonischen Akademie die Kenntnis vom Mazdaismus vermittelten. Um 400 v. Chr. war die Entwicklung zum „Mittelpersischen“ schon ziemlich weit vorgeschritten<sup>3)</sup>. Es ist sehr schwer, in dieser Hinsicht ein völlig klares Bild zu gewinnen, weil das Altpersische als eine gehobene Amts- und Hofsprache zu werten ist, deren Formen von dem volkstümlichen Südwestiranisch abwichen. Immerhin vermag man in den Kundgebungen aus der Zeit Artaxerxes II., der auch die vorerwähnten griechischen Zeugnisse angehören, eine nicht unerhebliche Abschleifung des Altpersischen festzustellen<sup>4)</sup>.

Bei den von Aristoteles und Ps.-Platon wiedergegebenen Formen hat man es mit einem Eigennamen zu tun, bei dem die Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung in ähnlicher Weise verloren gegangen ist wie etwa bei der Gestalt des Adonis, des Ba'al-Bél usw. Schon Dareios I. schreibt gewöhn-

1) Diogenes Laërt. prooem. 8. Ob auch Eudoxos von Knidos, der von 406—353 gelebt haben soll, schon die Form Oromasdes benutzte, ist aus Diogenes Laërtios nicht zu ersehen. 2) 121 s. (BURNET).

3) ANDREAS bei LIDZBARSKI, Ephem. d. sem. Epigr. 2, 214, 2; 222, 1. H. JUNKER, Das Awestaalphabet, 73; 133 f. E. HERZFELD, Paikuli 66 f. H. H. SCHAEFER, Urform u. Fortbild. d. manich. Systems 147.

4) H. LOMMEL, Die Yästs 29.

lich ohne Worttrenner Auramazda-, aber derselbe Dareios verwendet Aura- auch einmal allein, und Xerxes trennt an einer Stelle Aura- von Mazda-, behandelt also den Begriff ebenso, wie das in der avestischen Überlieferung üblich ist<sup>1)</sup>.

- 5 Beachtung verdienen auch die Formen in den elamischen und babylonischen Übersetzungen der altpersischen Texte. Elamisch *anu-ra-mas-da* (*u-ra-mas-da* und *u-ra-maz-da*)<sup>2)</sup> entspricht genau dem Altpersischen, während das Babylonische neben *itu ú-ra-ma-az-da* und einigen bedeutungslosen Varianten  
 10 *itu a-hu-ur-ma-az-da* und Ähnliches bringt, also der avestischen Form Ahra-Mazda- näher kommt. Aber das Babylonische enthält noch zwei weitere wichtige Formen. Gehören die erwähnten Gestalten des Gottesnamens der Epoche Dareios I. an, so findet sich unter Artaxerxes II. *itu a-hu-ru-mu-uz-du*<sup>3)</sup>,  
 15 worin eine Entsprechung zum Oromasdes, Horomazes der gleichzeitigen griechischen Quellen, aber auch zum Ormuzd späterer Perioden gefunden werden kann, namentlich da Artaxerxes zweimal die Form *a-hu-ur-mu-zu* verwendet<sup>4)</sup>. Aber zu Oromasdes, Horomazes stimmt auch die viermal bei Dareios I. be-  
 20 legte Form *itu ú-ru-ma-az-da*<sup>5)</sup>. Daneben hat der babylonische Text unter Dareios I. auch *itu ú-ra-mi-iz-da* mit Varianten (*ú-ri-mi-iz-da*, *ú-ri-mi-iz-da*), also den Ormuzd der späteren Zeit. Bei der engen Berührung, die zwischen den Magiern und der babylonischen Priesterschaft, den sog. „Chaldaern“  
 25 bestand, ist die babylonische Wiedergabe des Namens des iranischen Gottes nicht ganz ohne Belang, ebenso wie die Vokalisierung im Elamischen und Babylonischen Schlüsse auf die Aussprache des Namens zuläßt, was die Lehren von ANDREAS

1) Dar., Pers. e. § 3; Xerxes, Pers. c. § 3.

2) s. SCHEIL, Mém. de la Miss. archéol. de Perse, 21, 11 f.; 42; 44 f.; 71 f.; 92 usw.

3) Art. II., Susa a. Für Artaxerxes III. s. SCHEIL a. a. O. 100. Artaxerxes III. schreibt *a-hu-ru-mu-uz-da*.

4) SCHEIL a. a. O. 92. s. seine Bemerkung 93, 3; Art. II., Susa a hat vor *a-hu-ru-mu-uz-du* *a-hu-ru-mu-uz*, was WEISSBACH, Keilinschr. der Achaem. 125 durch (*du*) ergänzt, s. aber 137.

5) Dar. Pers. g. Der elamische Text des § 3 von Dar. Pers. f hat *anu-ra-mas-da*.

und WACKERNAGEL in dieser Hinsicht glänzend bestätigt. Denn in den nichtpersischen Übersetzungen der Achaemenideninschriften bemühte man sich das wirkliche Klangbild der Worte zu reproduzieren<sup>1)</sup>, nicht jedoch irgend eine historische Schreibweise festzulegen.

In diesem Zusammenhang sei an die armenischen und georgischen Formen des Namens erinnert; im Armenischen sind Aramazd, der Vertreter des griechischen Zeus, und Ormizd zu belegen; Ormizd wäre nach P. DE LAGARDE „eine durch die sassanidischen Perser eingeschleppte Form“<sup>2)</sup>. Armazcihe, georgisch „Burg des Armaz“, heißt bei Ptolemaios Harmastica, bei Strabon Harmozika<sup>3)</sup>, so daß Strabon oder seine Quelle Theophanes von Milet, der mit Pompeius nach dem Kaukasus gelangte, eine dunkle Färbung der Aussprache voraussetzen. Beide Gestalten des Namens könnten in Armenien 15 wie in Georgien demnach auf Einflüsse aus der achaemenidischen Periode zurückreichen.

## 2.

Aura-Mazda- ist, auch wenn er in den Achaemenideninschriften überwiegend ohne Worttrenner Auramazda- geschrieben wird, mindestens für die älteren Herrscher des Perserreichs noch kein reiner Eigenname. Das ergibt sich aus dem angeführten Gebrauch von Aura- ohne den Zusatz Mazda- bei Dareios und aus der Scheidung von Aura- und Mazda- bei Xerxes. Noch war der Sinn dieser Götterbezeichnung also lebendig, die als der „Weise Herr“ zu fassen ist. Denn die von gewisser Seite versuchte Erklärung von Ahura-Mazda- als einer appositionellen Konstruktion „der Herrscher“, „der Verstand“ oder „die Vernunft“ dürfte weder in philologischer noch in religionswissenschaftlicher Beziehung auf Beifall rechnen können<sup>4)</sup>.

1) Ebenso wichtig ist zur Beurteilung der Frage die Überlieferung mancher Namen. 2) Gesammelte Abhandl. 292.

3) Ptolemaios 5, 11, 3; 8, 19, 3; Strabon 11, 3, 5.

4) S. zuletzt JOH. HERTEL, Beiträge zur Erklärung des Awestas und des Vedas, Abhandl. d. sächs. Akad. phil.-hist. Klasse, 40, 2. 233f. Mit recht warnt HERTEL davor, auf Erscheinungen wie Zarathustra christlich-

Immerhin mag in Volkskreisen die Bedeutung des Gottesnamens schon verblaßt sein, während sie der amtlichen Welt noch bewußt blieb. Ein bedeutsames Zeugnis dafür, daß die alten Perser Ahura- und Mazda- noch nicht durchweg als  
 5 zusammengehörig betrachteten, bildet die Behandlung mancher Eigennamen. Hormisdas, Örmizd, Hormizd, Hörmizdād und ähnliche Namen begegnen erst von der Zeit der Parther ab.

Dagegen hieß Kyros II., den wir mit seinen dem Elamischen entnommenen Thronnamen bezeichnen, eigentlich Agra-  
 10 dates, während dem mit ihm befreundeten König der Susiana, der bei den Kämpfen um Sardes fiel, der Name Abradatas zugeschrieben wird. Beides steht, wie man längst erkannt hat, für Ahuradāta-<sup>1)</sup>. Einen angeblichen Bruder des Gaumāta-Cometes Oropastes = \*Ahura-upastā-<sup>2)</sup> nennt JUSTIN 1, 9.

15 Ferner erscheint ein Meder Mazares als Feldherr unter Kyros und Eroberer von Priene<sup>3)</sup>. Mazaios-Mazdai<sup>4)</sup> ist seit 362 Satrap in Kilikien, während ein Mazakes-(Mazdaka-) in Ägypten als Satrap auftritt.

Die beiden Elemente, aus denen die Gottesbezeichnung  
 20 besteht, Ahura- und Mazda- wurden also noch jedes für sich verstanden, als die erwähnten Namen im Gebrauch waren. Denn Mazdaka- ist aus viel älterer Zeit belegt; Mazdaku heißen zwei von Sargon II. 713 genannte sagartische Fürsten.

abendländische Begriffe zu übertragen. Aber bei der Wiedergabe religiöser Ausdrücke muß man sich im Deutschen notgedrungen an die überkommenen Kategorien halten, auf die wir beim Denken nicht zu verzichten vermögen (s. hierzu die feinen Bemerkungen H. H. SCHAEFER'S, Die Antike, 4, 231). Ohne Verwirrung zu stiften, darf man „Verstand“, „Vernunft“, „Weisheit“ nicht durcheinander werfen. Da Weisheit das kennzeichnende Merkmal des zarathuſtrischen Gottes ist, wird Ahura-Mazda- für uns am Deutlichsten als der „Weise Herr“ umschrieben.

1) Agradates: Strabon 15, 3, 6; Abradates: Xenophon, Kyrupaid. 5, 1, 3; 7, 1, 3; POTT, ZDMG. 13, 423; JUSTI, Iran. Namenb. 2; 6.

2) J. MARQUART, Unters. z. Gesch. von Eran 2, 146.

3) Herodot 1, 156; 161; Polyain. 7, 6, 4.

4) So nennt sich der Mazaios der griechischen Autoren auf kili-  
 sischen, syrischen und babylonischen Münzen. J. DE MORGAN, Man. de numism. orient. 1, 51f. Mazaios: Diodor 16, 42, 2; 17, 55, 2; 58, 2; Plutarch, Alex.: 32, 3; Arrian 3, 7, 1f.; 8, 6.

Nun sind Namen freilich besonders dazu geeignet, altertümliche Formen aufzubewahren, die schon aus Gründen der Familienüberlieferung gern weiter verwendet werden. Aber neben den Eigennamen ergeben die altpersischen Inschriften, daß Aura- Mazda- auch noch in seiner aus zwei Begriffen 5 gebildeten Gestalt im Bewußtsein lebte und wohl noch als der Weise Herr empfunden wurde, nicht nur als jener Auramazda-, den die Achaemeniden als den größten der Götter priesen<sup>1)</sup> und der in weiten Kreisen schon als eine Götterpersönlichkeit betrachtet wurde wie Marduk und die sonstigen 10 Gottheiten der zahlreichen Länder des Perserreiches.

Wenn bei den Medern Namen, die auf Mazda- weisen, üblich waren, wenn das persische Herrscherhaus schon vor Dareios I. den Namen Ahuradāta- benützt, so ist es ganz unmöglich, daß der Kult des Ahura-Mazda- erst unter dem Vater 15 Dareios I. entstanden wäre, denn Ahura-Mazda- gehört unbedingt zur Lehre des Zarathuštra, auch falls dieser einen bereits vorhandenen Gottesbegriff in sein System einbezogen haben sollte. Nun kennzeichnet die elamische Übersetzung des altpersischen Textes Aura-Mazda- als den „Gott der Arier“<sup>2)</sup>, 20 der also nicht auf die Perser beschränkt war, sondern auch sonst bei den iranischen Stämmen Verehrung fand, so namentlich bei den Medern. Die in ihrem Sinn bereits in der achaemenidischen Epoche durchaus entstellte zarathuštrische Predigt muß also unbedingt Zeiten angehört haben, die weit vor dem 25 6. Jahrh. liegen.

1) In Dar. Nr a § 1 wäre im babylonischen Text nach SCHEIL a. a. O. 24, 1 vor *ilu meš* nicht *ilu* zu ergänzen, da die Mehrzahl von *ilu* als Plural der Majestät oder der Abstraktion zu verstehen sei wie in dem neuen Texte aus Susa § 1, den SCHEIL veröffentlicht.

2) Dar. Bīs. 62: *anna-ap I har-ri-ja-na-um*.

## Bemerkungen zu Bernhard Breloer's Kauṭaliya-Studien II.

Von J. J. Meyer.

Der zweite Band von BRELOER'S Kauṭaliya-Studien<sup>1)</sup> behandelt drei Gegenstände: Dienstrecht, Vertrag und Prozeß in Altindien. Den Schluß bildet ein achtseitiger „Nachtrag zu MEYER'S Kritik“. Die Einleitung von 10 Seiten gibt all-  
5 gemeine, im großen und ganzen vorzügliche Richtlinien. Indien soll den Zusammenhängen der allgemeinen Weltgeschichte, vor allem der des Altertums, angegliedert werden. Moderne juristische Denkformen müssen wir fernhalten, die Dinge selber müssen wir zu verstehen trachten, dürfen nicht einfach das  
10 Wörterbuch fragen. Ohne vergleichende Rechtsgeschichte kann man das altindische Recht nicht verstehen. Hauptquellen der Erkenntnis sind ihm Megasthenes und Kauṭilya. Zunächst gelte es Megasthenes richtig auffassen, nicht falsch wie bisher. Im Einklang mit Br.'s Auslegung der Fragmente des Griechen  
15 wird dann Kauṭ. zurecht gelegt.

Megasthenes berichtet, die Inder hätten keine Sklaven. Die indische Literatur widerspricht dem, und da ist oft die Rede von *dāsa*. Megasthenes verwendet das Wort *δοῦλος*. Br. weist aus dem klassischen Altertum und aus der indischen  
20 Literatur, namentlich aus Kauṭ. nach, wie verschieden in der Sache einerseits *δοῦλος* und Sklave, andererseits *dāsa* sei. *δοῦλος* „schließt die Hörigkeit mit in die Sklaverei ein“ (S. 22). Vollends *dāsa* umfaßt eine ganze Anzahl Einrichtungen, auch eine Reihe solcher, die von Sklaverei im eigentlichen Sinne  
25 sehr verschieden sind (Schuld knechte, Pfand knechte, Knechte, die für ihren Lebensunterhalt arbeiten usw.). Ihre Unfreiheit

1) Kurt Schroeder Verlag, Bonn 1928, VIII + 189 Seiten.

ist in Umfang und Frist mehr oder minder beschränkt. Mit Recht lehnt Br. „Sklave“ als Sammelwort ab. „Knecht“, wie man vereinzelt ja auch früher schon übersetzt hat, ist entschieden besser, freilich auch nicht ohne Nachteile. Übereinstimmend aber heben sowohl Kauṭ. wie Nārada, die zwei 5 Hauptgewährsmänner für den Gegenstand, eine Gruppe von vier Arten (*caturvarga*) heraus: 1. den im Haus geborenen Knecht, 2. den gekauften, 3. den empfangenen (wohl als Geschenk), 4. den ererbten. Diese können nach Nārada im regelrechten Lauf der Dinge nur durch die Gnade ihres Herrn 10 frei werden. Bei der Freilassung wird da ein Topf von der Schulter des Sklaven genommen und zerbrochen, natürlich um die Zerbrechung des bisherigen Standes zu versinnbildlichen. Br. aber (S. 36) sagt: „Der Freilassungsakt stellt ipso iure seine frühere zivile Rechtsstellung wieder her“. Mindestens 15 der im Hause geborene war aber sogar von Geburt an unfrei. Der abgefallene Mönch wird lebenslänglicher Sklave des Königs. Aus diesem Material hätten nach Br. „die indischen Fürsten“ ihre Geheimpolizei rekrutiert (S. 36; 46). Aber diese setzte sich, wie besonders Kauṭ. zeigt, aus den verschiedensten Be- 20 standteilen zusammen; abtrünnig gewordene Mönche stellten der Natur der Sache nach bloß einen geringen Betrag. Nur dem König fällt natürlicherweise solch ein durch seine Mönchwerdung ja aus allem bisherigen Verband Losgelöster als Sklave zu; er ist herrenloses Gut, und wenn Kauṭ. sagt: „Was 25 jemand durch seine Heldenkraft aus Feindesland hergebracht hat, mag er je nach dem, wie es ihm der König zugewiesen hat, genießen, mit Ausnahme von arischen Personen und dem Gute von Göttern, Brahmanen und Büßern“ (in meiner Übers., nach der ich immer zitiere, S. 300, 15 ff.), so fällt das unter 30 denselben Gesichtspunkt und kann man daraus nicht schließen: „Sogar dem König ist die Ausnutzung von Gefangenen gradezu verboten“, noch auch, daß kein Inder verknechtet werden dürfe (Br. 46). Br. meint übrigens gar nicht „verknechtet“, sondern „versklavt“. Kauṭ. verbietet da nicht, daß der Fürst 35 arische Kriegsgefangene zu Sklaven mache, sondern nur, daß er sie anderen als solche überlasse. Die sonstige Vorschrift,

daß der Herrscher auch sich selber das Gut von Brahmanen usw. nicht zueignen dürfe, zwingt keineswegs zu Br.'s Auslegung. Und woher weiß Br., daß der Mann, der sich selber verpfändet hat, dann aber einmal davonläuft, in Hörigkeit verfallene (S. 42)? Kauṭ. sagt *śidet*. Dieser häufige Ausdruck bedeutet: aufhören, Eigentum des einen zu sein und Eigentum des anderen werden. Er wird also Eigentum des Betreffenden, oder sein „Hausknecht“ in Br.'s Terminologie. Die Hörigen sind ja auch, wie Br. selber sagt, an das Grundstück gebunden!

10 Außerdem gabs laut Megasthenes, der großen Autorität Br.'s, in Altindien ja gar keine Hörigen (Heloten, s. Br., S. 12; 19; 22)! Wegen bestimmter Vorschriften Kauṭ.'s zum Schutz der Vierergruppe behauptet Br.: 1. es könne bei ihr nur von Nichtariern die Rede sein, 2. es handle sich bei ihr nicht um

15 Sklaverei. Die Berechtigung der Folgerungen ist mir dunkel, klar nur dies, daß die alten Inder menschlicher mit ihren Sklaven umgegangen sind, als die Griechen, die Römer, die Christen usw. Das hat man aber längst bemerkt. Br. schließt: 3. daß es sich nicht um Sklaverei handelt, erhellt daraus, daß

20 Kauṭ. den Verkauf der eigenen minderjährigen Kinder bei Ariern streng bestraft und ihn nur den Mleccha erlaubt. Aber auch die Verpfändung nennt Kauṭ. im selben Atem. Minderjährige Āryakinder dürfen also auch nicht in Pfandknechtschaft hingegeben werden. Br. aber behauptet: „Deshalb

25 kann der minderjährige Ārya lediglich verpfändet werden“ (S. 46)! Doch Not bricht Eisen. Gleich im Folgenden (287, 1ff.) gestattet da Kauṭ. *implicite*, einen Arier zu verpfänden, sei er nun voll- oder minderjährig, sagt aber kein Wort vom Verkauf, läßt diesen also wohl auch dann nicht zu. Will

30 man nun einen Schluß ziehen, so läge wahrhaftig weit näher, daß wirkliche Sklaverei, mit all ihrer Erniedrigung in Betracht komme. Und der Sklave war ja kein Ārya mehr. Dagegen wird richtig sein, daß die Vierergruppe aus Fremdstämmigen bestanden habe, nicht aber, daß dies „ohne Weiteres einleuchte“.

35 Schon das Wort *dāsa* bezeichnet einen Nichtarier, und daß die *dāsa* aus einiger Ferne, besonders aus den Bergen, herkamen, erfahren wir aus der Literatur. So z. B. aus der „Umpissing des

Sklassen“ in Parāsk.-Gr̥hyas. III, 7; Hirāṇy.-Gr̥hyas. I, 14, 2 ff.; Āpast.-Gr̥hyas. VIII, 23, 6 f. Vgl. Bhāradvāja-Gr̥hyas. II, 27; Kauṭ. Zus. 287, 5; HILLEBRANDT, Rituallit. 185. Auch in Griechenland „bestand die Masse der Kaufsklaven aus landfremden Elementen“ (Br. 21), während die Hörigen, wie besonders die Heloten in Sparta, der Ortsbevölkerung angehörten, gerade wie die Hörigen bei Kauṭ. und in der Smṛti, d. h. die *upavāsaka*, *karṣaka*, *ardhasītika* usw. Und wie in Griechenland das Wort *δοῦλος* auch auf die Heloten ausgedehnt wurde, so in Indien *dāsa*, der Ausdruck für die lebenslänglich und stärker Unfreien, auf die vorübergehend und weniger eingeschränkten Unfreien: die Schuldknechte, Pfandknechte usw. Gehörten doch auch sie zum Haus des zeitweiligen Herrn, waren *οικέται*, während der *upavāsa*, *karṣaka* usw. eigenen Haushalt führte. Gerade weil die eigentlichen *dāsa* Mleccha waren, lehnte sich das Bewußtsein gegen den Verkauf unmündiger Arier auf. Die Wirklichkeit freilich geht oft ihre eigenen Wege, ist grausamer oder milder als das „Recht“. So wird bekanntlich der sehr oft betonte Grundsatz: „Der Sklave, das Kind und die Frau kann nichts besitzen“ auf das Weib nicht streng angewendet. Dasselbe gilt vom Sklaven. Siehe z. B. Kauṭ. 289, 11. Nach dem Zusammenhang wenigstens sollten wir diesen Satz vor allem auf die Hausknechte beziehen. Doch ist die Sache nicht durchweg klar.

Nach Br.'s eigener Übersetzung und Auslegung berichtet nun Megasthenes, in Indien gebe es weder Sklaven noch Hörige, sei es von eigentlich indischer oder von fremdstämmiger Herkunft (S. 12 f.). Laut Br. S. 47 soll dagegen Megasthenes lediglich behaupten, daß in Indien nicht wie in Sparta eine kleine Herrschicht die ganze übrige Bevölkerung ausbeute. Das wäre ein Ausweg: Megasthenes sagt in der wichtigsten Stelle, bei Arrian: Kein einziger Inder, sogar nicht ein fremdstämmiger, ist Sklave (*δοῦλος*), und fährt erläuternd fort: „In dieser Beziehung (*τοῦτο*) sind bei den Lakedämoniern die Heloten Sklaven“ (*δοῦλοι*). Mithin wäre die Sache kindlich einfach: In Indien gibts nach Megasthenes eigener Aufhellung seines Ausdrucks keine *δοῦλοι* von der Art wie in Sparta

die Heloten. Das mag sogar vollkommen richtig sein. Alle übrigen Fragmente von den *δοῦλοι* wären dann diesem gemäß zu verstehen. Aber niemand gäbe sich wohl mit einer solchen Schlichtung weniger zufrieden als Br.

5 Dieser erklärt auf S. 58 sogar: „Auch der altkretische Pfandknecht ist kein Sklave im Sinne des griechischen Rechts und wird auch nicht mit dieser Bezeichnung genannt. Daraus ergibt sich der Schluß, daß, wenn Megasthenes den Pfandknecht des altindischen Rechts im Auge gehabt hat, seine  
10 Behauptung, daß es keine Sklaven im Sinne des griechischen Rechts in Indien gegeben habe, durchaus berechtigt ist“. Also Megasthenes, der nach Br. gut vertraut ist mit griechischem Recht, weiß, daß daheim der Pfandknecht nicht *δοῦλος* ist noch heißt, und weiß, daß er auch in Indien es  
15 nicht ist, obschon er so heißt, und deshalb belehrt er seine Griechen, in Indien gebe es überhaupt keine *δοῦλοι*!

Was die Notiz des Megasthenes bei Strabo und anderes betreffs der bürgerlichen Verträge anlangt (Br. 70 ff.), so hat Br., soweit ich sehe, viel Licht in diese Stelle gebracht  
20 und die frühere Auffassung in bedeutsamen Punkten glücklich berichtigt. Ich erkenne aber keinen wesentlichen Unterschied, ob man nun in dem wichtigsten Teil des Bruchstücks: *οὔτε γὰρ ὑποθήκης οὔτε παραθήκης εἶναι δίκας* das Wort *δίκη* als „Prozeß“ oder als „Klage, besonders Privatklage“  
25 versteht — in Altindien gabs Klagen und Prozesse wegen Pfand- und Darlehensverträgen die Fülle. Trotzdem wäre nach Megasthenes bei Nicolaus Damascenus (Br. 81) keine richterliche Entscheidung (oder klagbare Verpflichtung, wie Br. S. 127 *κρίσις* übersetzt) möglich gewesen, wo jemand um  
30 ein Darlehen oder um ein Depositum gebracht wurde! Die Art, wie Br. hier wie anderwärts den Megasthenes als vollkommen richtig zu erweisen sucht, ist allzu tiftelig. Gerade der „Telegrammstil“ der Megasthenesfetzen sollte davon abhalten, so viel in sie hineinzulegen. Unerfindlich ist mir auch,  
35 woher Br. trotz der umständlichen Angaben der Smṛti über Schuld- und Pfandbriefe behaupten kann: „Darlehen ließen sich nicht durch rechtsförmige Urkunden sichern“ (82; 144).

Ganz deutlich sagt Kauṭ.: „Die Frau ist nur dann für Schulden ihres Mannes haftbar, wenn sie versprochen hat zu zahlen“. Br. aber schreibt S. 83: „Aus dem Text des Kauṭaliya geht nicht mit unleugbarer Sicherheit hervor, ob die Ehefrau der Eingehung eines Schuldverhältnisses seitens des Gatten, 5 wenn sie für ihre Person die Haftung ausschließen will, widersprechen muß, oder ob sie auch bei Widerspruch haftet“. Wie sonst öfters bei Br. ist der Ausdruck logisch verworren. Dem, was er meint, wird wohl gerecht: „Ist die Frau frei, wenn sie widersprochen hat, oder haftet sie sogar dann?“ 10 Als ob die Gattin überhaupt, von Indien ganz zu schweigen, oft in die Lage käme, widersprechen zu können, wenn der Mann eine Schuld eingeht! Br. aber will in Kauṭ.'s Worte hineinlesen: „Die Ehefrau ist haftbar, wenn sie nicht widersprochen hat“ (S. 84). 15

Unmöglich ist ein mit *vā* beginnender Satz wie: *Vā mūlyam vā vṛddhim āropya śrāvayato* usw. (S. 87), also auch die daraus fließende Übersetzung. Br. fußt hier auf Gaṇapati, bei dem *śrāvayato* unrichtig ausgelegt wird, überbietet aber nach dessen Verkehrtheit. Mit Recht dagegen verwirft er meine Konjektur *apakṣiyeta* in Kauṭ. 274, 12 f., 39–44. *Avekṣeta*, das neben JOLLY auch Gaṇapati darbietet, ist richtig, ganz unmöglich aber Br.'s Übersetzung: „Der König soll auf den Landesbrauch . . . achten, sofern er dem Wohlergehen des Königs (Fiskus) zuträglich ist“ (S. 53). Es heißt einfach: 25 „Wenn der König nicht für die Wohlfahrt des Landes sorgt (nach Gaṇapati: sorgen kann), dann soll man (d. h. wohl die Beamenschaft) den Landesbrauch, wie er zwischen Gläubiger und Schuldner hergebracht ist, beachten“. Wunderlich übersetzt Br. auch besonders den Anfang seines dankenswerten 30 Zitats aus Hemacandra's Arhannīti (S. 99). Und wenn er Kauṭ.'s Satz: *Tam anyena nikṣiptam anyasyārpayato hīyeta* wiedergibt mit: „Wer den (*nikṣepa*), der von einem anderen anvertraut ist, einem anderen gibt (sic! Br. meint: von einem anvertraut ist, einem anderen übergibt), von dem löst sich 35 (das Bewahrgut)“, d. h. der wird dann frei von Verpflichtung, und wenn er darauf dann weittragende Schlüsse aufbaut, so

ist das alles ein Irrtum. Abgesehen von allem anderen, heißt *hīyeta* dem Sinne nach das gerade Gegenteil. Übrigens scheint Gaṇapati recht zu haben, wenn er hier und weiterhin *nikṣepa* nicht nur, wie ich in Kauṭ. 284, 29 ff., vornehmlich, sondern einzig als das einem Handwerker oder Künstler zur Verarbeitung anvertraute Material faßt. Entsteht dann ein Prozeß wegen Anvertrautem, so kommts nach Kauṭ. nicht, wie BR. sehr seltsam behauptet, „auf die Argumentation des Fiduzianten an“, sondern auf seinen Charakter, d. h. besonders seinen Leumund (*nikṣeptāras ca pramāṇam*). Auch wie BR. (S. 108) auf seine „Fahrt nach einer Waldgegend oder ins Flachland“ gerät, bleibt mir dunkel, und nicht minder, wie Kauṭ. zu dem Satz berechtigten könne: „Der Wert des Pfandes wird erst bei der Pfandreife festgesetzt“ (S. 112). Kauṭ. 15 281, 17–25 trifft doch nur besondere Fälle. Vgl. dazu Zus. 281, 16–26 und „Altindische Rechtsschriften“ S. 181. Und ein *sthāvara ādhi* ist doch wohl einfach ein unbewegliches Pfand. Gewöhnlich wird es wirklich in einer Liegenschaft bestehen (vgl. Kauṭ. 281, 27). Aber mit Recht sagt Gaṇapati: *bhū-* 20 *mivṛkṣādih*. Über den darauf folgenden Satz bei Kauṭ. (der mit *prakṣepa-* beginnt) bin ich noch immer nicht in Reinen, trotzdem ich jetzt Gaṇapati's Erklärung in weiterem Umfang annehme, als in Kauṭ. Zus. 282, 20, und trotz BR. 113 unten.

