Zs 58

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000002

ZEITSCHRIFT

für

Indologie und Iranistik

*

Herausgegeben im Auftrage der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von

WILH. GEIGER

Band 9

LEIPZIG 1933—34

Nachdruck genehmigt von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KRAUS REPRINT LTD.

Nendeln, Liechtenstein

1966

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000005

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

Z 58

Printed in Germany

Lessing-Druckerei Wiesbaden

INHALT

des neunten Bandes der

Zeitschrift für Indologie und Iranistik

Aufsätze:

	Seite
Zitate aus buddhistischen Sanskritwerken. Von TH. ZACHARIAE . .	1
Zur Frage der Herkunft Zarathuštras. Von O. G. v. WESENDONK .	17
Two new Etymologies. By S. K. CHATTERJI	31
Zur Morphologie des Sanskrit. Von M. W. WALLESER	41
English Loan-Words in Modern Telugu. By A. F. THYAGARAJU .	73
Vyāsasmṛti. By BATAKRISHNA GHOSH	78
Die Pratyayas. Von L. ALSDORF	97
Das Verbum des Mittelpersischen der Turfanfragmente. Von W. HENNING	158
The Marumakkattāyam and the Śangam Literature. By V. R. RAMACHANDRA DIKSHITAR	255
Die Lehre Vallabhâcāryas. Von HELMUTH VON GLASENAPP . . .	268
The Panchatantra and its Reconstruction. By FRANKLIN EDGERTON	331

Bücherbesprechungen:

HANS REICHELT, Die sogdischen Handschriftenreste. Von J. C. TAVADIA	93
H. S. NYBERG, Hilfsbuch des Pehlevi. Von J. C. TAVADIA . . .	94
MAURICE BLOOMFIELD and FRANKLIN EDGERTON, Vedic Variants. A study of the variant readings in the repeated mantras of the Veda. Von WALTHER WÜST	335
A. C. WOOLNER und Laksman SARUP, Thirteen Trivandrum Plays attributed to Bhāsa, translated into english. Von HERMANN WELLER	342
O. G. von WESENDONK, Das Weltbild der Iranier. Von OTTO PAUL	344
Studia Indo-Iranica, Ehrengabe für Wilhelm Geiger zur Vollendung des 75. Lebensjahres. Herausgegeben von WALTHER WÜST. Von OTTO PAUL	346
A. V. WILLIAMS JACKSON, Researches in Manichaeism with special reference to the Turfan Fragments. Von J. C. TAVADIA . . .	348
Verzeichnis der zur Besprechung eingesandten Werke . . 96. 254.	350
Alphabetisches Verzeichnis der Autoren	350

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000007

Zitate aus buddhistischen Sanskritwerken.

Von **Th. Zachariae.**

Durchmustern wir die Kommentare zu den Dichtern der klassischen Periode der Sanskritliteratur, zu den Grammatiken und Wörterbüchern, so finden wir oft genug Zitate aus den Epen des Kālidāsa, aus dem Bhaṭṭikāvya, Māghakāvya und anderen berühmten Dichtungen, äußerst selten aber Zitate aus der buddhistischen Sanskritliteratur. Eine Ausnahme bilden die Kommentatoren, deren Heimat Bengalen ist, und von denen sich einige, sicher oder wahrscheinlich, zum Buddhismus bekannten. Ich habe besonders die Kommentatoren im Auge, die zur Zeit des berühmten Königs Lakṣmaṇasena (1119—1194) in Bengalen lebten und schrieben. Sein Hof war 'ein Mittelpunkt von Dichtkunst und Gelehrsamkeit'. Über seine 'Hofdichter' besitzen wir eine ausgezeichnete Abhandlung von R. Pischel[1]).

Als Einleitung und Vorbereitung zu meinen Ausführungen über die Zitate aus der buddhistischen Sanskritliteratur nenne ich zunächst die Schriften von drei aus Bengalen stammenden Autoren: die Schriften des Puruṣottamadeva, Śaraṇadeva und Vandyaghaṭīya Sarvānanda.

1) Siehe M. Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur III, 54. — In der Vorrede zu seiner Ausgabe der Bhāṣāvṛtti schreibt Chakravarti: There was a great stride of Buddhistic culture over North Bengal during the ante-Mahomedan regime. It tinged its literary activity and it helped much in spreading the classical education there. Grammatical works by Buddhists such as Vāmana-Jayāditya, Jinendrabuddhi, Maitreya Rakṣita and Puruṣottamadeva, were extensively studied by, and the Bhāṣāvṛtti formed a primer of Sanskrit grammar to, its literary people, even so far down as the last century.

Dem Puruṣottamadeva wird eine ganze Reihe von grammatischen und lexikalischen Werken zugeschrieben (AUFRECHT, Cat. Cat. I, 342). Ob sie alle von ein und demselben Puruṣottama herrühren, mag dahingestellt bleiben: als sicher wird zu gelten haben, daß der Trikāṇḍaśeṣa, ein Supplement zum Amarakośa, und die Bhāṣāvṛtti[1]), ein kurzgefaßter Kommentar zu den Bhāṣā-Regeln des Pāṇini, ein und denselben Verfasser haben; schon deshalb, weil uns Puruṣottama in beiden Werken als Buddhist entgegentritt[2]). Im Trikāṇḍaśeṣa nennt er die Prajñāpāramitā; er erwähnt dem buddhistischen Sanskrit eigentümliche Wörter wie *manaāpa*; *layana* (= *Saugatālaya*; Pāli *lena*); *parivarta* 'Kapitel'; *svastinā* (s. GGA. 1929, 473); *saced* 'wenn' (siehe HULTZCH, ZDMG. 72, 122); *sāmīcī* (siehe WOGIHARA, ZDMG. 58, 454). Näheres habe ich in BEZZENBERGERS Beiträgen zur Kunde der indogermanischen Sprachen X (1886), 126 ff. und XIV (1889), 304 ff. sowie in den GGA. 1888, 853 ff. gegeben. Hier noch ein Beispiel. Trik. 3, 1, 17 überliefert Puruṣottama als Synonym von *praṣṭar* 'Frager' ein Wort *kathaṃkathika*. Dieses Wort ist eine Ableitung von *kathaṃkathā* 'Zweifel', einem Worte, das im buddhistischen Sanskrit — übrigens auch im Pāli — häufig genug vorkommt; vgl. z. B. HULTZSCH zu Saundaranandakāvya 2, 32 (ZDMG. 72, 117; 74, 295).

Auch in der Bhāṣāvṛtti gibt sich Puruṣottama als einen Buddhisten zu erkennen. Mit *namo Buddhāya* beginnt der

---

1) Herausgegeben, mit einer bemerkenswerten Einleitung, von ŚR. CHANDRA CHAKRAVARTI, Rajshahi 1918; Publications of the Varendra Research Society no. VI. Das Lob, das verschiedene Gelehrte (z. B. LIEBICH in seiner Ausgabe der Kṣīrataraṅgiṇī S. 363) CHAKRAVARTIS Ausgabe der Kāśikāvivaraṇapañjikā gespendet haben, kann ohne Weitres auf seine Ausgabe der Bhāṣāvṛtti übertragen werden. (Eine ältere Ausgabe der Bhāṣāvṛtti — Bibliotheca Indica no. 209 — reicht nur bis Pāṇini I, 1, 59.)

2) HARAPRASĀD ŠHĀSTRĪ bemerkt in seinem Report on the Search of Skr. MSS. (1895—1900) Calc. 1901, p. 8 über Puruṣottama: He must have flourished at a time when the Mahāyāna school was in the height of its popularity and the worship of Avalokiteśvara was widely spread.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000010

Einleitungsvers des Werkes, und unter den Beispielen zu den Regeln des Pāṇini finden sich solche, die nur ein Buddhist geschrieben haben kann. Man vergleiche II, 1, 8 *yāvallayanaṃ bhikṣūn vāsaya*; II, 3, 31 *dakṣiṇena Gayāṃ Mahābodhiḥ*; III, 3, 137 *āgāmivatsarasya yad avaraṃ vaiśākhyās tatra Gayāṃ yāsyāmaḥ*; V, 3, 67 *Bodhisattvadeśīyaḥ*. Anderes hat CHAKRAVARTI in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Bhāṣāvṛtti S. 7 zusammengestelft. Übrigens behauptet derselbe Gelehrte (ebenda S. 5 ff.), Puruṣottama habe in dem Beispiel zu P. I, 4, 87 *upa Govardhanaṃ śābdikāḥ* auf Govardhana, den wohlbekannten Hofdichter des Lakṣmaṇasena, angespielt und verwertet das, wie mir scheint mit Recht, für die Zeitbestimmung des Puruṣottama.

Der zweite von den Autoren, die ich oben genannt habe, ist Śaraṇadeva, der Verfasser der Durghaṭavṛtti[1]). Das Datum des Werkes ist 1172. Höchst wahrscheinlich ist Śaraṇadeva identisch mit dem Hofdichter Śaraṇa, den Jayadeva im Gītagovinda I, 4 als seinen Zeitgenossen erwähnt (*Śaraṇaḥ ślāghyo durūhadrute*). Mit der Erklärung des schwierigen Ausdrucks *durūhadruta* hat sich PISCHEL, Hofdichter S. 24 f. beschäftigt, ohne zu einem befriedigenden Ergebnis zu gelangen. CHAKRAVARTI S. 7 möchte in dem Ausdruck eine direkte Anspielung auf die DV. erkennen[2]): er übersetzt die Worte des Jayadeva mit 'Śaraṇa is praiseworthy in dealing with (liquefying) the stiff'.

Die DV. ist ein eigentümliches, hochbedeutsames Werk[3]). Śaraṇadeva führt hier eine große Anzahl von Versen oder Versteilen an, deren Dichter sich Freiheiten oder geradezu Verstöße gegen die strengen Regeln Pāṇinis erlaubt haben[4]),

1) Nach dem Vorgang von RENOU in seiner Grammaire Sanskrite gebrauche ich im Folgenden in der Regel die Abkürzung DV., und dementsprechend BhV. für Bhāṣāvṛtti.

2) Zustimmend hat sich vor kurzem LIEBICH geäußert in seiner Ausgabe der Kṣīrataraṅgiṇī (1930) S. 361.

3) Eine gebührende Würdigung des Werkes hat S. LÉVI gegeben im Journal Asiatique X, 16 (1910) p. 386.

4) *Niraṅkuśāḥ kavayaḥ*; Mallinātha zu Ragh. 4, 45; vgl. zu Kirāt. 6, 25. Indian Antiquary 48, 147b. Es sei auch hingewiesen auf die be-

und versucht, diese Verstöße zu erklären, oder er schlägt Verbesserungen vor u. dgl. m. Etwa 500 Regeln des Pāṇini werden auf diese Weise behandelt; die Zahl der Zitate — die leider oft ohne Quellenangabe angeführt werden — beläuft sich auf rund 1000. Ich kenne nur ein einziges Werk — oder besser: Kapitel —, das sich mit der DV. vergleichen läßt: die Sabdaśuddhi am Schluß von Vāmanas Kāvyālaṃkāravṛtti. Nur ist die (in CAPPELLERS Ausgabe) 92 Sūtras umfassende Śabdaśuddhi bedeutend kleiner als die DV.[1]).

Die DV. ist von GAṆAPATI ŚĀSTRĪ in der Trivandrum Sanskrit Series (No. VI. 1909) mit vortrefflichen Indices herausgegeben worden. Leider hat das handschriftliche Material, das dem Herausgeber vorlag, nicht genügt, um einen durchweg zuverlässigen Text herzustellen. Dies gilt namentlich von den Zitaten. Ein paar Beispiele mögen meine Behauptung begründen. In dem Zitat aus Śāśvata zu 3, 3, 18 lies *dattiḥ* für das sinnlose *dantim*. Für (*artha* + *ya*?) *rajopamā iti* 8, 2, 1 lies *arthāḥ pādarajopamāḥ* nach Ind. Spr. 599; Ujjvaladatta zu Uṇ. 4, 216. Das korrupte Zitat *trīṇām* usw. aus Vṛddhinda (?!) 7, 1, 53 läßt sich nach dem Zitat bei BÖHTLINGK zu P. 7, 1, 53 verbessern[2]). Den zweiten Pāda des anonymen Zitates

pumāṅs tatrānupālabhyo (*devatāntarebhyo*?) *tapauruṣaḥ*

7, 1, 65 bemüht sich Gaṇapati zu verbessern (S. 110, Anmerkung), indem er *daivena hatapauruṣaḥ* oder *daivābhyāhatapauruṣaḥ* zu lesen vorschlägt. Er hat nicht gesehn, daß der Halbvers aus dem Kām. Nītisāra stammt (11, 39 ed. Calc. = 12, 19 ed. Trivandrum = Ind. Spr. 5049). Man

---

reits von LÉVI S. 387 ausgehobene Stelle DV. 7, 1, 93: *na hi Vyāsaprabhṛtīn adhikṛtyāṣṭādhyāyī kṛtā | te hi bhagavanto vāgviṣaye svatantrā ity Ānunyāsaḥ*. Vgl. DV. 6, 4, 74.

1) Nach HARAPRASĀDA ŚĀSTRĪ, Notices of Skr. MSS., second series, vol. I (1900) p. IV gehört hierher auch die Kātantrakaumudī des Gaṅgeśa Śarmā (Kātantrakaumudī ..... attempts to justify various ungrammatical expressions in classical Saṃskrit literature according to the rules of Kātantra grammar).

2) Zu diesem Zitat vgl. auch die Bhāṣāvṛtti S. 461, Anm. 5.

lese danach *daivāntaritapauruṣaḥ*. Im Kommentar zum Haravijaya X, 42 findet sich die Lesart *daivāntaritavikramaḥ*. Die anonym zitierte Verszeile

kokilā Viṣṇurūpeṇa rājakanyām ajīharan

3, 1, 26 ist leicht zu verbessern. Jeder Kenner des Pañcatantra denkt sofort an die Erzählung vom 'Weber als Viṣṇu'. Man lese also *kauliko . . . . . ajīharat*. In BEZZENBERGERS Beiträgen V, 53 habe ich angegeben, daß die Zeile in der Paribhāṣāṭīkā zum Kavikalpadruma ausdrücklich auf das Pañcatantra zurückgeführt wird. —

Über den dritten von mir genannten Autor habe ich nicht viel zu sagen. Vandyaghaṭīya Sarvānanda verfaßte im Jahre 1159 unter dem Titel Ṭīkāsarvasva einen Kommentar zum Amarakośa. Daß der Verfasser ein Bengale[1]) war, erhellt allein schon aus der Bezeichnung Vandyaghaṭīya, die mit dem modernen bengalischen Familiennamen Banerji verwandt ist. Außerdem kehren die Bhāṣāwörter, die Sarvānanda gelegentlich anführt, im heutigen Bengali wieder[2]).

Eine vortreffliche Ausgabe des Ṭīkāsarvasva ist in der Trivandrum Sanskrit Series erschienen (Nr. 38. 43. 51. 52). Übrigens war Sarvānanda kein Buddhist, er hat aber ohne Zweifel buddhistische Quellen benutzt. —

Ich wende mich jetzt zu den Zitaten aus buddhistischen Sanskritwerken und beginne, wie billig, mit den Zitaten aus den Dichtungen des Aśvaghoṣa. Zunächst sei bemerkt, daß von den Strophen, die in den Anthologien dem Aśvaghoṣa zugeschrieben werden, keine einzige in den bekannten Dichtungen dieses Autors nachgewiesen werden kann, wie THOMAS festgestellt hat (in der Ausgabe des Kavīndravacanasamuccaya, Introd. p. 29). Auch die Kommentatoren zitieren nur wenige nachweisbare Stellen

1) In meiner Schrift über die indischen Wörterbücher (1897) S. 22 habe ich behauptet, Sarvānanda gehöre dem Süden Indiens an. Ein mir jetzt unbegreiflicher Irrtum.

2) Les mots Bhāṣā dans le commentaire de Sarvānanda sur l'Amarakoça, par N. P. CHAKRAVARTI; Journal Asiatique t. 209 (1926), p. 81—100.

aus Aśvaghoṣa. Aus dem Buddhacarita (8, 13) zitiert Śaraṇadeva DV. 6, 1, 131 die Strophe

idaṃ puraṃ tena visarjitaṃ[1] *vanaṃ*
vanaṃ ca tat tena samanvitaṃ puram |
praśobhate tena hi no vinā puraṃ
Marutvatā Vṛtravadhe yathā divam ||

unter der Bezeichnung Aśvaghoṣaprayoga, d. h. als einen Beleg für *divam* 'Himmel'. Andre Autoren zitieren gewöhnlich nur die zweite Hälfte der Strophe, entweder ohne Angabe der Quelle, oder mit ausdrücklichem Hinweis auf das Buddhacarita. So Sarvānanda und sein Landsmann Rāyamukuṭa zu AK. I, 1, 7, Ujjvaladatta zu Uṇ. 1, 156 und Mallinātha (?) zu Raghuv. 10, 7 in der Ausgabe des Raghuvaṃśa von G. R. Nandargikar, Bombay 1891.

Aus dem Saundaranandakāvya des Aśvaghoṣa zitiert Sarvānanda zwei Stellen: einmal den Halbvers *tvacaveṣṭitam* zu AK. II, 6, 62 unter Berufung auf Aśvaghoṣa = Saundarananda 8, 53. Dasselbe Zitat anonym bei Ujjvaladatta zu Uṇ. 2, 63 (korrupt, aber leicht zu verbessern). Das zweite Zitat ist *śākavṛkṣa*° = Saundarananda 1, 24 bei Sarvānanda und Rāyamukuṭa zu AK. I, 1, 15. Beide Kommentatoren belegen Aśvaghoṣas Dichtung mit dem Namen Sundarānandacarita (!).

Zu erwähnen wäre noch der von Kṣīrasvāmin ohne Quellenangabe zitierte Halbvers

madhu tiṣṭhati vāci yoṣitāṃ hṛdaye hālahalaṃ mahāviṣam

zu AK., Pātālabhogivarga 10 = Saundarananda 8, 35. Ob aber Kṣīrasvāmin im vorliegenden Falle das Saundarananda wirklich zitiert, — ob er dieses Kāvya überhaupt gekannt hat, läßt sich nicht ausmachen, da der Halbvers auch sonst vorkommt, z. B. in Pūrṇabhadras Pañcākhyānaka I, 145 ed.

---

1) In der Ausgabe des Buddhacarita *vivarjitam* statt *visarjitam* und *na śobhate* statt *praśobhate*. Derartige Varianten — mögen sie nun von Bedeutung sein oder nicht — werden künftighin nur ausnahmsweise von mir angegeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000014

Hertel und, mit einer leichten Änderung[1]), in der Spruchsammlung des Bhartṛhari. —

Wir haben gesehn, daß die DV. unter Berufung auf Aśvaghoṣa nur eine einzige Stelle zitiert. Nun bringt sie aber nach Gaṇapatis Autorenverzeichnis (*Durghaṭavṛttau smṛtā granthakārāḥ*) fünf Stellen mit der Bezeichnung *iti Ghoṣaḥ*, und Gaṇapati behauptet, Ghoṣa stehe für Aśvaghoṣa, den Verfasser des Buddhacarita. Allerdings ist diese Auffassung möglich; Ghoṣa könnte ein Kurzname sein, wie etwa Svāmin für Kṣīrasvāmin gebraucht wird[2]). Ghoṣa könnte auch der abgekürzte Titel eines Werkes sein: steht doch ganz gewöhnlich Raghu für Raghuvaṃśa, oder Kumāra für Kumārasaṃbhava.

Läßt sich Gaṇapatis Gleichung Ghoṣa = Aśvaghoṣa aufrechterhalten? — Die Frage nach der Bedeutung des Namens Ghoṣa wird dadurch verwickelt, daß diese in der DV. überlieferte Namensform durchaus nicht als gesichert angesehen werden kann. Chakravarti weist in seiner Ausgabe der BhV. S. 3 darauf hin, daß eins[3]) von den Ghoṣa-Zitaten der DV. in der BhV. wiederkehrt und hier einem Werke namens Vyoṣa zugeschrieben wird; der Schluß sei nicht abzuweisen, daß Puruṣottama und Saraṇadeva ein und dasselbe Werk meinen, 'the different titles of the work being the manipulations of the scribes'. Ghoṣa, so heißt

1) Der zweite Pāda lautet bei Bhartṛhari: *hṛdi hālāhalam eva kevalam* (s. Hultzsch, ZDMG. 72, 131). Wurde diese Änderung dadurch veranlaßt, daß man an der seltneren Wortform *hālahala*, die Aśvaghoṣa gebraucht, Anstoß nahm? Siehe sonst zu Saundarananda 8, 35 den Aufsatz von Thomas im Journal of the R. Asiatic Soc. 1911, p. 1125 f. Übrigens bringt Kṣīrasvāmin für *hālahala* noch einen zweiten Beleg: *kāmam apāyi nayendriyakuṇḍair yady api duṣkṛtahālahalaughaḥ*. Ich kann dieses Zitat jetzt nicht nachweisen, sowenig wie Oka, der Herausgeber von Kṣīrasvāmins Kommentar. Außer Aśvaghoṣa hat noch ein andrer buddhistischer Dichter *hālahala* gebraucht: Āryaśūra (siehe unten). Siehe sonst auch Stutikusumāñjali 3, 15.

2) *Satyabhāmāyāṃ Bhāmāvat.* Siehe meine Beiträge zur indischen Lexikographie S. 36. R. Otto Franke, Die indischen Genuslehren S. 19. 57 ff.; GGA. 1892, 482 ff.

3) Es sind vielmehr zwei, oder wenn man will, drei Zitate (s. unten).

es weiter, ist augenscheinlich Aśvaghoṣa, der Verfasser des Buddhacarita[1]). Da aber der indische Gelehrte keins von den Vyoṣazitaten der BhV. in COWELLS Ausgabe des Buddhacarita gefunden hat, so hat er Vyoṣa unverändert gelassen und nicht Ghoṣa dafür eingesetzt. 'Either the Oxford editor could not come by a genuine MS. of the Buddhacarita or the Vyoṣa and Ghoṣa are two different works. Probably the complete MS. of the Buddhacarita by Aśvaghoṣa is still undiscovered. The book recently printed is either fragmentary or a recast by a new hand. If the complete or real book be obtained, the Vyoṣa and Ghoṣa may turn up to be the same work'.