Um weitere Stützen für seine Konstruktionen zu gewinnen, 25 erörtert BR. im 3. Teil seiner Schrift den indischen Prozeß. „Füße einer Gerichtssache“, wie Kauṭ., oder „Rechtsquellen“, wie BR. sagt, gibts vier: das hl. Gesetz (*dharma*), die Gerichtsverhandlung (*vyavahāra*), den allgemeinen Brauch und königliche Verordnung. Nach BR. nun bedeutet *vyavahāra* Vertrag 30 (S. 130), während meine Übersetzung etwa gleichbedeutend wäre mit der „freien aus dem Inbegriff der Verhandlung geschöpften Überzeugung“ oder der „freien Beweiswürdigung“ (G. RADLOFF, Einführung in die Rechtswissenschaft [1913], S. 102). BR.'s Auffassung verdient sorgfältige Beachtung. Aber 35 er schlägt sich mit ihr selber ins Gesicht. Voll Eifer und Scharfsinn legt er dar, daß Megasthenes Recht habe, wenn er berichtet, in Indien bedürfe es, zur Rechtskraft bei Pfand

und Depositum nicht der Zeugen, und trotzdem Kauṭ. gerade am Schluß dieses Kapitels einschärft, man solle zu solch einem Geschäft ja Zeugen zuziehen, wird man Br. beistimmen müssen, ebenso, wenn er οὐδὲ μαρτύρων οὐδὲ σφραγίδων δεῖν ganz allgemein faßt: bei keinerlei Rechtsgeschäften bedürfe es zur Rechtskräftigkeit Zeugen und Siegel (S. 75 ff.). Nun fährt aber an unserer Stelle Kauṭ. fort: *sthito . . . vyavahāras tu sākṣiṣu* (= Nārada, Einleit. I, 11). Das hieße also nach Br.: „Der Vertrag ruht auf den Zeugen, erhält seine Kraft durch die Zeugen“! (S. Kauṭ. 241, 10 ff.)

Tief nickt Br. auch auf der ganzen zweitnächsten Seite (132), obschon auch hier recht Wichtiges zu verdeutlichen ist. *Anuyogārjava* gibt er wieder mit „Widerspruchslosigkeit der Klage, Evidenz“, und nach der Anmerkung soll dies beides sogar = *samprapatti* „Geständnis“ sein. Drei völlig verschiedene Dinge wären also das Nämliche! Sodann: wo Evidenz ist, braucht es kaum eine Prozeßverhandlung, und Widerspruchslosigkeit der Anklage wäre ein wunderlicher Beweis. *Anuyoga* bedeutet auch gar nicht Klage und *ārjava* nicht Widerspruchslosigkeit. Nach Gaṇapati wäre das letztgenannte sogar = Selbstwiderspruch. *Anuyogārjava* wird wohl Ehrlichkeit der Richter im Verhör heißen. Auch Ehrlichkeit der Parteien im Verhör wäre sprachlich statthaft, in der Sache aber so utopisch, daß dann die Gerichtssäle geschlossen werden könnten. Dennoch versteht es Gaṇapati so, gelangt aber von dieser Brücke aus zu dem sachlich ja sehr annehmbaren Sichverplappern der einen oder der anderen Partei. Die erste Hälfte dieser Strophe (der zweitletzten des 58. Gegenstandes): *driṣṭa-doṣaḥ svayamvādaḥ svapakṣaparapakṣayoḥ* bedeutet nach Br. „Die Prozeßniederlage erfolgt, wenn das Unrecht (*doṣa*) öffentlich zutage tritt, sei es durch eigene Einlassung oder durch Nachweis der anderen Partei“. Was sind das alles für sprachliche Unmöglichkeiten! Zweifel kann man, ob *svapakṣaparapakṣayoḥ* zum vorhergehenden *svayamvādaḥ* oder zum folgenden *anuyogārjavam* gehöre. Für den Sinn ist das aber nicht wichtig. Kaum glücklicher fällt Br.'s Erläuterung des folgenden Śloka aus. Die Aburteilung (*parājaya*) soll nämlich er-

folgen 1. „bei Widerspruch innerhalb der Verhandlung, 2. durch Zeugenbeweis, wobei es sich um Zeugen handelt, die der Richter von sich aus herbeizieht (*sākṣivaktavyakārane*)“. Das kann der letzte Ausdruck aber gar nicht bedeuten. 3. „Durch  
 5 Überführung mittels der Geheimpolizei (*cārahastāc ca niṣpāte*)“. In Kauṭ. Zus. 242, 15–18 begründe ich die andere Auffassung: „wenn einer aus der Untersuchungshaft entflieht“. Dazu stimmt aufs Beste Matsyapur. 227, 207 und Viṣṇudharmott. II, 72, 190 f.: *Dāṇḍikasya* (oder *daṇḍikasya*) *ca yo hastād abhi-*  
 10 *yuktah palāyate, | hīnaḥ* (ist unterlegen im Prozeß), was in Agnipur. 227, 67 wörtlich aus dem Viṣṇudh. abgeschrieben wird. *Dāṇḍika* (*daṇḍika*) „Stockmeister“, entspricht Kauṭ.'s *cāra*. Demnach ist auch in Kauṭ. 240, 19 f. „auskneift“ einzusetzen für „seine Sache nicht beweisen kann“. Somit fällt auch Br.'s  
 15 Folgerung: die Überführung durch die Geheimdiener als regelrechter Teil der Zivilprozeßordnung (S. 137, 138, 141) weg, wenigstens was Kauṭ. an dieser Stelle anlangt. Manu VIII, 182 nennt die *praṇidhi* oder Spione als Mittel, das der Richter anwendet, wo jemand den Empfang anvertrauten Gutes (oder  
 20 Handwerkermaterials, *nikṣepa*) ableugnet und keine Zeugen da sind. Bei Kauṭ. dagegen muß in solchem Fall der Geprellte selber durch schlaue Mittel den Spitzbuben zu entlarven und zu seinem Recht zu kommen suchen (284, 7 ff.).

Br. meint auch, Kauṭ. Satz: *Nābhīyukte 'bhiyogo 'sti* be-  
 25 deutet das nur außerhalb Kauṭ.'s in Altindien nachweisbare: De eadem re ne bis sit actio (S. 140). Natürlich aber sagt da Kauṭ.: „Eine Anklage gegen einen (jetzt schon von einem anderen) Angeklagten ist nicht statthaft“. Das Meiste aber, was Br. über den altindischen Prozeß vorbringt, ist vorzüglich  
 30 (über den Deliktscharakter der allgemeinen Unrechtsklage S. 139—147; über das Offizialverfahren beim Prozeß 125; 141; was er über des Megasthenes *πιστεύειν παραβαλλομένους* vorträgt in 145—147 und manches andere in dem Kapitel: „Die indische Privatklage“ 147 ff.). Auch hier aber betreffen meine  
 35 Einwände wichtige Dinge.

Daß Br. auch das Griechische des Megasthenes zuweilen unrichtig übersetzt, zeige ich in der Deutschen Literaturzeitung

1929, Sp. 1434 f. Aber sogar, wo er es mit einem deutschen Text zu tun hat, bringt er merkwürdige Auslegungen zuwege, wie die acht letzten Seiten seines Buches bekunden. Ich sage in meiner Besprechung seines ersten Bandes, deren Darlegungen er nicht entkräftet hat, *svāmin* an sich bedeute nur Besitzer. Br. läßt das wichtige „an sich“ weg und gewinnt so einen Anhalt gegen mich, wie auf S. 75 einen gegen Otto STEIN, indem er für dessen „Zeugen bei Depositis“ Zeugen überhaupt einsetzt. Ebenso schweigt er vollständig von den zwei letzten meiner drei Gründe, weshalb seine „reguläre Steuerordnung“ bei Kauṭ. nur eine Maßnahme für die Not sein könne, und führt als meine „reale Basis“ nur meinen ersten Grund an. Ich weise in meinem Kauṭ. nach, daß die „Not“ Bedrängnis des Fürsten durch äußere Feinde sei. Br. ignoriert dies, ergeht sich aber dafür in Ratereien, was dann mit „Not“ gemeint sein könnte. In Kriegstagen unterstützt der König des Kauṭ. die Ansiedler genau wie bei uns im Krieg der Staat die Produktion aufs Höchste zu steigern sucht (Kauṭ. 373, 3). Ich schreibe: „Nirgends ist da eine Spur von Einschränkung vom König aus“ (beim Verkauf von Grundstücken). Br. streicht „vom König aus“, hält mir aber vor, bei Kauṭ. bestehe ja „eine festgesetzte Reihenfolge der zum Vorkauf Berechtigten durchaus keine Gleichheit der Kauflustigen“. Als ob die mir unverständlicherwise hereingezernte „Gleichheit der Kauflustigen“ je bei einem Vorkaufsrecht möglich wäre. Ich schlage als Übersetzung vor: „Außer bei Teilbau entrichten sie ein Viertel in die Königskasse. Wo aber Teilbau stattfindet, da erhalten die Bearbeiter des Bodens den vierten Teil seiner Früchte als Entlohnung“. Br. erwidert, ich verstünde nicht den Teilbau und: „Ein Viertel ist und bleibt doch ein Teil vom Ganzen, da fehlen die Gegensätze!“ Das Ausrufungszeichen hinter dieser auch für mich erstaunlichen Logik ist von Br. selber. Doch genug der Beispiele. Sogar der „Einschmuggelung“ zieht mich Br. (S. 174). Ich darf wohl den Leser einfach bitten, die betr. Stelle in meinem Kauṭ. (301, 4–10) selber durchzulesen.

Manches wäre noch zu sagen, auch zu Br.'s Lob. Er ver-

fügt, soviel ich sehen kann, über bedeutende Kenntnisse in der Rechtsgeschichte und über Schulung im juristischen Denken. Solch ein Mann ist nötig. Gar manche Punkte rückt er in neues und helleres Licht, und erfreulich ist auch seine unerschrockene Energie. Aber allzu scharf machte auch hier öfters schartig, und man sieht zu viel vom Sachwalter, zu wenig vom gewissenhaften Philologen, von der Ehrfurcht vor dem Wort. Wird das anders, dann kann BR. noch weit Wertvolleres geben. Die Sprache ist halt keine Frau und kein Himmelreich. Dieses leidet nach Jesu Wort Gewalt. Der Sprache darf man keine Gewalt antun.

---

## Zum Kauṭaliya-Problem.

Von B. Breloer.

Rechtstexte enthalten doppelte Schwierigkeiten und verlangen doppelte Kenntnisse. Wenn jemand der die englische Sprache und Literatur beherrscht, den Auftrag erhalten sollte, das Bürgerliche Gesetzbuch ins Englische zu übertragen, zweifle ich nicht daran, daß er diese Aufforderung ablehnen würde; denn die völlig abweichende Gestaltung des englischen Rechts erfordert, abgesehen von den in der Materie liegenden Schwierigkeiten, eine besondere Kenntnis. Wer diese nicht besitzt kann im allgemeinen solche Aufgaben nicht unternehmen. 5

Ebenso unbestritten wie diese Folgerung dürfte auch die Tatsache sein, daß wir von der Gestaltung, der Wirkung, kurz von der realen Wirklichkeit des altindischen Rechts so gut wie nichts wissen. Die dogmatischen Arbeiten auf diesem Gebiet sind über jeden Tadel erhaben. Wirkliche Rechtsgeschichte bieten sie aber nicht. Die bescheidenen Ansätze genügten der universalen Einstellung der verflossenen Zeit, der als unantastbares Dogma historischer Beurteilung die „Entwicklung“ vom Einfachen bis zum Komplizierten vorschwebte. Nach diesem erprobten Schema ist dann auch wenigstens die Skizzierung einer geschichtlichen Abfolge der indischen Rechtsliteratur versucht worden. Anderes Material stand uns nicht zur Verfügung, das Dogma war bewiesen, die indische Entwicklung vom Primitiven zum Komplizierten ein mit Wohlwollen aufgenommenes Bekanntes in diesem Gebäude, in dem sich bereits die Urindogermanen häuslich eingerichtet hatten. 15 20 25

Vor den paar Scherben, Tontafeln und Papyri, welche die weite alte Erde freigegeben hat, ist das Luftschloß zusammen-

gesunken. Das staunende Auge sieht über die Trümmer dieser Anschauung hinweg, so weit der Blick ins Altertum reicht, komplizierte Verwaltungen, komplizierte Technik, komplizierte Bauten, eine Zivilisation, die uns heimisch anmutet. Das Primitive der Romantik flüchtet sich vor denen, die ihm in der Zivilisation keinen Platz gewähren zu können glauben, in die äußersten Enden der Erde, dahin, wo die Griechen ehemals die Ungeheuer unterbrachten, die auch nur ganz besonders Befähigte gesehen hatten.

10 Auch die indische Erde hat von Zeugen der Vergangenheit Spuren herausgegeben, die uns aufhorchen ließen. Die Ausgrabungen in Harappa, Mohenjo-Daro und auf dem Boden von Taxila und Pataliputra zeigen deutlich, daß das naive Märchen von der primitiven Kultur ausgeträumt ist. Ob wir  
15 angesichts dieser Tatsachen für die Darstellung der indischen Literatur Folgerungen zu berücksichtigen haben, soll nicht erörtert werden. Ein bestimmter methodischer Erfolg dieser Situation scheint sicher, nämlich, daß wir nicht mehr, was früher in der Ordnung war, sagen dürfen, daß ein Bild, wie  
20 es der Staat des Kauṭaliya-ārtha-śāstra uns vorspiegelt, nach unserer Kenntnis vom alten Indien einfach unmöglich sei. Was die Möglichkeit angeht, sind wir zu größter Vorsicht verpflichtet wie auch bei Angaben, die sich nicht auf die Literatur, sondern auf die Kenntnis vom realen Leben im alten  
25 Indien beziehen. Der Trennungsstrich zwischen Literatur und Realien darf nicht verwischt werden, sonst tragen beide Disziplinen den Schaden. Der natürliche Unterschied zwischen Wirklichkeit und Literatur erhält durch den allgemeinen Mangel an fester Datierung eine besondere Verschärfung, die  
30 uns unangenehm oft ein bescheidenes Ignoramus auf die Lippen zwingt.

Niemand wird von sich behaupten, daß er eine ausreichende Kenntnis der Rechtsverhältnisse des vierten vorchristlichen Jahrhunderts besitze, kaum von Griechenland, am wenigsten  
35 von dem weiten Indien. Trotzdem ist das Kauṭaliya-ārtha-śāstra bereits von zwei Autoren übersetzt worden, denen wir dessen ungeachtet Dank für ihre Mühen und ihre Leistung

schulden. Wie die Dinge liegen, mußte eben eine Übersetzung versucht werden. Der Versuch erforderte wiederum eine Verbesserung; aber niemand wird im Ernst annehmen, daß damit das Kauṭaliya-Problem gelöst ist. Die einfache Lektüre der Übersetzung wird sehr schnell zur gegenteiligen Überzeugung<sup>5</sup> führen. Man liest zusammenhängende Sätze, aber der Inhalt, die reale Bedeutung dieses Kompendiums von Vorschriften entgleitet dem Leser zwischen den Händen. Der Text hat in der Übersetzung keine Farbe und kein Leben und ist doch ganz für die Praxis gemacht. Was liegt näher als die Folgerung, daß ein juristischer Autor auch juristische Interpretation erfordert?

J. JOLLY und J. J. MEYER haben dem Recht aus den Büchern der Weisen, wie ich vorsichtig die Smṛti nenne (MEYER'S Gesetzbuch und Rechtsschriften ist irreführend), entsprechende<sup>15</sup> Sätze des Kauṭ. gegenübergestellt. Ich halte diese Methode soweit sie nicht der Feststellung des Textes dient für unfruchtbar, obschon man noch weit mehr darüber schreiben könnte als schon erschienen ist. Je gründlicher man diese Arbeit bis zum Ende durchführt, desto schneller wird man zur<sup>20</sup> Erkenntnis gelangen, daß man sich im Kreise fortbewegt. Die Gründe habe ich ausführlich dargelegt, so daß an dieser Stelle auf eine Erörterung verzichtet werden kann.

Mein Plan war, mittels juristischer und rechtsgeschichtlich-vergleichender Studien nun vor allem zu einer Erfassung<sup>25</sup> der Terminologie zu gelangen, wie wir in den Übungen unter JACOBI die Terminologie der philosophischen Sūtra studiert hatten. Obschon ich mir große Mühe gegeben habe, um in dem weiten Gebiet der Jurisprudenz völlig heimisch zu werden, in dem ich mich vorher schon betätigt hatte, wäre mir die<sup>30</sup> besondere Methodik der vergleichend vorgehenden Rechtsgeschichte nie aufgegangen, wenn sich nicht der bekannte, leider zu früh verstorbene Berliner Jurist J. PARTSCH ganz besonders meiner angenommen hätte. Der rastlose Gelehrte hat trotz meines Widerspruchs manche Nachtstunden geopfert, um mit<sup>35</sup> mir diese Fragen zu besprechen.

Bei diesen Studien, die sich automatisch auf das griechische

und ptolemäische Recht im allgemeinen bezogen und erst nachher für das indische Recht nutzbar gemacht werden sollten, stellte sich eine überraschende Erkenntnis ein, die mir versprach, den vor mir liegenden gordischen Knoten zu lösen.

5 Ich hatte selbstverständlich schon von vornherein ein Augenmerk auf Megasthenes und seinen Bericht gelenkt. Drei Fragen sind bei diesem Autor zu stellen und zu beantworten. Die erste lautet: „Kann man mit unserer mangelhaften Kenntnis vom alten Indien als gewissenhafter Philologe aus der Kenntnis der indischen Literatur heraus die Behauptung rechtfertigen, daß Megasthenes ein Schwindler ist, der nichts gesehen hat und seinen Landsleuten das vorlügt, was sie glauben sollen?“

Mir wurde bald klar, daß diese bislang herrschende Meinung unrichtig ist. Es gelang, annehmbar zu machen, daß sich

15 von den Alexanderhistorikern zu Megasthenes eine Diskussion über Indien entsponnen hat, die wir in bezug auf Onesikritos verfolgt haben. Die Entdeckung dieser Zusammenhänge ist, soviel ich weiß, neu und läßt sich noch auf die ganze Beschreibung ausdehnen. Daraus ist zu ersehen, daß die Länderbeschreibung nicht so primitiv war, wie man sich vorgestellt hat; sie operierte bereits mit Kritik und ging nach einem festen Schema vor.

Wenn Megasthenes nicht absichtlich gelogen hatte, so konnte er sich aber geirrt haben. Um das zu beweisen, müßte

25 man unser positives Wissen vom vierten vorchristlichen Jahrhundert in Indien gegen den Bericht des Augenzeugen setzen. In dieser scharfen Formulierung wird niemand dazu bereit sein; man wird aber auch nicht leicht auf die Möglichkeit verzichten, daß Megasthenes sich geirrt hat, bevor das Gegenteil bewiesen ist, — weil nun einmal schon seine Ehrlichkeit mit Erfolg angezweifelt worden ist. Dabei ist aber zu berücksichtigen, daß man nach guter Methodik verlangen müßte, daß seine Irrtümer klar bewiesen werden. Jedoch mag das

30 auf sich beruhen; bei diesem Stand der Frage kommt man auch ohne klare Entscheidung mit den Notizen des Megasthenes weiter. Selbst wenn die Mitteilungen des Megasthenes in der überlieferten Form objektiv unrichtig wären, was zu beweisen

wäre, so liegt die Unrichtigkeit vielleicht nur in der subjektiven Auffassung des Griechen und in seiner Formulierung. Es bleibt immer ein objektiver Tatbestand, der zu solcher Auffassung und solcher Formulierung den Anlaß gegeben hat. Wenn Megasthenes ehrlich war, was wir dann also annehmen müssen, 5 kommen wir nicht um das Zugeständnis herum, daß etwas Auffälliges vorlag, wenn er davon berichtet; ob seine Auffassung, oder die Art, wie er das Objekt darstellte, die richtige war, kann bei dieser Einstellung dahingestellt bleiben. Dann ist nur zu suchen, was an der berichteten Sache Besonderes zu 10 finden ist.

Um ein Beispiel zu gebrauchen: Megasthenes berichtet, daß die Inder kein Grundeigentum und keine Sklaverei gekannt hätten, sondern die entsprechenden wirtschaftlichen Erfolge auf andere Weise bewirkten, die er dann auch beschreibt. 15 Das sind ohne Zweifel juristische Feststellungen von einer betonten feinen Schärfe, also wohl bedacht und beabsichtigt<sup>1)</sup>. Mir stellt sich die Sache so dar: Das Thema stammt von Onesikritos. Dieser hatte kretische Verhältnisse zum Vergleich herangezogen. Dort gab es eine Art Unfreiheit, die wir mit Hörigkeit bezeichnen würden. Einen Spezial-Fall aus dem kretischen Recht habe ich besonders behandelt, weil uns Inschriften als Zeugnis vorliegen<sup>2)</sup>. Es scheint nun fast so, als wenn Onesikritos, der bekanntlich lange in Athen lebte, auch die Heloten mit in dieselbe Reihe der Hörigen gestellt 25 hatte. Hier setzt Megasthenes mit seiner Notiz ein: Erstens dehnt er die Feststellung, die Onesikritos für Sindh gemacht hatte, auf ganz Indien aus. Zweitens meint er: im allgemeinen kann man die Heloten nicht als Sklaven bezeichnen, in bezug auf die abhängigen Inder sind sie aber als Sklaven zu be- 30 zeichnen. Die indischen Hörigen sind also noch freier als die Heloten.

Es kommt nun zunächst gar nicht darauf an, was einer von uns Modernen unter Sklaverei versteht und ob nach unserer Ansicht der indische *dāsa* ein Sklave ist. Man darf die ob- 35

1) Vgl. Kauṭ. Stud. II, 25.

2) K.-S. II, 54.

jektive Tatsache nicht mit der berechtigten subjektiven Vorstellung verwechseln. Die Frage lautet vielmehr: Was veranlaßte den Megasthenes zu der wohl überlegten Bemerkung. Selbst wenn er geirrt hat, bleibt diese Frage zu untersuchen.  
 5 Dabei ist nicht unser Standpunkt zum Ausgang zu nehmen, sondern die Auffassung des antiken Beobachters.

Stellt man sich auf diesen Boden, so gelangt man zu folgender Feststellung: Die Begriffe *dāsa*, *δοῦλος* und „Unfreiheit“ decken sich nicht. Das klassische Altertum hatte den  
 10 scharf umrissenen Begriff des Sklaven als eines völlig rechtlosen Individuums; andererseits schied es ebenso scharf die Masse der Individuen in Sklaven und Freie. Ein Mittelding gab es grundsätzlich nicht<sup>1)</sup>. Daraus ergibt sich, daß die vielen Abarten von Unfreiheit systematisch zur Freiheits-  
 15 gruppe gehören mußten.

Der indische *dāsa* umfaßt dagegen zweifellos eine Reihe von Fällen, die mit Sklaverei nichts zu tun haben, sondern ganz milde Formen der Unfreiheit sind, wie wir sie nur aus den germanischen Rechtskreisen kennen. Diese Fälle mußte  
 20 der Grieche zweifellos unter Freiheit registrieren. Es bleibt ein Rest, den ich mit Hausknechtschaft bezeichnet habe, über die in den Texten nicht viel gesagt ist. Man könnte nun bei der Meinung stehen bleiben, daß diese Gruppe von Megasthenes übersehen sei, ohne ihm daraus den Vorwurf der Leicht-  
 25 sinnigkeit zu machen. Aber auch dann würde man ihm Unrecht tun, denn sowohl die grundlegende Darstellung des Onesikritos, wie auch Megasthenes-Strabo XV, 1 p. 712 (SCHWANBECK Text 41, 11) zeigen, daß man gerade diese Gesindefrage im Auge hatte.

30 Damit kommen wir zum dritten Punkt. Wenn man nämlich beweisen kann, daß Megasthenes sich nicht geirrt hat, dann wird er zu einer unersetzlichen Quelle für die Kenntnis des indischen Altertums; nicht, als wenn wir nicht mittels indischer Quellen über ihn hinauskommen würden, aber er

1) Daß man sich später mit der Frage beschäftigt hat, habe ich selbst aufgezeigt, das hat aber in der scharfen Scheidung Freier oder Sklave nichts geändert.

zeigt uns dann den Weg zu dem echten Material, zu Kenntnissen, welche die indische Literatur voraussetzt; denn sie ist ja nicht für uns geschrieben.

In unserem Falle ist der Beweis ziemlich einfach. Man kann ruhig die eindeutigen Schutzvorschriften über den *dāsa* <sup>5</sup> und noch mehr über die *dāsī*, das ganze Asylrecht außer acht lassen, für das Wesen des Rechtsinstituts genügt der einfache Hinweis darauf, daß der sogenannte Sklave, der *dāsa*, erwerbsfähig und aktiv und passiv erbfähig ist. Das ist mit dem Wesen einer Sklaverei unvereinbar. Auch nach unserer Mei- <sup>10</sup> nung können wir nicht umhin, die Beobachtung des Megasthenes zu akzeptieren, daß es im alten Indien keine Sklaverei gab.

Damit halte ich meine Aufgabe für erledigt. Es ist nochmal später eine systematische Untersuchung über den Rechtscharakter des *dāsa* und seine Abwandlungen erforderlich, ehe <sup>15</sup> das Thema erschöpft ist. Dazu ist die Smṛti und die gesamte Literatur heranzuziehen. Die Bemerkungen, die ich darüber gemacht habe, sollen der Klärung der Sache dienen. Man weiß nicht, wann wieder einmal jemand Gelegenheit hat, an diesem Stoff zu arbeiten. Mit der enggefaßten These stehen <sup>20</sup> solche Bemerkungen nur in losem Zusammenhang und sind von der Beurteilung der aufgestellten These wohl zu trennen.

In dieser Weise sind bis jetzt drei Themata insgesamt von mir behandelt:

1. Die eigenartige Gestaltung des Bodenrechts, das für den <sup>25</sup> Bauer nur ein bestimmtes Nutzungs- und Besitzrecht übrig läßt.

Auch hier kann vorerst auf die Bestimmung des positiven Inhalts dieses Rechts aus methodischen Gründen weniger Wert gelegt werden als auf die Behauptung des Megasthenes, daß es sich erstens nicht um das Eigentum im Sinne der Antike, <sup>30</sup> dann zweitens auch nicht im Sinne unseres romanistisch gefärbten modernen Eigentumsbegriffs handelt, wie er in Deutschland und in den Staaten, die das römische Recht rezipiert haben, gebräuchlich ist<sup>1)</sup>. Zur einfachen Charakterisierung

1) Bekanntlich hat die Frage auch eine politische Seite, die akut ist; aber diese moderne Frage kann uns hier nicht beschäftigen noch in unserem Urteil beeinflussen.

des antiken Standpunkts mag es genügen, daß weder in Rom noch in Griechenland der Eigentümer Grundabgaben zu zahlen hatte. Eine solche Abgabe war immer ein Zeichen, daß der Besitzer nicht als Eigentümer galt. Darüber kann man aber  
 5 auch hinausgehen mit der Feststellung, daß die Angabe des Megasthenes auch ausserem heutigen Urteil voll entspricht<sup>1)</sup>.