Wir können es nur billigen, daß der Herausgeber der BhV. die Namensform Vyoṣa nicht geändert hat; sein handschriftliches Material war entschieden besser als das, was dem Herausgeber der DV. zugebote stand. Aber eins hat CHAKRAVARTI unterlassen: er hätte doch die Vyoṣa-Zitate vollständig anführen und im Wortlaut mitteilen sollen, um so seinen Mitforschern die Lösung der Frage, wer oder was unter Vyoṣa zu verstehen ist, zu erleichtern. Was CHAKRAVARTI versäumt hat, will ich hier nachholen. Voraus schicke ich eine Zusammenstellung der Zitate aus Ghoṣa in der DV. Es sind die folgenden:

na saṃpapṛcche gamanāya satvarā
sakhījanaṃ saṃdadṛśe tathāparā

DV. 1, 2, 5 (wo nur der erste Pāda) und 1, 3, 29.

saṃsārabandhacchidurān dvijātīn

DV. 3, 2, 162, wo außerdem (für *chidura*) zitiert wird: Māghakāvya 6, 8 und der Pāda *karīndrabandhacchiduraṃ mṛgendram* aus Vijaya. Was unter Vijaya zu verstehn ist, erfahren wir aus der BhV. zu P. 3, 2, 162, wo es heißt: *'karīndradarpacchiduraṃ mṛgendram' iti Jāmbavatīvijayakāvye Pāṇiniḥ*. Irrtümlich führt Gaṇapati den Namen Vijaya in der Liste der Autoren (*granthakārāḥ*) auf. — Das dritte Zitat ist

1) Auffällig ist, daß Chakravarti das Saundarananandakāvya gar nicht erwähnt.

yā saṃprati prāk[1]) *pariṣadvalānām*

DV. 5, 2, 112. Das Zitat *vyāptim* (lies *vyāptam*!) *ātiśayikena raseneti Ghoṣaḥ* 7, 3, 20 stammt aus Māgha (10, 23) und muß aus der Liste der Ghoṣazitate gestrichen werden. Andrerseits muß das ohne Quellenangabe angeführte Zitat *maghavadvajralajjānidānam* DV. 6, 4, 127 dem Ghoṣa zugeschrieben werden, wenn es mit Recht in der BhV. 6, 4, 128 mit *iti Vyoṣaḥ* bezeichnet ist. Außerdem wird in der DV. sowohl wie in der BhV. aus Māgha zitiert: *ślathīkṛtapragraham arvatāṃ vrajāḥ* (Māgha 12, 31), und beide Zitate, *maghavad°* und *ślathīkṛta°*, werden ebenso nebeneinander angeführt in Durgasiṃhas Kommentar zu Kāt. 2, 3, 23 p. 493 ed. Eggeling, wo es heißt: *chandasy etau yogāv iti Bhāṣyakāro bhāṣate | Śarvavarmaṇo vacanād bhāṣāyām apy avasīyate | tathā ca | maghavadvṛtralajjānidāne* (?*maghavadvratra°* MS.) *ślathīkṛtapragraham arvatāṃ vraja iti dṛsyate ||*

Von den Vyoṣazitaten in der BhV. kehren drei in der DV. wieder und sind daher oben bereits erwähnt worden: *saṃsārabandha°* (3, 3, 162), *yā saṃprati* (5, 2, 12) und *maghavadvajra°* (6, 4, 128). Die anderen sind:

vrātīnasaṃghāḥ prakaṭaṃ narendrais
te rākṣasāḥ saṃkaṭam āśu nītāḥ

5, 2, 21. Eine vollständige Strophe[2]) wird mitgeteilt im Kommentar zu P. 6, 3, 3 (*ojaḥsaho 'mbhastamasas tṛtīyāyāḥ*), wo bemerkt wird: *iha tamaḥśabdaṃ tapa*[3]) *iti kecid ūcire | tathā ca Vyoṣaḥ —*

tam ojasānirjitadevarājaṃ
dṛṣṭvā rathasthaṃ tapasāptasiddhim |

---

1) *prāk*, das in der Ausgabe der DV. fehlt, ergänze ich nach der BhV. (5, 2, 112) und nach dem Zitat bei Ujjvaladatta zu Uṇ. 1, 129, wo man liest: *yaḥ saṃprati prāk pariṣadvalānām iti Kośaḥ* (!!). Daß das Zitat aus einem Kośa, einem Lexikon, nicht stammen kann, ist selbstverständlich. Es gesellt sich vielmehr zu den beiden Namensformen Ghoṣa und Vyoṣa noch eine dritte: Kośa.

2) Vollständig nur in einer einzigen Hs. erhalten; siehe die Bhāṣāvṛtti S. 405, Anm. 20.

3) Vgl. Cāndravyākaraṇa V, 2, 5 (vgl. Bezzenb. Beiträge V, 43); Jainendravyākaraṇa IV, 3, 117 (Bezzenb. Beitr. V, 302).

jagrāha rājā sahasāttakopaś
cāpāni cārūṇi saśāyakāni[1]) ||

Die beiden letzten Zitate aus Vyoṣa sind *praśrathavad bhramantam ājau* 6, 4, 29 und

adhaspadaṃ yasya nirastabhūpateḥ
śiraspadaṃ tasya nate 'ṅghripīṭhakam

8, 3, 47. Zu erwähnen wäre noch, daß das Vyoṣakāvya auch in Maitreyarakṣitas Tantrapradīpa zitiert wird[2]).

Man sieht auf den ersten Blick, daß die angeführten Zitate in der Mehrzahl von dem berühmten Dichter Aśvaghoṣa nicht stammen können. Das Kāvya, woraus die Kommentatoren kürzere oder längere Stellen zitieren, ist ohne Zweifel ein grammatisches Gedicht nach Art des Bhaṭṭikāvya, — ein 'Udāharaṇakāvya', worin die Regeln der Grammatik mit Beispielen belegt werden. Was ich hier von dem Vyoṣakāvya behaupte, hat AUFRECHT vor Jahren von dem Jāmbavatīvijaya des Pāṇini vermutet[3]).

Gibt es nun ein grammatisches Gedicht, dem die genannten Zitate entnommen sind? Ein solches gibt es in der Tat, und die Gleichung Ghoṣa = Aśvaghoṣa, die die indischen Gelehrten aufgestellt haben, läßt sich nicht länger aufrechterhalten. Das Gedicht, das ich im Auge habe, heißt allerdings nicht Ghoṣa- oder Vyoṣakāvya[4]), sondern Rāvaṇārjunīya. Der Verfasser ist Bhaṭṭa Bhaumaka[5]).

---

1) Lies *sasāyakāni*. Auf das Vyoṣazitat folgt noch *tapaḥkṛśāḥ śāntyudakumbhahastā iti tu Bhaṭṭiḥ* (= Bhaṭṭikāvya 2, 20).

2) CHAKRAVARTI in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Dhātupradīpa S. 1. Näheres hat der indische Gelehrte leider nicht mitgeteilt.

3) ZDMG. 45 (1891), S. 308. Der von AUFRECHT zitierte Vers *Hariṇā saha* wird auch in der BhV. zu Pāṇini 2, 4, 74 angeführt und hier als ein '*śiṣṭaprayoga*' bezeichnet. Ausserdem zitiert Puruṣottama aus Bhaṭṭi (14, 67) *tejāṃsi śaṃśamāṃ cakruḥ* und folgenden Śloka:

yadi devo varīvarṣṭi kokilo roravīti ca |
mayūro 'pi narīnartti marīmarmi tadā priye ||

4) Wie ist der Name Vyoṣakāvya zu erklären? Nach den Wörterbüchern bedeutet *vyoṣa*, ein Synonym von *trikaṭu*, 'die drei brennenden Spezies: schwarzer —, langer Pfeffer und getrockneter Ingwer'.

5) So wird er von Kṣemendra genannt (Suvṛttatilaka III, 4). Er

Seine Zeit ist unbestimmt[1]). Die Ausgabe des Rāvaṇārjunīya (in der Kāvyamālā, Nr. 68, Bombay 1900) ist leider auf ungenügendem handschriftlichen Material aufgebaut und daher voll von Fehlern und unsicheren Lesarten. Auch kleinere und größere Lücken sind nicht selten (vgl. S. 159—164 der Ausgabe). Es kann daher nicht Wunder nehmen, wenn der Wortlaut der Zitate mehr oder weniger stark von den Lesarten des R. (= Rāvaṇārjunīya) abweicht. Übrigens können ja auch einige von den Zitaten ungenau oder fehlerhaft überliefert sein.

Ich führe jetzt die Zitate auf ihre Quelle zurück[2]). Auf die Angabe von Varianten kann ich mich dabei nur ausnahmsweise einlassen.

Der Halbvers *na saṃpapṛcche* DV. zu P. I, 3, 29 ist = R. 2, 18, a (etwas abweichend).

Der Pāda *saṃsārabandhacchidurān dvijātīn* stammt aus R. 4, 29. Dem Pāda *yā saṃprati prāk pariṣadvalānām* entspricht der Pāda *prājñātmanāṃ yāṃ pariṣadvalānām* R. 16, 65. Der Halbvers *vrātīnasaṃghāḥ* ist fast = R. 16, 48.

---

heißt auch Bhīma usw. Über die verschiedenen Namensformen handelt PETERSON, First Report (1883) p. 8 f. und in der Ausgabe der Subhāṣitāvali, Introduction, p. 83.

1) Gegen die in der Kāvyamālā (Part II, p. 49 n.) und von TRIVEDI in seiner Ausgabe des Bhaṭṭikāvya I, p. X f. aufgestellte Behauptung, das Rāvaṇārjunīya werde in der Kāśikā zu P. II, 4, 3 zitiert, haben die Herausgeber des Rāvaṇārjunīya (Vorrede S. 1) mit Recht Einspruch erhoben.

2) Beiläufig möchte ich darauf hinweisen, daß eine ganze Anzahl von anonymen Zitaten der Bhāṣāvṛtti dem Rāvaṇārjunīya entlehnt ist. Ich habe mir die folgenden notiert: *agnīṣomacchāyayā* BhV. zu P. 8, 3, 82 = R. 26, 37; *alaṃ pradoṣaḥ priyasaṃgamāya* BhV. 2, 3, 16 = R. 6, 21; *dunoti candrāt ptṛhag apy anaṅgaḥ* 2, 3, 32 = R. 6, 40; *devāpadām ādikaro ya ekaḥ* 3, 2, 21 = R. 10, 9; *dvyaṅgulotkarṣam* 3, 4, 51 = R. 13, 29; *pradyotitam* 1, 2, 21 = R. 1, 19; *mandodarībhāryam* 6, 3, 38 = R. 19, 15 (vgl. die Anmerkung z. d. St.); *śaktim* 6, 3, 45 = R. 19, 19; *śatruṃ cakārorasibāṇam āśu* 6, 3, 12 = R. 19, 5 (korrupt); *śākhāgrapakvaṃ phalam* 2, 1, 41 vgl. R. 4, 29; *śraddhālur madhupānasya* 3, 2, 158 = R. 11, 37 (*madhu pātavyam*); *saṃsargī saritā(ṃ) nṛpaḥ* 3, 2, 142 vgl. R. 11, 24; *sa kasya* 2, 3, 27 = R. 6, 32; *sa śrāyasena* 7, 3, 1 = R. 23, 1; *stokena* 2, 3, 33 = R. 6, 43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000019

Die Strophe *tam ojasā°* ist R. 19, 2 (mit einer Lücke, die nach der BhV. zu P. 6, 3, 3 ausgefüllt werden kann).

Dem Halbvers *adhaspadam* entspricht, aber nur zum Teil, die Strophe R. 26, 16.

Mit dem Zitat *praśrathavad bhramantam ājau* vgl. R. 20, 19 *ślathavegaṃ tam atho bhramantam ājau.*

Ob das Zitat *maghavadvajralajjānidānam* in der BhV. zu P. 6, 4, 127 mit Recht auf 'Vyoṣa' zurückgeführt wird, läßt sich nicht feststellen, da das Beispiel zu P. 6, 4, 127 in der Ausgabe des R. (S. 161) fehlt. —

Nach dieser Abschweifung, die nötig war, um die Gleichung Ghoṣa = Aśvaghoṣa ein für alle Mal aus der Welt zu schaffen, kehren wir noch einmal zur Durghaṭavṛtti zurück.

Aus der DV. verdienen einige Zitate ausgehoben zu werden, die uns zeigen, daß Śaraṇadeva (oder einer seiner Vorgänger, den er ausgeschrieben hat) mit dem 'buddhistischen' Sanskrit vertraut war. Die Zitate selbst in der Literatur nachzuweisen, ist mir bis jetzt leider nicht gelungen.

Bekannt ist, daß der Instrumental der Plurals der *a*-Stämme, wie oft im Veda (*bahulaṃ chandasi* P. VII, 1, 10), so auch im buddhistischen Sanskrit auf *°ebhis* ausgeht, (RENOU, Grammaire Sanskrite p. 350). Daher bemerkt Śaraṇadeva DV. VII, 1, 9 zu dem Sūtra *ato bhisa ais* des Pāṇini: *kathaṃ 'mānyacarebhir gandhavarebhiḥ' iti Bauddhaprayogaḥ | bahulagrahaṇam ihābhisaṃbadhyate | tena kvacid aistvaṃ na bhaviṣyati ||*

Mehr Schwierigkeiten haben dem Verfasser der DV. gewisse unregelmäßige Genitivformen bereitet, wie aus seinen Ausführungen, die hier nicht wiedergegeben werden können, hervorgeht. VII, 1, 12 zitiert er aus Vṛddhi:

udadhisyottare[1]) *kūle mṛtaḥ kim anuśocyate.*

Was oder wer unter Vṛddhi zu verstehen ist, ist schwer

1) *udadhisya* wie im Prākrit *uahissa* Setubandha IV, 43. 60. — Siehe RENOU, Grammaire Sanskrite p. 354 (wo auf die DV. verwiesen ist).

zu sagen. Man könnte an das oben erwähnte rätselhafte Vṛddhinda denken; oder an den Dichter Vṛddhi (Bhaṭṭavṛddhi, Śakavṛddhi), dem die in der DV. II, 1 65 anonym zitierte Verszeile

kumudabhrāntiṃ janayati dhūrtabako bālamatsyānām

zugeschrieben wird[1]); mit dem Ausdruck *dhūrtabaka* 'der listige Kranich' erregte er Anstoß bei den Grammatikern: er hätte nach P. II, 1, 65 *bakadhūrta* sagen sollen. — Indessen den Genitiv *udadhisya* wird ihm schwerlich Jemand zutrauen.

DV. VII, 1, 12 wird weiter zitiert

mā mā sakhe 'vadantasya supto 'haṃ vijane vane

ohne Nennung einer Quelle; und aus der Kalāpavṛtti[2])

atijarasasya bhikṣusya[3]) *kanthā varṣaśataṃ gatā.*

Ich wende mich zu den Zitaten aus der Jātakamālā des Āryaśūra. Zuerst hat H. Kern, der Herausgeber dieses Werkes, ein Zitat daraus nachgewiesen im Festgruß an O. von Böhtlingk (1888) S. 50. Die Strophe *pāpaṃ samācarati*, die die Subhāṣitāvali (272) dem Bhadantaśūra zuschreibt, findet sich in der Jātakamālā XI, 18. Andre Zitate sind

nayavikramasaṃskṛtapratāpair api sāmantanṛpaiḥ
prayācyamānaḥ,

zitiert von Sarvānanda zu AK. II, 8, 2 = Jātakamālā XXII, 69, und

adyād viṣaṃ sa khalu hālahalaṃ prajānan,

zitiert von demselben zu AK. I, Pātālabhogivarga 10 aus der 'Sūrajātakamālā' = Jātakamālā XXXI, 67. Ferner zi-

---

1) Nämlich in den Anthologien (Subhāṣitāvali 758; Paddhati 889 übersetzt von Aufrecht, ZDMG. 27, 88), mit der Lesart *vṛddhabaka* statt *dhūrtabaka*. Alles Nähere in meinem Aufsatz An anonymous quotation in Kosegarten's edition of the Pañchatantra WZKM. II, 234.

2) Ist die Kalāpasūtravṛtti Śiṣyahitā des Ugrabhūti gemeint?

3) Zu der 'Misform' *bhikṣusya* vgl. Wackernagel, Altindische Grammatik I, S. XL. Renou, Grammaire Sanskrite p. 354. — *bhikṣusya* in der Literatur vorkommend z. B. Śikṣāsamuccaya 154, 20. 155, 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000021

tiert die DV. zu P. II, 3, 2 und zu P. VIII, 1, 7 (hier anonym) aus der Jātakamālā X, 31 den Halbvers

upary upari buddhīnāṃ carantīśvarabuddhayaḥ.

Auch von Vāmana ist dieser Halbvers in der Kāvyālaṃkāravṛtti V, 2, 86 behandelt worden[1]): und wie beliebt er war, ergibt sich daraus, daß er in die 2. Erzählung des Kathārṇava, in die weitverbreitete[2]) Erzählung vom Affen in der Kiste oder vom 'gefoppten Priester', wie sie HÖFER[3]) genannt hat, aufgenommen worden ist. AUFRECHT hat diese Erzählung in der ZDMG. 14, 573 ff. mitgeteilt und zu dem Zitat *upary upari* bemerkt, daß ein Halbvers zu fehlen scheine (S. 575). In seiner Übersetzung (S. 580) hat er diesen fehlenden Halbvers folgendermaßen ergänzt:

Bṛhaspati war, wie man sagt, ein Mann, der manchen Kniff versteht,
Doch allen Scharfsinn überragt der Scharfsinn Eurer Majestät.

In der Jātakamālā aber lautet der erste Halbvers der Strophe, der die Begründung enthält für das, was im zweiten Halbvers behauptet wird, wie folgt:

uttamādhamamadhyānāṃ[4]) *kāryāṇāṃ nityadarśanāt.*

Übrigens möchte ich der Vermutung Raum geben, daß Āryaśūra den zweiten Halbvers irgendwoher entlehnt und den ersten hinzugedichtet hat[5]), oder auch, daß er die ganze Strophe entlehnt hat. Wird diese doch mit der

---

1) CAPPELLER, dem das Vorkommen des Halbverses in der Jātakamālā nicht bekannt sein konnte, hat ihn wie folgt übersetzt: 'Über allen individuellen Intellekten steht der Intellekt Gottes' (Vāmanas Stilregeln, Straßburg 1880, S. 21).

2) Vgl. die Nachweise, die ich in der Zeitschrift für Volkskunde 1930, S. 301, Anm. 1 gegeben habe.

3) Indische Gedichte in deutschen Nachbildungen II, 209 ff.

4) Die Verbindung *uttamādhamamadhya* ist nicht selten: Ind. Spr. 1179. 2646 f. 4623. Vgl. Kauṭ. Arthaśāstra (Mysore 1909) S. 63, 2.

5) Vgl. THOMAS über die Strophe *madhu tiṣṭhati* im Journal of the R. Asiatic Society 1911, 1125 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000022

— auch sonst vorkommenden[1]) — formelhaften Wendung eingeleitet: *suṣṭhu khalv idam ucyate* 'wahrlich, es heißt mit Recht'.

Was ich sonst noch über Zitate aus der buddhistischen Sanskritliteratur zu sagen habe, fasse ich so kurz als möglich zusammen.

Der Bengale Rāyamukuṭa (ZDMG. 28, 119) und sein Landsmann Kramadīśvara (Bezzenb. Beiträge V, 59) zitieren aus der Saptakumārikā d. h. dem Saptakumārikāvadāna[2]) des Gopadatta die Verszeile

ninādita̱m bhīṣaṇarāvagahvaram.

Vermutlich stammt dieser Pāda aus der DV. zu P. III, 3, 22, wo — ohne Quellenangabe — angeführt wird: *bhīṣaṇārāvagadgadam* (lies *bhīṣaṇă°*).

Ein zweites Zitat des Rāyamukuṭa aus dem Saptakumārikāvadāna, daß der Paṇḍit Durgāprasād ans Licht gezogen hat[3]), lautet:

bhittau sācī pāraṇatamukhā (lies *pariṇata°*).

Außerdem führt Rāyamukuṭa bei der Erklärung des Wortes ṛṣi AK. II, 7, 42 ein Zitat aus dem Bālapaṇḍitajātaka an (Durgāprasād p. 469. Aufrecht ZDMG. 28, 115; der Wortlaut des Zitates wird nicht gegeben). Aufrecht hält den Bālapaṇḍita für den Verfasser eines Jātaka. Ich glaube vielmehr, Bālapaṇḍita ist der Held eines Jātaka, und nach ihm ist das Jātaka benannt worden; vgl. Titel wie Śaśajātaka, Unmādayantījātaka usw. in der Jātakamālā.

Von den Strophen, die in der Subhāṣitāvali des Val-

---

1) Jātakamālā S. 211, 20; vgl. *ucyate* 100, 1, *tasmād ucyate* 76, 15; Böhtlingks Nachweise im PWB. unter *suṣṭhu*.

2) Burnouf, Introd. p. 556. Rājendralāla Mitra, The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal p. 221 ff. Oldenburg, Journ. of the R. As. Society 1891, 687 n. Ob Oldenburg die hier ausgesprochene Absicht, Näheres über das Saptakumārikāvadāna mitzuteilen, ausgeführt hat, ist mir nicht bekannt.

3) In Bhandarkars Report on the search for Skr. MSS. in the Bombay Presidency during the year 1883—84 p. 478. Bei Aufrecht, ZDMG. 28, 117 fehlt dieses Zitat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000023

labhadeva dem Candragopin zugeschrieben werden, finden sich drei im Śiṣyalekha des Candragomin:

kāmaṃ viṣam Subh. 3384 vgl. Śiṣyalekha 73; Ind. Spr. 4094;

durgandhipūti° Subh. 3448 vgl. Śiṣyalekha 89;

viṣasya viṣayāṇāṃ ca[1]) Subh. 3368 vgl. Siṣyalekha 74; Ind. Spr. 6225.

Die Strophe *kecid bhayena*, die nach der Subhāṣitāvali 3449 von Candragopin herrühren soll, findet sich im Śiṣyalekha nicht vor. Vielleicht beruht die Signatur *Candragopinaḥ*, die übrigens in einer von Petersons Handschriften gänzlich fehlt, auf einem Irrtum.

Die Strophe *kṣaṇasaṃpad iyaṃ sudurlabhā*, die in der Subhāṣitāvali 3313 dem Bodhisattva zugeteilt wird, stammt aus dem Bodhicaryāvatāra des Śāntideva (I, 4).

1) H. WENZEL möchte diese Strophe dem Candragomin absprechen: sie ist 'probably a verse of unknown authorship, current among Buddhists and other saints' (Journal of the R. Asiatic Society 1889, 1135).

Nachtrag. — Bald nachdem ich den vorstehnden Aufsatz bei der Redaktion dieser Zeitschrift eingereicht hatte, wurde ich von befreundeter Seite auf den Artikel '*Vyoṣa*' von KSHITISH CHANDRA CHATTERJEE im Indian Historical Quarterly VII (1931), S. 628 aufmerksam gemacht. Der indische Gelehrte — Lecturer in Comparative Philology, Calcutta University — ist mir mit dem Nachweis, daß unter 'Vyoṣa' das *Rāvaṇārjunīya* zu verstehn ist, zuvorgekommen. Wie dieses Kāvya zu der Bezeichnung 'Vyoṣa' gekommen ist, ist, wie KSH. CH. CHATTERJEE mit Recht betont, nicht leicht zu sagen; aber, so schließt er seinen Artikel: 'one may hazard the suggestion that since it illustrates the rules of grammar, it was as unpalatable as the three bitters *trikaṭu* which is the meaning of the word *vyoṣa* in Sanskrit'.

Halle, den 29. Juli 1932.

Zur Frage der Herkunft Zarathuštras.

O. G. von Wesendonk.

(Vortrag, gehalten auf dem Leidener Orientalistenkongreß 1931, Actes du XVIIIe Congrès International des Orientalistes 99 f.)

Die Frage der Herkunft Zarathuštras ist noch immer nicht in eindeutiger Weise beantwortet worden. Trotz der gewichtigen Indizien, die für den Osten Irans in Feld geführt werden[1]), hat die Theorie von der medischen Abstammung des Zarathuštra ihre Anhänger behalten. Nachdem P. Tedesco die gāthischen und jungavestischen Mundarten mit dem Nordwesten Irans in Verbindung hat bringen wollen[2]), ist A. V. Williams Jackson erneut auf die medische These zurückgekommen[3]), die auch C. Clemen aufgreift, indem er den Westen Irans als die Wirkungsstätte des Propheten ansieht[4]). Die vermittelnde Ansicht, daß der Prophet zwar in Medien in der Nähe von Rhagai geboren sei, seine Tätigkeit aber nach anfänglichen Mißerfolgen in der Heimat nach dem Osten verlegt habe, wurde von Chr. Bartholomae verfochten[5]). Der Ansicht, daß der Prophet aus dem Westen stamme, aber im Osten aufgetreten sei, gibt, freilich unter Herabsetzung der Lebenszeit Zarathuštras ins 6. Jahrh., auch E. Herzfeld Ausdruck[6]).

1) s. Christensen, Acta orientalia 4, 81 ff.; H. Lommel, D. L. Z., 1926, 944 f.; Die Religion Zarathustras, 6 ff.

2) Dialektologie der Westiranischen Turfantexte, Le Monde oriental, 15, 1921, 184 ff.; ZII 4, 94 ff.; s. auch A. Meillet, Trois conférences sur les Gâthâs, 1925, 26 f.

3) Zoroaster, the prophet of ancient Iran, [4] New York 1928, (namentlich 182 ff.) und Zoroastrian studies, New York 1928, insbes. 18 f.

4) ZII, 8, 133 ff.

5) Zarathustra, Heidelberg 1919, [2] 1924, 8* f.

6) Archaeol. Mitteil. aus Iran, 2, 1 ff.

Wie Bartholomae richtig hervorhebt, schließt das Gäthische — und ebenso das Jungavestische — unbedingt den Südwesten aus[1]). Im Übrigen bereitet die sprachliche Lokalisierung des Gäthischen große Schwierigkeiten. Jeder Versuch, aus lebenden Dialekten Schlußfolgerungen auf die Verhältnisse im Altertum ziehen zu wollen, ist bedenklich. Vom Medischen wissen wir so gut wie gar nichts, denn der Begriff des Medischen, den Hübschmann für gewisse zentrale und nordwestliche Mundarten prägte[2]) besagt an sich nichts für die ältere Zeit. Die Eigentümlichkeiten der Reichssprache der Arsakiden, des sogen. Nordwestiranischen, hat man dadurch erklären wollen, daß die ursprünglich zur nordöstlichen Gruppe gehörenden Parther auf medisches Gebiet übergegriffen und dort die Sprechweise der Seßhaften angenommen hätten[3]).

Tedesco's Beobachtungen scheinen auch nur zu ergeben, daß die nordwestiranische Mundart viel mit den im Norden und Osten gebräuchlichen Dialekten gemeinsam hatte. Das ist auch durchaus erklärlich. Die Meder, die seit dem 10/9. Jahrh. v. Chr. im nordwestlichen Iran erscheinen, sind offenbar von Osten aus in den Bereich der vorderasiatischen Welt eingedrungen. Sie haben auch später mit sakisch-skythischen Stämmen in Verbindung gestanden, sind doch die Siginnen ein im nördlichen Medien wie in den Karpathengegenden nachweisbares Volk[4]). Wenn die Skythen, die wahrscheinlich über den Kaukasus nach Vorderasien einbrachen, in den späteren assyrischen Berichten von den Medern unterschieden werden, so zeigt das nur, daß sich die in einem Staat geeinigten Meder zur Zeit des Skythenein falls im 7. Jahrh. v. Chr. bereits auf einer anderen Kulturstufe befanden als die skythischen Nomaden.

---

1) a. a. O. 8, Über die allgemeine Scheidung des Iranischen in eine nordöstliche und eine südwestliche Gruppe, s. Reichelt, Stand u. Aufg. d. Sprachwiss. 281; Gesch. d. indogerm. Sprachwiss. II 4, 2; 29 f.

2) Persische Studien 115 f.

3) Andreas bei Lentz, ZII 4, 1926, 258 f.

4) Herodot 5, 9; Strabon 11, 11, 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000026

Die Paraitakener, Paretakener, Parikanier finden sich als medischer Stamm in der Umgegend von Aspadana[1]). Schon Sargon, und vielleicht auch Asarhaddon[2]), kennt die Partakānu in Medien. Obwohl sie dem Landbau nicht abhold waren, räuberten sie noch in arsakidischer Zeit die Elymaeïs und die benachbarten Gebiete aus[3]). Paraitakener, Parikanier, vielleicht mit den Aparyten Herodots und den Paryeten des Ptolemaios identisch[4]), sitzen aber auch in Arachosien. Sie sind die Poruta- des Yašt 10, 14. Schließlich sind Paraitakener noch am oberen Oxus vorhanden, die eine besonders schwer zugängliche Felsenburg besaßen[5]). Freilich sagt der Name 'Bergleute' an sich nicht viel, andererseits sind die Paraitakener aber einer der großen medischen Stämme, die Herodot aufzählt. So ist es doch sehr wahrscheinlich, daß die Paraitakener in den an die Persis grenzenden medischen Bezirken zu den gleichnamigen Stämmen im Osten gehören. Ob die in der Nachbarschaft der asiatischen Aethiopen, vielleicht der Σύδροι des Ptolemaios, wohnenden arachosischen Parikanier-Paraitakener ursprünglich Arier waren oder nicht, läßt sich schwer beweisen[6]). Mit ihrem Namen — ebenso wäre aber auch an irgend ein sonstiges Bergvolk zu denken — kann man die Parika-, die Hexen und Sternschnuppen des jüngeren Avesta in Verbindung bringen. Aber deshalb brauchen diese Zauberinnen noch keine, von den Ariern als feindliche Verführerinnen betrachteten, farbigen Frauen gewesen zu sein, denn die neupersische Überlieferung kennt die Parī auch als gütige Fee, wie Dēv bis in islamische Zeiten hinein als ein Name in iranischen Gegenden gelegentlich verwandt wurde[7]).

1) Herodot 1, 101.

2) In der Form Partukka, Partakka.

3) Strabon 15, 3, 2; 16, 1, 1; 17, 1, 18.

4) Herodot 3, 91; 94; 7. 68. Ptolemaios 6, 18. Über die Paraitakene in Arachosien Isidor von Charax 8, Huds; 15, Fabr.

5) Arrian, Anab. 4, 21, 1 ff.

6) s. etwa MARQUART, Ērānšahr 31.

7) NÖLDEKE, ZII 2, 318.

Aber auch die Parther, die vielleicht schon in den Parsua Salmanassars II. von Assyrien 835 v. Chr. zu erkennen sind, haben zu den Medern in Beziehungen gestanden; berühren sich aber auf der anderen Seite vielfach mit den Saken. Zusammen mit Saken sollen die Parther gegen den medischen König Astibaras einen Aufstand unternommen haben[1]); die parthische Sprache wird als der medischen und sakischen verwandt geschildert[2]). Von den abendländischen Schriftstellern werden die Parther mit den Skythen und Sarmaten öfters auf eine Stufe gestellt[3]). Im sarmatischen Bereich, der zur Zeit Strabons sich bereits bis an die Donau erstreckte[4]), trägt die Theiss den Namen Parthiscus und in Illyrien gibt es ein Volk der Parthiner. Daß das Arsakidenhaus später mit Hilfe der parnischen Dāher seine Herrschaft errichtete und selbst skythischer oder baktrischer Herkunft gewesen sein soll, gehört nicht ganz hierher. Immerhin ist es unwahrscheinlich, daß die Arsakiden ihre Macht auf einen den Parthern allzu fern stehenden Stamm gegründet hätten. Die Gebräuche der Parther scheinen denen der Saken geähnelt zu haben[5]). Jedenfalls hat die Dynastie der Arsakiden die Beziehungen zu Medien stets gepflegt; die medische Hauptstadt Ekbatana wurde eine der Winterresidenzen der Arsakiden, die zu dem parthischen Kernland medische Bezirke schlugen und mit den Herrschern von Atropatene in verwandschaftliche Verbindung traten.

Wie die Siginnen ein nach Osteuropa verschlagenes medisches Volk darstellen, so werden auch die Sarmaten

1) Ktesias Med. 34.

2) Justinus 61, 2, 3.

3) Q. Curtius 4, 12, 11; 6, 2, 12 ff.; Pomponius Mela 3, 33; Justinus 61, 1, 1 f.; Schol. Berneux in Lucani Bell. civ. 1, 553; Stephanos v. Byzanz s. v. *Παρθναῖοι*; Eustathius in Dionys. Perieg. 304.

4) Vasmer, Die Iranier in Südrußland 24.

5) Strabon 11, 3, 2. Freilich könnte man die fragliche Äußerung nur auf die Arsakiden selbst und ihren parnischen Anhang beschränken, doch ist wohl die Beziehung auf die Gesamtheit der Parther das Wahrscheinlichere.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000028

als Abkömmlinge der Meder geschildert[1]). Die bei Firdausī überlieferte alte iranische Stammessage, die an die Legende von der Herkunft der skythischen Völker von drei Söhnen des Targitaos erinnert[2]), nennt Salm, Erēč und Tūr als die drei Söhne des Ferīdūn, die unter sich die Welt aufteilen. Der avestischen Überlieferung war diese Dreiteilung der Erde vertraut, die im verlorenen Čithradāt Nask berichtet wurde[3]), wenn man schon Yašt 13, 143 nicht damit in Verbindung bringen will[4]). Sarmaten (Sauromaten), Arier und Turanier werden also als drei Zweige eines Volkes aufgefaßt[5]). Erwähnt sei ferner der Mederkönig Arbakes bei Ktesias (Diodor 2, 32, 6), in dessen Namen die skythischen Ṛpa anklingen, jene Gruppe, die CHRISTENSEN aus dem Namen des skythischen Stammesheros Arpoxaïs bei Herodot 4, 5 f. in Verbindung mit dem des Ripaeischen Gebirges scharfsinnig erschlossen hat[6]).

Da die Meder sich als Arier bezeichneten[7]), ein Name, der bei den Indern und Persern wie bei den avestischen Iraniern üblich und auch den Griechen als ein umfassender Begriff nicht fremd war[8]), sei immerhin erwähnt, daß die

---

1) Diodor 2, 43, 6; Plinius hist. nat. 6, 19; Solinus 15, 18.

2) Herodot 4, 5 ff.; s. CHRISTENSEN, Le Premier homme et le premier roi dans la légende iranienne, Danske Studier 1916, 45 ff.

3) DENKART 8, 13, 9 f.

4) CHRISTENSEN, Etudes sur le Zoroastrisme 22 f.; vgl. aber Festschr. f. ANDREAS 69. Der Versuch Sarmaten und Sauromaten zu scheiden (ROSTOVTZEV, Ellinstvo i iranstvo 127 ff., Iranians and Greeks 33; 133 ff.) vermag nicht zu überzeugen, s. auch den bosporanischen Königsnamen Sauromates.

5) So richtig MARQUART, Unters. z. Gesch. v. Eran 2, 78.

6) Le premier homme et le premier roi 140.

7) Herodot 7, 62.

8) Aischylos, Choëph. 423; Eudemos ap. Damasc. de pr. princ. 125; Diodor 1, 94, 2. Eratosthenes scheint den Namen teils auf Ostiran beschränkt, teils aber in umfassenderem Sinne gebraucht zu haben (Strabon 15, 2, 8; 1, 4, 9). Der generelle Ausdruck Arier (altind. ārya, altpers. ariya, av. arya-) wird öfters mit den Haraiva der Achaemeniden, den Ἀρεῖοι, verwechselt, vgl. avestisch harōiva-, altindisch sarayū, ein Flußname, dessen Lokalisierung ungewiß ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000029

Sarmaten einen Arii oder Araei benannten Unterstamm aufwiesen, von dem bereits Herodot meldet[1]). Die aus den Massageten hervorgegangenen Alanen führen auch den Ariernamen, wie Andreas sah[2]). Ob die südlich des Jaxartes von Ptolemaios erwähnten *Ἀριάκαι*[3]) mit den Ariern des Herodot oder den sarmatischen Ariern identisch sind, kann hier offen gelassen werden. Jedenfalls kommt die Bezeichnung 'Arier' im sakisch-skythischen Bereich vor und wird auch bei der Bildung von Namen gern benutzt.

Sind also Beziehungen der Meder zu den Stämmen der sakischen Gruppe festzustellen, so sei noch der armenische Name für die Meder angeführt, Mar. Ob darin eine Umformung des altpersischen Māda, des Amadai, Madai der Assyrer zu sehen ist, kann unbeschadet des Rotazismus mancher nordwestlicher Dialekte und anderer armenischer Beispiele für den Übergang von d zu r, zweifelhaft erscheinen. Dagegen stimmt das armenische Mar zu der Selbstbezeichnung der Kurden als 'Mard', d. i. Mann, und jener Ausdruck klingt an den weitverbreiteten Namen der Marder, Amarder, an[4]). Unter diesem Begriff werden Stämme sehr verschiedener Herkunft verstanden. Immerhin ist es beachtlich, daß Marder zu den Persern in Beziehung standen, indem sie zu den Nomadenstämmen zählten, die neben den Dropikern, Dähern und Sagartiern den seßhaften Stämmen der Perser an die Seite gestellt werden. Smerdis ist kein Eigenname, sondern die vielleicht schon lange im Achaemenidenhaus verbreitete Titulatur 'Fürst der Marder', ebenso

1) Arraei Sarmati bei Plinius 4, 41; Arii s. Epiphanias Cypr., v. Latyšev, Scythica I 722. *Ἄρειοι* bei Herodot 3, 93; 7, 66. Gauthiot, Essai de Gramm. sogd. I, III.

2) *Ἀλανοί* = altiranisch aryānām: A. Freimann, Rocznik Oı ıtal. 3, 1927, 158 ff.; Vasmer, Reallex. d. Vorgesch. s. v. Skythen, s. aber Die Iranier in Südrußland 31.

3) 6, 14.

4) Ebenso halte man zu dem Namen der Dāher sakisch dahā, Mann. Sten Konow, Thomsen-Festschr. 97 Zu *Μάρδοι* = Kurden s. Marquart, Untersuch. z. Gesch. von Eran 2, 136, A; 173; Entstehung und Wiederherst. d. armen. Nation 21 ff.; D. erste Kap. der Gāthā uštavatī 40, 4.

bedeutet Kambyses 'Fürst der Kāmboja' (Kamboja), eine Bezeichnung, die bereits der Vater des Kyros führt[1]). Den aus dem Elamischen zu deutenden und mit dem Königtum von Anšān zusammenhängenden Namen Kuraš, altpers. Kūru, ist man in gleicher Weise neuerdings wieder geneigt auf die indischen Kuru zu beziehen, also als einen Titel 'Fürst der Kuru' aufzufassen. Wie die Marder am Kaspischen Meer mit den sonst bezeugten gleichnamigen Stämmen zusammenhängen, ist ein ungeklärtes Problem, sind doch die kaspischen Marder wahrscheinlich als Nichtiranier zu betrachten[2]). Aber gerade die Kurden sind ein Musterbeispiel für die Verbreitung eines Volkes über die verschiedensten, weit entlegenen Gebiete. Andererseits ist der Name Kambyses = Kāmboja gleichfalls in mehreren Gegenden Irans nachzuweisen.

Auch zu dem Stamm der Sagartier, der Asagarta der Achaemeniden, führen bei den Medern Fäden. Den Namen dieses Volkes hat man als asan + *garta, 'Steinhöhlen bewohnend', erklärt[3]). Die Wohnsitze dieser Sagartier lagen teilweise im südöstlichen Xorāsān, in der Landschaft Kūhistān. Die mit den Sagartiern identischen Zikkirtu der Assyrer sind im 8. Jahrh. v. Chr. im nördlichen Zagros und westlich davon anzutreffen. Kyaxares soll ihnen als Belohnung für die Hilfe bei der Einnahme Ninivehs die Gegend von Arbela verliehen haben[4]). Im östlichen Zagros weiß noch Ptolemaios von Sagartiern[5]). Diese Sagartier, die in Xorāsān wie im medischen Zagros anzutreffen sind, waren nach Herodot ein nomadischer Stamm, der zu den Persern

1) Vgl. Mardos bei Aischylos Pers. 744; ANDREAS, Verh. des 13. Oriental. Kongr. 95 für Smerdis als 'König der Marder'. Für Kambyses J. CHARPENTIER, ZII 2, 240 ff.

2) Der Marder Τροιάδης, der nach Herodot 1, 84, als erster im Heere des Kyros die Burg von Sardes erstieg, führt jedenfalls einen iranischen Namen, aber das besagt noch nichts für die ethnische Zugehörigkeit des Volkes selbst.

3) CHR. BARTHOLOMAE, Altiran. Wörterb. s. v. Asagarta.

4) MARQUART, Unters. zur Gesch. von Eran II 228 A.

5) 6, 2.

gehörte und die persische Sprache gebrauchte [1]). Die Sagartier werden auch unter den Nomadenstämmen erwähnt, die zu der persischen Gruppe gerechnet werden [2]). Andererseits müssen die Sagartier in einem ganz bestimmten Verhältnis zu dem medischen Königshause und insbesondere zu Kyaxares gestanden haben, denn der Prätendent, der in Sagartien gegen Dareios I. auftrat, nannte sich einen Nachkommen des Kyaxares, ganz wie das der medische Usurpator Fravarti tat [3]). Man kann aus diesem Vorgang schließen, daß die Sagartier ehemals eine Art Vasallenreich im Mederstaat bildeten und daß wahrscheinlich ein Mitglied des medischen Königshauses die Herrschaft in Sagartien ausgeübt hatte.

Bei den Medern sind also sowohl Verbindungen mit nomadischen Stämmen im Osten Irans wie mit der sakischen Gruppe vorhanden. Die Bemerkung Herodots über die sprachliche Gleichheit zwischen Persern und Sagartiern dürfte zeigen, wie gering der mundartliche Unterschied jedenfalls gewesen sein muß. Dabei wird man sich vor Augen halten, daß die Sprache der achaemenidischen Inschriften vermutlich eine Hofsprache war und daß im persischen Volksdialekt bei den Seßhaften teilweise elamische und kassitische Einflüsse denkbar sind, während Adel und Nomaden eine reinere, den übrigen Iraniern mehr nahestehende Sprechweise benutzt haben mögen. Baktrien war wahrscheinlich politisch vom Mederreich abhängig, denn die Baktrer sollen an dem medischen Zug gegen Niniveh teilgenommen haben und haben Kyros nach dem Sieg über Astyages als Oberherrn anerkannt, sobald er sich mit Amytis, der Tochter des Astyages, vermählte und durch die Anerkennung des abgesetzten Königs als Vater sich als den legitimen Erben der Mederherrschaft hinstellte [4]).

Wenn freilich Ps. Moses von Chorene 1, 6 Zradašt als 'König der Baktrer, d. i. der Meder' auftreten läßt, so wird man

---

1) Herodot 7, 85. 2) Herodot 1, 125.
3) Dar. Bis. 52. 4) Diodor 2, 26; Ktesias, Pers. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000032

diese Gleichsetzung zwar verzeichnen, ihr aber nicht allzu hohen Wert beimessen dürfen, da alle Angaben über Zarathuštra als König auf eine Stelle bei Berosos zurückgehen. Immerhin mag dem Verfasser der Chronik des Ps. Moses noch die Vorstellung gegenwärtig gewesen sein, daß Meder und Baktrer irgendwie zusammenhängen. Ṭabarī 645, 12; 649, 12 behauptet, Vištāspa habe den Herrschersitz von Pārs nach Balx verlegt, und eine vielerörterte Erzählung bei Chares von Mytilene macht Hystaspes zum König von Medien, seinen Bruder Zariadres dagegen zum König der Länder jenseits der Kaspischen Pforte bis zum Jaxartes[1]). Hier ist also ebenso die Erinnerung an eine alte Zusammengehörigkeit der Meder mit dem Nordosten festzustellen.

Zwischen Medern und Persern bestand offenbar eine nahe Verwandschaft. Ganz wie die Meder waren auch die Perser in Beziehung mit nomadischen Stämmen wie den schon angeführten Mardern, Dähern, Dropikern und Sagartiern. Achaemenidische Fürsten haben Titulaturen, die auf die Beherrschung solcher Stämme durch persische Prinzen hinweisen. Zu Kambyses und Smerdis gesellt sich Sogdianos, der Sohn Artaxerxes I., ohne daß man freilich weiß, ob auch diese Bezeichnung 'Fürst der Sogder' in die Zeit vor der Entstehung des Perserreichs hinaufreicht. Aber ein Punkt gibt doch in dieser Hinsicht zu denken. Denn in den als persischer Stamm aufgeführten Maraphiern des Herodot[2]) hat man Margu, Margiana, erblicken wollen[3]), während die Maspier an den in Sogdiana fließenden Māsp, den späteren Zarafšān erinnern[4]), so daß die Beziehungen der Achaemeniden zu den Sogdern in recht frühe Perioden hinaufreichen könnten. Auch der angebliche Bruder des

Deutsche Morgenländische Gesellschaft

1) Bei Athenaios, Deipnosoph. 13, 575. Zum Ayātkār i Zarērān s. Pagliaro, Acc. Lincei 1925.

2) 1, 125.

3) Brunnhofer, Arier 3, 65 f.; Hommel, Ethnol. u. Geogr. des Alten Orients[2] 197.

4) Marquart, Untersuch. 1, 64, 61; Ērāušahr 150.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000033

Kambyses bei Aischylos Pers. 778 *Μάραφις*[1]) sei erwähnt, der wohl freilich in Wirklichkeit als einer der Adeligen anzusehen ist, die mit Dareios den Gaumāta beseitigten. Hier läge indes ein Titel vor, 'Fürst der Maraphier' oder der Leute von Margiana, was sich nicht entscheiden läßt. Führen diese Hinweise in das mittelasiatische Gebiet von Transkaspien, so fehlen bei den Persern auch nicht Zusammenhänge mit Ostiran. Ptolemaios erwähnt nämlich im südlichen Paropanisadengebiet Parsier[2]). Daß der Titel des Kambyses einen Zusammenhang der Perser mit den Kāmboja in Gandhāra, altpersisch Gandāra, anzeigt, wurde bereits erwähnt. Die Bewohner von Drangiana, das allerdings durch die Wüste von Karmān davon getrennt, teilweise an das von einem persischen Stamm bewohnte Karmanien stößt, sollen Strabon zufolge nach persischer Art gelebt haben[3]). Der Name Drangiana läßt auf eine südwestiranische Aussprache schließen, vgl. altpersisch drayah, See, Meer, neben jungavestisch zrayah-. Die Landschaft selbst heißt in den Achaemenideninschriften zranka-. Ob die Bewohner den Namen so oder in der südwestlichen Form *dranka- aussprachen, ist nicht mehr zu ermitteln, weil bei den Griechen auch die Form Sarangoi, Zarangoi vorkommt. Drangiana können die Griechen daher aus der persischen Volksaussprache übernommen haben, während die Einheimischen zranka- sagten.