2. Ebenso bleibt die Bearbeitung der mannigfaltigen Abhängigkeitsverhältnisse ohne Bestimmung ihres positiven Rechtsinhalts. Behandelt wird auch hier aus methodischen Gründen  
 10 die negative Seite der Frage, die in der Behauptung des Megasthenes liegt, daß keines dieser Verhältnisse als Sklaverei bezeichnet werden kann. Auch in diesem Falle ist Megasthenes unsere Zustimmung nicht zu versagen.

3. Die dritte Frage behandelt einen Komplex, der Ver-  
 15 tragswesen und Klageform betrifft. Die Untersuchung ist aus Gründen, die in der verzwickten Materie liegen, etwas kompliziert geführt. Die Hauptpunkte lassen sich etwa so zusammenfassen:

a) Der juristische Begriff des Darlehens, d. h. daß eine  
 20 Summe Geld oder Getreide aus meinem Eigentum in das des Darlehnsnehmers übergeht, dieser dann die Sache verbraucht und ich nachher trotzdem etwas von ihm verlangen kann, was nicht mein Eigentum ist, sondern nur in Art, Maß und Gewicht dem entspricht, was ich ihm freiwillig gegeben habe,  
 25 dieser juristische Begriff war anscheinend als solcher noch nicht voll zur Ausbildung gelangt.

Bei den Griechen war er recht scharf durchgebildet und durch Formalitäten, Zeugen und Siegel geschützt. Wenn jemand unter Wahrung der Formalitäten beurkundet hatte, ein Dar-  
 30 lehen empfangen zu haben, (dasselbe gilt auch für das Deposit, das oft genug nur die Form für ein regelrechtes Darlehen abgeben mußte, um die Haftung zu verschärfen), wenn er also formell bekundet hatte, wurde er zur Zahlung gezwungen, selbst für den Fall, daß er nichts erhalten hatte. (Das letz-  
 35 tere kann man bekanntlich kaum beweisen.) Der Prozeß wird denkbar einfach, weil sich der Darlehnsnehmer durch die for-

1) Das engl. Recht hat andere Institute und eine andere Terminologie.

male Bindung vollständig festlegt wie derjenige, der heute einen Wechsel unterschreibt. Die Zeugen, — um auch diese Frage noch zu fassen —, können nichts anderes tun, als bezeugen, daß der Darlehnsnehmer bekannt hat, er habe das Geld erhalten. Ob das der Fall ist, geht sie nichts an, sie bezeugen nur, daß er es gesagt hat. Er kann das Geld vorher oder nachher erhalten, wie man heute zunächst eine Hypothek bestellt und das geliehene Geld erst dann erhält, wenn die vorher noch nicht vorhandene Schuld bereits ins Grundbuch eingetragen ist.

Im indischen Recht wurde derselbe Vorgang anders konstruiert. Der Staat war (bis in die jüngste Zeit) für jedes Eigentumsdelikt haftbar. Er legte seinerseits den Schaden auf den betreffenden Bezirk um. Wenn jemand eine Sache von mir in Obhut hat, die ich als mein Eigentum beweisen kann, und leugnet das, so begeht er ein Eigentumsdelikt, Unterschlagung; ebenso wenn er die Sache veräußert oder vernichtet. Nach den oben gemachten Ausführungen ist es verständlich, daß nach indischem Recht in diesem Falle der Staat haftet, also mir zum Recht verhilft. Wenn aber die Sache nicht mehr vorhanden ist, kann ich mit dieser Konstruktion nichts herausverlangen. Der Empfänger sagt mir: „Ich will sie dir gern wieder geben, aber sie ist (infolge eines anzugewandten Umstandes) nicht mehr da und ich habe sie nicht verbraucht.“ Dem Griechen konnte das gleichgültig sein, weil dort der Empfänger sein Urteil schon bei dem Formalakt unterschrieben hatte. Er haftete dem Geber nach Abmachung, er war schuldig als wenn er verurteilt gewesen wäre, er hatte schriftlich die Schuld auf sich genommen.

b) Das indische Recht kennt grundsätzlich keine Gefahretragung, es sei denn, daß der Sachnehmer die Sache verbraucht, was wiederum als Eingriff in das Eigentum des anderen aufgefaßt werden kann. Wenn ich als Eigentümer nicht beweisen kann, daß die Sache durch eine positive Handlung des Sachnehmers untergegangen ist, kann ich dem anderen nichts anhaben. Das ist nach der griechischen Konstruktion ganz unmöglich.

Zur Illustrierung dieser Lage werde ich unten einen Fall aus dem Pañcatantra anführen.

c) Nach dieser Erläuterung ist klar, daß eine Verwahrung mit solcher Konstruktion schwer zu sichern ist. Man muß dem  
 5 Sachnehmer beweisen, daß er die Sache erhalten hat und wenn das unbestritten ist, muß man unter Umständen den Beweis führen, daß die Sache noch vorhanden, oder aber daß sie veräußert oder durch die positive Tätigkeit des Sach-  
 10 nehmers untergegangen ist. Man muß ein Eigentumsdelikt nachweisen. Auch hier spielen zwar die Zeugen eine Rolle; aber es handelt sich nun um Prozeßzeugen. Sie bezeugen nicht, wie die Vertragszeugen bei den Griechen, lediglich das, wozu sie bestellt sind, nämlich daß der Schuldner den Empfang der Sache bekannt hat, sondern sie können zunächst nur die wirkliche  
 15 Übergabe bezeugen. Sie können aber auch, und das ist das Wesentliche bei der Sache, das Gegenteil bezeugen. Das können die griechischen Zeugen nicht, denn sie sind ja nur zu dem Zwecke aufgetreten, um den Geschäftsvorgang zu bezeugen.

d) Die Gläubiger haben zu keiner Zeit und in keinem  
 20 Land ihr gutes Geld auf faule Geschäfte hingegeben. Sie haben sich natürlich auch in Indien gesichert und zwar durch entsprechende Pfänder und verknechtungsähnliche Bürgschaft, bei der das Sprichwort: Den Bürgen soll man würgen, noch wörtliche Bedeutung hatte.

25 Durch diese Sicherung wurde die unglückliche Beweisführung zu gunsten des Gläubigers verschoben und außerdem lag eine echte Verhaftung, sei es einer Sache, sei es einer Person, vor. Diese Haftung konnte natürlich modifiziert werden. Die Haftung des Bürgen ist ohnehin eine Art Garantiehafung.  
 30 Er hat nichts erhalten, schuldet also im eigentlichen Sinne niemandem etwas und muß doch für die vorhandene Schuld aufkommen, weil er Garantie geleistet hat. Hier liegt also praktisch derselbe formelle Vertrag vor, den wir oben bei den Griechen in anderer Form aufgezeigt haben, Haftung für  
 35 Rückgabe nach Recht und Gesetz oder je nach Abmachung unbeschränkt<sup>1)</sup>. Da der Schuldner sich auch selbst verbürgen

1) Die Differenzierung der Bürgschaft lasse ich hier unbeachtet.

kann, tritt für diesen einen Fall die Ähnlichkeit der Sicherung in beiden Rechten, die aber auf verschiedenen Anschauungen beruht, deutlich hervor.

Und doch besteht hier wieder ein großer Unterschied, der von Megasthenes richtig hervorgehoben ist: auch in diesem 5 Falle kam es in Indien nicht zum Urteil, sondern der Gläubiger konnte, wenn der garantierte Erfolg nicht eintrat, den Bürgen, also oft den Schuldner, *ἔνευ δίκης καὶ κολύσεως*, wie der Ausdruck der Papyri lautet, in Schuldhaft abführen, weil er sich durch formelle Übergabe dazu bereit erklärt hatte. 10 Ihm geschah kein Unrecht, also war kein Grund zur Klage. Die Sache war zwischen beiden abgemacht. Das Gericht beschäftigte sich also nicht mit dem Verlust eines Deposits.

Beim Pfand war die Sache etwas komplizierter, dort lag die Sicherung des Gläubigers zunächst in der Prozeßstellung, 15 es fördert aber die Sache nicht, wenn wir uns hier weiter mit diesen Fragen beschäftigen würden.

Soweit sind unsere Studien gekommen. Anschließend soll das Verwaltungswesen dargestellt werden, darauf eine literarische Würdigung des ganzen Artha-śāstra folgen. Beabsich- 20 tigt ist durch diese teilweise nicht-literarischen Erörterungen eine sachliche Einleitung zum Studium des Artha-śāstra zu geben, damit die Voraussetzungen des Werkes wenigstens einmal durchgesprochen sind. Es kommt darauf an, soviel Realien aus dem Buch herauszuziehen wie nur möglich ist, um diese 25 Praxis so weit sie faßbar ist, der Theorie des Buches gegenüberzustellen und somit zum aktuellen historischen Wert zu gelangen. Die behandelten Realien sind an sich nicht einmalig, nicht originell, sie kommen in aller Welt und zu allen Zeiten vor. Man hat allgemeine Vergleichspunkte, man hat als Hilfe 30 außerdem eine Wissenschaft, die sich mit Verwaltung und Jurisprudenz beschäftigt. Erst wenn man die Realien im Lichte allgemeiner Doktrin und, soweit möglich, im Lichte der Geschichte betrachtet hat, kann man die originelle Fassung des Kauṭalya prüfen und seine Originalität erkennen. Der Weg ist 35 also vom Allgemeinen zum Besonderen. Im Spiegel allgemeiner Lösung soll die Originalität des Kauṭalya untersucht werden.

Von einem „Zurechtlegen des Textes“ kann deswegen keine Rede sein. Der aufmerksame Leser meiner Arbeiten wird bemerkt haben, daß ich, sobald meine Beweisführung in Frage kommt, mit peinlicher Deutlichkeit jede Stelle vermieden habe, die zu philologischen Widersprüchen führen könnte, weil eine philologische Diskussion in diesem Stadium der Behandlung die Erledigung meiner Aufgabe unnötig zurückhält. Ich denke nicht daran, den philologischen Fragen aus dem Wege zu gehen, wenn ich die Zeit für diese Dinge für gekommen erachte. Mein Ziel ist aber nicht Streitpunkte aufzustellen, sondern in grundsätzlichen Fragen eine Klarheit zu schaffen.

Diese Rechtfertigung meiner Absichten glaube ich angesichts der Bemerkungen J. J. MEYER'S (s. oben S. 194 ff.) und seiner beiden Anzeigen in der D. L., auf die er sich bezieht, meinen Fachgenossen schuldig zu sein. Ich muß bemerken, daß ich in keiner Weise bis zum Abschluß meiner beiden Arbeiten mit einem Widerspruch MEYER'S gerechnet habe, da ich seine Übersetzung durchweg zugrunde gelegt habe und nur da Veränderungen einfügte, wo mich einfache juristische Überlegungen dazu brachten. Die Art der Kritik hat mich aus dem Grunde überrascht.

Es steht natürlich jedem Fachgenossen frei, Übersetzungsfehler zu beanstanden und „sprachliche Unmöglichkeiten“ an die Wand zu malen. Es können eben nicht alle Indologen das Kautaliya so gut übersetzen wie MEYER; für manche bleiben manche Stellen noch recht dunkel und die Auswahl zwischen möglichen und unmöglichen Übersetzungen unangenehm groß und schwierig.

Wogegen ich mich aber wehren muß, das ist die Art, mit der M. als philologisch nicht gewissenhaftes Arbeiten rügt, wenn ich seine persönlichen Ansichten über juristische Fragen nicht teile. Über die angemerkten Stellen hoffe ich mich mit M. mal wieder zu treffen. Weil ich seine Beanstandungen meistens nicht verstehe und sie keine meiner Fragen beeinflussen, da ich absichtlich solchen Schwierigkeiten weit aus dem Wege gegangen bin, hat es keinen Zweck sich damit auf-

zuhalten. Wenn ich z. B. vier Rechtsquellen, die als solche absolut nicht zu verkennen sind, die Kauṭalya mit *pāda* wiedergibt, als solche bezeichne, so rechne ich mir das nicht als Fehler an; das ist philologisch gewissenhafter als wenn ich nun wie M. korrigiere, *pāda* heiße nur Füße, ohne auf die Vierzahl aufmerksam zu machen, also die völlige Inhaltslosigkeit des Wortes zu bemerken. Das Wichtige ist, daß M. den Beweis meiner Thesen in allen Punkten für mißlungen hinstellt. Das „viele fördersame Licht“, das ich auf manche Dinge geworfen haben soll, beleuchtet nur mitleidig die schaurigen 5 Trümmer einer stümperhaften Arbeit, die sich aus „sprachlichen Unmöglichkeiten“ zusammensetzt. Gut geplant, aber schlecht gebaut; dies Urteil ist nicht zu verkennen.

Die Ausführungen, die M. über das Grundeigentum macht, sind nach meiner Meinung unhaltbar. Ich muß darauf hinweisen, 15 daß ich an keiner Stelle von irgendeiner zweifelhaften Übersetzung abhängig bin, sondern daß die angesponnene unerquickliche Diskussion sich ausschließlich um rechtliche Fragen dreht. Wo M. angibt, ich hätte etwas gestrichen, um ein Argument zu gewinnen, bitte ich, nochmals nachzulesen; ich habe wörtlich zitiert. Welcher Unterschied übrigens zwischen einem „Besitzer an sich“ und einem „Besitzer“ ist, bleibt mir ebenso unklar wie die Vermengung philologischer mit juristischer Kritik.

MEYER schreibt in seiner ersten Anzeige: „Nirgends ist da eine Spur von Einschränkung vom König aus, sondern ein 25 freies Vorkaufs- und Veräußerungsrecht.“ Ich mache M. bescheiden darauf aufmerksam, daß ein freies Vorkaufsrecht einen Widerspruch in sich selbst enthält; ein Vorkaufsrecht ist bekanntlich für den Veräußerer und für den Erwerber eine Beschränkung und wenn diese Beschränkung gesetzlich festgelegt 30 ist, unterliegt ihr Schutz dem König; ich mache weiter darauf aufmerksam, daß außerdem nach dem Text der Steuerbeamte ein Wort mitzusprechen hat, und drittens, daß dieser Verkauf, den M. anführt, juristisch äußerst schwierig zu bestimmen ist, vgl. den ägyptischen Auktionsverkauf; mit einem 35 Wort, ich mache M. darauf aufmerksam, daß er mit seinem: „Nirgends ist da eine Spur“ auf dem Wege ist, das Gegen-

teil zu beweisen, nämlich, daß der Staat gerade beim Liegenschaftsübergang recht gründlich einschränkend mitwirkt.

Wie reagiert M. darauf? — „Ich schreibe: Nirgends ist da eine Spur von Einschränkung vom König aus“ (beim Verkauf von Grundstücken). Br. streicht „vom König aus“<sup>1)</sup>, hält mir aber vor, bei Kauf, bestehe ja „eine festgesetzte Reihenfolge der zum Vorkauf Berechtigten, durchaus keine Gleichheit der Kauflustigen“. Als ob die mir unverständlicherweise hineingezerrte „Gleichheit der Kauflustigen“ je bei einem Vorkaufsrecht möglich wäre. Das ist doch ein deutliches Zeichen, daß M. meinen Ausführungen nicht folgt.

Der Teilbau ist eine weitverbreitete Institution, er gehört in Italien noch heute zum geltenden Recht; man kann ihn also studieren. Er unterscheidet sich von der Pacht dadurch, daß der Ertrag geteilt wird zwischen dem Patron und dem Bauer; die Quote wird zwischen beiden vereinbart und schwankt auch heute noch zwischen einem und drei Vierteln. Wenn einer der beiden weniger als ein Viertel erhält, scheint nach den Konditionen der Landwirtschaft das Interesse der Partei nicht mehr genügend gesichert zu sein. Ein weiterer Unterschied gegenüber der Pacht ist die natürliche Folge dieses Verhältnisses. Der Pächter ist völliger Herr auf dem Pachthofe, er bezahlt seine abgemachte Summe, trägt also das volle Risiko für seine Unternehmung, der Herr kann nichts bemängeln (von Böswilligkeit abgesehen). Beim Teilbau dagegen ist der Patron an der Produktion beteiligt; er hat infolge dessen auch ein Aufsichtsrecht über den Bauer. Drittens läuft die Pacht bestimmungsgemäß ab, während der Teilbau sich ohne einen bestimmten Rechtsfall ad infinitum verlängert.

In dem Indien des Kauṭalya ist nun ohne Zweifel der Teilbau die Form der staatlichen Grundabgabe gewesen. Ich habe mir Mühe gegeben, nachzuweisen, daß *μισθωσις* ein Terminus des ägyptischen Pachtrechts ist, worunter die feste Bindung des Staats an eine Pachtsumme von bestimmter Höhe über einen bestimmten Zeitraum verstanden wurde, während *ἀνευ* oder *χωρίς μισθώσεως* ein Terminus für zwangsweise

1) Ich habe wörtlich zitiert. K. S. II, 174.

und vorübergehend übernommene Grundstücke war<sup>1)</sup>. Demnach heißt *χωρίς μισθώσεως*: wenn nichts Besonderes vereinbart ist; dann zahlen nämlich die Bauern in Indien ein Viertel als Abgabe. Ich habe weiter nachgewiesen, daß bei besonderer Abmachung die Abgabe ganz ausfallen konnte, daß andererseits 5 aber auch bei besonders ertragfähigem Boden, der, vielleicht in zehnjährigen Abschätzungen (Bonitierung) ins Kataster eingetragen wurde, die Abgabe bis zu einem Drittel ging, und endlich in Fällen, wo es sich um Mietlinge handelte, die entsprechende Grundabgabe drei Viertel bzw. vier Fünftel war. 10 Das ist also eine *μισθώσις*, eine über einen gewissen Zeitraum bindende Abmachung.

M. hatte nicht wörtlich *χωρίς μισθώσεως* mit „außer bei Teilbau“ wiedergegeben. Ich habe angemerkt, daß ein Gedankenfehler vorliegt, wenn man den Teilbau in Gegensatz 15 zu der Abgabe eines Viertels setzt. Denn bei dem einen „Teilbau“ nimmt M. doch auch einen Teil an, wenn nun noch ein Viertel dazu kommen soll, so bleibt die Summe doch wieder ein Teil, ist also nicht zum Teilbau in Gegensatz zu setzen. Wenn er Teilbau und Abgabe oder Annahme eines Viertels 20 in Gegensatz setzt, so ist das auch unrichtig, denn zu welchen Teilen geteilt wird, oder wer den größten Teil empfängt, das ist alles völlig gleichgültig, das charakterisiert nur Abarten des Teilbaus.

Wie reagiert M.? „Ich schlage als Übersetzung vor: 25 „Außer bei Teilbau entrichten sie ein Viertel in die Königskasse. Wo aber Teilbau stattfindet, da erhalten die Bearbeiter des Bodens den vierten Teil seiner Früchte als Entlohnung“. BR. erwidert, ich verstehe nicht den Teilbau und: „Ein Viertel ist und bleibt doch auch ein Teil vom Ganzen, da 30 fehlen doch die Gegensätze! Das Ausrufungszeichen hinter dieser auch für mich erstaunlichen Logik ist von BR. selber“.

Ich weiß nicht, wie man sich deutlicher ausdrücken soll. Es scheint aber so, als wenn die Erkenntnis schwierig wäre, daß auch die Abgabe von drei Vierteln Abgabe eines Teiles ist. 35

Kauṭ. III, 16, 70 = Shama. 191, 1 ff. handelt von den Fällen,

1) Vgl. das deutsche außervertraglich.

wo man zur Nutzung berechtigt ist, aber trotzdem niemals ein stärkeres Recht als der rechtmäßige Besitzer bzw. Eigentümer erwirbt. Da werden aufgezählt: Custodia (Obhut), Faustpfand, Schatz(fund) Fiducia, Frau, Grenze, dann folgt *rāja-śrotriya-dravyāṇi*. Ich habe nun meiner Meinung Ausdruck gegeben, daß das Sachen des Königs und ordentlicher Brahmanen, also Kirchen- und Staatsgut sind, die nicht durch Nutzung ersessen werden können. *dravya* heißt einfach Sache, nichts anderes; das ist ein guter juristischer Ausdruck, der 10 Bewegliches von Liegenschaften unterscheidet. M. übersetzt allerdings *dravya* mit Eigentum. Da er aber zur vorhergehenden Seite eine Anmerkung gemacht hat, weiß man, daß er sich geirrt hat, daß er da, wo er Eigentum sagt, bewegliche Sachen meint. D. h., man kann das annehmen und wird 15 das mit gutem Willen tun. Da aber M.'s Text auch anders zu lesen ist, will ich ihn lieber hersetzen, damit ich nicht der Fälschung bezichtigt werde. „Wie das Folgende zeigt, ist mit *dravya* Gut hier im Besonderen bewegliches Eigentum gemeint, vgl. *dhana* bei Yājñ. II, 24<sup>1)</sup>“. Wenn man das un- 20 klare „im Besonderen“ streicht, ist der Sinn klar und richtig, bis auf den fehlerhaften Ausdruck, „Eigentum“. Nun kommt aber etwas anderes. M. schreibt gegen mich in seiner etwas schnellsegelnden Art: „Und wenn das Land (!) unter allen Umständen Alleineigentum des Königs ist und bleibt, so läge 25 in einer Regel über Ersitzung königlichen Bodeneigentums (!) blanker Unsinn“.

Ich bin sehr erstaunt gewesen, eine solche Argumentation von einem Manne zu lesen, der von philologischer Gewissenhaftigkeit spricht. Er selbst macht darauf aufmerksam, daß 30 *dravya* bewegliches Gut ist, übersetzt es dann mit Eigentum und führt hier diese Stelle als schlagenden Beweis für ein Bodeneigentum an, mit dem sie doch auch nach seiner Ansicht nichts zu tun haben kann.

Ich machte ihn darauf aufmerksam, daß er in seiner Übersetzung von „Eigentum“ spreche; einzig richtig sei, statt Eigentum Sachen einzusetzen. Mir sei aber unerklärlich, warum

1) S. 300, Anm. 6.

er, wenn er schon mal dafür „Eigentum“ in seiner Übersetzung angegeben hätte, nun auf einmal an ein königliches Bodeneigentum komme. Ich habe das als eine Einschmuggelung bezeichnet.

Wie reagiert M.? — „Sogar der ‚Einschmuggelung‘ zeigt mich Br. (S. 174). Ich darf wohl den Leser einfach bitten, die betr. Stelle in meinem Kauṭ. (301, 4—10) selber durchzulesen“.

Mit seinen Ausführungen über das „Notrecht“ hat sich M. nach meiner Meinung in eine unrettbare Situation begeben, wenn er *āpad* nur auf den Fürsten, nicht auf das Land bezieht. Ich habe ihn auf die ausführliche Behandlung von *daivāpad* im Kauṭaliya verwiesen, die nicht zu übersehen ist und daran angeschlossen: „Ob diese Not (Wassersnot, Dürre, Pest usw.) nicht mit der Not des Fürsten identisch ist, oder ob daneben noch eine besondere Not des Fürsten besteht, müßte wohl noch erst untersucht werden, ehe man den *āpad-dharma* in der Weise M.'s benutzen will“. Ich habe diese Andeutungen ohne Schärfe machen wollen. Was sagt M. dazu: „Ich weise in meinem Kauṭ. nach, daß die ‚Not‘ Bedrängnis des Fürsten durch äußere Feinde sei. Br. ignoriert dies, ergeht sich aber in Ratereien, was dann mit ‚Not‘ gemeint sein könnte. In Kriegstagen unterstützt der König des Kauṭ. die Ansiedler genau wie bei uns (!) im Krieg der Staat die Produktion aufs Höchste zu steigern sucht (Kauṭ. 373, 3)“. Hier gestehe ich allerdings, nicht folgen zu können.

In diesem Rahmen spielt sich die Diskussion über das Grundeigentum ab. Sünden gegen die Philologie spielen hierbei auf meiner Seite keine Rolle, so viel ich sehe.

Auf ähnlicher Basis stehen die Erörterungen über die Sklaverei. Der Satz, mit dem M. seine Ausführungen darüber schließt, läßt sicherlich die zu verlangende Gewissenhaftigkeit vermissen: „Also Megasthenes, der nach Br. gut vertraut ist mit griechischem Recht<sup>1)</sup>, weiß, daß daheim der Pfandknecht

1) Die Erziehung und Betätigung eines Griechen scheint mir diese Gewißheit schon zu verbürgen; außerdem war er in der Verwaltung tätig und drittens bezeugt sein Interesse und seine Terminologie eine gewisse Beherrschung des Stoffes.

nicht *δοῦλος* ist noch heißt, und weiß, daß er auch in Indien es nicht ist, obschon er so heißt (sic!), und deshalb belehrt er seine Griechen, in Indien gebe es überhaupt keine *δοῦλοι*! — Was soll das bedeuten? Wer heißt denn in Indien *δοῦλος*?  
 5 M. schreibt schon vorher: Megasthenes berichtet, die Inder hätten keine Sklaven. Die indische Literatur widerspricht dem (!), und da ist oft die Rede von *dāsa*. Andererseits schreibt er: „Mit Recht lehnt Br. ‚Sklave‘ als Sammelwort ab“. An  
 10 anderer Stelle steht wieder: „ . . . klar ist nur dies, daß die alten Inder menschlicher mit ihren Sklaven umgegangen sind, als die Griechen, die Römer, die Christen usw. Das hat man aber längst bemerkt“. Das „Gesinderecht“, wie ich es nennen möchte, gilt für alle *dāsa*: soll sich die obige Bemerkung auch auf alle *dāsa* beziehen, und damit meine Arbeit als überflüssig  
 15 bezeichnet werden? Hier steht M. gegen M. Ich kenne seine wahre Meinung nicht.

Das ist nicht das einzige, was mir unerklärlich bleibt. Der oben angeführte ironische Satz, mit dem die Diskussion über die Sklaverei geschlossen wird, läßt meiner Meinung nach  
 20 erkennen, daß M. die Quintessenz meiner Ausführungen ganz gut verstanden hat, nämlich daß es nur einen einzigen, ganz scharf gefaßten Begriff von Sklaverei im klassischen Altertum gegeben hat, worunter nicht die ganzen Abarten von Unfreiheit fielen, die wir zwar als Hörigkeit bezeichnen, die aber aus  
 25 Mangel an Quellen nicht juristisch genau zu qualifizieren sind. Es gibt demnach nur eine Art von *δοῦλος*. Nun schreibt er aber in seiner Anzeige in der D. L., daß ich viele Arten von *δοῦλοι* (!) in Griechenland und viele Arten von *dāsa* in Indien nachgewiesen hätte. Das heißt die Tatsachen auf den Kopf  
 30 stellen. Er zitiert mich in Z. I. I. folgendermaßen: „*δοῦλος* ‚schließt die Hörigkeit mit in die Sklaverei ein‘ (S. 22)“. Damit konstruiert er mit meinen eigenen Worten das Gegenteil von dem, was ich gesagt habe. *Δουλεία* bedeutet nie Hörigkeit, sondern nur Sklaverei. Nur Megasthenes sagt an dieser  
 35 einen Stelle: „*τοῦτο*“ „in bezug auf diesen Fall“ müßte er die Heloten noch zu den Sklaven rechnen, nämlich im Vergleich zu den abhängigen Indern. Ins Positive gewendet be-

deutet der Satz: Wenn man schon, wie es allgemein üblich war, die Heloten nicht als Sklaven bezeichnen kann, so kann man das noch viel weniger von dem indischen landwirtschaftlichen Gesinde sagen. Ich sage also an der von M. zitierten Stelle: „Wie dem aber auch sei, Megasthenes schließt die Hörigkeit mit in die Sklaverei ein; seine Behauptung erweitert sich also: Es gibt in Indien weder Sklaverei noch diese Art von Untertänigkeit breiter Klassen“. Wie jemand, der wie gesagt, den Sinn meiner Ausführungen verstanden zu haben scheint, in einem Zitat von mir, das Wort Megasthenes streichen und dafür das den Sinn ins Gegenteil verkehrende *δοῦλος* einsetzen kann, das kann ich mir nicht erklären.

Einige Mißverständnisse: Abtrünnig gewordene Mönche stellten sicher nur eine Gruppe der Geheimpolizei. Meinen Ausführungen sollte nicht zu entnehmen sein, daß nur abtrünnige Mönche in Frage kämen. Unter „Ausnutzung von Gefangenen“ stellte ich mir nach antikem Muster das *sub corona vendere*, das Verkaufen vor; denn das war das gemeine Los der Kriegsgefangenen. Im übrigen ist die Gruppierung zusammen mit Kirchengut doch etwas verdächtig. Sollte doch etwas mehr dahinterstecken? Sollten nicht doch die Ārya unverletzlich gewesen sein? Die Berichtigung, daß ich nicht „verknechtet“, sondern „versklavt“ gemeint hätte, stimmt nicht, weil ja in diesem Falle die indische und die griechische Quelle gleichlauten. Da aber bei mir *dāsa* „Gesinde“ ist, muß ich den weiteren Begriff „verknechtet“ gebrauchen, der dann in dem negativen Urteil, „Sklaverei“ mit einschließt. Ich glaube in der Auswahl meiner Ausdrücke im ganzen recht sorgfältig gewesen zu sein.