Die iranischen Völkerschaften, die als große Reichsbildner in der Geschichte verzeichnet sind, die Meder und Perser, haben nach den vorstehenden Ausführungen auch in historischer Zeit immer in Verbindung mit dem Norden und Osten gestanden. Von jenen Landschaften her, die sich im einzelnen nicht genauer bestimmen lassen, sind die Meder und Perser überhaupt in den Bezirk der vorderasiatischen Kultur

---

1) Hellanikos bei Müller, FHG I 68 Nr. 164 hat dafür *Μάρφιος*, *Μάραφις*, was nach Marquart, Unters. 2, 137 A gleich Bardija wäre.

2) 6, 18.

3) 15, 2, 10.

vorgedrungen[1]). Bei aller Berührung mit dieser sind sie sich aber doch ihrer arischen Herkunft bewußt geblieben.

Die politischen Zustände der medischen Stämme, die vom 10/9. Jahrh. ab in den Gesichtskreis der Assyrer geraten, ähneln nun durchaus denen, die die Gāthā annehmen lassen. Von einem umfassenden iranischen Reich fehlt dort jede Spur. Die höchste den Gāthā vertraute soziale Einheit ist dahʸu-, das Land, ein Begriff, mit dem auch die altpersischen Keilinschriften operieren. Die kavi- der Gāthā sind Machthaber im Sinne der dąnhupati- des jüngeren Avesta, wobei die Möglichkeit religiöser Funktionen dieser Lokalfürsten hier außer Acht bleiben kann. So wie Vištāspa- oder die Zarathuštra feindlichen kavi- muß man sich die medischen Stammesführer vorstellen, mit denen die assyrischen Könige zusammenstießen. Schon die indischen und iranischen Elemente aus der Zeit von Boghazköi und Tell-el-Amarna lassen an solche Dynasten und an die Krieger denken, die als nar- oder xᵛaētu- in den Gāthā auftreten. Dieser Adelsstand ist geradezu typisch für die arischen Völker.

Von ihm scheinen in Indien wichtige philosophische und religiöse Strömungen auszugehen wie namentlich die Weltanschauung der Upaniṣaden und der Buddhismus oder Jainismus[2]). Ebenso dürfte Zarathuštra dieser Schicht angehört haben. Yasna 46, 2 klagt er darüber, daß er nur wenige Herden und Leute besitze, weshalb sein Einfluß auch gering ist. Das nicht besonders begüterte Geschlecht der Spitāmatritt durch Zarathuštra und seinen Sohn in Verbindung mit dem Haus der Hvōgva-. Die aus aryaman-, 'Genossen,

1) S. über die mögliche Herkunft der Perser MARQUART, Assyriaka 648 f. Die Behauptung des Ammianus Marcellinus 31, 2, 20, die Perser seien ursprünglich Skythen gewesen, könnte sich freilich auf eine Verwechselung mit den Parthern beziehen.

2) GARBE, Beitr. zur ind. Kulturgesch.; MAX MÜLLER, The six systems of Indian philosophy 8 ff.; DEUSSEN, System des Vedânta 18 f., Gesch. der Philos. I 1, 166; I 2, 17 ff.; WINTERNITZ, Gesch. d. ind. Lit. 1, 138 ff.; O. STRAUSS, Ind. Phil. 43 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000035

Freunden', bestehende Gemeinde des Propheten wird von Vištāspa-, dem kavi-, geleitet und dürfte ebenfalls viele Krieger in ihren Reihen gezählt haben. Denn die Bekämpfung der tarəmati-, der ὕβρις, der Adligen ist eine Hauptaufgabe Zarathuštras, der seinen Standesgenossen die friedliche Tätigkeit des Viehzüchters und Bauern besonders unterstreicht und dieses Element, die Gemeinde, vərəzəna-, der Obhut der Krieger empfiehlt. Auf jene Schicht Einfluß zu gewinnen, scheint ein wichtiges Ziel des Propheten zu sein. Als ein Priester dürfte Zarathuštra dagegen nicht anzusprechen sein, denn die Erwähnung des zaotar- in Yasna 33, 6 beweist nichts, ist doch dieser Vers ebenso verdächtig wie der folgende, der aša- und vohu- manah- zu persönlichem, sichtbarem Erscheinen auffordert und der 'ehrerbietigen Pflichterfüllung' das Wort redet. Diese Ermahnung klingt schon sehr an an den von priesterlichem Geist erfüllten Yasna haptaŋhāti-, wo zwar nicht der zaotar-, wohl aber der atharvan- erwähnt wird [1]). Für die zaotar-, deren Aufgabe u. a. ursprünglich das Rezitieren der liturgischen Sprüche (mąthra-) war, entsprechend der Funktion des vedischen hotar, hat Zarathuštra den Ausdruck karapangeprägt, den J. Hertel als die 'schlecht Preisenden' oder 'Redenden' (ka + rap-) erklärt [2]), in denen man aber wohl besser die 'schlecht Fördernden' sieht. Später trugen die zaotar- die zarathuštrischen Gāthā vor, als die Priester die Opfer und menschenähnliche Gottesvorstellungen verwerfende Lehre Zarathuštras in priesterlichem Sinne ausgestaltet hatten. Den Anfang dieser Entwicklung bildet der Yasna haptaŋhāti-. Dem Bestreben, Zarathuštra als einen der Ihrigen zu beanspruchen, entspricht auch die Einschiebung von Vers 6 und 7 in Yasna 33 durch Priester, die zugleich eine Vergröberung der religiösen Gedanken des Propheten vornahmen, die eigentliche Lehre des Neuerers

1) Yasna 42, 6. Wegen der Aufforderung zu treuer Ergebenheit an die Priester s. Yasna 40, 3 f.; vgl. 41, 5, wo sich die Priester als Lobredner und Verkünder des Ahura- Mazda- hinstellen.

2) J. Hertel, JJQF. 6, 185; 9, 56.

jedoch nicht verstanden und sich eben dadurch den echten Stücken gegenüber verraten haben.

Nach vorstehenden Ausführungen kann es also als durchaus nicht unmöglich betrachtet werden, daß Zarathuštra obwohl er im Osten oder Nordosten Irans wirkte, ein Meder war. Dieses Volk saß zu der Zeit Zarathuštras wenigstens teilweise noch in den Gegenden, die für die Entstehung der Gāthā in Frage kommen[1]). Somit hätte die spätere Überlieferung recht, die Zarathuštra als einen Meder ansieht, wenn es auch falsch ist, seinen Geburtsort im historischen Medien suchen zu wollen. Zarathuštras Name, der den Bestandteil uštra-, Kamel aufweist, besagt zwar an sich nichts, weil der Name ja auch von einem in Westiran Geborenen geführt werden konnte. Immerhin sind die ostiranischen Landschaften von Baktrien bis nach Balūcistān für ihre Kamele berühmt, die nach Vidēvdāt 7, 42 die wertvollsten Tiere unter dem Großvieh (staora-) darstellen. Die Dromedare aus Drangiana waren für ihre Schnelligkeit bekannt[2]); über das Pflügen mit Kamelen, ein Gebrauch, wie er nach manchen Annahmen bei Zarathuštras Namen anklingen soll, hat Jackson in Balūcistān Beobachtungen gemacht[3]). In Indien verstand man unter uṣṭra schon in vedischer Zeit den Büffel. Zeitlich würde die Annahme, daß der Prophet Angehöriger eines im Osten oder Nordosten hausenden medischen Stammes gewesen sei, durchaus zu der Ansetzung Zarathuštras in eine nicht näher zu bestimmende frühe Epoche passen. Auch würde es sich dann erklären, warum gerade in Medien der Name Phraortes = fravarti-, 'Bekenner', auftaucht und weshalb 'Mazdaku', der 'Mazdaverehrer', bei medischen Stämmen zweimal auf einem Tonprisma als Fürstenname in der Zeit Sargons aus dem

1) Der kulturell bedeutsame Umstand sei hervorgehoben, daß in Sīstān (Strabon 15, 2, 10) wie in Medien bei Täbrīz und am Südrande des Kaspischen Meeres bei Asterabād das zur Bronzebereitung notwendige Zinn vorkommt (O. Montelius, Reallex. d. Vorgesch. s. v. Bronzezeit § 8).

2) Strabon 15, 2, 10.

3) Zoroastrian studies 247 f.

Jahre 713 belegt ist[1]). Beide Tatsachen deuten auf die Zugehörigkeit medischer Könige und Stammeshäupter, kavi-, zur zarathuštrischen Gemeinde. Ebenso wäre es denkbar, daß der Vater des Dareios, Hystaspes-Vištāspa, der als Gouverneur oder Unterkönig in Parthien wirkte, einen Namen führte, der mit Absicht dem des Beschützers des zarathuštrischen Bundes glich, wie denn achaemenidische Prinzen namens Hystaspes wiederholt mit dem Osten, mit Baktrien, in Verbindung stehen[2]). Zeitlich kämen wir mit der Annahme, daß Zarathuštra ein im Nordosten oder Osten Irans lebender Meder gewesen sei, ebenfalls zu einem höchst wahrscheinlichen Ansatz, nämlich in die Periode um 1000 v. Chr., ohne daß man seine Epoche genauer festzulegen vermöchte und mehr sagen kann, als daß Zarathuštra lange vor den Reichsgründungen der Meder und Perser wirkte.

1) G. Smith, Assyrian discoveries 289.

2) S. den Sohn Dareios I. und der Atossa, der im Heere des Xerxes I. die Baktrer und Saken befehligte, Herodot 7, 64; Thukydides 1, 115; Hystaspes, der zweite Sohn Xerxes I., war Satrap von Baktrien, Ktesias, Pers. 20; Diodor 11, 69, 2. Schließlich wird noch ein Hystaspes als Verwandter Dareios III. erwähnt, der nach Arrian 7, 6, 5 ein Baktrer gewesen wäre.

Two new Indo-Aryan Etymologies.

By S. K. Chatterji [1]).

[I.]

New Indo-Aryan *cāw̃al-cāwal-cāul-cāil-cāl* (Hindustani *cāw̃al cāwal*, Bihari *cāur*, Bengali *cāul ʦ̱āul cāil ʦ̱āil cā'l cāl*, Oriya *cāuḷa*, Gujarati *cāvaḷ*, Sindhi *cāuru*, Panjabi *cāul*, Kumayuni *caũḷ*, Nepali *cāw̃al cāmal*; etc.).

The above is the common NIA. word for husked rice which is fit for boiling to be eaten. The word also means 'cooked rice', outside Bengal: *bhāt* < *bhakta* is the general word for cooked or boiled rice, but in Northern India, *cāw̃al* etc. is equally employed for rice prepared and ready for serving: e. g. Hindustani *ham cāw̃al nahī̃ khāte, roṭī khāte haĩ* 'we don't eat rice, we eat bread', *cāw̃al dẽ*? 'shall I serve you rice?' etc. In Bengal we would say 'we eat *cāul*' (as if it is ready for eating, but never 'we eat *dhān*' (= 'rice in husk, paddy'). The immediately edible character of the grain, after the preliminary boiling, is present in the term *cāw̃al-cāul* etc.

In Old Indo-Aryan, the common word for 'rice' was *vrīhi*, with western affinities. This is now lost to NIA.

Equivalents of NIA. *cāw̃al-cāwal-cāul* have been noted in MIA. In Jaina texts *cavala* and *cāula*, masculine, occur,

---

1) Die folgenden Wortstudien wurden mir durch Vermittlung Herrn Batakrishna Ghosh's vom Verfasser als Beitrag für „Studia Indo-Iranica" (Leipzig 1931) Ende August 1931 zugestellt. Sie konnten leider nicht mehr aufgenommen werden, da das Werk zu diesem Zeitpunkt schon ausgedruckt war. Der Herausgeber dieser Zeitschrift hat auf meine Bitte dem Aufsatz hier Raum gewährt. Walther Wüst.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000039

and it is noted as a Deśī word in Hemacandra in the form *cāula*, which, according to that excellent Prakrit dictionary the *Pāïa-sadda-mahaṇṇavo* of Paṇḍit Hargovinddās Trikamchand Sheṭh (Calcutta 1928), features even in the Jaina canonical literature. The word is also found to occur in the Sanskrit-Chinese dictionary of the Kuchean monk Li Yen — the *Fan Yü Tsa Ming*, dating from the 8th century — in the form *cola* < **caula*, **cawala*, **camala*, as a distinct word from *taṇura* = **taṇṇura* = *taṇḍula* (No. 582 in Prabodh Chandra Bagchi's edition of the *Fan Yü Tsa Ming* in his *Deux Lexiques Sanskrit-Chinois*, I, Paris 1929).

The word is so common in NIA., and it is remarkable that its derivation should remain obscure, and its occurrence in MIA. should be so rare. At the All-India Oriental Congress held at Lahore in 1928 I suggested a derivation for this word, taking it along with Skt. *taṇḍula*, Middle Bengali *tāḍula*, *tāula* (as in the *Śūnya-Purāṇa*), as being from the Ancient Austric dialects of the Indian plains later submerged by Aryan, and sought a connexion with similar words from Sakai, Mon and Khmer (forms like Sakai *cendaroi*, *cendroi*, *jaroi*, *caroi*, Mon *sro*, Khmer *srauv*, etc.). The occurence in the *Śūnya-Purāṇa* of *ṭāula* and *tāḍula* suggested a likely connexion of *cāula* with *taṇḍula*, as a variant of *tāula*; and the occurence of the Dardic forms Torwali *tunōl*, Kashmiri *tomul* = *taṇḍula*, noted by R. L. Turner in his Nepali Dictionary, would at least strengthen the suggestion that *cāwal-cāw̃al-cāul* as a possible variant of **tāmala-* **tāula* may be connected with *taṇḍula*, which itself is of obscure origin. (*Some more Austric words in Indo-Aryan* by S. K. C. in *Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India*, being a collection of linguistic essays by Sylvain Lévi, Jean Przyluski and Jules Bloch, translated from the French by Prabodh Chandra Bagchi and published by the Calcutta University, 1929).

Another derivation of the word *cāi˜al-cāul* is now proposed. The word is to be separated from *taṇḍula*, whatever be the origin of the latter. My friend and fellow-worker in Indo-Aryan philology, Mr. Banikanta Kakati, Professor

of English at Cotton College, Gauhati, Assam, who is preparing a historical grammar of Assamese and whose excellent labours so far I was privileged to see, suggested to me some time ago that the source of the Bengali-Assamese *cāul* was the Skt. word *cāmya* 'food', and in support of this he cited the Nepali form of the word he had heard — *cāmal* (which seems to be a recent form in Nepali, the older and standard form being *cāiṽal*). This *cāmya* occurs in the Sanskrit lexicons, where we have also another word *ācāma* = 'the water in which rice has been boiled'. In Jaina Ardha-Māgadhī *ācāma* is found as *āyāma*. According to Monier-Williams, *ācāma* occurs first in the *Kātyāyana Śrauta-Sūtra*; and I find it also in the *Vātsyāyana Kāma-Sūtra* (IV, 1, 33/4), where occurs the word *ācāma-maṇḍa* 'rice-water (*maṇḍa*) for drinking or as light refreshment'. The words *cāmya* (or *ā-cāmya* in Pāṇini, III, 1, 126) and *ācāma* are both derived from √*cam* = 'to sip, to drink': only in later Sanskrit, as in the *Bhaṭṭi-Kāvya* (XIV, 53, as referred to by Monier-Williams), the root means 'to eat'. Whitney gives the word as occurring in the Brāhmaṇas (*cāmati* 'sips'), and in the Saṃhitās we have *camasá* 'a cup or ladle', which is evidently connected with it; and this word, *camasa*, means, in later Sanskrit, 'a cake made of barley, rice or lentils ground to meal, a sweetmeat, flour'. There is also the word *camū* 'dish, bowl'.

Uhlenbeck explains √*cam* as Indo-European (p. 90, Wörterbuch) and compares with Pers. *čam* 'food and drink', *čamīdan* 'to drink', Ossetish *čymyn* 'sip', and, outside Indo-Iranian, with Icelandic *hvoma* 'eat or gulp down greedily'. The I.-E. root would then be **q^{w}em*, **q^{w}om*, meaning primarily 'to drink'.

The original sense of the root at least in India, is 'sipping' or 'drinking'. Yet a supposed derivative from it — *cāmya* — came to mean 'solid food', and, as we shall see, this derivative further came to be connected with 'rice'. That of course is not of any very special force; for *bhakta* came to mean 'boiled rice' (*bhāt*), and *anna* also means

'boiled rice', in Bengal at least, where the common North-Indian word *anāj* = 'grain' (< *annâdya*) occurs as *ānāj* in the sense of 'curry vegetables to be eaten with rice'.

In Jaina Ardha-Māgadhī there is a word *camma-rayaṇa* (< **camma-ratana* < *cāmya-ratna*) which Paṇḍit Hargovinddās Trikamchand Sheṭh explains in his *Pāïa-sadda-mahaṇṇavo* as *cakravartī-kā ratna-viśeṣ, jis-se subah-mẽ boye hūe śāli wagairah usī din pak-kar khāne yogy ho jāte haĩ* 'a gem for a universal sovereign, from which rice etc. sown in the morning ripens the same day and becomes fit to eat'. Here tradition suggests some connexion between the word *camma* < *cāmya* and solid food like rice.

In late Indian epigraphy, we find our word for 'rice' in almost its present form. There cannot be any doubt that the river mentioned as *Camyalajopī* in the land-boundary given in the Copper-plate grant of Dharma-pāla of Prāgjyotiṣa, Assam, dating from the 12th century (cf. my Origin and Development of the Bengali Language, p. 185), contains our word (in a Sanskritised spelling) — **cammala*, which is but an archaistic modification of what was undoubtedly current in the vernacular as **cāmala*, or **cāṽala*. In the Khalimpur grant of Dharma-pāla of the Pāla dynasty (9th century), the word *carmmaṭa* in the name *Nala-carmmaṭa* (cf. ODBL., p. 181) may similarly be a pedantic Sanskritisation of a vernacular **cammaḍa* or **cammala*. (In my ODBL. *loc. cit.*, a connexion of these words with *carman* 'skin' was wrongly suggested.)

In this connexion, it may be questioned whether the *Carmaṇvatī* is really the 'Skin River' (*carman* + *vatī*), or the 'Food River' or 'Rice River' (Sanskritised from a Prakrit name with **camma-* in it), the story of Rantideva's large slaughter of cattle notwithstanding. Folk-etymology has always played a very important part in explaining names, or in turning them from one language to another. The NIA. form of the name is *Cambal*, and this certainly cannot be from *Carmaṇvatī* : *Cambal* rests on a MIA. form **cammala* or **cambala*; and the Skt. *Carmaṇvatī* can be on a Prakrit

basis like **camma-nadī* or **camma-naī*. The naming of a river with reference to the fertile or grain-producing character of the country watered by it is quite in the nature of things. The occurence of a form like **camma*, **cammala* = 'food, grain, rice' in the name of a river could thus be easily expected. In two lists of sacred rivers in a MS. of the *Niḥśvāsa-tattva-saṃhitā*, a Tantric work of the 9th—10th centuries, Dr. Prabodh Chandra Bagchi draws my attention to the names *Carmi-* and *Carmilā*:

p. 9a — *Gaṅgā Sarasvatī puṇyā Yamunā Gomatī tathā: Carmi* (= *Carmilā?*)
Candrabhāgā ca Sarayūr Gandakī tathā.

p. 42a — *Narmadā Candrabhāgā ca Vipāśā Carmilā Gayā* (= *tathā*):
Gaṅgādvāram Prayāgañ ca Gaṅgā-sāgara-saṅgamam.

This may be the *Cambal*, or some other river.

The basis of NIA. *cāṽal-cāul* thus appears to be a MIA. form **camma-* or **cāma-*: the phonology of NIA. is in favour of the latter form. For aught we know, the Skt. *(ā)cāmya*, and *ācāma*, were built upon this vernacular MIA. form, and then the word came to be connected with the earlier Skt. root *cam* 'drink, sip'. The MIA. word **camma-cāma* with a possible side-form **caṃva*, meant, in all likelihood, 'solid food', 'staple food', 'rice'. The later sense of *camasa* = 'cake, flour' is to be recalled. The compound *ācāma-maṇḍa* noted in Vātsyāyana can be explained as *ācāma* = 'rice' + *maṇḍa* = 'water in which the rice is boiled, gruel': cf. Bengali *āmānī* (also pronounced *āṽānī*) = 'water in which boiled rice has been soaked overnight, and which has fermented slightly and turned sour, used during summer-time as a cooling drink as well as a relish for freshly boiled rice', which is from **ācāma-pānīya*.

We have for Skt. and MIA. the following situation: Old Sanskrit, or OIA. √*cam*: 'sip, drink': MIA. + Late Sanskrit *camma-cāmya-ācāma* = 'solid food, rice': Late Sanskrit √*cam* = 'eat'. With these also can be connected a form

camaḍhai (= *cama-ḍ-aï*?) = *bhuṅkte*, noted for Prakrit by Hemacandra.

It seems that *camma-cāma-√cam* = 'food, eat' is in its origin an Austric word, meaning 'to eat'. The late Skt. root *carv* 'chew', found only in Classical Skt. (the Sūtras showing only one anomalous form — *cūrṇa*), which is represented in NIA. by Bengali *√cāb*, *√cib*, etc., seems also to be connected with it, as a Sanskritisation of a vernacular MIA. *√cavv* (or *√*caṃv*).

At the outset, we have within India, in the Kol (Muṇḍa) languages, Santali *jȧm*, Mundari *jȧm*, Kurku *jōm*, *jujum*, Kharia *ñio*, Juang *jim*, Savara *jum*, Gadaba *sōm*, meaning 'to eat'; and outside India, we have in the Wa dialects of Burma, *sʿàm*, *sȧm*, *tswe* and *swŏm* (in the Paloung dialects *hȧm*, *hōm*, *hom*); Mon has *ca*, now pronounced *jiaᵗ*; and Khmer *si*; and Sakai has *co*, *cä*, Semang *cŭ'* (LSI., I, Part II, pp. 238—239). We note also that other Austric languages have forms which bear comparison with the Skt. and Prakrit words. Thus, Javanese has *camuk*, *ñamuk* = 'to chew'. Skeat and Blagden, in their invaluable comparative glossary (in Vol. II of Pagan Races of the Malay Peninsula, London 1906), give a whole host of words, under *Eat* (pp. 589—590), from the Sakai and Semang dialects, which would indicate that the basis or root in this group of Austric was *ca* or *ci*; and comparable with the Javanese word meaning 'to chew' quoted above, we may note the forms *kê-cem*, *ńê-cem* in the Beduanda dialect of Sakai, also given by Skeat and Blagden.

I propose this as a reasonable probability: the common Austric word or root for 'eating', in use in Northern India at the time when the Aryan speech was spreading, during the first millennium B. C. and probably also later, was some thing like **cam* or **jam*. Both these forms may have occurred side by side in different dialects. A large substratum of Austric race and culture in the Hindu people and culture is now generally admitted. The occurrence of Austric words in Indo-Aryan has been proved by PRZYLUSKI,

Lévi and others. The Austric root for 'eating' and Austric words for 'food, staple food, rice' could be expected to be adopted into the Aryan speech. The original Indo-Aryan √*cam* = 'sip' was confused with the borrowed Austric root and words, and the two came to be connected, naturally enough. The Austric **cam*, in an Aryanised form **cămа-*, *camma*, meaning 'food, rice', would seem to have been adopted in MIA., and thence passed on to Sanskrit as *cāmya*, *ācāma* meaning 'food'. In the spoken form of Indo-Aryan, however, **cāma* continued; it took up the MIA. affix *-la*, and through **cāmala* (noted as *camyala*, *carmaṭa* etc.) it became NIA. *cāṽal-cāul-cāvaḷ* etc. With the MIA. *-ḍa* affix, it gave the base for the verb *camaḍhai* (= *cama-ḍ-aï*?) occurring in Hemacandra. From a variant **caṃv*, with intrusive nasalisation, an alternative MIA. form *cavv* was a matter of course, and this *cavv* 'to chew < to eat' might very well be the source of the Skt. √*carv*. In NIA. √*cavv* > √*cabb* > *cāb*, *cib*, *cab*, *cāv* in Bengali, Bihari, Hindi, Marathi etc. The alternation *cāb* : *cib* recalls in the alternation *cam* or *jam* : *jim* : *jum* in the case of the other form of the root as found in Austric and in Indo-Aryan. The form *jam*, with variants *jim*, *jem*, was also adopted into Indo-Aryan. The borrowings of the different Austric forms were evidently from different dialects, or at different times. Sanskrit itself has *jam* (e. g. *jamana*, *jemana* = 'eating'); Hemacandra notes *jemaï*, *jimaï* = *bhuṅkte* for Prakrit; the root in the form *jim*, *jiṽ* has survived as a very common root for 'eating' (side by side with √*khā* < √*khād*) in Rajputana and the Upper Ganges Valley (cf. Hindī *jeunār* 'feast' < *jemana-kāra*).

The NIA. *cāṽal* and its variants can thus be regarded as being Austric in origin, and with its connected forms in MIA. and Skt. can be regarded as another example of Austric imposition (along with the culture of rice) on Indo-Aryan.

[II.]

| Bengali *puṛ* 'to burn (intransitive)', also *poṛ*, Oriya *poṛ*.

Bengali like other NIA. speeches uses the form *jal* < *jval* 'to burn' (spelt in Bengali like the Skt. form *jval*, although pronounced *jal* = *jâl*): but *jal* is more commonly used with the word for fire (*āgun jâle* = 'fire burns', but *kāṭh puṛe* rather than *jâle* = 'wood burns'). The commoner Bengali root would appear to be *puṛ-poṛ*.

This root does not occur in Hindustani. In Nepali there is the transitive verb *polnu* = 'burn something', and Marathi has the intransitive *poḷṇē* = 'be burnt'. Jules Bloch connected the Marathi form with MIA. (*Deśī*) *paülaï* = 'cooks'; derivatives of this as quoted in the *Pāïa-sadda-mahaṇṇavo* are *paülaṇa* = 'the act of cooking' and *paülia* = 'cooked' (*pakva*), also = 'burning' (*prajvalita*). The Prakrit dictionary also gives *paullaï* as a variant of *paülaï*, and *paülla* = 'cooked'. The Nepali *pol* and Marathi *poḷ* may be connected with the MIA. *paula* or *paulla* — the Marathi form with *-ḷ-* would point to the former, with one *-l-*, as the source form. The original idea underlying *paul(l)a-poḷ-pol* would seem to be that of 'cooking', not of 'burning'. Jules Bloch suggests that the NIA. words *poḷī poḷī pollī pulī* and *porī* = 'a fried cake' (in Bengali at least *pulī* means 'a cake of rice-flour stuffed with grated coconut and boiled in steam', not a 'fried cake') are connected with *poḷ-paüla*. In Late Skt. and in MIA. we have also *polī*, *pūlikā*, *polikā*, *paulikā*, |*poliā* = 'cake', and *pauli* (Skt.) = 'grain half dressed or scorched or fried with ghee and made into a sort of cake'. These words would certainly appear to be connected with *paüla-poḷ-pol*, which would consequently seem to mean primarily 'to cook'. The group *paüla-paulikā-poḷ-pol* would appear to be distinct from the Bengali √*puṛ*, the base of which in MIA. would be a root √**puḍ*, earlier √**puṭ*. The MIA. *paüla* seems to be a composite formation, not a primitive root: This is all that can be said for it for the present, — although a derivative of OIA. √*pac* 'to cook',

like *paca* 'cooking', one would feel tempted to suggest as its base.

Bengali *puṛ* < **puḍ* < **puṭ* is certainly quite different. Its equivalents however do not occur in MIA. or OIA. There is in Skt. the common word *puṭa*, meaning 'a pocket, a hollow space, a concave receptacle, a cup or packet made of leaves, an enveloping or wrapping of any substance especially for baking or heating it, stuffing of any kind'. In the above senses, Skt. *puṭa*, as *puḍa*, has been continued down to MIA. and NIA. The derivation of the Bengali *puṛ-poṛ* 'to burn' from this *puṭa* is not likely. There is a late Skt. root *puṭ*, for which various meanings are given: (*puṭati*) 'to clasp, to fold, to envelop'; (*poṭati*) 'to grind, to pound'; (*puṭayati*) 'to be in contact with'; (*poṭayati*) 'to speak, or shine' (*bhāṣârthe, bhāsârthe*). Whitney considers this root as a back-formation from *puṭa*. It seems *puṭa* itself in an early MIA. word adopted into Skt., and its source may well be an OIA. **pṛtá* or **pl̥tá*. If from **pl̥tá*, the word could well have arisen even in the OIA. stage. It is first found in the *Śatapatha-Brāhmaṇa*, where it means 'a leaf cup'. A passive participle *pṛtá* actually occurs in the *Sūtras*. The OIA. *pṛ* occurs as three distinct roots: *pṛ* 1 (*pṛ, pṛṇ, pūr*) = 'to fill', *pṛ* 2 = 'to place, rescue, escort, promote, be able', and *pṛ* 3 = 'to be active or busy' (as in *vyāpṛta*). *pṛta — puṭa* are from *pṛ* 1 'to fill': in I-E. this *pṛ* was **pl̥*, **pel* 'to fill, to extend', with passive participles **pl̥tó*, *pl̥̄nó* whence OIA. *pṛtá, pūrṇa*. Derived from this root are Skt. *pāṇi* (< **pl̥̄ni*) = 'hand' also 'hoof', Avestan *pərᵊnā* 'hollow of the hand', and Greek παλάμη, Latin *palma*, OEng. *folm*, OIrish *lām* = 'palm' (< **pl̥̄mā*). The Skt. *puṭa* = 'pocket, packet' with the idea of 'filling up', would be a proper derivative from **pl̥to-*, or **pl̥to-* > *pṛta*.

The Bengali *puṛ-poṛ* is distinct. The root seems rather to be connected with a common I-E. word for 'fire' which is widely current in the various early forms of I-E., and it comes ultimately from the I-E. root **pŭ* (*pewə*) 'to purify'. The word for 'fire' in Greek (πῦρ, gen. πῠ̯ρός), in Armenian

(*hur* = 'torch', gen. *hroy* < **pūr-o*), in Tokharian B (*poṛ*), in the Italic Umbrian (*pir* = 'fire', *purom-e* = 'in ignem', *pure-to* = 'ab igne'), in Celtic (Irish *ūr*), in Germanic (ONorse *furr* < **fūri*, OHG. *fūir fiur*, OS. *fiur*, OE. *fȳr* < **fŭ(w)ir(a)-*, Goth. *fōn* gen. *funins* < *pō(u)-n*, cf. Skt. *pāvanaḥ*) and in Skt. (*pāvaka* < **pōwn̥qos*), besides Latin *pūrus* = 'pure', are all derived from the I-E. root: which occurs in Skt. as *punáti punīte pávate*. An agentive form like **potra* in the sense of 'the purifying object' — a formation in *-tra*, might well have given an early Eastern MIA. form **poṭa*, whence we can derive the NIA. *poṛ-puṛ*: a *potra* actually occurs in OIA., but means 'the Soma vessel of the *poṭr* or purifying priest'. Again, the presence of words for 'fire' with an *-r-* affix in Tokharian, Armenian, Greek, Italic and Germanic, might warrant the assumption of a similar *-r*-formation in OIA. from the root *pă̄*. We have the Skt. word *pura-ṭa* = 'gold', which is a late form in *-ṭa*: do we have here a word **pura*, from earlier **pur*, neuter in *-r*, with an *-a* extension? There is the Greek *πυῤῥός* beside poetic *πυρ-σός* (< **pur-swo-s*, i. e. **pur* + **-swo-*, as in Skt. *ṛ-ṣva-* 'high'), meaning 'red like fire, ruddy'. Skt. *puraṭa* = 'gold' looks like having originated through a similar semantic change: firy (metal) > gold. A derivative **purta* from a noun **pur* which is quite possible in OIA. does not present any great difficulty: there are a few words in OIA. with a secondary *-ta* (Macdonell, *Vedic* Grammar, § 209). From this **pur-ta*, with this idea of 'fire, burning', an early Eastern MIA. form **puṭa* would be a matter of course (with influence of words like *taṭa*, *bhaṭa*, *kaṭa*, *maṭa*, **dhaṭa* etc. < *ṭṛta*, *bhṛta*, *kṛta*, *mṛta*, *dhṛta* making for a single *-ṭ-*): and this **puṭa*, used first as a denominative, can be the ultimate source of the Bengali *puṛ-poṛ*.

Zur Morphologie des Sanskrit.

Von **Max Walleser.**

Der Lokativ sing. masc. neutr.

Es gibt kaum eine Einzelsprache, die durch ihre Ursprünglichkeit mehr von dem Werden der menschlichen Sprache überhaupt verrät als das Tibetische. Wir dürfen daher erwarten, auch über solche sprachliche Vorgänge hier Aufschluß zu erhalten, die als glottogonisch bezeichnet werden, d. h. in die Zeit des Werdens der Sprache fallen und jedenfalls nicht direkt festgestellt werden können. Im Tibetischen also geben sich die Kasusendungen ohne weiteres als Postpositionen zu erkennen. Was hierbei nun besonders merkwürdig ist, ist der Umstand, daß vielfach nicht eine, sondern zwei Postpositionen, wenn auch zu einer einzigen verschmolzen, benutzt werden. Deren Bedeutung wird in ähnlicher Weise modifiziert, wie etwa bei einem mit zwei Präpositionen gebildeten verbalen Kompositum in indogermanischen Sprachen die von dem eigentlichen Verbum entfernter stehende Präposition die Bedeutung der ihr näher stehenden modifiziert und spezifiziert und auf diese Weise eine erhebliche Differenzierung herbeiführt. Solche zusammengesetzten Kasusendungen sind im Tibetischen etwa *-kyi-s*, als die des Instrumentals, zusammengesetzt aus der des Genitiv *-kyi* und der an und für sich schon als Instrumentalendung genügenden *-s*, ferner *-las* und *-nas*, die beide aus dem gleichen *-s* mit Hilfe der Postpositionen *-la* und *-na* gebildet sind und eine Verbindung von Lokativ und Instrumental im Sinne des Ablativ darstellen. Wenn es sich bei

dieser Übertragung von Verhältnissen des Tibetischen zunächst vielleicht nur um eine Hilfshypothese handelt, die ihre Berechtigung als Erklärungsprinzip erst noch zu erweisen hat, so würde dieser Nachweis doch als erbracht gelten können, falls es gelingen sollte, einige bis jetzt überhaupt nicht oder unzureichend aufgeklärte Kasusendungen verstehen zu lernen, oder gar den Gesamtkomplex der auf die Deklination bezüglichen Probleme zu erhellen.

Ist erst einmal die Möglichkeit der Kasusbildung vermittelst Suffixe, die aus zwei Postpositionen gebildet sind, im Prinzip anerkannt, wird es auch voraussichtlich möglich sein, die Mehrgestaltigkeit von Kasusendungen zu verstehen, wie sie sich u. a. im loc. sing. geltend macht. Hier liegen drei Endungen vor, die auf den ersten Blick gar nichts mit einander zu tun zu haben scheinen, von denen aber immerhin zwei insofern übereinstimmen, daß sie rein vokalisch sind. Es sind dies diejenigen der *a*- sowie der *i*- und *u*-Deklination. Andererseits ist das in der *n*-Deklination vorliegende Lokativsuffix *n* (z. B. *ahan*) offenbar rein konsonantisch. Man könnte annehmen, daß schon jedes einzelne dieser Elemente lokative Bedeutung hat, die also bei der gegenseitigen Verbindung nicht eigentlich modifiziert sondern nur verstärkt würde. Andererseits wäre es denkbar, daß die spezifisch lokative Bedeutung erst durch die Verbindung der zwei Affixe zustande kommt, während nur eines derselben oder gar keines an sich mit der Bedeutung des Lokativs behaftet ist.

Als ein Lokativsuffix, das in diesem Sinne zusammengesetzt sein könnte, bietet sich nun die in dem log. sg. m. n. *tasmin* etc. vorliegende Endung *-in* dar, die ohne weiteres in die Elemente *i* und *n* zerlegbar wäre. Es wäre also von vornherein möglich, mit ihnen im Sinne von Erklärungsprinzipien zu operieren. Es wäre vielleicht auch möglich, die Bedeutung dieser Elemente auf anderem Wege festzustellen und dann erst zu versuchen, ihre Beziehungen

zur Nominalflexion auf Grund der hier vorliegenden Verhältnisse zu klären[1]).

Versuchen wir dies nun in der Weise, daß wir die ursprüngliche Bedeutung des Suffixes *i* aus einer generellen Form seines Vorkommens zu erklären suchen, so bietet sich uns hierfür zunächst sein häufiges Vorkommen im Auslaut von Präpositionen. Zu diesen gehören[2]): ai. *upari*, *pari*, *api*, *anti*, *ni*, *adhi*, *abhi*.

Alle haben ursprünglich eine ausgesprochen lokale Bedeutung, indem sie auf die Frage „wo" antworten. Neben dieser Bedeutung würden sie auch der Präposition „in" entsprechen, sodaß wir also hiermit die eine „Determinativpartikel" als hinreichend gesichert erachten könnten. Man wird sogar einen Schritt weiter gehen dürfen mit der Annahme, daß dieses *-i* ursprünglich nasaliert gesprochen wurde und auf *-in* zurückgeht, womit man denn die einheitliche Wurzel erreicht hätte, aus der sich alle uns hier beschäftigenden Lokativpartikeln erklären ließen, falls es nur gelänge, die hier supponierte Nasalierung plausibel zu machen, denn ohne weiteres belegt ist sie meines Wissens bis jetzt nicht auch nur durch ein einziges Beispiel.

Man wird hierbei allerdings in Betracht zu ziehen haben, daß man einen ausgesprochenen Beleg hierfür eigentlich auch gar nicht erwarten darf. Denn der nasalierte *i*-Laut kommt in keiner Sprache zum vollen Ausdruck, auch nicht im Sanskrit, wo der anusvāra oder anunāsika seiner ausdrücklichen Bedeutung nach doch nur dazu dient, den nachhallenden (*anu*) Klang zum Ausdruck zu bringen. Es wäre aber auch durchaus denkbar, daß die Nasalierung schon frühzeitig verschwunden oder doch unhörbar geworden ist, sodaß seine Nichtnotierung nicht weiter aufzufallen braucht.

1) Über die Entstehung der Suffixe aus „Elementen partikelartiger Natur" hat sich zuletzt ausführlicher H. Hirt, Idg. Gr. III § 60 p. 85 geäußert. Derartige „Determinative", die „in den ältesten Zeiten als Suffixe antreten, ohne den Sinn des Wortes merklich zu ändern", sind nach H. auch *i* und *n*.

2) Vgl. Hirt, l. c. p. 99.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000051

Daß aber Vokale des Sanskrit in gewissen Fällen nasaliert gesprochen worden sein müssen, scheint sich ohne weiteres daraus zu ergeben, daß die idg. nasalen Konsonanten im Aind. in vokalischer Funktion als *a*, als Längen auch als *â* erscheinen, z. B. in der Vorsilbe *a-* aus *n̥-*. Es ist völlig undenkbar, daß in diesem letzteren Fall die für die Aussprache der Nasale charakteristische Hebung des Gaumensegels sich nicht auch über die Zeit der Vokalisierung hinaus fortgesetzt hätte. Auch wird man in Betracht zu ziehen haben, daß aind. *a* als „enger" (*saṃvṛta*) Vokal, der wesentlich durch seine konsonantische Umgebung seine spezifische Färbung empfing, der verschiedensten Nüancierungen fähig war, die nur deshalb als solche nicht besonders hervortreten, weil der Vokallaut an sich so außerordentlich schwach war, daß auch die an ihm zutage tretenden feineren Differenzen, als noch weniger vernehmbar, sich in erhöhtem Maße der Beobachtung und daher auch der Notierung entzogen.

Überhaupt begeht man m. E. damit einen großen Fehler, daß man den geschriebenen Buchstaben sich immer in der gleichen Weise ausgesprochen vorstellt. Tatsächlich sind es stets unendlich viele Variationen und Nüancierungen, die darunter subsumiert werden, weil ja eben die Fähigkeit, Unterschiede wahrzunehmen, stark begrenzt ist, und sich daher auch gar nicht das Bedürfnis geltend macht, mehr Zeichen zur Unterscheidung einzuführen, als unbedingt erforderlich ist. Es ist jedenfalls damit zu rechnen, daß ein einzelner geschriebener Laut auf die verschiedenste Weise ausgesprochen werden kann, wobei sich die Verschiedenheit nicht nur auf die Artikulationsart sondern auch auf die Artikulationsstelle erstrecken kann. So mag *i* nicht nur nasaliert oder unnasaliert artikuliert werden, ohne daß der Unterschied in der Schrift zum Ausdruck kommt: auch in anderer Hinsicht sind eine Menge recht wohl bemerkbarer und selbst experimentell feststellbarer Differenzen zu berücksichtigen, sobald die Untersuchung sich auf wissenschaftliche Fragen erstreckt wie etwa die nach der laut-

lichen Entwicklung anscheinend gleicher Lautwerte, deren Nichtidentität sich daraus ergibt, daß der Entwicklungsprozeß je nach der lautlichen Umgebung ganz verschieden verläuft.

Es ist also auch damit zu rechnen, daß der Vokal *i*, den wir im Auslaut von skr. *pari*, *api* etc. vorfinden, nicht nur auf die verschiedenste Weise artikuliert werden kann, ohne indessen seinen einheitlichen Lautcharakter zu verlieren, sondern daß er auch Verbindungen mit anderen vokalischen Lauten eingehen kann, in denen er nicht mehr seinem ursprünglichen Charakter nach zu erkennen ist. Und dies könnte nicht nur für *i* in seiner Verbindung mit dem gleichfalls durchaus problematischen sog. thematischen Vokal (gr. *o*) der sog. ersten oder *o*-Deklination zutreffen, sondern namentlich auch im Falle einer Verbindung mit dem Stammauslaut *-i* und *-u* der entsprechenden *-i* und *-u*-Deklination.

Ich möchte hiermit sagen, daß es mir gar nicht so unmöglich oder auch nur unwahrscheinlich erscheint, daß die Endung des aind. loc. sing. auf *-au* bei der *-i* und *-u*-Deklination unmittelbar auf die Verschmelzung des Stammauslauts *-i* bezw. *-u* mit der Lokativ-Partikel *-i* zurückzuführen ist. Wir haben es hier offenbar mit komplizierten Artikulationen zu tun, die nur annäherungsweise mit *-i* und *-u*, und nach ihrer Verbindung mit dem Lokativsuffix *-i* durch *-au* umschrieben wurden. Es ist immer zu berücksichtigen, daß die Bestandteile eines Diphthongs oft nur ganz wenig von einander differieren, aber immerhin soviel, daß der Lautcharakter eines Diphthongs zustandekommt, womit dann ohne weiteres die Notwendigkeit gegeben ist, diese Differenz durch die verwandten Vokalbezeichnungen zum Ausdruck zu bringen. Viele Diphthonge sind durch unser spärliches Alphabet schlechterdings unausdrückbar; man denke an unsere hochdeutschen Diphthonge *eu* und *oi*, die unter sich eine gewisse Ähnlichkeit haben mögen, aber jedenfalls mit den in ihrer Transkription verwandten Vokalzeichen auch nicht die geringste Ähnlichkeit haben. Auch durch die Verwendung von drei Vokalzeichen (z. B. in „Häuser“) wird

das Verhältnis nicht günstiger, indem jener sog. Triphthong offenbar weder mit *a*, noch mit *e*, noch mit *u* etwas zu tun hat. Sollte es sich in dieser Hinsicht mit dem Gothischen oder Altindischen — trotz ihrer vielbewunderten Einfachheit und Reinheit — wesentlich anders verhalten? Könnten hier nicht ähnlich komplizierte Lautverhältnisse obgewaltet haben wie im Hochdeutschen im allgemeinen oder gar in allemannischen Dialekten? Jedenfalls wissen wir bei einer aind. Schreibung *au* noch nicht das geringste über den genauen Lautwert wie auch über die Artikulation, zumal wenn wir berücksichtigen, daß aind. *a* bestimmt nicht der reine helle Vokallaut war, als den wir ihn uns gewöhnlich vorstellen.

Ich habe hierüber ausführlicher in einem Aufsatz „Zur Aussprache von sanskrit *a*“ [1]) gehandelt, sodaß ich von einer nochmaligen Darlegung hier absehen kann. Jedenfalls steht unwiderleglich fest, daß skr. *a* seinem Lautcharakter nach durchaus labil war und je nach seiner konsonantischen Umgebung verschiedene Lautwerte gehabt haben muß. Das *a* von *car-* mußte anders lauten wie das von *kar-*, aus dem einfachen Grunde, weil das erstere palatal, das zweite guttural gefärbt war. Auch das mit udātta versehene *a* mußte heller, mehr nach *e* hin klingen, wie das mit anudātta gesprochene, während das den svarita tragende nahezu den Eindruck eines fallenden Diphthongen machen mußte und von einem modernen Europäer wohl auch dementsprechend transkribiert worden wäre.

Ebenso aber, wie der den Anfangsbestandteil der Lokativendung *-au* bildende Vokal *a* seinem wesentlichen Charakter nach durchaus schwankend und zweifelhaft ist, kann auch der zweite Bestandteil nicht als eindeutig bestimmt betrachtet werden. Es ist als eine wissenschaftlich festgestellte Tatache zu betrachten [2]), daß das, was sich phonetisch als Endpunkt oder Auslaut des Diphthongen darstellt, in der Artikulation des Lautes selbst nicht erreicht

1) Zeitschrift für Indologie und Iranistik V (1927) p. 193 ff.

2) Vgl. JESPERSEN, Phonetik [2] (1913) p. 207 f.

zu werden pflegt, sondern gewissermaßen nur der Zielpunkt ist, der von dem auffassenden Individuum selbsttätig hinzugehört wird. Betrachtet man so den Diphthongen *au* als eine kontinuierliche Kette von momentanen Einzellauten, wie dies etwa JESPERSEN an der zitierten Stelle dargestellt hat, so wird sich normaler Weise immer zeigen lassen, daß der durch die Schrift angedeutete *u*-Laut nicht als solcher rein artikuliert wird, sondern irgendwo in der Mitte stecken bleibt. Auch das für diese Erscheinung von JESPERSEN angeführte SIEVERS'sche Experiment ist für diesen Sachverhalt ebenso bezeichnend wie überzeugend, sodaß also diese Ungenauigkeit in der Transkription der Diphthonge, wenn sie auch zunächst nur für die modernen Fremdsprachen festgestellt sein mag, auch als für die Transkription des Sanskrit bestehend betrachtet werden kann.