Der Fachgenosse wird wiederum in dieser Diskussion keinen Grund zum Vorwurf mangelnder Gewissenhaftigkeit finden können. Den einzigen Fall, den M. anführt, will ich als typischen Fall fassen, der zeigt, wie M. an mir vorüberredet. Was er als philologisch mangelhaft bezeichnet, ist seine eigene Übersetzung in meine Terminologie übertragen. Wenn ich zur Überzeugung komme, daß es keine Sklaverei in Indien gibt, sondern nur Hörigkeit, muß ich ganz natürlich

da, wo M. von einem Menschen behauptet, er falle in das Eigentum eines anderen, statt dessen sagen, er falle in die Hörigkeit des Betreffenden. Ich wüßte nicht, was dagegen zu sagen wäre. M. aber schreibt: „Und woher weiß Br., daß  
 5 der Mann, der sich selber verpfändet hat, dann aber einmal davonläuft, in Hörigkeit verfallt (S. 42)? Kaut. sagt *sīdet*. Dieser häufige Ausdruck bedeutet: aufhören, Eigentum des einen zu sein und Eigentum des anderen werden. Er wird also Eigentum des Betreffenden (!), oder (!) sein ‚Hausknecht‘  
 10 in Br.'s Terminologie. Die Hörigen sind ja auch wie Br. selber sagt, an das ‚Grundstück gebunden!‘“ Man kann mit diesem Ausdruck keine Sklaverei beweisen wollen. Aber M. wirft Hörigkeit und Sklaverei zusammen und hat auch von dem Eigentumsbegriff keine feste Vorstellung.

15 Eigentum gibt die stärkste Rechtsmacht über einen Menschen, die man sich denken kann; aber es ist nicht die einzige Rechtsmacht, die man Menschen gegenüber zur Anwendung bringen kann. Die Eltern haben Recht gegen die Kinder, der Mann gegen die Frau, der Meister gegen den Lehrling,  
 20 der Offizier gegen den Soldaten. Bis noch vor nicht langer Zeit konnte noch nach unserem Gesinderecht, das auf die Bedürfnisse der Landwirtschaft zugeschnitten war, der Dienstherr seinen entlaufenen Dienstboten durch die Polizei zurückholen lassen. Er hatte eine Rechtsmacht über ihn, aber er  
 25 hatte kein Eigentum an ihm, sondern die Dienstboten waren nach Recht und Gesetz freie Personen.

Vom Rechtszustand ist außerdem noch der tatsächliche Zustand zu unterscheiden. Wie also die Inder ihre Sklaven tatsächlich behandelt haben, oder von wem der indische Boden  
 30 tatsächlich besessen wurde, das hat mit der Rechtslage nichts zu tun, das sind soziale Zustände, die in die Gesellschafts- und Wirtschaftslehre gehören. Es gibt eben auch noch eine andere Macht über den Menschen als diejenige, die das Recht verleiht, und zweitens wird niemand gezwungen, von seinen  
 35 Rechten voll Gebrauch zu machen. Manche Sklaven im alten Rom hätten nicht mit einem armen, aber freien Schlucker getauscht. Rechtlich waren sie zwar eine Sache, nicht mehr

wie ein Tier, aber durch den Willen eines Mächtigen waren sie wie Herren gestellt. Ein Schuldner ist rechtlich so frei wie der Gläubiger; tatsächlich kann sich aber ein Verhältnis bilden, das sich von einer Sklaverei kaum unterscheidet; aber es ist nicht das rechtliche, sondern das soziale Verhältnis, das diesen Zustand herbeiführt. Die Rechtslage ist klar, aber sie kann aus anderen Gründen nicht ausgenützt werden. Es kommt also für unsere Frage nicht darauf an, wie die Inder ihre Gewaltunterworfenen behandelt haben, sondern darauf, was sie ihnen gegenüber nach Recht und Gesetz zu tun und zu lassen verpflichtet waren. Die Fragen liegen etwas tiefer da, als wo M. sie sucht. Bei allem Hin und Her sehe ich keinen grundsätzlichen Wandel in seiner Stellungnahme gegenüber dieser Frage, die er folgendermaßen umrissen hat: „Jemand, der Altindien kennt und nun hört, daß Megasthenes z. B. sagt, die Inder genossen keinen ‚Wein‘ außer beim Opfer, oder die Inder hätten keine Sklaven, der wird verwundert den Kopf schütteln; denn solche Sachen sieht sogar der wütigste Reise-windhund mit Augen“.

Wenn diese relativ einfachen Fragen von Eigentum an Menschen und Grundstücken einer ruhigen Diskussion soviel Schwierigkeiten entgegensetzen, ist es für die Beteiligten besser, daß die komplizierte Materie des Vertrags- und Klagerechts nicht im einzelnen erörtert wird. Die Ausführungen müßten dann länger werden, als sie in meinem Buch zu lesen sind, und ich müßte manches wiederholen. Daß M. meine Ausführungen über den Prozeß lobt und doch schreibt, daß er keinen wesentlichen Unterschied erkenne, ob man *δίκη* als Prozeß oder als Klage, besonders als Privatklage verstehe, kann ich nicht zusammenreimen, denn darin liegt ja gerade der Unterschied, daß man in Griechenland mittels Zivilklage auf Herausgabe des Deposits klagen konnte, während man in Indien den Mann der Unterschlagung bezichtigen mußte, wo dann der Staat als Ersatzpflichtiger derjenige war, der den Prozeß führte. Bis an die Grenze des Erträglichen geht es aber, wenn M. schreibt, *κρίσις* hieße richterliche Entscheidung, während ich es S. 127 durch klagbare Verpflichtung übersetzt

hätte. Wenn jemand S. 127 aufschlägt, so wird er da vergebens nach einer Übersetzung suchen. Ich erkläre im Laufe der Erörterung: „Megasthenes teilt nun mit, daß es keine klagbaren Verpflichtungen aus Darlehn und Deposit gäbe. Dem  
 5 Wortlaut nach kann seine Mitteilung den Sinn haben, daß entweder keinerlei Vertragsverpflichtungen im Sinne des griechischen Rechts zustande kämen und infolgedessen kein Anlaß zur Klage gegeben sei; es kann aber auch bedeuten, daß wohl Verpflichtungen im Sinne des griechischen Rechts bestanden  
 10 hätten, daß aber diese nicht in jedem Falle zur Klage hätten führen können. In erster Linie ist aber anzunehmen, usw.“. Man sieht also, daß es mir darauf ankommt, ob es entweder aus dem Grunde nicht zur richterlichen Entscheidung kommt, weil der zu Beklagende keine rechtliche Verpflichtung hat,  
 15 oder weil eine solche wohl vorhanden war, aber aus einem bestimmten Grunde doch nicht zur Klage führte. Ich entscheide mich dafür, daß keine rechtliche Verpflichtung bestand. Der Anfangssatz, daß keine klagbare Verpflichtung bestand, ist also in jedem Falle sachlich richtig. Die beiden Stellen  
 20 aus Strabo und Nicol. Damasc. auf die sich diese Erörterung stützt, habe ich in der Anmerkung beigegeben. Wie jemand, der den Text liest, annehmen kann, daß ich *κρίσις* mit klagbarer Verpflichtung übersetzte, ist mir nicht klar. Möglich wäre es schon, wenn ich nur eine Stelle angeführt hätte.  
 25 So steht aber in dem einen Text *δίκη* und im anderslautenden an der entsprechenden Stelle *κρίσις*. Warum nimmt M. nur ein Zitat und warum das letzte? Es ist mir überhaupt unbegreiflich, warum er gerade an einem Punkte einen groben Fehler konstruiert, dem ich so besondere Sorgfalt zugewendet  
 30 habe, so daß M. meint, ich wäre darin allzu tiftelig.

Ich schließe mit einem Punkte, durch den M. zeigt, daß ich „auch das Griechische zuweilen unrichtig übersetze“. Auch hier führt M.'s Stern ihn auf eine falsche Fährte. Auf die Übersetzung selbst kommt nichts an, sondern auf das, was man  
 35 hineinlegt, nämlich die Idealisierungssucht des Megasthenes, die eine unausrottbare Krankheit zu sein scheint. Mir scheint das durchaus kein Ideal einer Rechtsordnung zu sein, wenn

man einen Mann nicht verklagen kann, der das geliehene Geld nicht zurückgibt und ich kann mir nicht vorstellen, daß Megasthenes das anders empfinden würde, wenn er seine Fragmente lesen würde; aber wahrscheinlich hatte der auch keine so leichtbeschwingte Phantasie wie wir. Wir können uns zwar 5 die einfache Art, in der unsere Väter noch lebten, nur sehr unvollkommen vorstellen, aber sonst sind wir in der Beurteilung der primitiven Welt paradiesischer Zustände anscheinend ohne jede Vorbereitung kompetent.

Zur Stelle selbst, die M. beanstandet, will ich bemerken, 10 daß ich vor meiner Untersuchung folgendes Urteil vorfand: „Absurd ist die Nachricht und bedarf keiner Widerlegung“. Ich habe sie in ihren drei Teilen einzeln behandelt und die beiden letzten Teile auf S. 153 zur Illustrierung der griechischen Ausdrücke ὕβρις und ἀδικία übersetzt. Die beanstandete Über- 15 setzung hat nichts mit der sachlichen Erörterung zu tun, die S. 80 ff. längst erledigt ist. Der Satz kann also ruhig da gestrichen werden, wo er steht, ohne daß im Zusammenhang irgend etwas vermißt wird, denn es handelt sich an der Stelle nur um ἀδικία, nicht mehr um ὑποθήκη und παρακαταθήκη. 20

Die Stelle, Aelian v. h. IV, 1 lautet: Ἴνδοι οὐτε δανείζουσι οὐτε ἴσασι δανείζεσθαι· Ἄλλ' οὐδὲ θέμις ἄνδρα Ἴνδὸν οὐτε ἀδικῆσαι οὐτε ἀδικηθῆναι. Διὸ οὐδὲ ποιῶνται συγγραφὴν ἢ παρακαταθήκην. Die Übersetzung kann wegen der ganz bestimmten griechischen Terminologie und der merkwürdigen 25 Verknüpfung der Sätze schlecht den vollen Inhalt wiedergeben. Sie müßte lauten: „Die Inder kreditieren auch nicht noch verstehen sie Kredit zu nehmen (zu ergänzen: so wie wir es gewohnt sind, also schriftlich)“. Nun schließen sich zwei Folgesätze an, die beide nebeneinander zu ordnen sind und 30 beide mit οὐδὲ in dieser Eigenschaft bezeichnet werden. Ich gebe diese gegenseitige Beziehung der Folgesätze mit: einerseits — andererseits wieder. „Jedoch ist es einerseits nicht Recht, wenn ein Inder Unrecht tut oder erleidet (er ist also rechtlich zu fassen); andererseits machen sie aus diesem Grunde 35 (nämlich weil sie keine Kreditgeschäfte nach Griechenart kennen) keinen schriftlichen (Darlehns- u. anderen) Vertrag

und keinen (schriftlichen) Verwahrungsvertrag“. Das letztere erfüllt denselben Zweck, nämlich die Darlehnshingabe zu sichern; aber die Haftung ist natürlich stärker, wenn ich bekenne, daß ich eine Summe, die mir in Wirklichkeit geliehen ist, als Verwahrgut erhalten habe. Wenn ich dann nicht richtig zurückzahle, habe ich den Betrag unterschlagen und bin also nicht allein haftbar, sondern strafbar.

In meiner Übersetzung hatte ich nur mit den beiden letzten Sätzen zu tun und weil ich diese ausholende Erörterung an einer Stelle, wo sie nicht dringend erforderlich schien, vermeiden wollte, habe ich die beiden *οὐδὲ* als nicht-korrespondierend gefaßt, was sich nach meiner Meinung auch vertreten läßt. Weil aber der erste Satz eine negative Folge, der zweite eine positive Folge enthält, stehen diese beiden Sätze zueinander in Gegensatz. Das zweite *οὐδὲ* muß dann als „aber nicht“ gefaßt werden und das *διὸ* bezieht sich dann nicht auf den vorausgehenden Hauptsatz, sondern auf den ersten Folgesatz. Dann ist es für den Sinn gleich, ob ich sage: aus diesem Grunde aber nicht, oder: trotzdem nicht. Der Sinn ist derselbe, obschon ich natürlich die erst angegebene Konstruktion für die richtigere halte. Die einzige Stelle die *διὸ οὐδὲ* hat, ist meines Wissens Lukas 7, 9, wo der Zöllner zu Christus sagt: *διὸ οὐδὲ ἰκανός εἰμι*. „Und aus dieser (obengenannten) Tatsache (ergibt sich die zweite Folge, daß“) (der Text ist mir nicht zur Hand, so daß ich den Wortlaut nicht angeben kann).

Nun zu M.! Obwohl also diese Übersetzung weit am Schluß der Arbeit steht, nachdem die betreffende Frage des schriftlichen Vertragsschlusses lange behandelt ist, schreibt er: „Lassen wir da auch alles andere unangetastet, so begreife ich doch nicht, wie *διὸ* auf einmal „trotzdem“ heißen könnte, wohl aber, wie wichtig solch eine Bedeutung für B.'s Konstruktionen ist.(!) Ich muß, wenn ich B.'s Erläuterungen alle beibehalte, übersetzen: „Es wird gerichtlich bestraft, wenn ein Inder dem anderen ein Unrecht zufügt. Deshalb entrichten die Inder auch keinen schriftlichen Kreditvertrag, noch ein formgerechtes Bekenntnis des Darlehnsempfangs“<sup>1)</sup>. Soweit

1) Die Übersetzung muß lauten: Verwahrungsvertrags.

kann man in dieser Beziehung die Übersetzung nicht als unrichtig bezeichnen. Es fragt sich nur, ob sie einen Sinn hat, und zwar den Sinn der im griechischen Text durch den Gebrauch der Partikel beschlossen liegt. Was aber gänzlich falsch ist, das ist der Sinn, der nicht im Text steht, sondern 5 der von M. jetzt erst hineingelegt wird. Er fährt fort: „Warum also nicht? Sie können ruhig in edler Harmlosigkeit leben; denn gehts schief, so nimmt sich der Staat als guter Vater schon seiner Kindlein gegen Benachteiligung an. Somit hätten wir sogar so wieder die bisher behauptete Idealisierung 10 durch Megasthenes, die Br. nicht gelten läßt“.

Die edle Harmlosigkeit ist eine gemütlichere Sache als das Studium der Fragmente des Megasthenes, das aber keinem erlassen werden kann, der den seleukidischen Gesandten mit dem Fluche der Lächerlichkeit beladen will. M. hat über- 15 sehen, daß Megasthenes zufällig selbst schreibt, daß in diesem Falle keine Klage eingebracht werden konnte; er hat in seinen „Bemerkungen“ selbst die Stelle angezogen und mich zu korrigieren versucht.

Ich hätte geglaubt, daß M. bei seiner großen Belesenheit 20 in der Lage gewesen wäre, den einen oder anderen packenden Fall zur Illustrierung der behandelten Rechtssätze beizubringen. Wegen der leidigen Enge, in der ich die Probleme zu behandeln habe, ist das mir nicht möglich gewesen. Für die Klaglosigkeit eines Deposits (*fiducia* – *nikṣepa*)<sup>1)</sup> will ich aber 25 einen Fall aus dem Pañcatantra beibringen, der nach seiner ganzen Struktur auf ein ziemliches Alter schließen läßt. Ich glaube wenigstens kaum, daß er ein noch zur Abfassungszeit des Pañcatantra geltendes Recht wiedergab. (Ich muß die die Erzählung aus dem Kopfe wiedergeben, verweise aber auf 30 HERTEL's Text und Übersetzung.)

Ein Kaufmannssohn (unverheirateter?) hat keine Verwandten mehr und verweist zu weiten Unternehmungen. Er löst also seinen Haushalt auf. Das meiste, was er besitzt

1) *Nikṣepa* mit betonter Schärfe „einzig als das einem Handwerker oder Künstler zur Verarbeitung anvertraute Material“ zu bestimmen heißt alles ignorieren, was ich über diesen Begriff zusammengetragen habe.

kann er mitnehmen, nur eine große eiserne Wage stört ihn. Er bringt sie also zu seinem Freund, da er keine Verwandten mehr hat und gibt sie diesem in Verwahr. Nach Jahr und Tag kommt er zurück und fragt nach der Wage. Der Freund  
5 sagt: „Die haben meine Mäuse gefressen“. Hätte er gesagt, hier ist die Wage, die Du meinst, aber sie ist mein Eigentum, ich habe sie gekauft oder geerbt, oder hätte er abgestritten, jemals eine Wage erhalten zu haben, so hätte der Betrogene ihn wegen Unterschlagung belangen können. Dann hätte er  
10 nur die Übergabe bzw. sein Eigentum nachweisen müssen, was durch Zeugen möglich ist.

Dieser Fall zeigt nun aber ganz deutlich, daß der Sachnehmer nicht zur positiven Verwahrung der Sache verpflichtet ist. Der Eigentümer mag sich selbst darum kümmern. Der  
15 Betrüger muß allerdings sagen: „sie ist nicht mehr da“, der Form wegen, und muß auch den Grund angeben, warum sie nicht mehr vorhanden ist. Dann kann der Betrogene, der sich nicht gesichert hat, nichts mehr machen. Kein Richter wird auf ihn hören. Oder er muß sagen, sie ist noch da oder  
20 er hat sie verkauft, kurz, er hat sie unterschlagen, er hat ein Delikt begangen. Das muß er aber beweisen, sonst ergeht es ihm schlecht. Offenbar kann er das nicht und versucht es auch nicht.

Trotzdem kommt er zu seinem Recht und zwar mittels  
25 einer raffinierten Repressalie. Er geht zum Fluß, um zu baden. Der Betrüger schickt seinen Sohn mit irgendeinem Auftrag ihm nach. Der Betrogene versteckt den Sohn des Betrügers in einer Höhle und sagt, als der Betrüger ihn nach seinem Sohne fragt, ebenfalls nicht: „Ich habe ihn nicht gesehen“,  
30 sondern gibt genau die entsprechende Antwort, die ersterer ihm in seinem Falle auch gegeben hat: „Ja, er ist zu mir gekommen, aber ein Falke hat ihn vor meinen Augen in die Luft entführt“. Nun ist ein Mensch keine Sache und kann nicht wie ein Deposit behandelt werden, kurz, der Betrüger  
35 zerrt seinen betrogenen Freund vor den Richter, wo er dasselbe sagt. Wohlgermerkt, wegen einer Sache ist der Prozeß aus den genannten Gründen nicht möglich, es handelt sich hier

aber um ein Kind, und der Erfinder dieser Fabel hat diesen Unterschied wohl beabsichtigt, sonst hätte er ein anderes Objekt wählen können.

Der Richter sagt dem Angeklagten also: „Was Du da sagst, ist unmöglich, also hast Du das Kind und willst es nicht 5  
herausgeben“. Nun ist der Moment für den betrogenen Freund gekommen, wo er auf Umwegen, im Beweisverfahren, seinen Fall zur richterlichen Entscheidung bringen kann, die ihm sonst versagt ist; dem anderen steht die Klage nur offen, weil es sich um einen Menschen, nicht um eine Sache handelt. Der 10  
betrogene Freund verbindet also seine Einrede mit dem Fall, den er sonst nicht vorbringen kann und sagt: „Meine Behauptung ist doch möglich; und zwar ist sie genau so möglich, wie die Tatsache, daß Mäuse eine eiserne Wage auffressen können. Wenn allerdings Mäuse keine eiserne Wage auffressen 15  
können, dann kann auch der Falke den Sohn meines Freundes nicht vor meinen Augen entführt haben“. Damit ist der Richter zur Prüfung und Entscheidung des Falles gezwungen und muß natürlich entscheiden, daß beides gleich unmöglich ist. Aber die Parteien haben es nicht zur Entscheidung kommen 20  
lassen. Der Fabeldichter hat diesen ungewöhnlichen Prozeß vorher abbrechen lassen, weil er wohl nie vor einem indischen Gericht geführt worden ist. Aber die Gültigkeit der Rechtsätze illustriert diese Fabel unwiderleglich. Gerade deswegen, weil sie einen kaum möglichen Fall konstruiert. 25

Was die drei von mir aufgestellten Thesen betrifft, sind alle treffenden Einwände berücksichtigt und ich halte es für angebracht, damit die unfruchtbare Debatte abzubrechen, sonst würde man ins Uferlose kommen. Ich bedaure selbst am 5  
meisten, daß nicht mehr Positives dabei herausgekommen ist. 30  
Den Vorwurf mangelnder philologischer Gewissenhaftigkeit konnte ich in einer Fachzeitschrift nicht mit Stillschweigen hinnehmen, wenn sich der ganze Streit nur um nicht philologische Dinge dreht. Eine Verteidigung bin ich nicht mir allein, sondern auch meinen Lehrern schuldig. Ich bin fest 35  
entschlossen, diese Form der Debatte aufzugeben, nur völlige Ignorierung der auf wenige Punkte absichtlich beschränkten

und sorgfältig formulierten Ergebnisse und ihre Verbrämung mit dem schwer treffenden Vorwurf, dessen Begründung mir nicht erkennbar ist, ist es, was ich nicht hinnehmen kann; im übrigen muß ich dem gesunden Urteil derjenigen vertrauen, die sich der Mühe unterziehen, sich in die Materie einzuarbeiten. Der Sache selbst, die ich nach M.'s Meinung zu scharf verfechte, bin ich so sicher, daß ich diese Energie nicht nötig hätte und mir meine Arbeiten wesentlich erleichtern könnte. Aber ich will aus der Sache herausholen, was herauszuholen ist, damit unsere Fachwissenschaft davon profitiert, denn ich glaube, daß das Kauṭaliya ein Werk ist, um das uns noch andere Disziplinen sehr beneiden werden. Es ist nur einmal in der Weltliteratur vorhanden. Unsere Aufgabe sehe ich zunächst darin, eine gewisse Materialkenntnis zu erwerben, die uns dann bei Beurteilung des Textes, bei der noch erforderlichen philologischen Behandlung weiter hilft, aber auch dazu Voraussetzung ist<sup>1)</sup>.

---

1) Was die philologischen Fragen betrifft, die ich, da meine Hauptthesen eine Verteidigung erfordern, hier nicht behandeln kann, bin ich für Interessenten zur brieflichen Aufklärung gern bereit.

---

#### Anmerkung des Herausgebers:

Nicht die Erörterung des Kauṭaliya-Problems, wohl aber die persönliche Diskussion MEYER-BRELOER ist damit für unsere Zeitschrift abgeschlossen.

W. G.

Über eine Stelle der Zoroastrischen Gathas  
(Yasna XXX, 7).

Von Ladislaus Gaál.

Die ersten Erklärer des Awesta, die sich in ihrer Arbeit ausschließlich auf die Tradition stützten, haben die Gathas, deren Verfasser der wissenschaftlichen öffentlichen Meinung nach Zoroaster selbst war, gar nicht verstanden. Ihre Übersetzungen sind unklar und unbrauchbar. 5

HAUG ist der erste, der in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die Unzuverlässigkeit der Pehlevitradition klar erkannt und mit Hilfe seiner vedischen Studien und der Ergebnisse der vergleichenden Sprachwissenschaft die Erklärung der zoroastrischen Hymnen versucht hat. Der Versuch hatte 10 Erfolg. Seine Übersetzung gibt zuerst einen Begriff über den richtigen Sinn der Gathas.

Später aber, als verschiedene Pehlevi-, Sanskrit- und andere Übersetzungen bekannt geworden, hat die Verehrung der Tradition durch die Pehlevistudien wieder das Übergewicht 15 erlangt und hat es verhindert, daß die Auslegung der Gathas durch Jahrzehnte einen wesentlichen Fortschritt mache. Das Verstehen einiger schwierigeren Teile schreitet durch die Übersetzungen von SPIEGEL, KOSSOWICZ, HÜBSCHMANN, HARLEZ und auch DARMESTETER, obwohl dieser die Verschmelzung beider 20 Verfahren versucht, keineswegs vorwärts, so daß wir heute der Auffassung MEILLET's nach nur zwei annehmbare Führer im Studium der Gathas haben, nämlich BARTHOLOMAE und ANDREAS.

Diese zwei Führer gehen aber auch auf sehr verschiedenen 25 Wegen. BARTHOLOMAE legt der Pehleviübersetzung und der

Tradition noch eine große Wichtigkeit bei, ANDREAS gar keine. BARTHOLOMAE als einer, der nur an der Tradition Vertrauen hat und dieselbe nur behutsam kritisiert, übersetzt alles; ANDREAS und sein Mitarbeiter WACKERNAGEL lassen manches  
 5 unübersetzt. Sie fühlen sich nicht bemächtigt, den Text auf Grund der Tradition zu interpretieren, falls die nüchterne philologische Erwägung nicht in dessen Geheimnisse durch unsere linguistischen und sachlichen Kenntnisse, durch den  
 10 genauen Vergleich der Parallelstellen und durch das Zuhilferufen des so nah verwandten vedischen Sanskrits Licht wirft.

Es ist wunderbar, wie schwer die richtigen Grundsätze zur Geltung gekommen, welche vor mehr als einem halben Jahrhundert HAUG (Die fünf Gâthâ's oder Sammlungen von  
 15 Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger, Leipzig 1858—1860, Bd. II, S. IX) klar erkannt und ebenso klar skizziert hat. Der Grund war vielleicht, daß jedermann die richtige und endgültige Erklärung von den Pehlevischriften hoffte, welcher Auslegung damals mit einer  
 20 der des Awesta ähnlichen Schwierigkeit verbunden war. Als diese Schwierigkeiten von hervorragenden Geistern überwältigt waren und die Kenntnis der Realien wirklich einen gewaltigen Fortschritt gemacht hatte, wollte man nicht gestehen, daß dieses Hilfsmittel in linguistischer Hinsicht viel weniger, oft  
 25 gar nicht brauchbar ist.

Ebenso steht die Sache auch mit der einst so berühmten Sanskritübersetzung von NERIOSANGH, welche sich gänzlich auf die Pehleviübersetzung stützt und das Verstehen der unklaren Stellen um nichts mehr befördert, als diese.

30 Jetzt, da man die durch die Tradition gegebenen Möglichkeiten alle erprobt hat, müssen wir mit Hilfe der bisherigen Ergebnisse den Versuch machen, auch die schwierigsten Stellen zu erklären. Es gibt aber unter diesen nicht nur solche, welche von den besten Interpretatoren als solche bezeichnet werden,  
 35 sondern oft auch solche, welche bei der Mehrzahl der Erklärer als klar verständliche hingestellt sind. Zu diesen Stellen gehört Y. XXX, 7:

*ahmāiçā xšaθrā jasaṭ mananā vohū ašāçā  
aṭ kəhrpəm utayūitiš dadāt ūrmaitiš anmā  
aēšqm tōi ā anhaṭ yaθā ayanəhā ādānāiš pouruyō.*

Während die älteren Übersetzer diese Zeilen als sehr schwierig zu deutende bezeichnen, geben so BARTHOLOMAE, wie auch 5 ANDREAS eine endgültige Übersetzung. Bevor wir uns aber mit diesen Übersetzungen beschäftigten, betrachten wir eher die inhaltliche Zusammenfassung des Yasna XXX:

Zoroaster will seinen Anhängern die Lobpreisungen und Gebete, welche die Eingeweihten kennen müssen, und die der 10 Wahrheit anhängenden Freuden bekannt machen (1). Er fordert seine Jünger auf, sie mögen der Wahl zweierlei Möglichkeit mit hellem Sinn prüfen (2). Wählen muß man zwischen den beiden Urprinzipien, dem Guten und Bösen bei Denken, bei Wort und Tat. Richtig wählen die Guten, unrichtig die Bösen 15 (3). Bei ihrem ersten Zusammentreffen haben diese beiden Geister das Leben und den Tod geschaffen (4). Der eine hat sich das Böse erwählt, der andere die Wahrheit und die Anhänger der Wahrheit (5). Zwischen den beiden Geistern haben die Teufel nicht richtig gewählt, die infolgedessen mit dem 20 Zorn verbündet den Menschen zu verderben streben (6).