Es würde sich hiernach ergeben, daß das im Aind. als *au* geschriebene, als Endung des Loc. sg. m. n. der *i*- und *u*-Deklination erscheinende Phänomen nicht nur möglicher, sondern sogar wahrscheinlicher Weise mit dem hochdeutschen Dipthongen *eu* (*äu*) eine größere Ähnlichkeit hat, als mit einem reinen *au*. Dann stellt sich aber auch diese Kasusendung in einem wesentlich anderen Lichte dar, wie wenn wir die geschriebenen Charaktere als ein genaues Äquivalent für die ausgesprochenen Laute betrachten müßten. Es dürfte dann auch damit zu rechnen sein, daß die Endung als in der *i*-Deklination heimisch aufgefaßt werden könnte, während man sie bis jetzt nur als in der *u*-Deklination beheimatet anerkennen mochte und ihr Auftreten in der *i*-Deklination nur durch analogische Übertragung oder einen sonstigen Vorgang entsprechender Art erklärlich fand. Wenn es auch selbstverständlich ausgeschlossen erscheint, den genauen Lautwert bei dem Fehlen irgendwelcher Indizien in der Schrift zu eruieren, so läßt sich doch umgekehrt mit Sicherheit sagen, daß der Lautwert jedenfalls nicht der eines absolut reinen *au* war, wie er durch die Transkription nahegelegt wird und wie man es bisher allgemein und ohne Widerspruch annahm.

Die genauere Bestimmung dieses Lautwerts ist nun selbstverständlich in höchstem Grade zweifelhaft und kann überhaupt nur annäherungsweise versucht werden. Man würde dabei auszugehen haben:

1) von der Akzentuierung der betreffenden Formen im Aind.,
2) von der Lautgestalt eventueller Nebenformen,
3) von der Lautgestalt der entsprechenden Formen in den benachbarten idg. Sprachen, vor allen der altiranischen.

Was nun den ersten 1) dieser Punkte anbelangt, so ist entsprechend der Regel (MACDONELL § 94. 2, p. 98), daß der Akzent der Endsilbe in mehrsilbigen Stämmen auf Endungen mit anlautendem Vokal in den schwachen Kasus geworfen wird, der Lokativ zu *agni* : *agnáu*. Neben dieser besteht, wenn auch erheblich weniger häufig, eine Form auf *ā*, wie auch die gleichlautende Endung des nom. acc. dual masc. und die 1. und 3. sg. perf., von MACDONELL (p. 283) als die zweifellos frühere betrachtet wird. Sie ist nach M. höchstwahrscheinlich abgeleitet von einer Lokativform mit Guna, e. g. *agnáy-i*, welche die Endung fallen ließ. *agnay* verlor dann sein *y* vor Konsonanten und verlängerte sein *a*: ***agnā***. Die spätere Form *agnau* wäre nach M. zurückzuführen auf den Einfluß der *u*-Stämme, deren Flexion derjenigen der *i*-Stämme genau parallel geht, vermittelst der Sandhi-Form *-ā*, welche beiden gemeinsam ist.

Diese, auf MERINGER (BB. 16, 224) zurückgehende Erklärung bewegt sich noch zu sehr in den Bahnen der bisherigen, sich allzusehr an den geschriebenen Buchstaben anklammernden Lautinterpretation, als daß wir ohne weiteres etwas mit ihr anfangen könnten. Wir müssen zunächst an ihr diejenigen Korrekturen vornehmen, die sich aus unserer Deutung der Vokalzeichen ergeben, um sie für unsere Interpretation geeignet zu machen. Dann würden wir also von einem langen *ā*-Laut, der aber mehr oder weniger unrein war, auszugehen haben, an den die Lokativ-Endung *-i* angefügt war, um später durch die aus der *u*-Deklination

stammende Endung *-u* ersetzt zu werden. Es würde aber wohl besser zu den obigen Darlegungen stimmen, wenn wir annehmen, daß die Lok.-Endung *-i* gleichfalls unrein war und ihrem Lautcharakter nach sich nicht sehr von *-u* unterschied, also einen Mittellaut zwischen *i* und *u* darstellte, wie er sich auch bei einer exakten Analyse des zweiten Bestandteils unseres hochd. Diphthongen *-eu* (*äu*) in *Häuser* u. dgl. ergeben dürfte. Hiermit wäre jedenfalls die Annahme einer späteren Übertragung des *-u* aus der *u*-Deklination, wo sie allein zu Hause gewesen wäre, überflüssig gemacht, und es wäre eigentlich nur noch plausibel zu machen, wie das ursprüngliche Lokativsuffix *in*, *i*, *n*, *ni* (für *ən-i*) diesen nicht näher definierbaren, aber nach *ü* hin liegenden Lautcharakter annehmen konnte.

Dies dürfte, wie schon oben angedeutet, mit der altindischen und letzten Endes idg. musikalischen Betonung zusammenhängen und sich unter Maßgabe dessen erklären lassen, daß die unendlich vielgestaltige Vokalgestaltung nur unter besonders günstigen Verhältnissen durch die üblichen fünf Vokalzeichen exakt zum Ausdruck gebracht wird, während diese vielfach nur den allgemeinen Charakter oder (wie bei den sogenannten Diphthongen) den des bezeichneten Lautes verrät.

Um die folgenden Darlegungen verständlich zu machen, ist es nun vielleicht doch angebracht, auf einen Sachverhalt elementarster Art hinzuweisen, der bei allen auf Fragen des Akzents bezüglichen Erörterungen berücksichtigt werden müßte, aber zugleich unter einer gewissen scheinbaren Paradoxie leidet und daher auch in Spezialarbeiten über den idg. Akzent nicht immer mit aller Schärfe zum Ausdruck kommt.

Er beruht auf der prinzipiellen Verschiedenheit der expiratorischen von der musikalischen Akzentuierung, von denen nur die letztere in den älteren Sprachdenkmälern (im Altindischen und Griechischen) notiert wurde, während sich die expiratorische Betonung in der Hauptsache nur aus Tatsachen der Lautentwicklung (wie z. B. die expiratori-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000057

sche Betonung des Verbal-Präfixes (Präposition) im Lat. durch die vermutliche Schwächung der Stammsilbe wie z. B. in urspr. *áscendo*) erschließen läßt.

Eine solche unstatthafte Verwechslung liegt m. E. schon dann vor, wenn der Ausdruck „Betonung" verwandt wird, ohne daß zugleich angegeben wird, ob darunter eine expiratorische oder musikalische zu verstehen ist. So bringt H. HIRT, Idg. Gr. V § 164 p. 246 über die uns hier interessierenden *i*- und *u*-Stämme den Satz: „Der Nom. und Akk. Sg. sowie der Akk. Plur. haben Schwundstufenvokal der Endung". Und dann: „Die Betonung ist indessen nicht immer gewahrt". Wenn sich das letztere auf das als Beispiel angeführte ai. *agnis* beziehen sollte, müßte doch bemerkt werden, daß ein Schwundstufenvokal den Udātta tragen, also akzentuiert sein kann, „ohne seine Betonung zu verlieren" d. h. ohne doch expiratorisch betont zu sein. Mit anderen Worten: Der expiratorische Akzent kann gleichwohl auf der ersten Silbe von *agnis* usw. geruht haben, obwohl im altind. *agnís* (mit Udātta) die Endsilbe betont erscheint. Ähnlich ist es im Griechischen. Die zwei Betonungsweisen sollten eben grundsätzlich auch in der Bezeichnung der Akzente unterschieden werden, um endlich einmal der heillosen Verwirrung ein Ende zu machen, unter welcher selbst sonst so besonnene Arbeiten wie diejenigen HIRTS leiden.

Um eine grundsätzliche Klärung dieser Verhältnisse herbeizuführen, möchte ich meine eigene bezügliche Auffassung hier kurz darlegen, indem ich mich i. a. an HIRT's Darlegung in seiner Idg. Grm. anschließe und mir die ausführlichere Begründung für später vorbehalte.

Es scheint mir u. a. aus den Erörterungen HIRT's über die Akzentverhältnisse des ṣto-kavischen Serbischen (l. c. p. V p. 134), des Griechischen (ebd. p. 40 § 18), des Litauischen (p. 117, 143 ff.), des Altindischen (p. 182)[1]) hervorzugehen,

1) Besonders beachtenswert erscheint mir hier die Bemerkung p. 183 Anm., daß die Bezeichnung des „Haupttons", der im übrigen mit dem anudātta zusammenfällt, im Śatapathabrāhmaṇa mit einem horizontalen

daß wir mit der Möglichkeit einer expiratorischen Betonung der Stammsilbe auch in solchen Fällen zu rechnen haben, wo die (NB. musikalische) Betonung des Altindischen direkt dagegen zu sprechen scheint. Die Wirkung der (NB. expiratorischen) Betonung könnte sich also in solchen Fällen recht wohl in einer Weise äußern, wie man sie bei expiratorischer Betonung zu erwarten hat. Mit anderen Worten: es wäre zu verstehen, daß in Fällen wie aind. *agnâu*, die (NB. musikalisch!) endbetonte Form aufweisen, bei denen also das Suffix betont ist, dieses doch so verändert erscheint, wie wenn es unbetont gewesen wäre (was es ja in expiratorischer Hinsicht von Anfang an war). Ich hoffe mich hinreichend verständlich gemacht zu haben, indem anderen-

---

Strich unter dem Buchstaben bezeichnet wird. „Da mit diesem Zeichen sonst die am tiefsten liegende Silbe bezeichnet wird, so könnte immerhin in diesem Sprachgebiet die haupttonige Silbe tief gesprochen sein". Das gleiche Akzentsystem galt nach WACKERNAGEL, Aind. Gramm. I p. 295, auch für andere Texte und wurde im allgemeinen mit bhāṣika bezeichnet, d. h. als der lebendigen Rede einer bestimmten Zeit und Gegend angehörig. Das Bhāṣikasūtra (ed. KIELHORN, Ind. Stud. X 397 ff.) nennt den Hauptton ausdrücklich und konstant anudātta. Vgl. E. LEUMANN, KZ. XXXI 32 ff. Nach HAUG, Wed. Akzent p. 71, der allerdings selbst bemerkt, daß er „nie den Vortrag des Śatapathabrāhmaṇa in Indien zu hören Gelegenheit hatte", senkt sich die Stimme mit Emphasis da, wo der Anudāttastrich steht. Merkwürdig ist auch die gleichfalls von WACKERNAGEL angeführte Beobachtung BREMER's (Deutsche Phonetik 195 § 196 A), daß „in den schwäbisch-elsässisch-schweizerischen Mundarten die starkbetonte Silbe einen tieferen Ton hat, als die neben- und schwachbetonte Silbe". Letztere Eigentümlichkeit könnte also vielleicht auf indogermanische Akzentverhältnisse zurückzuführen sein, womit anscheinend auch HIRT rechnet. Vgl. Ind. Grm. V p. 215 n., wo er in der sonst sehr richtigen Beobachtung: „Es ist möglich, daß in der schwäbischen Tieflegung der betonten Silbe etwas recht altes erhalten ist" gleichfalls die oben bemerkte Konfusion von expiratorischem Akzent und musikalischer Intonation sich zu Schulden kommen läßt, indem er bemerkt, daß „die jetzige betonte Silbe früher vielfach unbetont gewesen ist und der Ton auf der jetzt hoch liegenden letzten Silbe lag". Die heute expiratorisch betonte Silbe kann es auch früher gewesen sein, obwohl sie musikalisch unbetont war, und der musikalische Akzent kann ebenso wie noch heute trotzdem auf der letzten Silbe gelegen haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000059

falls ich mich auch mit dem folgenden kaum werde verständlich machen können.

Wenn also im Aind. *agnâu* die Endsilbe den svarita trug, d. h. mit hoher Tonhöhe einsetzte und dann herabfiel, so war dies nicht mit dem Hauptton gleichbedeutend. Sollte die Vermutung zutreffen, daß der expiratorische Hauptakzent auf der Silbe vor dem Udātta oder Svarita lag, wäre sie vielmehr ohne weiteres nebentonig gewesen und wäre als solche auch den Wirkungen dieser Nebentonigkeit unterlegen. Man wird aber von dieser Wirksamkeit des expiratorischen Akzents wohl besser ganz absehen, da sie ja überhaupt nicht bezeichnet, sondern höchstens erschlossen ist und wohl schon aus dem Grunde nicht erheblich gewesen sein wird, weil sein Sitz ja überhaupt nicht bezeichnet ist. Fassen wir also nur die Wirkung einer musikalisch fallenden Betonung für die Flexionssilbe von *agnâu* ins Auge, so könnte der zweite Bestandteil des Diphthongen *-au* nach unserer früheren Darlegung (s. oben p. 45 f.) wesentlich die Tendenz des — nach Ausweis des Vedischen und Altiranischen als urarisch[1]) oder gar als indogermanisch[2]) zu betrachtenden — Diphthongen zur Verdumpfung bezeichnen, ohne daß hierbei an eine deutliche Artikulation im Sinne eines extremen *u* gedacht zu werden brauchte. Nach unseren obigen Darlegungen könnte man eher an einen indifferenten Zwischenlaut wie den ja recht unbestimmten Endbestandteil des hdtsch. Diphthongen *eu* (*äu*) denken, der ja auch nur als Übergangslaut zu bewerten ist. Dieser Übergangslaut, der den Charakter als eines Diphthongen erst deutlich werden läßt, konnte sich spontan bilden, indem, wie allerdings erst die experimentelle Phonetik deutlich zeigte, die Lautung eines langen Vokals niemals vollkommen einheitlich ist, sondern stets eine Neigung zum Steigen oder Fallen oder aber zur Zweigipflichkeit in sich

1) So J. SCHMIDT, KZ XXVII, 287; BARTHOLOMAE, Grd. I, 125, 227; THUMB, Hdb. d. Skr. p. 186; REICHELT, Iran. El. B. 68 ff.

2) So STREITBERG, IF III, 356; WACKERNAGEL, Verm. Beitr. 54; dagegen BRUGMANN-THUMB, Gr. Gr.[4] 268.

birgt, die sich, akustisch betrachtet, als Doppellaut auswirkt. Hiernach könnte also der Übergang von ai. *-ā* zu *-au* im Lok. sg. der *i*- und *u*-Stämme als ein spontaner zu betrachten sein, und die übliche Annahme einer analogischen Übernahme des *-u* in der Lok.-Endung *-au* aus der Deklination der *u*-Stämme wäre ebenso unnötig wie die von anderer Seite[1]) konstruierten Übergänge einer Verbindung des gunierten auslautenden Stammvokals mit der supponierten Lokativpartikel *-i*. Daß diese letztere eine Rolle in der Bildung des Lok. Sg. Masc. Ntr. auch bei der *i*- und *u*-Deklination spielt, wie ja bestimmt auch in der *a*-Deklination und konsonantischen Deklination, möchte ich selbstverständlich durchaus nicht bestreiten, nur möchte ich meinen, daß der vorausgehende, anscheinend gunierte *i*-Vokal einen wesentlich von dem des *-i* verschiedenen Klangcharakter gehabt haben muß, um das Phänomen der Diphthonge erklärlich zu machen. Auch aus einem langen Monophthongen konnte oder mußte sich sogar ein Diphthong entwickeln.

Die Ergebnisse unserer Untersuchung über die Lautverhältnisse der Lok.-Endung *-au* könnten nun allerdings nur dann als gesichert gelten, wenn sie auch mit der „Lautgestalt eventueller Nebenformen“[2]) zu vereinbaren ist. Als solche hat einmal die im Vedischen in einem Drittel aller Fälle[3]) und zwar hauptsächlich vor Konsonanten vorkommende Endung *-ā*, dann die von Lanman allerdings nur aus Gründen der Textkritik vorgeschlagenen Formen *ājáyi* in RV. I. 112[10] und *yónayi* (X. 46[6]) zu gelten. Sehen wir von den beiden letzteren als unbelegt ab, so bliebe also nur noch die Endung *-ā* zur Erklärung übrig, über die wir aber alles Erforderliche schon im obigen Zusammenhang dargelegt haben. Auch die Partikel *i* könnte hinsichtlich ihres lautlichen Klanges einigermaßen undeutlich ge-

1) Pott, II 642: *ayi* = *avi* = *au*; Lanman, Noun inflection p. 387: *áy-i* > *á'y* > *á'*.

2) Siehe oben p. 48 unter 2).

3) 272 gegen 126 Mal. Vgl. Lanman 514, Macdonell 283.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000061

wesen sein, was auch daraus geschlossen werden kann, daß ihre Verwandtschaft mit der Präposition *in* einen nasalen Beiklang nahe legt, der jedenfalls als eine Trübung des Vokallauts aufzufassen wäre. Die aind. Lokativ-Endung -*ā* war wohl von einem ähnlichen Klangcharakter, sodaß die mit *i* transkribierte Partikel als nicht wesentlich davon verschieden hinzutreten konnte, ohne sofort besonders bezeichnet werden zu müssen. Auch die Diphthongierung zu -*au*, falls sie wirklich jünger als jene Form -*ā* sein sollte, könnte unabhängig von jener eventuell ursprünglicheren Diphthongierung aus -*a* + *i*(*n*) eingetreten sein, nämlich lediglich aus der Unmöglichkeit heraus, einen langen Vokal gleichmäßig auszuhalten.

Wenn schließlich auch die „Lautgestalt der entsprechenden Formen in den benachbarten idg. Sprachen, vor allen der altiranischen" [1]) zu berücksichtigen ist, so sind Rückschlüsse auf die vorangehende Form- und Lautentwicklung umso unsicherer, als überall, besonders aber im Iranischen nur ein ganz beschränktes Material für die Beurteilung zur Verfügung steht. Es ist zudem teilweise unsicher. So scheint mir die üblicher Weise als Lok. Sg. aufgefaßte Form *vīdātā* (Yasna, 31, 19) in Anlehnung an die Sanskrit-Übersetzung *vyaktiṃ dadāti* als nom. sg. masc., etwa im Sinne von „Verteiler" zu fassen zu sein [2]). Auch die alte Form *gara* (= *girau* Ai.) (Yasna 10, 4; vgl. BARTHOLOMAE, Air. Wb. c. 513) neben jüngerem *garo* ist mit Hinsicht auf die Quantität des Suffixvokals zweifelhaft und eignet sich schwerlich dazu, als Paradigma gebraucht zu werden [3]), oder die Unterlage von lautgeschichtlichen Erklärungen vermittelst Analogie u. ä. abzugeben [4]). Jedenfalls steht nichts im Wege,

1) Vgl. oben p. 48 unter 3).

2) REICHELT, Aw. El. p. 170 § 329: „„bei der Verteilung" mit -*ā* aus -*ā*(*i*), vgl. ai. *uditā*"; BARTHOLOMAE, Air. Wb. c. 1443; JACKSON, Av. Gr. p. 75: „at the judgment".

3) Vgl. auch MERINGER, BB. XVI 224; BARTHOLOMAE, Grdr. d. Ir. Phil. I 125.

4) Z. B. REICHELT, l. c. p. 170.

die bei der minimalen Zahl von Beispielen umso auffallendere Unbestimmtheit des Suffixvokals so zu verstehen, wie es sich im Aind. zu empfehlen schien, nämlich als einen Hinweis auf eben die Unsicherheit der vokalischen Artikulation, welche denn eben auch verschieden ausgedrückt wurde.

Auch das sehr spärliche Tatsachenmaterial des Griechischen erscheint als durchaus zweifelhaft. So ist die Form *πόληι* Il 3, 50, mit der im Anschluß an die Darlegungen Wackernagels, Verm. Beitr. 54 Anm. vielfach als einer Parallelform zu den aind. Lokativen Sg. auf *-au* operiert wird [1]), dem Zusammenhang entsprechend, als zwischen zwei ihr koordinierten Dativen stehend, als Dativ zu bewerten und wohl auch auf einen solchen zurückzuführen, was auch lautlich gewiß keine größere Schwierigkeiten macht, als ihre Gleichsetzung mit der ai. Lok.-Endung *-au*, die man hiermit jedenfalls noch nicht als urindogermanisch erweisen kann, wie dies im Anschluß an Wackernagel immer wieder versucht worden ist. Sollte übrigens die etymologische Identität der zitierten gr. Form mit den aind. Lok.-Endung auf *-au* trotzdem bestehen, so würde die Möglichkeit statt *-ηι* einen weniger differenzierten, unreineren, vielleicht mehr nach *-u* hin liegenden Diphthongen zu lesen, gleichfalls zu Recht bestehen, indem auch das Griechische keinesfalls den reinen Lautbestand gehabt hat, den man ihm aus gewissen altphilologischen Vorurteilen heraus zuzuschreiben pflegt. Ich glaube also nicht, daß das Griechische irgendwie als Gegeninstanz gegen unsere eigene Theorie der Lokativbildung bei den *i*- und *u*-Stämmen bewertet werden kann.

Von erheblich größerem Wert als das Griechische ist für die Rekonstruktion der ursprünglichen Verhältnisse das Umbrisch-Oskische, indem sich hier sowohl die Bildung des Lokativs mit Hilfe der Postposition *en*, wie auch die Herkunft der vorausgehenden Kasusform aus einer alten Lokativform erheblich deutlicher erkennen läßt. Wenn auch

1) Z. B. Hirt, Gr. L. u. F. L., 3. Aufl. p. 397 § 343; ders. Nachtrag zu Thumb, Hdb. d. Skr. p. 495 zu § 272 ff.

das auslautende *-n* der Postposition *en* so schwach artikuliert wurde, daß es in vielen Fällen überhaupt nicht geschrieben wird, so ist es doch immerhin noch ausdrücklich belegt und hiermit eine gewisse Gewähr für diesen Gebrauch auch schon im Indogermanischen geboten, womit das Fehlen der entsprechenden Indizien im Aind. als der doch bei weitem altertümlicher überlieferten Sprache einigermaßen ausgeglichen erscheint. Jedenfalls war im Umbrischen die Aussprache von auslautendem *n* (und *m*) so schwach, daß dieselben viel öfter ausgelassen als geschrieben werden. Auch werden die zwei nasalen Konsonanten häufig verwechselt, was gleichfalls darauf hinweist, daß sie außerordentlich schwach artikuliert wurden[1]). Wenn auch bei dem Fehlen oskischer Beispiele und der Mehrdeutigkeit des umbr. *-e* des loc. sg. der *i*-Stämme (aus *-ei* oder *-i*)[2]) die für die *i*-Stämme geforderte Endung *-ei* (aus *-ēi* oder *-ei̯i*) nicht vollkommen klar ist, so steht auch hier selbstverständlich nichts im Wege, zwecks einheitlicher Deutung möglichst aller hierher gehöriger idg. Formen die zunächst für das Altindische postulierte Unreinheit der diphthongischen Aussprache zugrunde zu legen und die überlieferten umbrischen Formen entsprechend zu verstehen. Man wird hiernach die umbrische Form *manuv-e*[3]) unmittelbar neben aind. *agnau* stellen können und die für das Umbrische als erwiesen zu erachtende Nasalierung der Suffixsilbe ohne weiteres als auch für das Aind. zu Recht bestehend anerkennen.