MEILLET (Trois conférences sur les Gāthā de l'Avesta, Paris 1925, p. 64) nimmt hier eine Lücke an, aber, wie wir sehen werden, unnötigerweise.

Die sich den vorangehenden unmittelbar anschließende 25 siebente Strophe wird von BARTHOLOMAE folgendermaßen übersetzt (Die Gatha's des Avesta, Straßburg 1905, S. 15):

„Und bei ihm stellte sich Xšaθra ein, VohuManah und Aša, und Ārmatay verlieh den Leibern Dauer und Stetigkeit, so daß er bei Deinen Heimzahlungen durch das Metall 30 vor ihnen erster werden wird“. — Laut der Anmerkung ist gemeint: „er wird als erster und einziger das Ziel erreichen“.

Dieselbe übersetzt ANDREAS auf folgende Weise (Die dritte Ghāthā des Zura<sup>\*</sup>tušthro, Göttingen 1909, S. 7):

„Und zu ihm (oder: uns) kam mit der Herrschaft, dem 35 guten Sinn und dem Recht die immer helfende Frömmigkeit

und gab den Körpern Lebensgeister. Als der erste von diesen wird er Dein sein bei den Vergeltungen durch das (geschmolzene) Metall“.

Keine der Übersetzungen ist befriedigend.

- 5 BARTHOLOMAE besteht, wie wir aus der Übersetzung von *xšāθrā, manashā vohū* und *ašā* sehen, auf dem unannehmbaren Satz, daß im Altiranischen der Instrumentalis das Subjekt ausdrücken könne. Er faßt das Wort *utayūitiš* als Hauptwort auf und übersetzt es mit dem Worte „Dauer“; ANDREAS  
10 betrachtet dasselbe als Attribut von *ārmaitiš*, faßt es also als Beiwort auf und übersetzt es mit „immer helfend“. Das Wort *qnmā* bedeutet bei BARTHOLOMAE „Stetigkeit“, bei ANDREAS „Lebensgeister“. In der Übersetzung der letzten Zeile ist der Unterschied so groß, daß, obwohl beide Gelehrte  
15 der Meinung sind, eine endgültige Erklärung gegeben zu haben, MEILLET diese Zeile als unübersetzbar qualifiziert (*Trois conférences . . . p. 64*). Soviel ist klar, daß es sich um die durch das geschmolzene Metall durchzuführende Probe handelt, welcher die Seelen bei dem jüngsten Gericht unterzogen werden. Wer  
20 ist aber jener „Er“, der nach der Übersetzung von BARTHOLOMAE dann der erste sein wird? Auf wen bezieht sich der Ausdruck „vor ihnen“? Bereitet es keine Schwierigkeit mit BARTHOLOMAE und MEILLET anzunehmen, daß das Wort *tōi* zu Ahura Mazdā gerichtet ist, obschon der Verfasser vorhergehend  
25 weder zu ihm, noch von ihm sprach? Auch die Anmerkung von BARTHOLOMAE bringt kein Licht, weil wir nicht wissen, was jenes „das Ziel“ sei, welches „er“ als „erster und einziger“ erreichen wird.

- ANDREAS erwägt die durch unsere grammatischen Kennt-  
30 nisse gegebenen Möglichkeiten viel sorgfältiger und befreit sich von der Last der unzuverlässigen Tradition gänzlich. Er macht auf uns den Eindruck, als ob er die von HAUG aufgetischten Gedanken, welche so lange unverdient beiseite geschoben waren, im höchsten Maße würdige. Er schließt leider  
35 seiner Übersetzung keine Erklärung bei. So wissen wir bei der Übersetzung der letzten Zeile nicht, auf wen sich der Ausdruck „von diesen“ bezieht, obzwar wir nach dem Zu-

sammenhang allem Anscheine nach an die „Lebensgeister“ denken müßten. Wer ist jener „Er“, welcher „der erste von diesen wird“, und an wen richtet der Prophet die in dem Worte „Dein“ versteckte Anrede? Der Zusammenhang der Übersetzung verbietet in diesem letzten Falle an Ahura Mazdā 5 zu denken.

Diese sind also die Hauptschwierigkeiten, derer wegen keine Erklärung als endgültig betrachtet werden kann, und welche uns zwingen, einen neuen Erklärungsversuch anzustellen. Zu diesem Zwecke wird es nützlich sein, alle Wörter des Textes, 10 und nicht nur die als problematisch bezeichneten, einer Untersuchung zu unterziehen.

*ahmāičā* ist der Ausdruck, der — trotz MEILLET — diese Strophe an die vorhergehende eng knüpft, in welcher es sich darüber handelt, daß Teufel und Zorn den Menschen (*marətānō*) 15 zu verderben streben. Diesem kommt aber Hilfe. *ahmāi* kann ein Dat. Sing. zu *ayəm* „er“ sein und so bezieht es sich unmittelbar auf das am Ende der vorhergehenden Strophe stehende *marətānō*; kann aber auch ein Dat. Plur. zu *azəm* „ich“ sein und so bezieht es sich indirekt, durch uns Menschen, im all- 20 gemeinen auf den Menschen. Der Sinn ist zum Schluß derselbe, die Übersetzung kann aber eine zweifache sein. ANDREAS gibt beide Übersetzungen. Die durch die Tradition gegebene Erklärung, daß so *ahmāi*, wie schon *marətānō* sich auf den Urmenschen *Gaya Marətan* beziehe, obwohl auch das zum 25 Schluß im allgemeinen den Menschen bedeuten würde, ist eine über das nötige hinausgehende, uns überflüssige theologische Spekulation.

*xšaθrā* ist ein Instr. Sing., der von ANDREAS als ein Sociativ, von BARTHOLOMAE aber als ein Subjekt übersetzt wird. 30

*jasat* ist offenbar das Prädikat des ersten Satzes, 3. Sing. Prät. Akt. zu *gam-* „kommen“.

*manahā vohū ašācā* sind Instr. Sing., deren Übersetzung als Sociativi keine Schwierigkeit bereitet.

Die abgesonderte Übersetzung der ersten Zeile wird nur 35 dadurch schwierig, daß wir darin kein zu *jasat* gehörendes

Subjekt finden. Daß wir die Instrumentale, wie BARTHOLOMAE, als Subjekte übersetzen, müssen wir a limine ablehnen. Bevor wir also die Übersetzung auch nur dieser ersten Zeile geben würden, wenden wir unsere Aufmerksamkeit den ernstern 5 Schwierigkeiten der zweiten Zeile zu.

Das Bindewort *ať* „und“ trennt offenbar die von den Zeitwörtern *jasat* und *dadāt* ausgedrückten Handlungen.

*kəhrpēm* oder *kəhrpəm* ist ein Gen. Plur. zu *kəhrp-(n)* „Körper“, und kann auch den Sinn eines Dativs haben.

10 *utayūitiš* ist hier das Wort, welches eine eingehendere Besprechung beansprucht. Dieses Wort kommt nur in den Gathas vor<sup>1)</sup>, im jüngeren Awesta und folglich im Mittelpersischen ist es unbekannt. Im Pehlevi wird es mit *tuxšišn* übersetzt, dessen Bedeutung „Eifer, Ausdauer, Energie“ ist. 15 Dementsprechend verwendet die Sanskritübersetzung die Ausdrücke *adhyavasāyah* „fester Wille, fester Entschluß, festes Bestreben“ und *vyavasāyah* „Beschluß, Vorsatz, Entschlossenheit“. Nach diesen Übersetzungen kommt das Wort überall als Hauptwort vor. HAUG aber betrachtet es als Beiwort 20 und an dieser Stelle als Attribut zu *ārmaitiš*. Seine Bedeutung wäre bei ihm „ewig“. Die Erklärung aber, laut deren das Wort aus *uta* „und“, resp. aus den ursprünglichen Bestandteilen, den Demonstrativstämmen *u + ta*, und dem Wort *yūitiš* zusammengesetzt wäre, ist nicht befriedigend. BARTHOLOMAE 25 nimmt sie auch nicht an und, indem er die eigentliche Bedeutung als unbekannt bezeichnet, bemerkt er mit Bezug auf den vorderen Teil, daß er „schwerlich doch die Part. *utā* ist“ (AiWb. 386).

Bei SPIEGEL ist es in der Übersetzung ein Adverb „be- 30 ständig“, wird aber im Kommentar so erklärt: „Daß man das Wort als Substantivum aufzufassen habe, macht schon die Endung *ti* wahrscheinlich . . . Ich möchte das Wort, abweichend von JUSTI, auf *av* zurückleiten und vergleiche skr. *ūta*, *ūti*, wörtlich wäre es also: „Hilfverbindung“ . . . usw.

1) Es ist anzumerken, daß ein ähnlicher Eigenname auch in Yašt XIII, 126 zu finden ist, dessen Ursprung m. E. mit dem des hier zu erklärenden Wortes zusammenhängt.

Es ist also zwischen seiner Übersetzung und seiner Erklärung ein wesentlicher Unterschied.

KOSSOWICZ (Gat'a Ahunavaiti, Petropoli 1867, p. 37) und HÜBSCHMANN (Ein Zoroastrisches Lied, München 1872, S. 15) scheinen mit ihren Übersetzungen „perpetua“ und „ewig“ auf <sup>5</sup> HAUG zurückzugehen, während HARLEZ (Avesta, Paris 1881, p. 321) und DARMESTETER (Le Zend-Avesta, Paris 1892, T. I, p. 222) mit ihren Übersetzungen „la prospérité“ und „la force“ auf die Pehleviübersetzung hinweisen.

BARTHOLOMAE sieht in seiner Übersetzung in ihm ein <sup>10</sup> Hauptwort im Akk. Plur. und gibt es mit dem Worte „Dauer (perpetuitates!)“ wieder. Dagegen im AiWb. (s. v.), wo er sämtliche Stellen beachtet, faßt er es bald als Beiwort mit der Bedeutung „perpetuus, dauernd, beständig“, bald als Hauptwort mit der Bedeutung „perpetuitas, Dauer, Beständigkeit“ <sup>15</sup> auf. So will er mit einem offenbaren Gewaltakte so der traditionellen, wie auch der linguistischen Erklärung genügtun.

Nach ANDREAS würde das Wort auf dasselbe *av* zurückgehen, wie *av. ūθāi*, *ai. utāye* (Inf.) und wäre als „immer helfend“ zu übersetzen. Er sieht in ihm also ein Beiwort <sup>20</sup> (Dritte Ghāthā, S. 7).

Wenn die zwei berühmtesten Interpretatoren von einander so abweichen und der eine von ihnen bei der Erklärung zwischen den beiden Möglichkeiten selbst schwankt, scheint es notwendig zu sein, einen flüchtigen Blick auf die Parallel- <sup>25</sup> stellen zu werfen: ob es nicht bezüglich sämtlicher Stellen eine annehmbare, einheitliche Erklärung gäbe. Unser Leitfaden sei BARTHOLOMAE's Altiranisches Wörterbuch, in welchem sämtliche Stellen angeführt sind:

I. Beiwort „perpetuus“ usw., Y. XXXIII, 8; bezieht sich <sup>30</sup> als Akk. Sing. Neutr. auf die von Aməretatāt und Haurvatāt geschenkten Güter;

II. Hauptwort (f.) „perpetuitas“ usw.

Y. XLV, 7 in Lok. Sing. übersetzt in der Bedeutung „immer“; <sup>35</sup>

Y. XXX, 7 ist die zu erklärende Stelle;  
anderswo stets in Verbindung mit *təvišī* (f.)

Y. XLVIII, 6.

Y. XLIII, 1 als Instr. Sing.

Y. XLV, 10 } an diesen drei letzteren Stellen  
 LI, 7 } mit jenem in Dualverbindung  
 5 XXXIV, 11 } als Akk. Du.

Alle diese Stellen enthalten immer neuere Probleme, deren Lösung, wenn wir mit der ANDREAS'schen Methode ans Werk gehen, durchaus nicht aussichtslos ist, von deren Besprechung wir aber, was jetzt zu weit führen und viel Zeit in Anspruch  
 10 nehmen würde, bei dieser Gelegenheit, soweit unser Gegenstand gestattet, uns zurückhalten müssen.

Die einzige Stelle, wo das fragliche Wort von BARTHOLOMAE als Beiwort betrachtet wird, ist Y. XXXIII, 8: *dātā vā amərətāsčā utayūtī haurvatās draonō*, nach BARTHOLOMAE:  
 15 „Schenkt, o Harvatāt und Amertatāt, Euer beständig währendes Gut“. *utayūtī* ist also ein Akk. Sing. Neutr., der sich auf *draonō* bezieht. Obwohl das Beziehen forciert zu sein scheint, kann in grammatikalischer Hinsicht gegen die Übersetzung kein Einwand erhoben werden.

20 Prüfen wir also jetzt, ob das Wort *utayūtay-* an den anderen Stellen, falls die bisherige Übersetzung als eine erzwungene erscheint, nicht als Beiwort zu übersetzen wäre.

Die folgende Stelle ist Y. XLV, 7: *amərətāitī ašāunō urvā aēšō utayūtā yā nərəš sādṛā drəgvato*, bei BARTHOLOMAE: „in  
 25 Ewigkeit (wird dann) die Seele des Ašāanhängers glücklich (sein), immerdar (aber werden) die Qualen der Druggenossen (währen)“. *utayūtā* ist also nach ihm ein Lok. Sing. und seine Bedeutung wäre „immerdar“. Dagegen könnte es sich als Lok. Sing. (wie ved. *girā*), auf *amərətāitī* beziehen und  
 30 wäre auf folgende Weise zu übersetzen: „in der ewigen Unsterblichkeit“, falls wir die Bedeutung „perpetuus“ provisorisch als richtig betrachten. Die Übersetzung als Beiwort ist eine weniger erzwungene.

Y. XLVIII, 6: *hā zī nō hušōiðemā hā nō utayūtīm dāt*  
 35 *təvišim*, bei BARTHOLOMAE: „Sie hat uns gutes Wohnen, sie uns Bestand und Kraft geschenkt“. Dagegen spricht, daß

dieses „und“ nirgends zu finden ist. *utayūitīm* paßt aber sehr gut als Attribut zu *təvīšim*. Und so ist die Übersetzung: „er hat uns ewig lebende Kraft geschenkt“. Falls wir es also als Beiwort auffassen, ist die Übersetzung leicht.

Y. XLIII, 1: *utayūiti təvīšim gaṭ. tōi vasəmī ašəm dəradyāi* 5  
*taṭ mōi dā ārmaitē . . .* BARTHOLOMAE'S Übersetzung ist hier eine verworrene: „... wünsche ich einem Jeden die Kraft samt dem Bestand zu erlangen, das Aša sich zu erwerben — das gewähre mir, o Ārmatay . . .“ Kennt man das Alter und den Wert der Awestahandschriften und weiß man, daß 10 das Wort *utayūtay-* anderswo öfter als das Attribut zu *təvīš-* (Kraft) vorkommt, braucht man nicht zu viel Mut, *utayūiti* als eine Textverderbnis zu erklären und anstatt seiner *utayūitīm* zu schreiben. Es wäre so „ewig lebende Kraft“. Falls wir aber sehen, daß *utayūiti* (ars. אֲוֵיִתִּי) formell nicht nur 15 ein Instr. Sing., sondern auch ein Vok. Sing. sein kann, und daß — obwohl an einer ziemlich entfernten Stelle — der Vokativ *ārmaitē* zu lesen ist, dessen Attribut anderswo gleichfalls *utayūtay-* ist, werden wir nicht von der kühnen Inversion überrascht, deren Ebenbild auf allen Seiten des Awesta zu 20 finden ist, und ohne am Texte irgendeine Veränderung zu machen, übersetzen wir: „O ewig lebende Ārmatay, ich wünsche die Kraft zu erlangen, die Wahrheit zu erwerben, — das gewähre mir“ . . . usw. Das Wort zeigt sich also auf jeden Fall als Beiwort; falls wir es aber als Hauptwort auffassen 25 und den Instrumentalis als Sociativus erklären, obwohl im Texte der Gathas nicht ungewöhnlich, ist es in dieser Verbindung etwas erzwungenes.

Y. XLV, 10: *hyaṭ hōi ašā vohučā čōišṭ mananḥā xšaθrōi*  
*hōi haurvātā amərətāčā ahmāi stōi dən təvīšī utayūiti*, wie 30  
es von BARTHOLOMAE übersetzt wird: „da er durch seinen Aša und VohuManah versprochen hat, daß uns in seinem Reiche Wohlfahrt und Unsterblichkeit, in seinem Hause Kraft und Bestand werden sollen“. Aus dieser Übersetzung wird es nicht klar, ob das Wort *ahmāi* so viel be- 35 deutete als „uns“, oder so viel als „ihm“, da es beides bedeuten kann. Es ist viel einfacher, wenn wir das Wort

*utayūiti* als Attribut zum Dual *təviši* auffassen, und falls wir es von Wort zu Wort ins Lateinische unübersetzen, wird auch der Sinn klar: „nam sua Veritate Bonaque docuit Mente in regno suo Valetudinem Immortalitatemque in sua esse domo  
 5 duas vires perpetuas“ = „da er durch seine Wahrheit und den guten Sinn uns gelehrt hat, daß die Gesundheit und Unsterblichkeit in seinem Reiche, die beiden ewigen Kräfte in seinem Hause sind“. Es ist eigentümlich, wie einfach, verständlich und fast schwungvoll der Text ist, den wir bekommen, wenn  
 10 wir uns einmal von der Pehleviversion unabhängig zu machen wagen.

Zur Erklärung der nachfolgenden Stelle müssen wir die ganze Strophe vornehmen. Y. LI, 7: *dāidi. moi yē gəm tašo apasā urvarāsā | amərətātā haurvātā spəništā mainyū mazdā |*  
 15 *təviši utayūiti mananhā vohū sənnehē.* BARTHOLOMAE'S Übersetzung: „Schenk mir, der Du das Rind geschaffen hast und die Wasser und die Pflanzen, Unsterblichkeit und Wohlfahrt durch den heiligsten Geist, o Mazdāh, Kraft und Bestand durch VohuManah bei dem Richterspruch“. Aus  
 20 dem Gesichtspunkte der Grammatik kann gegen diese Übersetzung kein Einwand erhoben werden; wenn wir aber dadurch so gute Lösung gefunden haben, daß wir *utayūiti* als Beiwort gefaßt hatten, stellen wir auch hier damit den Versuch an. Unsere Übersetzung wird lauten: „Gib mir, der Du  
 25 das Rind geschaffen hast und die Gewässer und die Pflanzen, Unsterblichkeit und Gesundheit durch den heiligsten Geist, o Weiser, zwei ewig lebende Kräfte in der Offenbarung (oder: im Richterspruch) durch den guten Sinn“. Es ist wieder zu beachten, wie schön sich der Dual *təviši* auf die Duale *amərətātā* und *haurvātā* bezieht.  
 30

Die letzte Stelle müssen wir auch wieder im ganzen Umfange der Strophe ins Auge fassen. Y. XXXIV, 11: *aṭ tōi ubē haurvāsā xʷarəθāi ā amərətātāsā | varəhəuš xšaθrā mananhō ašā maṭ arəmaitiš vaxšt | utayūiti təviši tāiš ā mazdā*  
 35 *vīdvaēšqm θwōi ahī.* Nach BARTHOLOMAE: „Und Deine beiden werden zur Nahrung dienen, der Wohlfahrtstrank und die Unsterblichkeitsspeise. Die Reiche des VohuManah

wird zusammen mit Aša Ārmatay erhöhen, den Bestand und die Kraft. Auf diese Weise segnest Du, o Mazdāh, die Gegner Deiner Feinde“. Das ist nicht klar genug. Ich glaube jedoch, daß es eine Lösung gibt. In der vorangehenden Strophe handelte es sich um Ārmatay. Naheliegend ist der Gedanke, 5 daß, da es sich auch hier um dieselbe handelt, der Prophet zuerst zum Schlusse bringt, was er über sie zu sagen hat und erst nachher auf Haurvatāt und Amərətātāt übergeht. Dementsprechend vertauschen wir die Zeilen der Strophe, da es die Komposition der Ahunavaiti-Strophe gestattet, auf fol- 10 gende Weise: b a c: *vanhəuš xšaθrā manəhō ašā maṭ ār- maitiš vazšt | aṭ tōi ubē haurvāsčā xʷarəθāi ā amərətātāsčā | utayūiti təviši tāiš ā mazdā vidvaēšəm θwōi ahī*. Der Sinn: „Die Reiche des guten Sinnes wird die Frömmigkeit zusammen mit der Wahrheit wachsen lassen. Und diese beiden, die Ge- 15 sundheit und die Unsterblichkeit, die zwei ewig lebenden Kräfte, werden dir zur Nahrung. Mit diesen segne, o Weiser, diejenigen, die Gegner Deiner Feinde sind“. Ich behaupte nicht, daß sämtliche Schwierigkeiten der Strophe durch diese Übersetzung eliminiert worden sind, ich glaube jedoch, daß 20 die Verbindung von *utayūiti* teils mit *təviši*, teils die schon bekannte Beziehung von diesem zu *haurvatāt* und *amərətātāt* uns nachdenklich machen können. Und wenn wir diese Beziehung erkannt haben, können wir *utayūiti* auch in Y. XXXIII, 8 nicht als Attribut zu *draonō* auffassen, wie BARTHOLOMAE es 25 will, sondern als einen Vok. Dual, welcher sich ebenfalls auf Amərətātāt und Haurvatāt bezieht.

Die Statistik des Vorkommens ist also die folgende:

- zweimal ist es Attribut zu Ārmatay,
- einmal einfach, 30
- einmal neben *təviši*,
- einmal ist es Attribut zu Amərətātāt,
- einmal ist es Attribut zu Amərətātāt und Haurvatāt,
- einmal ist es Attribut zu *təvišim*, die von Ārmatay gegeben wird, 35
- dreimal ist es Attribut zu *təviši*, welches eine Apposition zu Amərətātāt und Haurvatāt ist.

Als Attribut kann es ohne Zweifel die Bedeutung „ewig, ewig lebend“ haben. „Ewig“ ist erstens Aməratāt, der Genius der Unsterblichkeit, und die mit ihr immer verbundene Haurvatāt, die Gesundheit, die Ganzheit, in dem ursprünglichen, etymologischen Sinne des Wortes. Diese sind die „ewig lebenden Kräfte“, *təvišī utayūiti*. Ārmatay, der Genius der Erde und der Frömmigkeit, durch die wir die obigen erlangen können, kann natürlich ebenfalls „ewig“ sein.

Demnach fällt meinem Erachten nach endgültig die Erklärung weg, welche bloß auf Grund der Pehleviübersetzung *utayūtay-* als Hauptwort auffaßt. Wir müssen uns aber umschauen, ob es kein Mittel gibt, der ursprünglichen Bedeutung des Wortes näher zu kommen; und wenn es nur in den Gathas vorkommt und weder das jüngere Awesta, noch das Alt- und Mittelpersische einen Stützpunkt bietet, liegt der Gedanke nahe, uns zur arischen Schwestermundart, zum vedischen Sanskrit um die Erklärung zu wenden, da diese, wie es auch von BARTHOLOMAE festgestellt ist (Gr. d. ir. Phil., I, 1), ihr so nahe steht, daß es im Awesta ganze Sätze gibt, welche, der Lautlehre entsprechend umgeschrieben, einen reinen altindischen Text geben.

Der zweite Teil des Wortes *utayūtay-* ist im Altindischen in der Form *ūti* (f.), in der Bedeutung „Förderung, Unterstützung, Labung; Helfer“ usw. Daraus ist durch Zusammensetzung das Beiwort *itá-ūti*, *itás-ūti* gebildet in den Bedeutungen „von hier aus weiter fördernd, über diese Zeit hinausdauernd“, welche letztere Bedeutung mit dem Wort *ajāra* „nicht alternd“ parallel vorkommt. Das Wort findet sich nur im Ṛg-Veda und fungiert als Attribut neben den folgenden Worten: *soma*, *agni* (Feuer), *vayas* (Macht), *varpas* (Form), *retas* (Sperma), *dyāvapṛthivī* (Himmel und Erde), ist also durchaus nicht als epitheton ornans zu betrachten, wie das awestische Wort. Auch die Vokale des Anlautes entsprechen nicht den Lautgesetzen. Dagegen ist es eigentümlich, daß das Wort im Altindischen ausschließlich im Ṛg-Veda, im Altiranischen ausschließlich in den Gathas vorkommt. Schon diese Tatsache und daß ein so langes Kompositum mit Aus-

nahme eines einzigen Lautes (da das *y* zwischen den zwei Gliedern der Zusammensetzung meinem Erachten nach nur den Hiatus eliminiert und nicht organisch ist) durchaus übereinstimmt und auch daß das Kompositum in beiden Fällen nur ein Bahuvrihi sein kann, läßt mir nicht zu, den Gedanken 5 fallen zu lassen, daß die beiden miteinander in irgendeinem Zusammenhange stehen. Es ist wohl denkbar, daß das Wort in den Awestatexten nicht richtig überliefert ist und die richtige Form *ita(y)ūtay-* wäre. Diese Erklärung ist durch das Zeugnis der Handschriften, die einhellig einen Anlaut mit *u-* 10 aufweisen, nicht unterstützt. Aber wer die Geschichte der Awestaüberlieferung kennt, wird anerkennen, daß wir uns in gleichen Fällen berechtigt fühlen können, den Text zu korrigieren so, wie das in manchen Fällen bei den griechischen und römischen Autoren geschieht. Obwohl nicht sämtliche 15 Handschriften auf einen Archetypus zurückgeführt werden können, sind jedoch die Zeilen beherzigungswert, mit welchen GELDNER die Besprechung der Handschriften schließt (Grundr. der iran. Phil., II, 16—17): „Der Text, welchen die Awesta-Handschriften bieten, ist überall der gleiche, variantenlose, 20 was die Folge der Worte, Sätze und Kapitel betrifft — von kleinen Schreiberversehen, wie Auslassungen, Wiederholungen natürlich abgesehen. Nur ganz wenige Stücke zeigen Spuren einer doppelten Rezension. Dagegen ist die Überlieferung und Schreibung der einzelnen Worte oft sehr unsicher und schwan- 25 kend und legt der Herstellung eines korrekten Textes große Schwierigkeiten in den Weg“.

Bei dieser Sachlage ist die Erklärung, welche eine Textverderbnis voraussetzt, annehmbar, obwohl sie von Punkt zu Punkt nicht zu beweisen ist. Wir müssen aber darauf Ver- 30 zicht leisten, daß wir gewisse Tatsachen der Vergangenheit, wenn ein günstiger Zufall nicht hilft (wie z. B. bei den Funden in Ost-Turkestan), auch nur jemals mit einer größeren Sicherheit lösen können. Darum, denke ich, müsse die Frage dahingestellt bleiben. 35

Was jetzt wieder die Bedeutung des Wortes *ūtayūtay-* betrifft, verbietet nichts eine Bedeutungsentwicklung wie „über

diese Zeit hinausdauernd“ > „jetzt und in der Zukunft vorhanden seiend“ > „ewig lebend“ > „ewig“ anzunehmen. Und diese Bedeutung, welche bereits von HAUG angenommen worden ist, paßt an jeder einzelnen Stelle ohne Zwang in den Zusammenhang hinein.

*dadāt*, das im Satze vorkommende zweite Verbum finitum, ein Prät. Ind. Akt. von *dā-*, bereitet keine Schwierigkeit. Um so fraglicher erscheint die Bedeutung des die zweite Zeile abschließenden Wortes *qnmā*. Die Tradition legt diesem Worte den Sinn „Stärke“ unter und mit einiger Modifizierung schließt sich die Majorität der Interpretatoren dazu an, wie BARTHOLOMAE („Stätigkeit“, AiWb. 359), GELDNER („Unwandelbarkeit“, Gr. d. ir. Phil., II, 31), JUSTI („Macht“, Preuß. Jahrb. LXVIII, 241, 247), GRAY („immutability“, Journ. of the American Orient Soc. XXI, 124), SPIEGEL („Beständigkeit“, Comm. II, 226), KOSSOWICZ („firmitudo“, Gat'a Ahun. 37), HABLEZ („vigueur“, 321), während DARMESTETER es mit Hilfe der Pehlevierklärung als „indomptable“ (222) übersetzt.

Von der schein gelehrten Erklärung der Pehleviübersetzung hat sich schon HAUG freigemacht (Die fünf Gāthā's, Bd. I, S. 107), als er das Wort mit dem ai. *ātmān-* verglich und hier mit „Geist, Seele“, an anderen Stellen aber, sich an die entsprechenden Bedeutungsvarianten des Altindischen haltend, mit „selbst“ übersetzt hat. HÜBSCHMANN meint, daß diese Bedeutung auch hier anwendbar ist (Ein Zor. Lied, S. 15), während es ANDREAS, ohne es näher zu erklären, mit „Lebensgeister“ übersetzt.

HAUG behauptet, daß seine Erklärung an allen drei Stellen den besten Sinn gebe. Aus diesem Gesichtspunkte müssen wir auch die anderen zwei Stellen prüfen.

Unter Y. XLV, 10 finden wir folgenden Text: *tām nō yasnāiš ārmatōiš mimayžō | yō qnmōnī mazdā srāvī ahurō*. An dieser Stelle ist *qnmōnī* in allen, oben angegebenen Bedeutungen (jedoch mit Ausnahme der von DARMESTETER gegebenen) zu übersetzen: „Den sollst du mit den Gebeten der Frommergebenheit feiern, der in seiner Unveränderlichkeit (oder: Beständigkeit, oder: in sich selbst, oder: in Seele, oder:

in seiner Seele) der weise Herr heißt“. Diese Stelle kann also nicht entscheidend sein.

In Y. XLIV, 20 handelt es sich darüber, daß die Bösen das Rind quälen, an das Ahura Gefallen hat: „*at it pərəsā yōi pišyeintā aēibyō kəm | yāiš gəm karapā usiyšcā aēšəmāi* 5 *dātā | yācā kavā qnmənē urūdōyatā*: „Und ich will die befragen, die sehen, wie Karpan und Usig das Rind nach Belieben dem Zorn ausliefern, und wie ihn Kavay zwingt in seiner Seele zu klagen“. Hier gibt es keine Möglichkeit, irgendwelche der auf der Pehleviübersetzung fußenden Erklärungen anzunehmen. 10 Es wäre zwar möglich, falls wir den Lok. Sing. als Adverb auffassen, — was in sich gar nicht undenkbar wäre —; dies wäre aber ein solches Verfahren, welches zu ergreifen doch nicht erlaubt ist, so lange auch nur eine auf alle Fälle passende, einfachere und deutlichere Lösung sich darbietet. 15

Die Beziehung des die dritte Zeile einleitenden Gen. Plur. *aēšəm* ist unklar. Es ist eigentümlich, daß man lange Zeit nicht einmal die Form erkannt hat, worin wieder die Pehleviübersetzung schuldig ist, die die Forscher irreführt hat. BARTHOLOMAE und ANDREAS fassen es als Genitivus partitivus 20 auf. Während aber BARTHOLOMAE nicht erklärt, worauf sich das Pronomen demonstrativum bezieht, können wir auch die ANDREAS'sche Erklärung, daß es sich auf die durch das Wort *qnmā* bezeichneten Lebensgeister beziehe, ebenso nicht annehmen. Meinem Erachten nach hat KOSSOWICZ die richtige 25 Beziehung gefunden, obwohl er es dann nicht anzuwenden verstand: „*illis*, sc. potestati quae sapientiae et castitati est innixa . . .“ Er nimmt also den Genitiv im Sinne eines Dativs, er bezieht aber das Pronomen demonstrativum auf die „heiligen Unsterblichen“, die in der Strophe erwähnt sind. Er kann 30 aber auch so der Zeile einen kaum annehmbaren Sinn geben. Wenn wir dagegen die Sache so auffassen, daß das Pronomen demonstrativum *aēšā-* sich auf die „heiligen Unsterblichen“, auf Xšaθra und seine Genossen beziehe und als Genitivus partitivus verbindbar ist mit dem am Ende der Zeile stehenden 35 Worte *pouruyō*, übersetzt man die beiden zusammen folgendermaßen: „der Erste von diesen“, das heißt, von den oben er-

wähnten „heiligen Unsterblichen“ Xšaθra, die Macht oder das (Gottes)reich.

Fraglich ist nun, auf wen sich der mit Postposition versehene Dativ *tōi ā* bezieht. Die Übersetzungen sind abweichend. Die Pehlevierklärung ist ganz sinnlos. Die Mehrzahl der Übersetzer, so auch die beiden Großmeister der Iranistik, denken an Ahura, und es scheint, daß das richtige nur HÜBSCHMANN, HARLEZ und DARMESTETER ahnten, indem sie es auf *ahmāi* und so im allgemeinen auf den Menschen beziehen, obwohl sie diese Erkenntnis in ihrer Übersetzung kaum verwerten. Fast unwahrscheinlich ist, daß es sich auf Ahura beziehe, da der Verfasser die ganze Hymne hindurch bis hierher zu den Gläubigen geredet hat, während von Ahura keine Rede ist und man sich nicht ihm zuwendet. Dagegen, wenn wir schon *ahmāi* im allgemeinen auf den Menschen und so auch auf die Zuhörerschaft Zoroasters beziehen ließen, ist es leicht anzunehmen, daß der Prophet sich hier auf einmal in zweiter Person zum Menschen im allgemeinen wendet, der hier, vor ihm, durch seine Zuhörer vertreten ist. Die Bedeutung kann also, verbunden mit dem Konjunktiv *anhat*, das sein: „er soll neben dir sein“, oder „er wird neben dir sein“, oder „er wird dir zuteil werden“, oder „er soll dir zuteil werden“.

Der Zusammenhang zeigt, daß der Konjunktiv *anhat* entweder als Volitivus (es soll sein), oder als Prospektivus (es wird sein) aufgefaßt werden kann. Der Satz selbst bietet keinen Stützpunkt, welche von den beiden Bedeutungen wir wählen sollen. Der Entscheidung steht natürlich in enger Verbindung mit der Erklärung des Bindewortes *yaθā*, welches hier von REICHELT (Elementarbuch, S. 377) als Konsekutiv aufgefaßt wird. Das scheint auch das richtigste zu sein, aber nach folgender Deutung: Die „heiligen Unsterblichen“, Xšaθra, VohuManah, Aša und Ārmatay kommen dem Menschen in seiner schweren Lage zu Hilfe. Nebenbei sagt der Verfasser, daß diese Letztere den Körpern die Seele geschenkt hat. Das wichtigste ist dann, daß der erste von diesen wird bei dir sein, wenn du das nötig haben wirst. Und auch dieser Fall ist hier sogleich bezeichnet.

Dem Worte *ayamhā* stehen die Pehleviübersetzungen und alle Erklärer ganz ratlos gegenüber, bis endlich BARTHOLOMAE und ANDREAS die richtige Erklärung finden. Jedoch, hätte die Verehrung der unwissenden Tradition die Forscher nicht irreführt, wäre es nicht all zu schwer gewesen zu erraten, 5 das wir hier mit dem Instr. Sing. des Wortes *ayah-(n)* „Metall“ zu tun haben. Es handelt sich hier um das Moment des jüngsten Gerichts, als die Seelen den Flammenfluß des geschmolzenen Metalls überschreiten, damit sie dadurch vom Schmutze der Sünde gereinigt werden. Diese Probe verursacht den Gerechten keinen 10 Schmerz; es scheint ihnen, als ob sie einen lauen Milchfluß durchwateten. Die Bösen leiden aber schrecklich, obwohl sie, wenn sie durchgekommen sind, ebenfalls gereinigt werden. Die Schlange, die sie zum Bösen verführt hatte, wird im geschmolzenen Metall verbrennen. (Cf. SPIEGEL, Eran. Alterthumskunde, II, 162; 15 JACKSON, Die iran. Religion, Gr. d. iran. Phil., II, 686.)

Eng hängt mit diesem das Wort *ādāmāiš* zusammen, welches, obwohl es in dieser Form im Awesta ein *ἄπαξ λεγόμενον* ist, im ai. Worte *ādāna-(n)* „Empfangen“ sein Ebenbild hat, nicht so wie die Formen des an anderen Stellen vorkommenden 20 Wortes *ādā-(f.n)*. Als ein technischer Ausdruck der Theologie kann es wirklich „Heimzahlung“ beim letzten Gericht bedeuten (in solchen Fragen ist die Tradition brauchbar), aber eine Übersetzung des Instrumentalis, wie „bei den Heimzahlungen“, ist schwerlich akzeptabel. Man muß eine Auslegung suchen, 25 in welcher der Instrumentalis ohne Zwang zu übersetzen ist. Vielleicht auf folgende Weise: „von diesen wird der Erste bei dir sein (oder: dir zuteil) durch die Heimzahlungen (oder: mittels der Heimzahlungen) durch das Metall“. Das ist nämlich darum möglich, da er, Xšaθra, der Schutzgeist der Metalle, 30 helfen kann, daß du den Erzfluß unversehrt überschreiten kannst, wodurch er, der die Personifikation des Gottesreiches ist, in Ewigkeit dir zuteil sein wird.

Keiner der Interpretatoren hat daran gedacht, daß das Wort *pouruyō* „der erste“ sich auf den beziehen könnte, der 35 in der Strophe namentlich zuerst erwähnt ist und auf den auch die sachlichen Erklärungen hinweisen, falls wir die Be-

ziehungen des Textes gründlich in Augenschein nehmen. Dieser Gedanke liegt jedoch ganz nahe und macht den Text klar, wie die Übersetzung es zeigt.

Es kann auffallen, das ich das Wort *pouruyō* auf *xšaθra* 5 beziehe, obwohl das Erste ganz klar ein Maskulinum, *xšaθra* dagegen ein Neutrum ist. Aber nur das Wort, nicht der Begriff, welcher gemeint wird. Und hier, auf ihrem wirklichen Gebiete, leistet wieder die Tradition eine wertvolle Hilfe, nach welcher Zeugenschaft an beiden Seiten von Ahura Mazdas 10 Thron die „heiligen Unsterblichen“ auf goldenen Thronen nach Alter und Geschlecht geordnet sitzen: an der einen Seite die männlichen Erzengel, Vohu Manah, Aša Vahišta und Xšaθra Vairya, an der anderen die weiblichen Erzengel, Spənta Ār-maiti, Haurvatāt und Amərətātāt. Die drei ersten also, deren 15 Namen in der Awestasprache Neutra, sind als Männer aufgefaßt und der Verfasser unserer Hymne, wenn er das Wort *pouruyō* aussagt, denkt nicht mehr an das Wort, worauf dies beziehbar ist, sondern bloß an das Wesen, über welches er sprechen will. So stehen wir meinem Erachten nach einem 20 Falle der Konstruktion nach dem Sinn gegenüber (Wie im Deutschen: das Mädchen, die ich gesehen habe).

Auf Grund des Gesagten können wir den Versuch machen, die fragliche Strophe zu übersetzen. Unsere Übersetzung wird so lauten:

25 Und zu uns kam mit Xšaθra,  
mit VohuManah und mit Aša  
die ewige Ārmatay  
und gab den Körpern die Seele,  
so daß der erste von ihnen dir zuteil sei  
30 durch die Heimzahlungen mittels des Metalls.

Oder, uns verständlicher:

Und zu uns kam mit dem Himmelreich,  
dem guten Sinn und der Wahrheit  
die ewige Frömmigkeit  
35 und gab den Körpern die Seele,  
so daß der erste von ihnen dir zuteil sei [Metalls.  
durch die Heimzahlungen mittels des (geschmolzenen)

## The religious data in Kauṭalya's Arthaśāstra<sup>1</sup>).

By

Mr. V. R. Ramachandra Dikshitar.

The Arthaśāstra is undoubtedly a product of the period when the age of the so called Vedic religion was still in vogue. The author of the treatise attaches great importance to Vedic sacrifices and is a believer in the efficacy of such sacrifices. The Gods who are invoked and propitiated are the Vedic 5 deities like Indra, Varuṇa, Agni etc. Among the sacred books recommended for study are the four Vedas and their adjuncts besides the Itihāsas. The scheme of social polity is the Vedic system of castes and orders, Varnāśramadharmā. The work belongs to the period of earlier Hinduism. There is again no 10 direct reference to Buddhism or Jainism, and this shows that neither of them had attained prominence. The data furnished may well go to support an early date for the composition of the work probably not later than 300 B. C.

The question of the authorship and still more the date 15 of composition of the Arthaśāstra have formed the subject of prolonged debate ever since the discovery and the publication of that great treatise. In a learned contribution to *Sir Asutosh Memorial Volume* (Patna) on "the authenticity of the Arthaśāstra" Dr. KEITH comes to the conclusion that the 20 Arthaśāstra belongs to a comparatively late date, probably not before 200 A. D. at the earliest<sup>2</sup>). But, there is strong

1) A paper presented to the International Congress of Orientalists, Oxford 1928.

2) See also: KEITH, *History of Sanskrit Literature* pp. 452 ff. A. A. MACDONELL, *India's Past*, p. 170.

testimony to prove that the work claims to date from the period 321—296 B. C.<sup>1</sup>). I do not intend here to enter into an examination of the numerous evidences that have been adduced in favour of this theory. In this short paper, I propose to examine briefly the religious data afforded by the work, and determine the probable date of the composition on the strength of those data.

That the work is a product of the period when the age of the so called Vedic religion was still in vogue is evident. Kautalya attaches great importance to the performance of *yajñas* and formulates rules for those who violate the rites of sacrifices. The terms Agniṣṭoma, Madhyamopasad, Pravgodydvāsana, Sutya, Mādhyandina, Bṛhaspatisavana, Ahargaṇa<sup>2</sup>), are among the many which point out how the institutions of Vedic sacrifices and Vedic rites continued to maintain their old position and prestige. Kautalya is such a firm believer in the efficacy of Vedic *Yajña* that he will abandon a priest who is addicted to drinking spirituous liquor, who has intercourse with Śūdra lady, who is a murderer of a Brahman, who is a defiler of the preceptor's bed, who receives gifts from the undesireables, who is a thief, and whose reputation is not commendable. The Vedic Karma will lose in value, says Kautalya, if such men of bad repute are associated with the ritual, *Karmasaṅkara niścayāt*.

Again Kings continued to perform the Rājasūya and other sacrifices and those who represented a king or kings were duly honoured with a special fee thrice as much as was paid to others equal to them in learning<sup>3</sup>). From section (11) of Book XIII there is evidence to show that kings used to frequent performances of such sacrifices. Again in the Civil List drawn by the author of the Arthaśāstra, among the heavily paid officials of the Government, figure prominently the *ṛtvig* or the sacrificial priest, the *ācārya* or the preceptor,

1) J. F. FLEET in his introduction to *Kautalya's Arthaśāstra* translated by Dr. SHĀMA ŚASTRI. 2<sup>nd</sup> Edn. 1923; J. J. MEYER, *Das Altindische Buch VI*, Einleitung p. LIV.

2) Book III, Sec. 14.

3) Book V, Sec. 3.



and the *purohita* or the Court chaplain. Each of these receives 48000 *paṇās* per annum. Kauṭalya's prescription of a specially heavy fee for the sacrificial priests is proof positive of the fact that the Vedic sacrifices were deemed an important feature of the administration of his times.

5

This fact is further fortified by equally convincing and important statements. Among the Gods mentioned for worship are the Vedic deities such as Indra, Varuṇa, Agni, Yama, the Aśvins, Vaiśrāvana and Jayanta. Himself a believer in Vedic religion he recommends prayers, offerings and oblations as 10 effective remedies to avert national calamities (*upanipātāh*)<sup>1</sup>). He states that when drought visits the land, then shall be the worship of Indra, of the Ganges, Mountains and the Ocean. As precautionary measures against the out-break of fire special offerings shall be made to Agni on Full Moon and New Moon 15 days. There is again an allusion to the worship of Agni and Varuṇa in a later Chapter<sup>2</sup>). In the course of an elaborate description of buildings within the fort, the abode of the Aśvins, Vaiśrāvana and Jayanta, besides others are mentioned<sup>3</sup>). Jayanta is Subrahmanya and Vaijayanta is Indra<sup>4</sup>). This 20 evidences the prevalence of their worship at the time of the composition of this treatise. Even the principal gates were named after the Vedic fashion *Brahma*, *Aindra*, *Yāmya* and *Saināpatya*. Some of the other deities mentioned are Śiva, Aparājita or Durga and Apratihata or Viṣṇu. But still there 25 is no direct reference to Śaivism or Vaiṣṇavism which are religions movements of a later epoch. Again we have the worship of Nāgas or Snakes, rats, guardian deities and nymphs so that we are almost tempted to characterise this as superstitiousness if not superstition. Kauṭalya's prescription of auspicious and purificatory ceremonials, of magic and mystical rites as contained in the Atharva Veda, his fear of the unknown, his belief in the efficacy of spells, incantations and witchcrafts, bear eloquent testimony to his faith in the Atharva Veda.

1) Book IV, Sec. 3.

2) Book XIII, Sec. 1 and 2.

3) Book II, Sec. 4.

4) Śrīmūlam Commentary, Trivandrum Sanskrit Series, Vol. 1, p. 129.



Kauṭalya is a firm believer in the Brāhmanic theory of the Universe<sup>1</sup>). The Arthaśāstra mentions the four Vedas — Sāma, Rig, Yajus and Atharva and the six Aṅgas — Śikṣā (Phonetics), Kalpa (Ceremonials), Vyākaraṇa (Grammar), Nirukta (Glossary), Chandas (prosody) and Jyotiṣa (astronomy)<sup>2</sup>). It is significant to note that the Itihāsas are included in the category of the Vedas. Undoubtedly the author of the work is aware of the two epics, the Rāmāyaṇa and the Mahābhārata. Illustrations are fully drawn from these works in support of his theory. From this we may safely conclude that the Itihāsas must have come into existence centuries prior to the *Kauṭalya* for if they had been works of recent years they could not have so soon attained such prominence as to be ranked with the Vedic literature. In other words the Rāmāyaṇa and at least the major portion of the Mahābhārata must have been in vogue long before 300 B. C.

After furnishing a catalogue of sacred books extant in his time Kauṭalya proceeds to explain the significance of the Vedic Dharma (*Trayīdharmā*)<sup>3</sup>). It helps the members of four castes and four orders to follow their *Svadharmā* without prejudice to the others. The duties of castes and stages of life furnished in the work afford a close parallel to the Dharmaśāstras and the Dharmasūtras. Fire worship is one among the duties assigned to the first three orders, Brahmacharya, Grhastha and Vānaprastha<sup>4</sup>). The fourth stage of life is San-nyāsa. He who had made provision for his family could don the robes of the ascetic and take to a wandering life<sup>5</sup>).

He expects every prince, not to speak of the members of the other castes, to discipline his body and mind by a proper study of the three Vedas and its adjuncts. There is another general statement that the king must have his own Agnihotraśāla — apartment for worship of Fire, and having seated himself there with a number of persons learned in the three Vedas, he shall give audience to śrotriyas, tapasvins, and other

1) K. V. RANGASWAMI IYANGAR, *Some aspects of Ancient Indian Polity*, p. 20.

2) Book I, Sec. 11.

3) Ibid.

4) Ibid.

5) Ibid. also Book II, Sec. 1.

penance-performers. In the daily life of the Monarch the performance of the religious rites is insisted on. Early in the morning he accepts the blessings of the *ṛtvig*, *ācārya* and others religiously inclined. Before leaving for the Audience Hall he circumbulates a cow with its calf and a bull<sup>1</sup>). He shall give preference to cases touching temples, heretics, *śro-* 5 *triyas*, cows, ascetics and penance-performers<sup>2</sup>). Thus there are numerous references to show that the cult of fire worship was prominently prevalent in the days of Kauṭalya and that methods of worship and belief and faith were all quite anti-10 quated.

The same impression is given when we turn to examine the position accorded to the *śrotriya* in Kauṭalya's scheme of polity. That Brahman who has disciplined himself by learning and practice of rigid morality is a *śrotriya*<sup>3</sup>). The *śrotriya* 15 generally attended to the religious and spiritual welfare of the state. He is a teacher, preacher, and a sacrificial priest. He conducts propitiatory ceremonies to avert calamities whenever the state would fall into distress of any sort. He invokes the deities of the woods and forests and the sky and offers 20 oblations and incantations. He opens schools in his own cottage and educates the young of the neighbourhood. He holds the high position as Councillor and adviser of the King. He is invariably the Judge and the Magistrate who decides causes according to the established laws of the land. He is a *Puro-* 25 *hita* who even goes to the battlefield and stimulates the soldiers with spirit and enthusiasm by quoting Vedic authority describing the joys of heaven for the brave and the tortures of hell for the coward. In return for his service the *śrotriyas* become the recipients of honours at the hands of the King. 30 This was invariably the gift of lands — the *Brahmadeya*. Kauṭalya only repeats the well known statement of the *Brāhmaṇas* that guided by the *Śrotriya*, the Kṣatriya-ruled kingdom prospers<sup>4</sup>). Thus with Professor WINTERNITZ we can say

1) Book I, Sec. xix.

2) Ibid.

3) See also HOPKINS, *Ethics of India*, pp. 239—40.

4) Book I, Sec. 9.



that "the whole Arthaśāstra shows, that its author was a strict adherent to Brahmanism, and that he presupposes a social system entirely founded on Brahmanic religion and custom . . . . Absolutely Brahmanical is the teaching of the  
5 *Svadharmā* that is of a different law for each of the four castes and the four āśramas (stages of life)"<sup>1</sup>).

The above observations throw a flood of light in another direction. There are some scholars who find references to Buddhism and Jainism in this work. That both Mahāvīra  
10 and the Buddha were contemporary with kings Bimbisāra and Ajātaśatru and that both died in the reign of Ajātaśatru is evident from the available records. Granting 300 B. C. to the Arthaśāstra it is clear that nearly two centuries have elapsed since Buddhism and Jainism were founded. In spite  
15 of these movements for almost 200 years they had not become yet rivals to the existing Hinduism and do not seem to have attained any prominence whatsoever. The Vedic ceremonies and rites were still extant and were especially patronised by the then monarchs. Neither Buddhism nor Jainism for the  
20 matter of that, had made itself felt either among the masses or in the Government. Vedic gods were invoked and propitiated. Even in stimulating the soldiers on the field of battle the *Purohita* draws as an example the performance of *Yajña* and its fruits. This indicates that even the members of  
25 the warrior caste were extremely religious and attached sanctity to the Vedic sacrifices. However there occur certain terms in the work which may indirectly refer to the influence of the Buddhist and Jain sects — *Munḍa* or shavelings, *Jaṭila* or matted hair, *pāṣaṇḍa* or heretics and *bhikṣukī* or female  
30 mendicants. Professor RANGASWAMI IYENGAR who has given some thought to this question remarks: "these may refer only to the unorthodox Brahmanical sections and not necessarily to Buddhists or Jains". Again "the terms *caitya* and *stūpa* do indeed occur, but only in the original sense of burial mounds  
35 or crematoria haunted by evil spirits and bad characters and

1) *Some problems of Indian Literature*, Calcutta, pp. 104—05.

not in the sense of places of Buddhist worship"¹). Dr. GAṆA-  
 PATI ŚĀSTRĪ renders *caityam* as *citāṅgam*. Of decisive impor-  
 tance in this context is the mention of the terms *nagarābhyāṣe*  
 and *śmaśānapramukhe* just immediately before the terms *caitya*  
 and *stūpa*²). There is further mention of a phrase *Agnicai-* 5  
*tyam* in Book XIII, Sec. 1. If the *Muṇḍas* and *Jaṭilas* can  
 be interpreted to mean Buddhist or Jain mendicants then  
 there is evidence that these mendicants took to asceticism  
 not out of any inherent faith in the religions propounded but  
 for earning a livelihood. They did not observe the proper 10  
 functions expected of a *caturāśramin*. On the other hand  
 they changed their professions whenever such things suited  
 them. This is evident from the terms *Pravrajyāpratyaṅgavasiṭh*  
 and *muṇḍo Jaṭilo vā vṛttikāmaḥ*³). Such of those who have  
 fallen from the duties of the fourth āśrama enlisted themselves 15  
 in the King's service as informants in the disguise of a recluse.  
 That some of these ascetics misused their privilege and as a  
 consequence were punished is also evident. The king watched  
 their movements and those found guilty were compelled to  
 undergo punishment. But if the offence was not of a grave 20  
 nature Kauṭalya would recommend to them to conduct penance,  
 to offer oblation to Gods and to observe fasts in the name  
 of the King⁴).

The prescription of a heavy fine for nuns (*Pravrajitā*)  
 who have committed adultery and the rule prohibiting people 25  
 to embrace asceticism until they had made suitable provision  
 for their families further demonstrates how the male and  
 female mendicants of Kauṭalya's time were not true to their  
 stage of life. As a statesman Kauṭalya felt bound to dis-  
 courage such pseudoasceticism. From the phrase *sarveṣām* 30  
*Ahiṃsā*⁵) Professor JOLLY thinks that the rule of *Ahiṃsā* was  
 generalised, common to all the four āśramas, while Professor  
 JACOBI confines the general practice of *Ahiṃsā* enjoined for

1) *Some aspects of ancient Indian Polity*, p. 21.

2) Book XIII, Sec. 2.

3) Book I, Sec. 11.

4) Book III, Sec. 16.

5) Book I, Sec. 3.



the Parivrājaka only<sup>1</sup>). In both ways the passage admits of interpretation. But there is nothing peculiar to deduce the conclusion of Buddhist influence. The doctrine of *Ahimsā* is an old one familiar to the Hindus long before the Buddhist and Jain movements came into existence. He would be a shortsighted statesman who preaches *ahimsā* for all on the one side and provides at the same time for slaughter houses and permits the sale of fresh meat<sup>2</sup>). The prohibition of suicide and the prohibition of the castration of animals may be viewed less as due to Buddhist influence than as common humane feeling and practical wisdom<sup>3</sup>). Further what observations the Buddha made on suicide is still a matter of opinion among scholars<sup>4</sup>).

From a Survey of the whole treatise, with special reference to the religious data we can safely arrive at the conclusion that the work belongs to an earlier epoch of Hinduism when the Vedic religion held firm sway in the minds of the people, and when the influence of neither Buddhism nor Jainism was little or nothing. Of more decisive importance is the fact that the composition of the work in question must be placed some centuries before the Christian era and in the face of sound tradition<sup>5</sup>) it is reasonable to assign the work to the 4<sup>th</sup> Century B. C.

1) *Arthaśāstra of Kauṭilya* (Punjab Sanskrit Series), Introd. p. 25.

2) Book II, Sec. 26.

3) *Some aspects of Ancient Hindu Polity*, p. 21.

4) See, for example, C. A. F. RHYS DAVIDS, *Gotama, the Man*, p. 168.

5) The learned European scholar Dr. J. J. MEYER in his lengthy introduction to his German translation of the *Arthaśāstra* attaches as great value to tradition as the late scholar Mr. V. A. SMITH and conclusively proves the *Arthaśāstra* to be the accredited work of the Maurya King Candragupta's Chancellor.

## Die Quellen des Mahāvamsa.

Von Wilh. Geiger.

Die Frage der Glaubwürdigkeit der „Großen Chronik“ von Ceylon hoffe ich demnächst in aller Ausführlichkeit beantworten zu können. Es seien mir hier aber einige Bemerkungen gestattet über eine unerläßliche Vorfrage, nämlich die, was wir über die dem Mahāvamsa — ich nehme das Wort im weitesten Umfang, so daß es auch den sogenannten Cūlavamsa einschließt — zugrunde liegenden Quellen wissen und auszusagen vermögen.

Für den ältesten Teil der Chronik, der dem Mahānāma zugeschrieben wird, liegt die Sache insofern günstiger, als uns hier im Dīpavamsa eine ältere Bearbeitung des gleichen Stoffes noch erhalten ist. Es ist, meine ich, von Haus aus wahrscheinlich, daß Mahānāma den Dīpavamsa kannte. Es sprechen dafür schon die gleichlautenden Verse in beiden Chroniken, wiewohl da die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß die beiden Autoren sie unabhängig von einander aus einer dritten Quelle, aus der in der Ṭikā des Mahāvamsa so oft zitierten Aṭṭhakathā, entnommen haben. Ich bin aber doch der Meinung, daß Mahānāma in dem Prooemion seines Werkes mit dem *porāṇehi kato p'eso* (*Mahāvamsa*) deutlich genug auf dem Dīpavamsa hinweist. Es paßt ja auch auf ihn der Tadel, den Mahānāma gegen seine Vorlage erhebt, vollkommen, nämlich der, daß sie an manchen Stellen zu ausführlich, an anderen zu kurz sei und daß sie an zu vielen Wiederholungen kranke<sup>1)</sup>.