Leider läßt das Lateinische hier vollständig im Stich, indem Formen wie *ruri*, die deutlich lokativen Charakter haben, sowohl hinsichtlich des Vokalismus der Flexionsendung wie auch hinsichtlich des nach dem Umbrischen für das Uritalische anzusetzenden auslautenden *-n* völlig unklar sind[4]).

1) Vgl. BUCK, El. B. d. oskisch-umbrischen Dialekte p. 47 § 88; p. 73.
2) L. c. p. 77.
3) BUCK, l. c. p. 119 § 212.
4) Vgl. SOMMER, Lat. Laut- u. Form.-Lehre ² p. 378 Anm.

Wenden wir uns hiernach zum baltisch-slavischen Sprachgebiet, so ist hier zunächst die schon für das Oskisch-Umbrische festgestellte Erscheinung eines noch vorslavischen Übergangs von ausl. *m* zu *n* erwiesen worden[1]), aus der sich ohne weiteres der Übergang der vorangehenden Vokale zu Nasalvokalen ableiten läßt, die sich im Wortauslaut auch schon im Kirchenslavischen belegt finden[2]). Ebenhier, zumal in den jüngeren Handschriften, tritt aber auch der Fall ein, daß „die Nasalvokale teils unter bestimmten lautlichen Bedingungen miteinander vertauscht waren, ę für ǫ, ǫ für ę, teils ersetzt waren durch nicht nasalierte Vokale, ǫ durch *u* oder *o*, ę durch *e*". Insofern es sich hier um Lautübergänge handelt, die offenbar noch in die vorslavische, also indogermanische Zeit hinabreichen und daher in gewisser Hinsicht mit dem Urarischen auf einer Linie stehen, deutet die hier vorliegende Analogie zwischen urslavischem Übergang von nasaliertem ǫ zu *u* und dem nach unseren früheren Darlegungen postulierten Übergang von nasaliertem *n* oder *ə* zu *-u* in der Lokativendung der *i*- und *u*-Stämme, z. B. ai. *agnau*, darauf hin, daß es sich hier um nicht eigentlich transkribierbare Laute handelt und man sich daher auch nicht über anscheinend unvermittelte Lautübergänge wundern darf, wie etwa den von (scheinbarem) *a* oder *e* zu (scheinbarem) *u*. Alle diese Schriftzeichen waren eben nur Notbehelfe für die Transkription, zumal in einer Übergangszeit, wo die Nasalvokale mit ihrem schwer definierbaren Klangcharakter noch bestanden.

Nun steht allerdings diesem mehr apriorisch abgeleiteten Ergebnis die harte Tatsache gegenüber, daß der Lokativ der *i*-Stämme im Altbulgarischen auf *-i*, der der *u*-Stämme auf *-u* auslautet, wobei die Flexionsendung *-i* bezw. *-u* von sprachwissenschaftlicher Seite allgemein und anscheinend widerspruchslos auf Formen „ohne Kasusendung, mit diphthongisch auslautendem Stamm" zurückgeführt wird,

1) Vgl. Leskien, Gramm. d. Altbulg. p. 25 § 25.
2) Leskien, ebd. p. 22 § 24 III, p. 50 § 49 II 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000065

also *ogni* (zu *ognъ* Feuer, als *i*-Stamm) auf idg. **ngnēu*, ai. *agnau*, andererseits *synu* auf idg. **sūnēu*, ai. *sūnāu*[1]).

Bei dieser Annahme ist indessen nicht nur die Reduktion des supponierten Diphthongen einerseits zu *i* (bei den *i*-Stämmen), andererseits zu *u* (bei den *u*-Stämmen) unerklärt und bedarf hierzu offenbar erst wieder des Umwegs über die vielberufene Analogiebildung nach anderen Flexionsformen, sondern es müßte doch wohl auch plausibel gemacht werden, wie es kam, daß im Singular der *i*-Dekl. Dativ, Lokativ, Vokativ, Genitiv und eigentlich auch der mit dem letztgenannten ursprünglich zusammenfallende Ablativ sich auf eine Form auf *-i* vereinigen[2]). Die der Uniformierung zugrunde gelegene Analogiewirkung könnte doch auch von einem anderen Kasus ausgegangen sein als gerade dem Lokativ, nämlich dem Dativ, der ja in den Genitiv funktionell aufgegangen ist. Nimmt man aber an, die altbulg. Lokativendung *-i* sei die direkte Fortsetzung einer idg. auf *-ai*, wobei die aind. auf *-au* (bei *agnau* u. dgl.) ihrerseits wiederum durch Analogiewirkung von den *u*-Stämmen aus erklärt werden müßte, oder auf *-ei*[3]), so stünde dies im Widerspruch mit der sonst als normal erkannten Entwicklung zu sl. *ě* in *děverъ* = gr. δαήρ, δαιϝηρ; *lěvъ* = gr. λαιός, λαιϝός, lat. *laevus*[4]). Dasselbe würde aber auch bei einer idg. Urform auf *-əi* zutreffen, indem „die mit *ə* als erstem Bestandteil angesetzten Diphthonge ... sich von *ai*, *au* nicht scheiden lassen"[5]). Würde man schließlich das *i* des Lok.-Sing. der *i*-Deklination auf *-ei* etwa im Sinne einer gunierten Form von *-i* zurückführen wollen, und zwar durch Assimilation aus *ɨɨ*[6]), so würde hierfür ja allerdings die parallele Entwicklung bei den *-u*-Stämmen sprechen (aksl. *synu*, vgl. BRUGMANN, KVG p. 384 § 466. 1), man befände

1) LESKIEN, l. c. p. 110 § 89 I 6 A; BRUGMANN, KVG p. 384 § 466.
2) Vgl. das Flexionsschema LESKIEN, Hdb. d. altbulg. Spr. p. 67 § 37.
3) So LESKIEN Hdb. p. 13.
4) Vgl. LESKIEN, Hdb. p. 14.
5) Ebd. p. 13.
6) Ebd. p. 13.

sich dabei aber in einem gewissen Widerspruch zu den als altertümlichst zu bewertenden vedischen Formen auf *-ā*, die keine Spur von einem, dem Nominalstamm doch anhaftenden ausl. *i* bezw. *u* mehr an sich tragen.

Ich vermute, man wird über alle diese Schwierigkeiten am besten und einfachsten hinwegkommen, wenn man sich zunächst von der schon längst durch die experimentelle Phonetik als solchen erkannten Illusion befreit, als ob die Lautzeichen für die Vokale immer nur besonders scharf als solche prononzierte bezeichnen könnten und nicht etwa auch, wie besonders deutlich bei hdtsch. *eu*, *äu*, absolut unbestimmte, vielleicht sogar unbestimmbare. Wir haben oben gesehen, daß vielfach, besonders aber in diphthongischer Verbindung, und hier an zweiter Stelle, durch den Vokal nur die Tendenz des für den Diphthongen charakteristischen „Steigens" oder „Fallens" zum Ausdruck kommt, und daß von diesem Gesichtspunkt aus man es sehr wohl verstehen kann, daß die aind. Lokativ-Endung auf *-au*, weil zirkumflektiert (svarita), und daher mit musikalisch fallender Tonbewegung, ein auslautendes *-u* erhalten konnte, lediglich um in der Schrift diese Tendenz des Herabsinkens zum Ausdruck zu bringen. Im übrigen darf wohl darauf hingewiesen werden, daß die Behandlung von indog. *i* + Nasal noch durchaus umstritten ist[1]). Der Versuch, die Verschiedenheit der Vertretung des *in* und *un* aus verschiedener Behandlung verschiedener Silbenintonation zu erklären (Lorentz, ASPh XVIII p. 86) erscheint denn doch nicht so aussichtslos, wie es nach der Darstellung Leskien's, l. c. p. 41 aussehen könnte.

Die altslavische Überlieferung läßt nun leider diese Intonationsverhältnisse nicht erkennen, zum mindesten lassen die bisherigen einschlägigen Untersuchungen über die Bedeutung der Akzente in den Kiever Blättern[2]) die Frage unentschieden, ob sie sich auf Intonations- oder Quantitäts-

1) Vgl. Leskien, Hdb. p. 40 Anm.
2) Vgl. Leskien, Hdb. p. 11 § 9 Anm.; Vondrak, O původu p. 9 ff.

unterschiede oder beides beziehen[1]). Es bleibt unter diesen Umständen kaum etwas anderes übrig, als die modernen Dialekte der slavischen Sprachfamilie zum Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen zu benützen. Nur besteht hier in verstärktem Maße die schon hinsichtlich des Kirchenslavischen geltende Schwierigkeit, zu entscheiden, ob der mit verschiedenen anderen obliquen Kasus — Genitiv, Dativ etc. — gleichlautende Lokativ in Verbindung mit einer Präposition noch als solcher empfunden wird und nicht etwa als der Kasus, in dessen Funktion er am häufigsten vorkommt und daher auch dem Sprachgefühl am nächsten steht. Diese Frage ist indessen dadurch als behoben zu betrachten, daß zum mindesten der entsprechende Gebrauch bei der pronominalen Deklination, in welcher der Lok. Sing. scharf auch formal von den anderen Kasus unterschieden ist, die Verwendung des Lokativs als eines noch durchaus lebendigen Kasus erweist[2]).

Stellen wir hiernach das Serbisch-Kroatische als das mit Hinsicht auf seine altertümlichen Akzentverhältnisse

1) Von vornherein abzulehnen scheint mir die Annahme LESKIEN's zu sein, daß das über der Endung -ъ des nom. Gen. plur. regelmäßig geschriebene Zeichen „zur Unterscheidung der grammatischen Form dienen soll". Hierauf wird doch in einem Missale nach römisch-katholischem Ritus keine Rücksicht genommen, indem es hier doch ausschließlich auf den getreuen Wortlaut und dessen genaue Intonation ankommt. Allerdings könnte der hier vorliegende Gebrauch einer bestimmten Akzentbezeichnung für eine von Haus aus mit Circumflex (svarita) gesprochene Kasusendung den Gedanken nahelegen, daß hiermit eben jene Tonbewegung ausgedrückt werden soll. Dementsprechend würde dasselbe, aber nach oben gerichtete Zeichen ˇ (fast ausschließlich auf inneren Wortsilben gebraucht) den steigenden Ton bezeichnen, der Gravis ` (fast ausschließlich auf einsilbigen) die Tonlosigkeit, der Akut ´ die Hochtonigkeit. Die von LESKIEN angeführten Beispiele scheinen mir mit dieser Auffassung nicht im Widerspruch zu stehen. Auch die Vermutung, daß diese Akzentangaben nicht die eigentlich kirchenslavische altbulgarische Intonation, sondern die des wohl aus dem Westen stammenden Schreibers wiedergeben, scheint mir aus einem ähnlichen Grunde unzutreffend zu sein.

2) Vgl. z. B. Luk. V 12: Ksl. (Zogr.): vъ ednomъ otъ gradъ; russ.: vъ odnomъ gorodje; kroat.: u jednom gradu; „in einer Stadt".

wichtigste Idiom in den Vordergrund, so zeigt hier der Lok. sing. auch in der Intonation eine so auffallende Verschiedenheit selbst von dem sonst gleichlautenden Dativ[1]), daß man sie wohl bei dem Lokativ nur mit ursprünglicher Länge und Hochton (udātta) oder circumflektierter (d. i. schleifend-fallender, svarita) Betonung in ur- oder vorslavischer Zeit erkären kann. Diese Lokativendung auf *-u*, die ja im Serb.-Kroat. wie in den anderen in Betracht kommenden slavischen Sprachen in der *u*-Dekl. heimisch ist und von da auf andere Deklinationsklassen übergegriffen hat, könnte also an sich zunächst nur der aind. Lok.-Endung *-au* der *u*-Dekl. entsprechen, von der sie, wie allgemein angenommen wird, auf die *i*-Deklination übergegangen wäre. Für das Serb.-Kroat. widerspricht dem aber der Umstand, daß gerade in der *i*-Dekl. sich eine andere, gleich altertümliche Lok.-Endung *-i* erhalten hat (z. B. in *stvári* = abg. *tvari*), sodaß jene supponierte analogische Einwirkung von der *u*-Dekl. aus für das Serb.-Kroat. kaum in Frage kommen dürfte. Daß ich sie auch für das Aind. nicht als unbedingt gefordert anerkennen kann, hoffe ich hinreichend deutlich weiter oben gezeigt zu haben. Daß auch in diesem Falle eine gewisse Schwierigkeit mit Bezug auf die Vereinigung der aind. mit den slavischen, spez. serb.-kroat. Sprachverhältnissen besteht, ist zuzugeben. Sie behebt sich indessen dadurch, daß auch ein im Indogermanischen aus der Verschmelzung der Lok.-Partikel *i*, *in* mit dem vorausgehenden vokalischen Stammauslaut (*i* oder *u*) entstandener undefinierbarer, irrationaler Diphthong, der nur behelfsweise mit *-au* umschrieben wurde, bei einer späterhin eintretenden lautlichen Vereinfachung sich je nach dem in dem Paradigma vorherrschenden Stammauslaut *i* oder *u* wieder differenzierte, sodaß auf diese Weise die Einheitlichkeit innerhalb des Paradigmas wiederhergestellt wurde.

Die einschlägigen Verhältnisse sind erst kürzlich von

---

1) Z. B. in Lok. *grádu* (mit langem steigenden ā) gegen Dat. *grâdu* (mit langem fallenden ā).

H. HIRT mit besonderer Hinsicht auf die Akzentverhältnisse im Slavischen und Litauischen behandelt worden (Idg. Grm. III und V), sodaß eine Stellungnahme hierzu kaum zu umgehen ist.

Grundsätzlich muß ich mich hier schon gegen die durch LUDWIG aufgestellte und von diesem aus in das Inventar der indogermanistischen Forschung übergegangene Auffassung wenden, daß die aind. Lokativformen auf *-au* als Reste des unflektierten Zustandes in die Zeit der Flexion hineinragen[1]). Die von HIRT zugunsten dieser Theorie angeführten „Fälle" lassen jedenfalls eine andere Deutung zu:

1) Bei den *n*-Stämmen, die als einzige konsonantische hier überhaupt in Betracht kommen, liegt die Sache doch so, daß der Nom. sg. ntr. wie auch der Nominalstamm überhaupt vor Konsonanten, also auch vor konsonantisch anlautenden Kasussuffixen, auf vokalisches *-n* auslautet, das im Aind. als *-a* erscheint, z. B. Nom. Sing. *nāma*, Instr. Pl. *nāmabhis*. Auch vor einem Lokativsuffix *-n* wäre diese Stammform anzusetzen, sodaß sich eine Form *nāma-n* für den Lokativ lautgesetzlich ergibt. So erklären sich ohne weiteres die von HIRT, l. c. angeführten Formen ai. *mūrdhán*, *kárman*, *ádhvan*, ob allerdings auch die griechischen Infinitive wie *δόμεν*, ist eine andere Frage, zu der ich hier nicht Stellung nehmen möchte. Andererseits mußte der (schwache) Stamm vor vokalisch anlautendem Suffix auf konsonantisches *-n* auslauten, also Gen. Abl. Sing. *nāmn-aḥ* und in Verbindung mit der Lokativpartikel *-i nāmn-i*. Schließlich, als dritte Möglichkeit, konnte auch die aus den zwei Elementen *-i* und *-n* gebildete Partikel *-ni* zwecks Bildung des Lokativs an den diesmal, weil antekonsonantisch, mit vokalischem Nasal endenden Nominalstamm antreten, sodaß sich, gleichfalls durchaus lautgesetzlich, Formen wie ved. *mūrdháni*[2]) ergaben. Bei der natürlichen Schwäche des aind. *a*, als des Svarabhakti-Vokals, erklärt sich aber auch leicht dessen

1) HIRT, Idg. Gr. III p. 101 § 66; p. 48 § 33.
2) MACDONELL, p. 203 § 325.

Fehlen in solchen Formen, wo die konsonantische Verbindung keines Stützvokals zur Erleichterung der Aussprache bedurfte. Von diesem Gesichtspunkt aus wäre also auch eine Form *mūrdhni* verständlich, wenn sie auch zufällig nicht belegt ist: daß sie an sich möglich ist, ergibt sich aus dem Vorhandensein eines Abl. Sing. *mūrdhnás* (Rgv.). Aber wir haben ja für derartige Formen, wie wir soeben gesehen haben, noch eine andere, näher liegende und vielleicht auch exaktere Erklärung, sodaß wir auf die zuletzt angegebene verzichten können.

Ist hiernach, vom Standpunkt der Lautentwicklung aus betrachtet, die Annahme einer suffixlosen Bildung des Loc. sing. der konsonantischen Deklination entbehrlich und überflüssig, so liegen doch außerdem noch stärkste Bedenken semasiologischer Art gegen dieselbe vor. Wie soll man es verstehen, daß eine ausgesprochene Ortsbezeichnung, also in adverbiellem Sinne verwandte, ohne weiteres auch als selbständiges Nomen etwa als Subjekt eines Satzes im Nominativ auftritt, ohne zugleich seine Eigenschaft als adverbialer Begriff zu verlieren? Solche Übergänge kommen ja gewiß vor, wir finden sie auch häufig bei Eigennamen, sowohl solchen von Örtlichkeiten wie sogar von Personen, und es ist wohl nicht einmal nötig, Beispiele hierfür anzuführen. Nur hat eben nach einer solchen Umwandlung der ursprüngliche adverbiale Begriff seinen Charakter als solchen verloren und ist toto genere ein anderer geworden. Nach dieser Umwandlung kann er allerdings wieder eine adverbiale Funktion übernehmen, auch eine solche der räumlichen Bestimmung im Lokativ, nur unterliegt er dann wieder von neuem einer Erweiterung, sei es in Gestalt einer präpositionalen Erweiterung, oder einer postpositionalen, die man unter Umständen auch als Kasusbildung auffassen und bezeichnen kann. Ich bestreite unter diesen Umständen die innere Berechtigung der namentlich auch von J. Schmidt, KZ XXVII 287 ff. vertretene Auffassung der Lok. Sing. der *i*- und *u*-Deklination als „regelrechter Dehnstufen“ „ohne Endung“, und zwar umso mehr, als alle einschlägigen Fälle

auch ohne Zuhülfenahme eines doch immer recht ungewöhnlichen und außerordentlichen Vorgangs, wie es die Dehnstufe nun einmal ist, erklärt werden können.

Wenn ich nun aber Formen wie Lok. Sing. *agnau*, *nāman* nicht als suffixlose, mit Dehnstufe auftretende Stämme bewerten kann, vielmehr in allen solchen Fällen ein vokalisches (*i*) oder konsonantisches (*n*) Lokativsuffix annehme, so möchte ich deswegen doch nicht in Abrede stellen, daß sowohl *i*-Stämme wie *n*-Stämme vielfach auf alte Lokative zurückgehen, öfters sogar, als gewöhnlich angenommen wird.

Ich möchte dies zunächst für diejenigen Verbalableitungen annehmen, die ein flektierbares *-i* unmittelbar anschließend an den Verbalstamm angefügt zeigen[1]). Je nach dem sich bei der Zusammensetzung ergebenden Sinne kann es sich um ein lebendes Wesen handeln, das sich „in" dem durch den Verbalstamm bezeichneten Zustand befindet[2]), oder um einen Zustand, der „in" dem Verbalbegriff enthalten ist und der durch ein meistens feminines Verbalabstraktum ausgedrückt wird[3]). Wenn man entsprechend der u. a. im Tibetischen häufigen Verwendung eines aus zwei Postpositionen zusammengesetzten Kasussuffixes geneigt ist, die gleiche Möglichkeit auch für das Indogermanische in Betracht zu ziehen, wäre es daher auch formal nicht ausgeschlossen, flektierte Formen solcher *i*-Stämme unmittelbar als von dem Verbalstamm vermittelst eines zweifachen Kasussuffixes abgeleitet zu betrachten. Für die allerälteste, also vorhistorische Zeit, in der das Gefühl für die Bedeutung der primären Nominalsuffixe noch lebendig war, wäre diese Annahme sogar die natürlich gegebene. Es würde sich dann allerdings sofort die Frage erheben, ob die sich in der Folge als Ableitungssuffixe spezifizierenden Postpositionen — also im vorliegenden Falle *-i* —

1) LINDNER, Altindische Nominalbildung p. 56 ff.

2) So nach der ja allerdings anfechtbaren Theorie der indischen Grammatiker: *ávi*, Schaf, von St. *av-* (Kṣīrataraṅginī, ed. LIEBICH, p. 49), u. a. m.

3) Z. B. ai. *kṛṣí*, d. Pflügen, von St. *kṛṣ-*. LINDNER, p. 57.

nicht vielleicht doch schon von Anfang an eine, wenn auch ursprünglich recht bedeutungslose Sonderfunktion gehabt hätten, die sie für die Verwendung als Ableitungssuffixe in dem besondern Fall geeigneter machte als eine andere von gleichem Vorstellungsinhalt. Es wird später noch auf diese Frage zurückzukommen sein.

Dementsprechend könnten also auch die nominalen *n*-Stämme als ursprüngliche Lokative aufgefaßt werden, sobald ein vorausgehender Verbalstamm diese Deutung zuläßt. Dies wäre möglich etwa bei ai. nom. sing. *rāj-ā* = idg. *-n̥*; gen. abl. sing. *rāj-ñ-aḥ*, wobei das mittlere *-ñ-* als die bekannte lokale Prä- und Postposition *(ə)n*, und das Kasussuffix *-as*, wie ich in anderem Zusammenhang zu zeigen hoffe, als eine ursprünglich gleichfalls lokale Partikel von der Bedeutung „aus" zu betrachten wäre. Ein anderes Beispiel wäre etwa *takṣan*, „Zimmermann", vom Verbalstamm *takṣ-*[1]). Auch hier müßte selbstverständlich angenommen werden, daß es eine Zeit gab, wo die Empfindung für die ursprünglich lokal-adverbielle Bedeutung sowohl des späteren Ableitungssuffixes wie Kasussuffixes noch lebendig war.

Dies würde schließlich auch zutreffen für sekundäre Suffixe, die, wie *-i-n*, zwei lokative Partikeln in sich enthalten, und zwar so, daß entsprechend dem für das Indogermanische bestehenden Gesetze, nach welchem der letzte Bestandteil eines nominalen Kompositums determinierend ist, alles, was diesem vorangeht, als ein einheitlicher Begriff zu fassen wäre[2]). Wenn also ein derartiges, mit Hilfe des (aus *-i-* und *-n-* gebildeten) sekundären, nach der einheimischen indischen Grammatik primären Suffixes überdies noch im Lokativ steht, so vereinigt es eigentlich die Bedeutung von drei Lokativen in sich, von denen aber zwei zum mindesten in späterer Zeit nicht mehr als solche empfunden wurden. Und ob solche Fälle schon in der ältesten Zeit möglich waren, ist doch sehr fraglich, indem

1) Lindner, l. c. p. 38.
2) Vgl. Lindner, l. c. p. 59, 123 ff.

alles darauf hinweist, daß die Ableitungen mit Hilfe des Suffixes *-in* ausnahmslos einer verhältnismäßig späten Zeit angehören. —

Wir können in diesem Zusammenhang nicht eine Denominativbildung übergehen, die zwar nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit den uns zunächst beschäftigenden Partikeln zu stehen scheint, bei der aber eine gewisse Beziehung immerhin vorliegen könnte und, falls diese wirklich zuträfe, unter Umständen dazu beitragen könnte, auch andere, immer noch ungeklärte Eigentümlichkeiten der indogermanischen Deklination zu erhellen. Es ist dies die sogenannte suffixlose Bildung[1]), bei welcher auslautendes *i u ṛ* das Wurzeldeterminativ *t* erhält.