Aber der Mahāvamsa Mahānāma's enthält neben dem, was auch im Dīpavamsa sich findet, eine solche Fülle neuen

1) *Ativithārīto kvaci — atīva kvaci saṃkhitto — anekapunaruttako.*

Stoffes, daß nun sofort wieder die Frage entsteht, woher denn dieser Stoff entnommen sei. Ich habe schon vor langer Zeit die Bestandteile zusammengestellt<sup>1)</sup>, die in der ersten Hälfte von Mahānāma's Chronik als neuer Stoff gegenüber dem Inhalt des Dīpavaṃsa zu gelten haben. Sie sind gar nicht unbedeutend. Aber der Unterschied zwischen beiden Chroniken tritt doch erst in der Geschichte des Duṭṭhagāmaṇi in vollem Maße zutage. Sie füllt im Mahāvāṃsa 11 paricchedas mit 841 Versen, im Dīpavaṃsa im Ganzen nur 13 Śloken (18. 53 f., 19. 1—10, 23). Es werden in diesen die zehn Krieger Duṭṭhagāmaṇi's erwähnt und der Name seines Elefanten. Es heißt dann noch, daß er die Regierung nach Tötung von 32 Königen übernommen, einen neunstöckigen Pāsāda (den Lohapāsāda) sowie den Mahāthūpa erbaut habe und nach Abschluß seines Lebens in den Tusitahimmel eingegangen sei. Auf die Errichtung des Mahāthūpa entfallen allein 9 Verse. Es sind fast nur „Memorialverse“, die lose aneinandergereihte Wörter und Namen enthalten. Sie zeigen aber, daß dieser Teil der Überlieferung von Duṭṭhagāmaṇi schon dem Verfasser des Dīpavaṃsa im großen und ganzen in der Form vorlag, wie sie später im Mahāvāṃsa ausgeführt wird.

Bezeichnen wir den alten Mahāvāṃsa mit A, so können wir die drei Teile, in die der Cūlavāṃsa zerfällt<sup>2)</sup>, B, C und D nennen. A reicht bis Kap. 37. 50, B von 37. 51 bis 79. 84, C von 80. 1 bis 90. 102 oder 104, D von 90, 105 bis Schluß von 100 Kap. 101 ist ein Nachtrag der ersten Herausgeber des Cūlavāṃsa, Sumaṅgala und Batuwantudawa<sup>3)</sup>. A endigt mit dem Tode des Mahāsena (361 n. Chr.), B mit dem Parakkamabāhu's I. (1186 n. Chr.), C mit dem Parakkamabāhu's IV. (1333 n. Chr.) und D endlich mit dem Kittisirirājasīha's (1781 n. Chr.). Als Verfasser von A wird bekanntlich Mahānāma genannt, der von B ist ein Dhammakitti, der von D vermut-

1) Dīpavaṃsa und Mahāvāṃsa, S. 24—28.

2) Ich verweise auf die Einleitung zu meiner Ausgabe des Cūlavāṃsa I, 1925, p. Iff. Es sind die Handschriften, die uns die Unterscheidung der einzelnen Stücke der Chronik ermöglichen.

3) *Malalasekera*, Pali Literature of Ceylon, S. 142.

lich der Thera Tibbotuvave Sumangala. Der Autor von C ist unbekannt.

Bei B, C, D liegt nun die Quellenfrage noch schwieriger als bei A. Wird hier wenigstens das Werk der *porāṇā* erwähnt und bietet der Vergleich mit dem *Dīpavaṃsa* die Möglichkeit zur Unterscheidung verschiedener Überlieferungsströme, so ist andererseits im ganzen *Cūlavaṃsa* nur für zwei vereinzelte Vorkommnisse auf eine Quelle hingewiesen: für die Geschichte von der Ankunft der Zahnreliquie 37. 93 auf den *Dāṭhādhatuvamsa*; für die der Haarreliquie 39. 49. 53 auf den *Kesadhātuvamsa*. Im übrigen sind wir ganz auf Mutmaßungen angewiesen<sup>1)</sup>.

Ich kehre nun zu der *Duṭṭhagāmaṇi*-Episode in A zurück. Sie wird, worauf ich früher schon aufmerksam machte<sup>2)</sup>, in einer ganz auffallenden Form eingeleitet. In Kap. 21 ist von den verschiedenen Handlungen des *Damiḷa*-Usurpators *Eḷāra* die Rede, durch die er sich als einen *dhammena* regierenden Fürsten erwies. Kap. 22 beginnt dann mit dem Verse:

*Eḷāraṃ ghātayitvāna rājāhu-Duṭṭhagāmaṇi  
tadatthadīpanatthāya anupubbakathā ayaṃ.* 20

Und nun geht der Verfasser zurück auf die Gründung der Dynastie in *Rohaṇa* und behandelt die Regierung der Vorgänger des *Duṭṭhagāmaṇi*, seine Jugendzeit und seinen siegreichen Kampf mit *Eḷāra*.

Man kann sich, meine ich, kaum dem Eindruck verschließen, daß hier der Chronist von seiner bisher benutzten Quelle abgeht und aus einer neuen zu schöpfen beginnt.

Nun finden sich aber in B zweimal ähnliche schroffe Übergänge.

In Kap. 45 wird berichtet, wie *Kassapa II.* (7. Jahrh.) vor seinem Tod seinem Schwestersohn *Māna*, der in *Rohaṇa*

1) Auf das Vorhandensein und die Benutzung verschiedener Quellen weisen ein paar besondere Fälle hin. So wenn die Geschichte der Gründung der ältesten Niederlassungen auf Ceylon erst 7. 43 ff. und dann wieder mit einigen Abweichungen in anderem Zusammenhang 9. 9 ff. vorkommt. Oder wenn von der Kirchenreform *Parakkamabāhu*'s und von seiner Bautätigkeit zweimal in Kap. 73 und 78 berichtet wird.

2) *Dīpavaṃsa* und *Mahāvamsa*, S. 21.

lebte, die Regierung anvertraute. Māna krönt nach erfolgtem Tod des Kassapa seinen Vater Dappula zum König, muß aber dem Damiḷa-Prätendenten Dāṭhopatissa II. weichen und bringt sich, seinen Vater und das Krongut in Rohaṇa in Sicherheit. 5 Dāṭhopatissa stirbt an einer Krankheit, und nun fährt unsere Chronik (45. 36) fort:

*Dappulo pi tato rājā gato Rohanakaṃ sakam  
vāsaṃ kappesi tatth'eva karonto puññasamcayam |  
Ito paṭṭhāya vakkhāma tassa vaṃsaṃ anākulam  
10 vuccamānamhi etth'eva tasmim hoti asaṃkaro. |*

„König Dappula begab sich dann in sein Rohaṇa und nahm dort seinen Aufenthalt, eine Fülle verdienstlicher Werke ansammelnd. Von jetzt ab will ich die ganze Geschichte seines Hauses erzählen; denn wenn das hier berichtet wird, 15 gibt es keine Störung.“

Es folgt dann die Geschichte von Dappula's Eltern und von seinem ältern Bruder Aggabodhi, der unabhängiger Beherrscher (*sayamvasi* 45. 41) von Rohaṇa war. Von Dappula selbst wird erzählt, daß er die Tochter des Silādāṭha — so 20 wird Silāmeghavaṇṇa in diesem Abschnitt genannt — zur Frau hatte. Damit wurde er Schwager Kassapa's II., des Sohnes des Silāmeghavaṇṇa, und Māna, Dappula's Sohn, dessen *bhāgineyya*. Dappula stirbt an gebrochenem Herzen, wie sein Sohn bei dem Versuch Dāṭhopatissa die Herrschaft zu ent- 25 reißen, ums Leben kommt.

Die andere Stelle findet sich zu Anfang des 57. Kapitels. Voraus geht die Geschichte der unruhigen Zeiten, die auf die unglückliche Regierung Mahinda's V. folgten. Eine Reihe von Fürsten, denen allen nur eine kurze Regierungsdauer beschieden 30 war, versuchte damals um die Mitte des 11. Jahrhunderts im Süden der Insel sich und die Freiheit der Nation gegen die übermächtigen Coḷas zu behaupten. In 57. 1—2 wird als letzter unter ihnen Loka genannt, der in Kājaragāma, dem heutigen Kataragamuva, seinen Sitz hatte. Dann geht die 35 Chronik auf Kittī über, der später zum Befreier seines Volkes werden und unter dem Namen Vijayabāhu (I.) die Königskrone tragen sollte.

Der Übergang ist nun wieder ganz abrupt:

*Ahū tadā Kittināmo rājaputto mahabbalo,*

*tassa vamsādisampatti 'nupubbena pavuccate |*

„Es lebte damals ein mächtiger Prinz mit Namen Kittī.

Die Geschichte seines Hauses und anderes wird nunmehr 5  
der Reihe nach erzählt.“

Im weiteren wird dann von der Abstammung Kittī's, von seinem allmählichen Aufstieg in Rohaṇa und schließlich in Kap. 58 von seinem Siege über die Coḷas berichtet.

Es scheint mir nun doch recht beachtenswert, daß an 10  
sämtlichen drei Stellen, wo wir den Eindruck des Überganges zu einer neuen Quelle gewinnen, die Darstellung in der Folge dann auf Rohaṇa und seine Geschichte sich bezieht. Und ich meine, die Annahme liegt nahe, daß die neue Quelle eine Chronik von Rohaṇa war. 15

Rohaṇa ist noch heute reich an volkstümlichen Überlieferungen. Sie knüpfen überwiegend an den Nationalhelden der Singhalesen, an Duṭṭhagāmaṇi an. In Colombo erzählte mir Dr. Hewavitārne, der voriges Jahr auf so tragische Weise durch einen Autounfall ums Leben gekommen, daß in dem 20  
Dorfe Bundala zwischen Hambantota und Kirinda Dhobis wohnten, die ihre Abkunft von einem der Krieger (giants) des Duṭṭhagāmaṇi herleiten. Hewaritarne war in der Gegend wohl bekannt, da er dort Grundbesitz hatte. Die Dhobis von Bundala sind angesehenere als dies sonst bei Angehörigen der 25  
Wäscherkaste der Fall ist. Sie heiraten nur Mädchen aus einem bestimmten benachbarten Dorf.

Wir selbst kamen, als wir im Januar und Februar 1926 in den Wildnissen des südöstlichen Ceylon fuhren und wanderten, immer wieder auf solche Traditionen. 30

Wo der Weg von Buttala (alt: Guttasālā) nach Vellavaya die Menikganga kreuzt, befinden wir uns unweit der Stelle, wo nach der örtlichen Überlieferung der Kampf der beiden Brüder Duṭṭhagāmaṇi und Saddhātissa ausgefochten wurde, von dem der Mahāvamsa Kap. 24. 32 ff. berichtet. Es liegt 35  
dort das kleine nur aus einem Dutzend Hütten bestehende Dörfchen Yudaganava. Der Kampfplatz ist durch einen Vihāra

und einen Stūpa gekennzeichnet. Über diese Dinge plauderte in Vellavaya mit uns ein eingeborener Forstbeamter, Herr A. E. Perera aus Koslanda.

Von Bibile aus besuchte ich das unter dem Namen Majjhi-  
 5 magāma aus Parakkamabāhu's I. Feldzügen bekannte Dorf  
 Medagama. Ich wollte mich über den möglichen Verlauf der  
 von mir aus theoretischen Erwägungen vermuteten alten Hoch-  
 straße Mahāgāma-Kājaragāma-Majjhimagāma-Mahiyaṅgaṇa  
 orientieren, von der ich ein Stück bei Bibile in der Tat auf-  
 10 gefunden hatte. Östlich von Medagama liegt, ein paar Kilo-  
 meter entfernt, mitten im Buschwald das kleine Kloster Timba-  
 ruka, das ich auf schmalem Fußsteig erreichte. Der einzige  
 Bhikkhu, der in dem Kloster hauste, erzählte mir, daß sich  
 hier Duṭṭhagāmaṇi nach dem über seinen Bruder erfochtenen  
 15 Sieg aufgehalten habe. Okkampitiya, das einige Meilen öst-  
 lich von Buttala liegt, gilt in der Lokaltradition als das Kloster,  
 in das nach seiner Niederlage Saddhātissa flüchtete. Hier  
 hätten sich also die Begebenheiten abgespielt, von denen Mhvs.  
 24. 39 ff. die Rede ist, ohne daß der Name des Klosters ge-  
 20 nannt wird<sup>1)</sup>. Für den Rückweg nach Medagama wählte ich  
 einen anderen Pfad. Der Bhikkhu begleitete mich bis zu  
 einer kleinen Lichtung im Wald, auf der ein Stūpa stand.  
 Hier, so berichtete mein Gewährsmann, habe Duṭṭhagāmaṇi  
 einmal gerastet, und es sei daher der Stūpa errichtet worden.  
 25 Wo die Quellen der völkischen Überlieferung so reichlich  
 fließen, wie in Rohaṇa, da ist wohl auch die Möglichkeit nicht  
 von der Hand zu weisen, daß die vielen Einzelerzählungen  
 sich einmal zu einer Chronik verdichteten.

Noch an zwei weiteren Stellen des Mahāvamsa finden  
 30 sich ähnliche Übergänge wie an den drei, die ich besprochen  
 habe. Wir können an sie aber kaum weitergehende Schlüsse  
 knüpfen. Die Stelle 81. 40 *taṃ kathaṃ ce kathāyati* „fragt  
 man, wie das kam, so lautet die Antwort:“ ist doch wohl  
 nur eine allgemeine Phrase. Die andere Stelle 47. 1 lautet:

35 *Raṅṅho tass' accaye rājā Mānavammo ahoṣi so*  
*Kimgotto, kassa putto ca, kathaṃ rajjaṃ apāpuni |*

1) Auch die *Ṭṛkā* hat nur *ekaṃ sāmantavihāraṃ*.

„Nach dem Tode dieses Königs (Hatthadāṭha) wurde Mānavamma König. Welcher Familie gehörte er an? Wessen Sohn war er? Wie kam er zur Regierung?“

Das klingt freilich wieder eher wie ein Übergang zu einer neuen Quelle. Es hieße aber doch zu großes Gewicht auf die vereinzelt Notiz legen, wollte man an eine weitere Chronik denken. Möglicherweise ist die Mānavamma-Episode auch aus der Rohaṇa-Chronik entnommen.

Neben dieser Chronik glaube ich nun aber auch noch Spuren anderer Quellen im Mahāvamsa nachweisen zu können. Es scheint mir nämlich, daß am Königshofe Annalen geführt wurden, in denen irgend ein Beamter (s. unten S. 267) Jahr für Jahr die wichtigsten Ereignisse während der Regierung aufzuzeichnen hatte. Von Vijayabāhu I., früher Kitti genannt, heißt es 59. 7:

*Yuvarājapadam yeva sito santo likhāpayi  
so sattarasavassāni sapañño narasattamo |*

Die Übersetzung der Stelle ist bei der etwas verschrobenen Ausdrucksweise nicht ganz leicht. Der Sinn ist aber klar: Vijayabāhu bekleidete<sup>1)</sup> die Würde des Yuvarāja 17 Jahre. Er ließ das (in die Annalen) eintragen. Im 18. Jahre wurde er in Anurādhapura gekrönt. Hier wird nun wieder (v. 9) in gleicher Form berichtet: *aṭṭhārasamaṃ vassaṃ likhāpayi*. Die Geschichte des Vijayabāhu wird überhaupt durchaus in annalistischer Weise erzählt und immer wieder das Lebens- oder Regierungsjahr genannt, in welchem die verschiedenen Begebenheiten sich ereigneten. Vgl. 57. 43, 61, 73, 76; 58. 18, 59; 59, 17; 60. 36, 47<sup>2)</sup>.

Eine Einwirkung dieser Annalen dürfen wir wohl in den exakten Angaben über die Regierungsdauer der einzelnen Könige sehen, sowie auch in den nicht allzuzahlreichen Stellen (vgl. 20. 32, 49; 33. 37; 37. 92; 39. 20; 41. 37; 51. 52; 55, 4;

1) Zu *sita* vgl. bei REYS DAVIDS-STEDE, Pali Dict. s. v. die Bedeutungen „reclining, resting, depending on, attached, clinging to“. Mit Akk. verbindet es sich z. B. *Samy. I, 37*<sup>12</sup>.

2) Die einzelnen Daten sind zusammengestellt und ausgerechnet von WICKREMASINGHE, *Epigraphia Zeylanica II, 207/8*.

Zeitschr. f. Ind. u. Iran. Bd. VII.

76. 7), wo für bestimmte Ereignisse ausdrücklich das Regierungsjahr des betreffenden Königs angegeben wird. Ich bemerke, daß es sich da zumeist, aber nicht immer, um Ereignisse handelt, die der Kirchengeschichte angehören, wie etwa das Aufkommen  
 5 einer Häresie oder die Einführung einer Reliquie.

Von besonderer Wichtigkeit scheint mir aber folgendes zu sein. Die ganze Chronik enthält eine Menge von Einzelheiten, die sich auf verdienstliche Werke der Könige beziehen, durch die sie Laienwelt und Kirche (*lokasāsamam*) förderten.  
 10 Es werden alle die Vihāras aufgezählt, die sie erbauen oder, wenn sie in Verfall geraten waren, erneuern ließen. Ebenso die Stauseen, die sie anlegten. Vor allem aber die Spenden, die sie dem *saṃgha*, der Gemeinde der Bhikkhus zukommen ließen: Grundstücke, Lebensunterhalt wie Speisen und Getränke,  
 15 aber auch Kostbarkeiten, wertvolle Tiere wie Elefanten, Pferde, Büffel, Rinder, sowie Sklaven als Klosterdiener. Gewiß laufen da manche Übertreibungen und Ausschmückungen unter. Daß aber in der Tat auf diesem Gebiet eine bis in die kleinsten Einzelheiten gehende Überlieferung vorliegt, wird dadurch er-  
 20 wiesen, daß manche dieser Angaben durch Inschriften in überraschender Weise bestätigt werden. Ich werde auf die Beziehungen zwischen der Chronik und den Inschriften an anderer Stelle einzugehen haben. Hier nur ein paar Beispiele, die für unsere Frage in Betracht kommen.

25 Mhvs. 39. 10 ff. wird berichtet, daß Kassapa I., der Erbauer von Sigiri, das Issarasamaṇa-Kloster wieder hergestellt und nach seinen beiden Töchtern Bodhi und Uppalavannā, sowie nach seinem eigenen Namen genannt habe. In einer Inschrift Mahinda's IV. (WICKREMASINGHE, Epigraphia Zeylanica I, 31 ff.) wird nun tatsächlich das Isurameṇu-Bo-Upulvan-  
 30 Kasubgiri-Vehera erwähnt.

Von Vijayabāhu I. wird 60. 21 berichtet, daß er dreimal eine seinem Körpergewicht entsprechende Gabe (an Geldmünzen) gespendet habe. Dies wird bestätigt durch die Epigraphia Zeylanica II, 242 ff. behandelte Tamil-Inschrift von Polonnaruva. Ebenso findet die Notiz über Nissaṅkamalla's Wallfahrt zum Sumanakūṭa (80. 24) Bestätigung in den Inschriften dieses Königs.

Nun gibt uns möglicherweise eine interessante Stelle im Mahāvamsa Aufschluß, wie das Zustandekommen einer solchen Überlieferung von Einzelheiten gedacht werden kann. Duṭṭhagāmaṇi ist dem Tode nahe. Der Thera Theraputtābhaya, einst einer seiner großen Krieger, tröstet den Sterbenden. Da läßt 5 (32. 25) der König das *puññapotthaka*, das „Buch der verdienstlichen Werke“ herbeibringen und durch den *lekhaka*, den „Schreiber“ laut verlesen. Der Anfang ist gleich sehr bezeichnend: „Neunundneunzig Vihāras sind von dem Großkönig erbaut worden, und der Maricavaṭṭi-vihāra mit einem Auf- 10 wand von neunzehn Koṭis; der herrliche Lohapāsāda wurde erbaut mit einem solchen von dreißig Koṭis usw. usw.“

Diese Form ist noch heute in Ceylon üblich. In Mulkirigala in der Südprovinz — vermutlich der Dakkhiṇāgirivihāra des Mhvs. 38. 46 — las ich in einem der Höhlentempel, der 15 eben erst erneuert worden war, eine singhalesische Inschrift, die besagte, daß der und der Mann für so und so viel Rupies den Tempel habe neu ausmalen lassen. Die Größe des *puñña* richtet sich eben nach der Höhe des Aufwandes.

Es scheint also, daß bei Hofe Listen geführt wurden über 20 alle die Werke, die der König zum Nutzen von Laienwelt und Kirche verrichtete. Und es liegt wohl die Annahme nahe, daß diese Verzeichnisse in engem Zusammenhange standen mit den oben besprochenen „Annalen“, vielleicht nur einen Teil derselben bildeten. 25

Möglicherweise ergibt sich aus dem Gesagten auch die Lösung eines archäologischen Problems. In Polonnaruva befindet sich bekanntlich, aus dem anstehenden Felsen herausgehauen, eine Figur von mehr als doppelter Lebensgröße, in der die Lokaltradition ein Bildnis Parakkamabāhus erkennt<sup>1)</sup>. 30 Daß wir es mit einer Porträtstatue zu tun haben, steht wohl außer Frage. Gegen die Überlieferung aber, daß sie Parakkamabāhu darstelle, schien der Umstand zu sprechen, daß der Mann ein Buch in der Hand hält, auf dem seine Augen ruhen. Nehmen wir nun aber an, dies Buch sei das *puññapotthaka*, 35

1) Eine Abbildung s. bei TRAUTZ, Ceylon, Tafel 86.

so erhält die Bedeutung der Statue eine überraschende Beleuchtung. Die Figur steht im Süden des Ruinengebiets und schaut nach Süden in der Richtung, aus der die große Heerstraße aus Rohaṇa kommt. Unmittelbar vor ihr liegt das  
 5 Potgul-vehera, wahrscheinlich das letzte Bauwerk des großen Königs. Die Geste der Statue sagt also gewissermaßen dem Ankömmling: Seht, ihr tretet nun in die Stadt ein, die ich mit den herrlichen in der Urkunde in meiner Hand verzeichneten Bauwerken geschmückt habe.

10 Ich besprach in Nuvara Eliya diese Deutung mit dem dortigen Mahānāyaka Widurupola Piyatissa, dem gelehrten Verfasser des Pāli-kāvya Mahākassapacaritaṃ, und habe seine Zustimmung gefunden.

Aller Wahrscheinlichkeit nach waren diese *puñṇapottha-*  
 15 *kāni* in der Hauptsache trockene Reihen von Namen und Zahlen. Es begegnen uns genug solcher nüchternen Aufzählungen im ganzen Mahāvamsa, und man hat den Eindruck, daß sie unmittelbar aus jenen Urkunden herübergenommen sind. So steht  
 20. 17—23 eine Liste aller der verdienstvollen Werke Devānampiyatissa's als Zusammenfassung seiner ganzen Tätigkeit. Von Duṭṭhagāmaṇi's Vater wird 24. 12 kurz gesagt, er habe  
 64 Vihāras erbaut und ebensoviele Jahre gelebt. Von Dhātusena heißt es (38. 45), daß er 18 Vihāras erbaut und 18 Stauseen angelegt habe, und es werden im folgenden dann die  
 25 Namen der sämtlichen Klöster und einiger von den Tanks aufgezählt. Eine ähnliche trockene Aufzählung der von Vijayabāhu I. angelegten Stauseen findet sich 60. 48 ff., und 79. 62 ff. eine solche Liste der Werke Parakkamabāhu's I: „Er stellte  
 22 Reliquienschreine her, 37 Bodhibäume, 100 Bildnishäuser,  
 30 15 Höhlenzellen, 21 Wohngebäude für die Gemeinde aus den vier Himmelsgegenden und 27 Unterkunftshäuser für fremde Gäste“ usw. usw. Ebenso trocken lautet, was 92. 27 ff. über Viravikkama (2. Hälfte des 16. Jahrh.) berichtet wird: „Gläubig  
 an die Dreizahl der heiligen Gegenstände spendete er 2182  
 35 Gewänder und mit einem Aufwand von 587 000 (Kahāpaṇas) verrichtete er verdienstliche Werke; 62 Elefanten und Pferde und 450 Rinder und Büffel spendete der Männergebieter als

fromme Gabe“. Die für solche Zwecke aufgewendeten Geldsummen werden 26. 25, 27. 47, 82. 13 f. angegeben und 100. 199 f. heißt es über Kittisirirājasīha wenn man die Summe, die er für Herstellung eines bestimmten Buddhabildnisses und für das Fest der Einweihung des dazu gehörigen Vihāra aufgewendet habe, ausrechne, so ergebe sich die Zahl 16 150. 5

Recht bezeichnend ist mir endlich auch die Stelle 37. 40–50, wo die Werke Mahāsena's (4. Jahrh. n. Chr.) aufgezählt werden. Hier heißt es in v. 46 *annapānādīdānānam paricchedo na vijjati* „von den Spenden an Speisen, Getränken und so fort existiert 10 keine Angabe“<sup>1)</sup>. Man setzte also als Regel auch eine Mitteilung für Almosengaben dieser Art voraus, sie wird aber bei Mahāsena vermißt.

Wir können uns nun, denke ich, immerhin einige Vorstellung machen von schriftlichen Quellen, aus denen die 15 Chronisten des Mahāvamsa schöpften. In manchen Klöstern, namentlich in Anurādhapura, wo auch der Verfasser des Teiles B lebte<sup>2)</sup>, mögen daraus schon chronikartige Werke zusammengestellt worden sein; doch haben wir darüber keine bestimmten Angaben. Als selbstverständlich dürfen wir aber voraussetzen, 20 daß auch die mündlichen Überlieferungen, die überall erzählt wurden und allen bekannt waren, in der Chronik Verwertung fanden. Es gilt das vornehmlich von ihrem ältesten Teil, dem Mahāvamsa im engeren Sinne. Ich kann mich darauf beschränken, auf „Dīpavamsa und Mahāvamsa“, S. 23 ff. hin- 25 zuweisen, wo ich darauf aufmerksam gemacht habe, daß, abgesehen von der Dutthagāmaṇi-Episode, die Stücke des Mahāvamsa, die im Dīpavamsa fehlen, zumeist märchen- oder romanhaften Charakter haben. Sie waren also von der Art, wie gerade Volkserzählungen in der Regel zu sein pflegen. 30

1) Man beachte den Ausdruck *pariccheda*, der zugleich auch „Abschnitt“ des *puññapotthaka* bedeuten kann.

2) Es gebraucht für die Stadt 50. 10 den Ausdruck *idha* „hier bei uns, hierher zu uns“.

## Bücherbesprechungen.

FRANKLIN EDGERTON, *The Mīmāṃsā Nyāya Prakāśa or Āpadevī. A Treatise on the Mīmāṃsā System by Āpadeva. Translated into English, with an Introduction, transliterated Sanskrit Text, and Glossarial Index.* New Haven, Yale University Press 1929. V, 308 S.

Das Buch ist die Frucht eines Aufenthaltes des Verfassers in Poona, während dessen er den Mīmāṃsā Nyāya Prakāśa mit dem Paṇḍit Vamana Sastri Kinjavadekar las. Während die bisherigen Darstellungen der Mīmāṃsā, so KEITH's kurze Einführung (The Karma Mīmāṃsā, in: The Heritage of India Series), Dāsguptas und Rādhakṛṣṇas Werke über indische Philosophie sich fast ausschließlich mit den metaphysischen und erkenntnistheoretischen Lehren des Systems befassen, fehlte es an einer Bearbeitung der eigentlichen Ritualphilosophie, jenes umfassenden Versuches, die einander vielfach widersprechenden Vorschriften des Veda, alle Bestimmungen über den Dharma in ein geschlossenes System zu bringen, was doch den Kern der Mīmāṃsā ausmacht. Der einzige derartige Text, der in einer guten Übertragung vorlag, war der Artha-saṃgraha des Laugākṣi Bhāskara, den THIBAUT (Benares Sanskrit Series 1882) herausgegeben und übersetzt hatte; aber dieser war wegen seiner allzugroßen Kürze wenig geeignet, eine genaue Kenntnis des Systems zu vermitteln. Und die durch Ganganatha Jha erschlossenen Werke Kumārilas verlierten sich zu sehr in Spitzfindigkeiten, als daß sie ein allgemeines Interesse erwecken könnten. Zwischen beiden hält der Mīmāṃsā Nyāya Prakāśa die glückliche Mitte, und der Verfasser hat sich durch seine sorgfältige Übersetzung, an

die sich ein wertvoller Index und ein Verzeichnis der technischen Ausdrücke schließt, um die Erforschung der Mīmāṃsā ein wesentliches Verdienst erworben. Schade, daß der beigegebene Text sich nicht auf Handschriften stützt, sondern nur auf indischen Druckausgaben beruht; aber auch so leistet er zum Vergleich mit der Übersetzung treffliche Dienste. Von besonderem Wert sind die sprachphilosophischen Gedanken, die in der Āpadevī formuliert sind. Schon die kurze Zusammenfassung der Theorie von der *bhāvanā* in der Inhaltsangabe S. 5 zeigt, wie der Begriff der *bhāvanā* für das ganze System von grundlegender Bedeutung ist, da jede Äußerung des Veda mittelbar oder unmittelbar damit verknüpft erscheint. Ebenfalls für die Sprachtheorie wichtig ist die Lehre von den sechs *pramāṇa* S. 9 (Abschnitt 67 ff. des Textes). Für die starke Betonung sprachwissenschaftlicher Gedanken in Āpadevas Werk spricht es auch, daß neben Mīmāṃsā-Autoren auch grammatische Autoritäten, besonders Pāṇini, öfters benutzt sind. In einer künftigen Geschichte der Sprachphilosophie wird die Mīmāṃsā eine bedeutsame Stellung einnehmen. EDGERTON selbst hat dazu bereits eine Vorarbeit geliefert (Some Linguistic Notes on the Mīmāṃsā System, Language IV, 171 ff.); der Referent gab in der Festschrift für Wackernagel, S. 255 ff. eine Analyse von Kumārilas Behandlung der *śabdānityatā*; aber es bleibt hier noch so gut wie alles zu tun. E. ABEGG.

---

KURT VON KAMPTZ: *Über die vom Sterbefasten handelnden älteren Pāṇṇa des Jaina-Kanons.* Hamburg 1929.

Die vorliegende kleine saubere Arbeit ist aus der Schule WALTHER SCHUBRING'S, des scharfsinnigen kritischen Bearbeiters von Teilen des Śvetāmbara-Jaina-Kanons, hervorgegangen. Sie befaßt sich mit der „Pāṇṇa“ (*Prakīrṇaka*), d. i. „Gemischte Schriften“ benannten Gruppe des Śvetāmbara-Kanons. Unter den *Pāṇṇa* hat sie diejenigen herausgegriffen, die das „*Bhaktā-Pratyākhyāna*“ oder „*Bhava-Carimaṃ-Pratyākhāna*“, d. i. das feierliche Gelöbniß, von dem Augenblicke des Aussprechens des *Pratyākhyāna* an bis ans Lebensende der vierfachen Nahrung

zu entsagen, oder, in anderen Worten, sich zu Tode zu fasten, zum Gegenstand haben. Nach einer bibliographischen, literarischen und textkritischen Orientierung geht Verfasser zum Inhalt der Texte über. Er spricht von den im Jaina-Kanon  
5 beschriebenen Arten des Sterbens im allgemeinen und danach von der Theorie des „Hungerfastens“ im besonderen, einschließlich aller Observanzen. Ein besonderer Abschnitt ist der Erläuterung der in den Texten erwähnten Legendennamen gewidmet.

- 10 An Einzelheiten könnte zumal zur *Pratyākhyāna*-Literatur manches nachgetragen werden. Doch sind darüber Spezialarbeiten im Gange. — Zu dem Begriffe „*parikarma*“ und der praktischen Anwendung der Parikarma-Observanzen (S. 17) ist das *Vyavahāra-Sūtra* nebst der zugehörigen *Niryukti Bhadrā-*  
15 *bāhu's*, dem *Bhāṣya* und *Malayagiri's* Kommentar (Ausgabe des *Muni Manek*, 1926, *Vibhaga III*, p. 89 ff.) zu vergleichen, woraus sich ergibt, daß mit „*parikarma*“ vorbereitende Probekasteiungen (*abhyāsa*) bezeichnet werden, wie sie u. a. für die *Parihāra*-Askese als Preliminarien vorgeschrieben sind. — Das  
20 *Ceiya-vandana* (*Caitya-vandana*) besteht nicht allein aus Rezeitationen, sondern aus einer ganzen Reihe von Zeremonien (zu S. 20): vgl. das erste *Dvāra* des *Pravacanasāroddhāra* (*Devchand Lalbhai Jain Pustakodhār*, S. 1 ff.), sowie *Shrī Caitya-Vandanaādi Bhāṣya-trayam* (*Jain Sreyaskar Mandal*, *Mhesana*  
25 1912, S. 1 ff.). — Das Wort „*āhariya*“ (zu S. 20) ist t. t. und geht auf eine uralte jainistische Anschauung zurück, nach der alles Assimilieren von *Pudgala*, gleichviel in welcher Form, Aufnehmen von „*āhāra*“ ist. Es vollzieht sich entweder in der Form von „*Ojāhāra*“, d. i. derjenigen Art von Assimilation,  
30 die der Embryo betätigt und die alle *aparyāptaka* auszeichnet, oder der von „*Lomāhāra*“, d. i. Assimilieren durch die Haut, oder „*Prakṣepāhāra*“, d. i. der eigentlichen „Nahrungsaufnahme“ durch den Mund, wie sie nach der Jaina-Lehre allen im *Samsāra* befindlichen Wesen außer den einsinnigen, den  
35 Göttern und den Höllenwesen eigen ist. Vgl. die ausführliche Darstellung in *Sūtrakṛtāṅga-Sūtra II*, 3 („*Āhāra-Parijñā*“) sowie Kommentar. — An Literatur zu dem *Bhakta-Pratyā-*

khyāna selbst hätte der sechste Adhyāya des Avaśyaka-Sūtra herangezogen werden sollen (s. v. „Samlekhana“, S. 839 der Ausgabe der Agamodaya Samiti). Auch eine Berücksichtigung der übrigen Literatur zu „Samlekhana“ hätte man wünschen sollen. — Zu den Arten des Sterbens sei auch auf das 157. Dvāra des Pravacanasāroddhāra verwiesen, das freilich ziemlich jung ist.

CHARLOTTE KRAUSE.

H. S. NYBERG, *Hilfsbuch des Pehlevi I. Texte und Index der Pehlevi-Wörter*. Upsala 1928. Almquist & Wiksells Boktryckeri-A.-B. (Leipzig, Otto Harrassowitz). 10 20\* u. 79 u. 89 S. 8°.

Für das Studium des Pahlavi fehlt tatsächlich ein Lesebuch mit wissenschaftlichen Hilfsmitteln, und so ist N.'s Werk nur zu begrüßen. Die Lesestücke sind *Kār-nāmak* I—III (Sanjanas Zählung), *Pand-nāmak i Zartušt*, *Mēnōkē* (so N.) 15 *ocrat* 2, 37, 44, 57, 43 und *Gross* (oder Ir.) *Bundahišn* 1. N. hat die Texte seiner Ansicht entsprechend geändert, wozu er Lesarten und gelegentliche Bemerkungen beigefügt hat. Das Original ist nicht in Typen gedruckt, sondern autographiert. Mit Recht sagt er, daß die üblichen Drucktypen das Lesen erschwerten und nicht erleichterten. Daher auch hat T. D. ANKLESARIA mit vieler Mühe und großen Kosten einen nach dem iranischen Duktus geformten Satz für sein „Fort Printing Press“ anfertigen lassen. Aber leider hat man seine Bemühungen in Indien herabgesetzt und selbst in Europa kaum 25 anerkannt. — Für Kn. hätte N. besser getan, ANTIAS und nicht SANJANAS Ausgabe zugrunde zu legen. Denn die älteste Handschrift J (bekannter unter dem Namen MK) ist von SANJANA nicht benutzt, sondern nur erwähnt worden. ANTIA hat sowohl diese als auch JJ. benutzt (wie treu ist eine andere 30 Frage). Gewiß, diese Handschriften weisen offensichtliche Schreibfehler auf, aber in schwerwiegenden Punkten sind sie und nicht ihre Abschriften, die oft verschlimmbessert sind, vorzuziehen. Dasselbe gilt auch für das Pn. Hier tut N. richtig, wenn er die Abteilungen FREIMANN'S (und auch viel- 35

leicht anderes von ihm) denen der Ausgabe in „Pahlavi Texts“ nicht vorzieht. Für das *Mx.* scheint er von der Ausgabe *ANKLESARIAS*, worin eine zweite Handschrift (und nicht eine Reproduktion aus dem *Pazand*) gebraucht wird, keine Kenntnis zu haben. Besonderen Wert legt N. auf das letzte Lesestück aus dem *GBd.*, wofür er „einen im großen ganzen verständlichen Text bieten zu können“ glaubt. Über die Wichtigkeit dieses Kapitels bin ich vollkommen seiner Meinung (s. *IF.* 46, 306). Einen Abschnitt dieses Kapitels hat er in *ZDMG.*, N.-F. 7, 217 ff. 5  
10 bearbeitet.

Wir können hier die Herstellung der Texte nicht bis in alle Einzelheiten prüfen, was allerdings im Falle eines Einführungsbuches sehr erwünscht wäre. Einiges jedoch sei hier erwähnt: *Kn. 1. 11. (h)an sitikar šap* ist richtig: „in der 15  
anderen, dritten Nacht“, vgl. *(h)an šap* „in der anderen Nacht“ in 10. Wir können nicht *pas* „dann“ lesen, wofür nur *by* nie *wy* geschrieben wird. — *1. 18.* Das zweite *patmōčan* ist falsch, richtig ist die alte Lesart *patmōč u . . .* „mit den Worten (*ku*): ‚leg sie (Kleidung) an‘, und . . .“. In den Nachträgen 20  
gibt N. *patmōč* statt *patmōčan*, und das erste *patmōčan* usw. will er streichen, was falsch ist, denn es besagt, was für *yāmak* „Kleidung“ gemeint ist. — *1. 20. dahišn* der Handschriften ist richtig, wie ich in meiner Dissertation *Šāyast-nē-šāyast 1.* o. Note 12 gezeigt habe. N. wiederholt die Ergänzung und 25  
Korrektur der Herausgeber: *hač sāsān*. Einige Beispiele aus *Mx.*: *2. 6. bavišn* soll in *bāš* durch Streichung des *-nn* geändert werden, s. das *Pāzand* (was in den Lesarten nicht angegeben wird) und die Parallelstellen. — In *2. 15, 26* ist das Wort *apēmičak* „geschmacklos“ gemeint, auch wenn es in der 30  
Handschrift wie *apāmičak* erscheint. Vielleicht hat N. eine andere Erklärung. — *2. 33.* Das Wort ist nicht *drāyāngōwišnīh*, sondern *d.-žōyišnīh* (worüber s. mein *Šnš.* 5. 1): also *-y-*, nicht *-b-* ist zu ergänzen. Das *Pāzand* *joišnī* ist demgemäß richtig. — *2. 37.* Die Handschrift hat *ēmōk (ām°)*; 35  
N. schreibt *am°* und liest *hamōk*, was falsch ist, denn sonst heißt die fragliche Sünde *ēvmōk-duvārišnīh*, s. mein *Šnš.* 4. 12.

Der Wortindex (ohne Stellenhinweis) ist nach einer be-

sonderen Reihenfolge der Originalzeichen geordnet, jedes Wort mit seiner Lesung und die Ideogramme auch mit ihrer Transkription in hebräischer Schrift. Bei den letzteren ist besonders zu beachten, daß sie von einem Semitisten erklärt worden sind. Ein Blick in den Wortindex zeigt, daß N. einerseits ganz neue Lesungen gibt und andererseits alte bewahrt, auch wenn sie neuerdings angezweifelt und geändert worden sind. Wir müssen selbstverständlich unterlassen, bis zum Erscheinen des Glossars, das die Rechtfertigung der Lesungen N.'s und seiner Interpretation der Texte bringen soll, ein Urteil zu sprechen. — In der Vorrede kritisiert N. sehr heftig ANDREAS' Theorie des *o*-Vokalismus und betont, daß wenigstens das Mittelwestiranische im wesentlichen *a*-Vokalismus hat, wie der Nachweis bei den Nachbarvölkern zeigt. Im übrigen folgt er in seiner Umschrift der ursprünglichen Schrift so genau wie möglich, d. h. er bewahrt die historische Schreibung, aber er setzt sie nicht da an, wo die Orthographie eine jüngere Aussprache bietet. Aber ich sehe nicht ein, warum wir die Ideogramme in die älteste mp. Aussprache umsetzen sollen, auch wenn ihre phonetisch geschriebenen Formen spätere Aussprache zeigen. Ebenso belanglos erscheint mir die Umschrift *-am* neben *-om*. — Es wäre sehr wünschenswert, wenn ein endgültiges System für die Umschrift mit Rücksicht auf die jetzt bekannten Dialekte usw. festgesetzt würde.

In der Einleitung über die Schrift hebt N. einige besondere Punkte hervor. Er sagt, daß das nackte Ideogramm auch das Part. Präs. bezeichne. HERZFELD sagt dasselbe (leider ohne Beispiele), aber nur für die arsakidische Version, und nicht für die sāsānidische, die für unseren Fall in Frage kommt, s. *Paikuli* 53, 56. In dem einzigen Beispiel, das N. gibt, irrt er sich. In Bd. 67, 12 (d. h. GBd. 6. 12 = BdK. 4. 12) ist nicht das Part. *gīrēnd*, sondern es fehlt da *𐭪𐭩-*, wie BdK. zeigt, und das Wort ist *kartan*: . . . *pa ʔn žamān kartan akārēnīt ganāk mēnāk* „durch Festsetzung dieser Zeit (Termin) wird der böse Geist wirkungslos gemacht“. Es kann sein, daß auch ohne *-tan* dasselbe gemeint ist, also Wurzel als Abstraktum, wie im np.; aber es ist wahrscheinlicher, daß das

kurz vorhergehende *žamān kun* „setze die Zeit fest“ sich ausgewirkt hat. Auch in seiner Ansicht über die Endungen  $\wp$  und  $\#$  scheint er nicht recht zu haben. Er leitet die erstere aus den arsakidischen Buchstaben *y* und *h* ab, die letztere aus den sāsānidischen *y* und *h*, also ist in beiden Fällen die Endung *-īh*. Aber dieses *h* kommt nur in Ideogrammen vor, und daher kann es unmöglich in einer iranischen Endung stecken. Die Tatsache, daß  $\wp$  (*andar*) eine Zusammensetzung von BYN ist, zeigt, daß seine Ableitung nicht ausschließend ist. Ich denke, die erste Endung besteht aus *yt*, oder genauer *yt̄*, was ich tatsächlich in Cod. Zend. 55<sup>a</sup>, (Mü.) 82 v., Z. 6 finde. Die andere Endung kann *ynd* sein. Jedoch werden sie beliebig gebraucht, auch für die Endung *-t*, weil *-t* und *-yt* oft verwechselt werden. Also ist BARTHOLOMAE'S Ansicht richtig, nur ist es sein Vergleich nicht. Die Beispiele, die N. für  $\wp$  als die Abstraktendung *-īh* anführt, kann man sicher anders fassen, wie ihre genaue Prüfung ergibt. Dies ausführlich zu zeigen, würde mich hier zu weit führen. Vielleicht kann N. uns sichere Beispiele geben. Die Sache mit dem Opt. Präs., der mit dem nackten Ideogramm plus  $\wp$  gebildet und wie (*kun*)*ēnd-īh* gelesen wird, ist ebenfalls nicht so, wie er, m. E., mit zu viel Selbstverständlichkeit und Sicherheit angibt. Die Opt.-Endung ist bekannt; aber die Frage ist, ob das nackte Ideogramm so gelesen werden darf (s. oben). N. verweist auf sein Glossar, aber schon jetzt kann ich sagen, daß er für Kn. I. 9, 16 (s. Lesarten) nicht recht hat. Wir müssen alle Stellen genauer prüfen, ehe wir die neue Idee annehmen dürfen.

Zum Schluß muß gesagt werden, daß es kein Wunder ist, wenn ich hier so viel Unrichtiges und Zweifelhafte gezeigt habe. Denn es gibt wenig Arbeiten auf diesem Gebiet, wo Irrtümer und Fehler nicht vorhanden wären. Wir sind alle Lernende und kommen nur durch gegenseitige Kontrolle und Hilfe weiter. In diesem Sinne danken wir dem Verf. für seine mühevollen und anregende Arbeit und hoffen, daß das Glossar bald erscheinen möge.

JEHANGIR C. TAVADIA.

B. N. DHABHAR, *Zand-i Khurtak Avistāk* (= *Pahlavi Text Series Published by the Trustees of the Parsee Panchayet Funds and Properties. No. 3*). Bombay 1927. 35 u. 405 S. gr. 8°.

Ich erlaube mir, dieses Werk, obwohl es für diesen Zweck 5 nicht eingereicht ist, hier anzuzeigen, damit die Fachgenossen davon erfahren. Die Parsi Panchayet denkt, ihre Aufgabe sei erfüllt, wenn sie auf den Rat irgend jemandes eine Arbeit einem einheimischen Gelehrten in Auftrag gibt, sie diese drucken läßt und sie Exemplare an einige Iranisten schickt. Aber ge- 10 wöhnlich wird leider die Notwendigkeit nicht geprüft, sondern es wird willkürlich gehandelt. Dadurch kommen die viele Mühe und die großen Kosten nicht genügend zur Geltung. Das sage ich im allgemeinen und zwar aus Interesse für die Sache. — In diesem Werke sind alle vorhandenen Stücke der Pahlavi- 15 Version des *Xartak Apastāk* zum ersten Male herausgegeben, und zwar von dem bekannten Herausgeber des "Pahlavi Rivayat" und "Epistles of Manušcihr" (das letztere hat er auch übersetzt, viel besser als WEST, aber leider in Gujarātī und daher können die hiesigen Iranisten keinen Nutzen daraus 20 ziehen). Bis jetzt waren uns nur wenige Stücke und auch diese nur verstreut zugänglich. — In der Einleitung gibt D. außer der Beschreibung der Handschriften einige text-kritische und andere Bemerkungen. Die Handschriften stammen fast alle aus Indien und aus jüngerer Zeit. Gute iranische Hand- 25 schriften sind sehr selten. Einige Texte sind späte Machwerke aus dem Pāzand und sogar aus dem Neupersischen. Man hätte sie ruhig weglassen sollen. Die anderen Stücke haben selbstverständlich ihren Wert, auch wenn sie für die Interpretation des ursprünglichen Awesta nicht brauchbar sind. Die Les- 30 arten finden sich am Ende des Werkes von S. 261—405. Dies bedeutet eine mühevollen Arbeit des Herausgebers. Es wäre besser gewesen, wenn er eine reichere Ausbeute (außer den genannten Bemerkungen) der seltenen Wörter und schwierigerer Stellen usw. zusammengestellt hätte, denn man kann schwer- 35 lich aus dem umfangreichen Werke etwas suchen und ver-

werten. Das lag auch wohl nicht im Plane des Auftraggebers, dadurch aber verliert der Leser den Nutzen, den er aus dem Wissen des Herausgebers hätte ziehen können.

JEHANGIR C. TAVADIA.

- 5 HELMUTH VON GLASENAPP, *Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart in Verbindung mit BANARSI DAS JAIN, WILH. GEIGER, FR. ROSEN, H. W. SCHOMERUS.* (= *Handbuch der Literaturwissenschaft.*) Wildpark-Potsdam 1929. Akademische  
10 Verlagsgesellschaft Athenaion m. b. H. 339 S. 4°.

Dieses schön ausgestattete und mit Tafeln und Bildern — zum Teil farbig — versehene Werk bildet sicherlich ein höchst willkommenes Handbuch über die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. In bezug auf die  
15 alt- und auch mittelindische Literatur gibt es genug Bücher, die uns darüber belehren, — namentlich das gründliche Werk von WINTERNITZ, „Geschichte der indischen Literatur“ (1909—1920), aber selbst für diesen Teil ist dieses Handbuch nicht ohne eigenes Interesse. Abgesehen von der Heranziehung  
20 neueren Materials und von anderen Gesichtspunkten beleben und ergänzen doch die schönen Tafeln und Bilder den immerhin fremdartigen Gegenstand. Es ist nicht zu leugnen, daß man unter Indologie im allgemeinen nur das Studium von Sanskrit, Pāli und Prakrit versteht, also was wir als alt- und  
25 mittelindische Sprachen und Literaturen kennen. Auch aus diesem Grunde ist es daher verständlich, daß fast zwei Drittel des Umfanges davon in Anspruch genommen werden. Dieser Hauptteil, von H. v. GLASENAPP, bekannt durch seine vielen Werke über Indien, behandelt, zerfällt in zwei Abschnitte:  
30 1. Heilige Schriften der Brahmanen, der Jainas und der Buddhisten. 2. Die klassische Dichtung in Sanskrit und Prakrit. In dem zweiten Hauptteil sind die Literaturen der neueren indo-arischen Sprachen besprochen, und auch diese hauptsächlich von v. G. FISCHEL's Urteil, daß diese „sachlich  
35 ohne Interesse“ seien, ist unbegründet. Ich sage das nicht,

weil man nicht, wie v. G. meint, über das „was ein begabtes Volk in einem Jahrtausend geschaffen hat“ so urteilen kann, sondern aus tatsächlichen Gründen. Man täuscht sich leicht, weil die neueren Literaturen viele Nachahmungen (Übersetzungen sind sie keinesfalls, auch wenn die Dichter selbst 5 so behaupten) aus der älteren Literatur enthalten. Ich darf wohl nicht so weit gehen und sagen, daß die Sachlage bei den Nachahmungen mit der in den Werken Shakespeare's zu vergleichen ist; soviel aber kann man doch als sicher feststellen, daß die neueren Bearbeitungen viel mehr ans Herz gehen und 10 viel treuer das wirkliche Leben und die Gefühle widerspiegeln. Die Originale sind zu kunstvoll und zu pedantisch. GRIERSON hat sicher nicht übertrieben, wenn er sagt, daß die neuindischen Werke für die strengsten Kritiker, nämlich für die Volksmassen, geschrieben sind. Denn sie sind nicht für das gelegent- 15 liche Lesen bestimmt, sondern für die regelmäßige öffentliche Rezitation vor dem Volke. — Für die Hindi- und Urdū-Literaturen ist die Bezeichnung Hindūstān nicht ganz richtig: unter Hindūstān versteht man Nord-Indien im Gegensatz zu Süd-Indien und nicht wie hier angegeben wird; Zentral-Indien 20 wäre ein richtigerer Ausdruck. Über die Urdū-Literatur berichtet Exz. ROSEN, dessen Name mit Amānats *Indarsabhā* bekanntlich verbunden ist. Die nicht reichhaltigen Literaturen des nördlichen Indien (Sindhī, Panjābī, Kāśmīrī und Pahārī) sind von BANARSI DAS JAIN behandelt. W. GEIGER, von dem 25 wir die klassische Monographie „Literatur und Sprache der Singhalesen“ haben, berichtet über die singhalesische und SCHOMERUS über die sämtlichen dravidischen Literaturen.

Die Einleitung gibt einen Überblick über die Geschichte der Erforschung der indischen Literatur, über die indischen 30 Sprachen und Schriftarten und über die Hauptperioden der indischen Literaturgeschichte. Das Werk ist nur als eine Übersicht gedacht und will nicht eine lückenlose Darstellung des Wissens vom Schrifttum der Inder geben. Die Darstellung kann man nur klar und vortrefflich nennen. Über die Richtig- 35 keit von Ansichten und von Einzelheiten, besonders das Neuindische betreffend, können hier und da Zweifel bestehen, denn

der Verf. mußte seinen meist europäischen Hilfsquellen folgen und konnte nicht alles prüfen. Ich möchte auf einige solcher Punkte hinweisen: Nūr Mahal (S. 35) sollte lieber mit ihrem zweiten und weit bekannteren Namen Nūr Jahān angeführt werden. — Amīr Khusro war kein Perser, wie v. G. anzugeben scheint (S. 199). — Für Hindī-Prosa müßte die Romanliteratur und Premcand als ihr bester Vertreter genannt werden. — Der Abschnitt über die Urdū-Literatur ist, m. E., sehr dürftig — Das Werk Asrār-i Khudī von Mohammed Iqbal ist, so viel ich weiß, in persischer Sprache und nicht in Urdū abgefaßt, und daher hier nicht am Platze (S. 227). — Die Parsen landeten in Sanjan nicht im Jahre 717 wie auch sonst angegeben wird, sondern 936, wie S. H. HODIVALA bewiesen hat. — Unter den modernen Gujarātī-Dichtern durfte Khabardār nicht fehlen. Dies sind wohl Kleinigkeiten, aber im ganzen genommen, wird das Werk nicht nur als Handbuch für das behandelte Thema dienen, sondern auch als weiterer Wegweiser für dasselbe; denn es enthält Bibliographien und viele sonstige Hinweise. Das Register und Inhaltsverzeichnis befinden sich am Ende die Liste der Tafeln und Bilder fehlt.

JEHANGIR C. TAVADIA.

### Verzeichnis der zur Besprechung eingesandten Werke.

- Archiv Orientalní*, Journal of the Czechoslovak Oriental Institute, Prague edited by BEDŘICH HROZNÝ. Vol. I, No. 1. March 1929. Praha, Paris.
- J. M. VAN DER HOOFT, The Vedic Chant Studied in its Textual and Melodic Form. Wageningen (1929).
- G. KINGSLEY ZIFF, Relative Frequency as a Determinant of Phonetic Change. Reprinted from the Harvard Studies in Classical Philology vol. XL, 1929.
- Prof. JAN PEISKEK, Koje su vjere bili stari Sloveni prije krštenja, iz rukopisa preveo Dr. Ivo PILAR. Zagreb (Agram), 1928.
- Inni del Rig-Veda*, prefazione, introduzione e note di VALENTINO PAFLESSO. I, Rig-Veda I. Bologna, (1929).
- SIDDHESHWAR VARMA, Critical Studies in the Phonetic Observations of Indian Grammarians. Roy. As. Soc., London, 1929.
- S. C. SARKAR, Some Aspects of the Earliest Social History of India (Pre-buddhistic Ages). London, Oxford University Press, 1928.
- H. ZIMMER, Anbetung mir. Indische Offenbarungsworte aus dem Sanskrit ins Deutsche gebracht. München und Berlin, R. Oldenbourg, 1929 (Der Indische Geist, Texte zum Wesen der Indischen Welt, herausgegeben von H. Z.).
- H. ZIMMER, Spiel um den Elefanten. Ein Buch von Indischer Natur. Mit 10 Abbildungen. München und Berlin, R. Oldenbourg, 1929 (Der Ind. Geist).
- I. SCHEFTELOWITZ, Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion (HAUER, Beiträge zur ind. Sprachwissensch. und Religionsgesch.). Stuttgart, Kohlhammer, 1929.

der Verf. nicht selten meist europäische Hilfsquellen folgen und konnte nicht alles prüfen. Ich möchte auf einige solcher Punkte hinweisen: Nur Malal (S. 35) sollte lieber mit ihrem zweiten und weit bekannteren Namen Mal Jalin angeführt werden. — Auch Khazov war kein Perser, wie v. G. anzudeuten scheint (S. 120). — Für Hsiao-P'eng sollte die Zomeidliteratur und Franciscus als ihr bester Vertreter genannt werden. — Der Abschnitt über die Uigurische Sprache ist als Hauptstück zu betrachten. — Die Uigurische Sprache ist als Hauptstück zu betrachten. — Die Uigurische Sprache ist als Hauptstück zu betrachten.

**Alphabetisches Verzeichnis der Autoren.**

AREGG, E. . . . .	270	*MORGENSTIERNE, GEORG . . . . .	156
BRELOER, B. . . . .	114. 205	*NYBERG, H. S. . . . .	278
CHAR, D. SR. . . . .	169	*PAVRY, JAL DASTUR CURSETJI	152
*DHABHAR, B. N. . . . .	277	REICHELDT, HANS . . . . .	140
DIKSHITAR, V. R. B. . . . .	243	*REICHELDT, HANS . . . . .	166
EDGERTON, FR. . . . .	184	SCHREFTLOWITZ, L. . . . .	152. 156
*EDGERTON, FR. . . . .	270	*SCHUBRING, WALTER . . . . .	157
GAÁL, L. . . . .	233	SCHWYZER, EDUARD . . . . .	97
GEIGER, W. . . . .	259	SIEG, E. . . . .	1
*v. GLASEKNAPP, H. . . . .	278	*SMITH, HELMER . . . . .	163
GRIERSON, GEORGE A. . . . .	96	STCHERBATSKY, TH. . . . .	136
HANSEN, OLAF . . . . .	89	TAVADIA, J. C. 166. 273. 277. 278	
*v. KAMPTZ, K. . . . .	271	VENKATASUBBIAH, A. . . . .	8. 179
KRAUSE, CH. . . . .	271	WELLEE, H. . . . .	91
LEUMANN, ERNST . . . . .	157. 163	v. WESENDONK, O. G. . . . .	189
LOMMEL, HERMAN . . . . .	33	ZACHARIAE, TH. . . . .	54
MAYER, J. J. . . . .	71. 194		