Über diese Bildung als eine indogermanische hat zuletzt eingehender HIRT, Idg. Grm. III p. 83 ff. gehandelt[2]). Wenn er allerdings glaubt, den verhältnismäßig genau geregelten Gebrauch des dentalen Verschlußlautes *t* oder *d* damit erledigen zu können, daß er ihn als eine „zweifellos spätere Regelung" bezeichnet, so bedaure ich, ihm von vornherein nicht folgen zu können, indem ihr Auftreten schon im Ṛgveda als ein hinreichender Beweis für ihre hohe Altertümlichkeit erscheint und vielmehr die einigermaßen regellose Verwendung des *t*-Suffixes im Griechischen (z. B. *ἀ-γνωτ-*, lat. sacerdot- (HIRT, p. 124)) einer Erklärung bedarf. Übrigens ist auch von anderer Seite kaum je eine Erklärung des altindischen Tatbestandes versucht worden.

Meines Erachtens kommen hier zwei Wege in Frage, und ich möchte von vornherein keinen Zweifel darüber lassen, daß sie beide nicht völlig befriedigen, aber sich vielleicht doch gegenseitig ergänzen.

Die eine Möglichkeit bestünde in der Auffassung, daß in dem suffixalen *t* bezw. *d* eine unter gewissen Bedingungen lautgesetzliche Fortbildung des von uns als Lokativ-Partikel aufgefaßten *(ə)n*, „in", vorliege. Diese Erklärung wird dadurch nahe gelegt, daß nach einer bekannten Sandhiregel vor lin-

1) LINDNER, l. c. p. 26; WHITNEY, Skr. Gr. § 383.

2) Vgl. auch BRUGMANN, Grdr.[2] 2, 1, 130 ff.; KVG p. 312.

gualen und dentalen Sibilanten ṣ und s ein t zwischen Nasal und Sibilant eingeschoben werden kann. Diese Regel ist sogar nach den Prātiśākyas, mit Ausnahme des zum Ṛgveda gehörigen, verbindlich[1]). Nun besteht aber ein erheblicher Unterschied zwischen den Auswirkungen beider Gesetze darin, daß sich im Falle des suffixalen t keine Spur von dem supponierten lokativen n erhalten hat und man überdies annehmen müßte, daß der von den doch verhältnismäßig nicht sehr zahlreichen Fällen eines nachfolgenden anlautenden ṣ oder s ausgehende Zwang zur Analogiebildung so stark gewesen sei, daß er auch einer großen Überzahl von anders gelagerten Fällen gegenüber sich durchgesetzt habe. Auch müßte man wohl annehmen, daß das in n enthaltene nasale Element nicht spurlos verschwunden sein könnte, sondern sich in einer Nasalierung des vorangehenden, normalerweise schwachstufigen Vokals auswirken mußte, von der aber gleichfalls nichts zu bemerken ist. Unter diesen Umständen sind die Aussichten einer rein auf sich selbst gestellten Erklärung jenes Vorgangs durch die Annahme eines sich in dem auslautenden t (oder d) erhaltenden lokativen Suffixes sehr gering.

Dann scheint mir aber nur der Weg einer rein phonetischen Erklärung gangbar. Sie könnte vielleicht im Folgenden gefunden werden.

Die drei kurzen Vokale i u ṛ, nach welchen bei suffixloser Nominalbildung ein t antritt, haben das Eigentümliche, daß ihre Artikulation durch einen überaus raschen Übergang der Zungenspitze aus der Indifferenzlage in die dentale übergeht, mit anderen Worten, daß die Zungenspitze diejenige Lage einnimmt, von der aus natürlicher und normaler Weise sowohl i wie u und ṛ artikuliert wird. Mögen auch minimale Differenzen hinsichtlich des Berührungspunktes sowohl der Zungenspitze wie des harten Gaumens bestehen

---

1) Vgl. WHITNEY, § 207 p. 69 „it is probably a purely phonetic phenomenon, a transition-sound to ease the double change of sonant to surd, and nasal to non-nasal utterance“.

— Unterschiede der Lagerung, die eben für die charakteristische Artikulation der „Vokale“ *i u ŗ* entscheidend sind — so bewirken sie doch noch keine akustisch wahrnehmbare Differenzierung des konsonantischen Eindrucks, der in allen drei Fällen eben der eines *t* oder, bei stimmhafter Lautbildung, der eines *d* ist[1]).

Es würde sich also hier um eine Lautartikulation handeln, die, abgesehen von modernen Dialekten, überhaupt meines Wissens noch nicht zur Erklärung von lautlichen Vorgängen innerhalb der indogermanischen Sprachen Anwendung gefunden hat. Immerhin ist sie auch im Sinne der Lautentwicklung und Sprachgeschichte schon beachtet worden, und zwar im Chinesischen, wo sie im Zusammenhang mit dem „eingehenden Ton“ (ju shêng) schon seit langem die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Eine für die vorliegenden Zwecke hinreichende Aufklärung ergibt sich schon aus den Darlegungen in ENDLICHER's „Anfangsgründe der chinesischen Grammatik“ (1845) p. 124 ff., besonders p. 129, wo über die Vokalauslaute im ju shêng folgendes bemerkt wird: im Dialekt von Fu-kian wird „in

1) Der Unterschied dürfte sich unter Berücksichtigung der heute wohl überwiegend anerkannten Theorie, nach welcher der vordere Teil der Zunge gewissermaßen die Scheidewand für die zwei Hohlräume bildet, in derem vorderem das *i* sich bildet, während die Resonanz des *u* in dem hinten liegenden Teil der Mundhöhle gebildet wird, sich so verdeutlichen lassen, daß bei *i*-Artikulation der obere, vordere Teil des Zungenblatts sich flach parallel zu dem ihm gegenüberliegenden Teil des harten Gaumen legt, bei *u*-Artikulation der Zungenrand sich, im Verhältnis zur *i*-Artikulation betrachtet, etwas zurückbiegt, in gleichmäßiger, aber minimaler Entfernung von der entsprechenden Rundung des harten Gaumens, sodaß nur ein entsprechend gleichmäßiger Durchlaß für die schallerzeugende Luftmasse übrig bleibt, und bei *ŗ* sich in dem vorderen, oberen Zungenblatt eine Art von Rille bildet, welche den für *r* charakteristischen Klang hervorruft. Die drei Vokalbildungen haben aber, wie gesagt, das eine gemeinsam, daß die durch sie hervorgerufenen konsonantischen Nebengeräusche im Moment des Abstoppens des kurzen Vokalklangs akustisch den Eindruck eines implosiven dentalen Verschlußlauts machen, der entweder überhaupt nicht, oder nur durch *t* andeutungsweise bezeichnet werden kann.

den nasalierten Formen der Nasal nicht weggeworfen, sondern es wird *n* in *t*, *m* in *p*, *ng* aber in *k* verwandelt .... Im Dialekt von Kuang-tung werden alle mit dem kurzen Ton versehene Auslaute, sie mögen zu den Grundformen gehören, oder aus nasalierten entstanden sein, mit einem Konsonanten belastet". Unter den bezeichnenden Worten: „depuis longtemps c'est un fait reconnu" bringt KARLGREN, Phonologie chinoise, p. 603 eine entsprechende Feststellung, unter einem Vorbehalt hinsichtlich eines einzigen Punktes, der aber gleichfalls für den Indogermanisten von Interesse sein dürfte. Er bemerkt ebd.: „Les mots au jou cheng des groupes *chan* et *tchen*, qui se terminent en *-t* en Min et Yue ... ont *-l* pour consonne finale en Sino-Coréen ..., et il ressort clairement que dans beaucoup de transcriptions anciennes, ils ont servi de sorte que la consonne finale a rendu un *-r* étranger". Wir werden uns bei Besprechung von aind. Entsprechungen wie *ahan* — *ahar* dessen zu erinnern haben.

Die gleiche Feststellung war übrigens schon vorher von PELLIOT[1]) gemacht worden und geht, wie KARLGREN bemerkt, auf EDKINS zurück, der schon in seinem „Chinese Buddhism" 1880 p. 7 bemerkt hatte: „The Chinese character used for *ni* (dans la transcription de *Nirvāṇa*) was called *nit* in some parts of China and *nir* in others". Auch für die Frage, ob dem suffixalen *-t* nach *i u ṛ* bei im übrigen suffixlosen Nominalbildungen ein Übergangslaut *-d* zugrunde gelegen hat, könnte wohl mit Hilfe der tibeto-sinischen Sprachwissenschaft einer Lösung näher gebracht werden, indem das Tibetische konstant *-b*, *-d*, *-g*, also stimmhafte Implosive an Stelle der dialekt-chinesischen stimmlosen aufweist. Indessen wird diese letztere Frage bei einer genaueren Kenntnis des natürlichen Vorgangs der Lautbildung sich von selbst dahin erledigen, daß bei der eigentlichen Unhörbarkeit des ganzen Vorgangs sie gegenstandslos ist[2]).

1) Un traité manichéen, JAs 1911, p. 570; TOUNG PAO, 1915, p. 3.

2) Über die tib. chin. Entsprechungen vgl. noch SIMON, „Zur Rekonstruktion der altchinesischen Endkonsonanten" in Mitt. d. Sem. f. or.

Kann hiernach die Parallelität alt-indogermanischer Lautveränderungen mit solchen des Alt-Chinesischen hinreichend wahrscheinlich gemacht werden, wird man entsprechend dem Satze: „gleiche Folgen, gleiche Ursachen" daran denken dürfen, daß die Intonation auch im Indogermanischen wie im Chinesischen eine Rolle spielt. Nun ist der ju shêng des Chinesischen durch die Kürze des Vokallauts sowie durch dessen plötzliches, implosives, in der phonetischen Schrift unvollkommen durch einen Verschlußlaut markiertes Abstoppen gekennzeichnet. Dieselbe Akzentbewegung wird nun im Aind. durch den udātta zum Ausdruck gebracht, den man seinerseits wiederum, ohne Zweifel mit Recht, in dem Stoßton des Litauischen und Serbokroatischen wiedergefunden hat. Hieraus ergibt sich schon, daß man auch für den aind. udātta wie auch den idg. Stoßton mit einer wenn möglich gegen Ende hin noch zunehmenden Verschärfung in der Betonung des Kurzvokals zu rechnen hat, indem nur durch diese die Verfestigung des Vokalauslauts im Sinne eines dentalen Verschlusses (= *t*) verständlich wird. Daß dieser dentale Verschluß sich dann im Sinne eines parasitären dentalen Konsonanten selbst wieder verfestigte in einem Maße, daß sich Kasussuffixe im Sinne postpositionaler Erweiterungen daran anschließen konnten, kann nicht mehr auffallen.

Wir können aber jetzt nach dieser kurzen Digression auf das Gebiet des Chinesisch-Tibetischen vielleicht mit mehr Erfolg der Frage eines ursprünglichen idg. lokativen Suffixes *-n* nähertreten, nachdem sich herausgestellt hat, daß auch ein solches die Fähigkeit besitzt, sich im Auslaut einer kurzen Silbe in einen zunächst allerdings nur implosiven dentalen Verschlußlaut umzuwandeln. Wenn die eigentliche, der idg. Wortbildung zugrunde liegende Wurzel wirklich nur den rein verbalen Begriff enthielt (wie es die

---

Sprachen Jg. 30 Abt. L p. 147 ff.; ders. „Tib. chin. Wortgleichungen" ebd. Jg. 32 I p. 162 ff.; KARLGREN, JRAS 1928 p. 789 ff. Durch die Nichtberücksichtigung des (musikalischen) Akzents der chin. Formen wird die Durchsichtigkeit der tib.-chin. Wortgleichungen vielfach beeinträchtigt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000078

indische und im Anschluß daran auch die europäische Sprachforschung überwiegend annimmt), so mußte doch, falls diese noch ganz leere, weil nicht spezifizierte Vorstellung einer allgemein gedachten Tätigkeit spezifiziert, d. h. auf einen besonderen Fall angewandt und bezogen wurde, dies auch ausgedrückt werden, was sprachlich nur durch die Anknüpfung eines hierfür geeigneten Beziehungswortes, d. h. eines Artikels, oder einer Art von adverbialer Bestimmung geschehen konnte. Vielleicht läuft sogar beides auf das Gleiche hinaus, indem der grammatische „Artikel" letzten Endes vielleicht gar nichts anderes ist, als der Ausdruck einer lokalen Beziehung auf die unbestimmte Vorstellung einer Tätigkeit. Ist *dyu* oder *vidyu* die unbestimmte Vorstellung des Leuchtens oder Aufleuchtens, so könnte recht wohl die Erscheinung, die sich in einem gegebenen Augenblick „in" diesem Zustand des Aufleuchtens befindet, als „im Aufleuchten" scil. befindlich bezeichnet und begriffen werden. Hiernach wäre *vidyu-n* = *vidyu-t*, „Blitz", eigentlich das „im Aufleuchten" scil. Befindliche. Man wäre hiernach also nicht nur berechtigt, sondern vielleicht sogar genötigt, die sogenannten suffixlosen Nominalbildungen, zu denen man in der Regel auch — nicht ganz konsequent — diejenigen von kurzvokalischen auf *i u ṛ* mit Hilfe von *-t* rechnet, aus Gründen der Analogie gleichfalls als ursprüngliche Lokative aufzufassen, was aber lautgeschichtlich eher noch größere Schwierigkeiten verursacht, weil ja hier — mit Ausnahme der wenigen Fälle auf *-t* — jede Andeutung eines solchen ursprünglichen Vorhandenseins einer Bezeichnung für die supponierte lokative Beziehung offenbar fehlt.

Bewegten wir uns schon mit unseren letzten Darlegungen in gefährlicher Nähe der mit Recht so gefürchteten „glottogonischen" Betrachtung und Erwägung, so kann dieses Bedenken aber letzlich kein Grund sein, Fragestellungen, die nun einmal im Laufe der Untersuchung auftauchen, einfach bei Seite zu schieben, lediglich auf Grund der wohlfeilen Ausflucht, es handle sich hier um sprachliche Vorgänge vorhistorischer, ältester Zeit, die zu rekonstruieren

jede Möglichkeit fehle. Man vergißt hierbei offenbar, daß alle Bemühungen der Indogermanistik wie auch jeder anderen umfassenderen Sprachwissenschaft auf letzten Endes nur analogisch deutbare, aber nicht mehr eigentlich erschließbare Sprachzustände gerichtet sind. Von diesem Gesichtspunkt aus will auch die nachfolgend skizzierte Stellungnahme zu dem „glottogonischen" Problem der Wort- und Flexionsentstehung nur insofern zum Gehör kommen, als dies zu einer gewissen Ergänzung unserer letzten Darlegungen erforderlich sein mag.

Ich muß gestehen, daß mir eine direkte Beantwortung der angedeuteten Frage, auch nur im Sinne einer entfernten Wahrscheinlichkeit, bei unserer noch sehr mangelhaften Kenntnis der ältesten Sprachentwicklung auf nicht-indoeuropäischem Gebiet kaum möglich erscheint. Der hochaltertümliche Zustand des Tibetischen, der in mancher Hinsicht unmittelbar in die Werkstätte des sprachbildenden Geistes hineinführt, dürfte dafür sprechen, daß eine Art von Partikel zum Ausdruck der Spezialisierung und Individualisierung des rein verbalen Begriffs erforderlich war. Dieser Aufgabe entspricht im allgemeinen das nominale Suffix *pa*, *ba* etc. Gab es aber nicht auch nominale Begriffe, die dieses Suffixes entbehrten und die überhaupt nicht mit einem Verbum zusammenzuhängen scheinen? Es möge genügen, diese Frage anzudeuten, um zu zeigen, um wie viel schwieriger ihre Beantwortung mit Bezug auf das Indogermanische sein muß.

English loan-words in modern Telugu.

By A. F. Thyagaraju.

A number of English words have been taken into Telugu. It may not be quite accurate to speak of them as loan-words, because they would not find a place in the literary language. But they are never the less an essential part of the spoken language, as they are used by native speakers without a thought of their being foreign expressions.

It is instructive to study the changes that such words have undergone because it throws some light on the characteristics of Telugu. Some of these changes are such as can be easily predicted by any one who has a knowledge of both languages. But some reveal linguistic tendencies which do not appear on the surface and whose very existence is not suspected by the student. In the treatment of words from a new foreign language like English they come to light, and the essential features of the genius of the language are revealed.

As regards the spheres of activity these loan-words have reference to, we should notice that they are not confined to one department of human affairs. Telugu speakers come into contact with English in the law courts, the schools and colleges, and in business and commercial circles. Many of the borrowings refer to ideas and objects which are new and which have been introduced by the British e. g. rail, mail, station, photo and gallon. But some others may seem superfluous as there are native words which are quite adequate e. g. road, school, hospital, receipt. The fact that

the latter class exists is an indication of the great influence of English over the vernaculars of South India.

I give a list of ten of the commonest borrowings. I quote the English word and mention in brackets the Standard pronunciation it has in English[1]). I next give the change it has undergone in Telugu, using in the transliteration of Telugu the system adopted by CALDWELL[2]) the great authority on the Dravidian languages. I may mention for the benefit of those who are not familiar with that system that *ṭ* and *ḍ* are cerebral and that *t* and *d* do not represent the same dental sounds as they do in English, but have the value they have in Sanskrit. I add a short comment on each borrowing, drawing attention to points of philological interest.

1) Eng. *Road* (Stp. roud) Tel. *rōḍḍu*, sometimes *rōḍru*.

There are many native words to express the idea, such as: *vīdhi*, *bāṭa* and *dāri* but the English word is much in favour and is commonly used. The final vowel *u* is in accordance with the Tel. rule that a word should end in a vowel; where there is no original vowel-ending *u* is added. Note the doubling of the consonant *d* for ease of enunciation.

The second form cited is exceptional.

2) Engl. *Rail* (Stp. reil), Tel. *railu*.

The learned have proposed various words for ideas connected with the railway e. g. *Dhūma śakaṭamu* for *Engine* (also *Poga-baṇḍi*, lit. smoke cart), *Inupa dāri* (= iron way) for the *Track*, but they have not come into popular usage. A train is called a *railu baṇḍi*[3]), often more shortly *railu*. The form *train* is not used.

---

1) According to „An English Pronouncing Dictionary" by DANIEL JONES, 1928.

2) In his „Comparative Grammar of the Dravidian languages".

3) There is a popular gramophone record in Telugu where this form is found. It may be noted that *Dhūma-śakaṭamu* is Sanskrit. It cannot come into popular use. *Baṇḍi* is a native word meaning *vehicle*.

3) Eng. *Mail* (Stp. meil), Tel. *mēlu.*

Though the Eng. diphthong here is identical with that in word no. 2, it undergoes a different change in Tel. The sound loses its diphthongal quality and is pronounced as a pure vowel. The difference of treatment is curious.

The word always refers to a Mail Train in Tel.

4) Eng. *Form* (Stp. fɔ:m), Tel. *fāram.*

An interesting word, it is used in the two senses of a class at school or a document with blanks to be filled up. The unrounding of ɔ: to *ā* is due to the absence of the former sound in Tel.[1]). The consonant *r* is never elided. The introduction of the vowel between *r* and *m* is due to the difficulty of pronouncing two such consonants together when they are final. The plural for this word in Tel., *fārālu* is formed in the following way: *fāram* + *lu* (native plural suffix) > *fārālu.* The *m* in *fāram* is dropped according to a phonetic rule whereby a word ending in *m* sometimes forms its plural by dropping the consonant and lengthening the preceding vowel[2]).

Here we have the interesting phenomenon of an essential part of a foreign root being treated like the nasal suffix of a native word.

5) Eng. *Cholera* (Stp. koloro), Tel. *kalarā.*

I cannot explain the initial shortening of the vowel[3]).

As regards the final vowel, it must be noted that no

---

1) See my note „On the Pronunciation of English by South Indians" in the Quarterly Journal of the Mythic Society, Bangalore, April 1930.

2) E. g. *gurramu* (a horse), (ordinarily .. gurram) plural: *gurramulu* or *gurrālu.* Compare also the word *gālan* for Eng. *gallon* (Stp. gælən), plural: *gālālu.* The increasing use of motor buses for passenger service along village roads has made *gālan* with its plural, one of the commonest terms in the language.

3) It is found also in *kalar* for Eng. *collar* (Stp. kolo) . . . a washerman's form, because the gentleman who uses a collar knows how to pronounce it.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000083

Tel. word ends with the vowel of uncertain quality [ə] whereas a similar sound is common in Tamil[1]).

6) Eng. *School* (Stp. sku:l), Tel. *iskūlu*.

The learned word is *pāṭha śʻāla* (of Sanskrit origin) and the common word is *baḍi*. The latter is common, though *iskūlu* is found among the lower classes. The introduction of the initial vowel is owing to the difficulty in beginning a word with a double consonant, which all Dravidian speakers feel. Telugu has conquered it where Sanskrit words are concerned, but the old tendency asserts itself in this English word[2]). The same trouble is observed in the Romance languages e. g. Latin *schola* becomes *école* in French[3]).

7) Eng. *station* (Stp. steišən), Tel. *ṭēshanu*.

Here the problem has been solved in a different way. The initial *s* is omitted and the word begins with only one consonant. Note that the form is used only by the very lowest classes.

8) Eng. *Photo* (Stp. foutou), Tel. *poṭō*.

The consonant *f* is not found in Telugu or in any of the other Dravidian languages, with the possible exception of an uncultivated dialect. It is replaced usually, though not always, by *p*. Note the curious shortening of the first vowel and compare with word No. 5.

9) Eng. *Hospital* (Stp. hospitl), Tel. *āspatri*.

Old Telugu has no *h* though modern Telugu uses it extensively especially in words derived from Sanskrit. The *t* in the Tel. word is pronounced somewhat like Eng. *th*. It is a dental. *l* is converted into *r*[4]).

---

1) For instance a Tamil speaker trying to talk English would say *ventə* for *went*; a Telugu would say *ventu*. See my remarks under Word No. 1.

2) It must be pointed out, however, that school boys say *skūlu*.

3) Butlers say *istu* or *ishtu* for *stew* and *ismith* for *Smith*.

4) This is one of the commonest of sound changes. Cf. Sanskrit with Indo-European.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000084

10) Eng. *receipt* (Stp. risi:t), Tel. *rasīdu.*

Dravidologists are familiar with a law in Tamil according to which *k*, *t* and *p* are pronounced *g*, *d* and *b* when single and intervocalic. This is best illustrated by words borrowed from Sanskrit as e. g. in Skr. *dūta* (a messenger) which > Tam. *tūdan.* When doubled, however, the surd quality is retained. There are no traces of the Tamil law in modern Telugu, but the tendency seems to be present, as seen in the change undergone by the Eng. word *receipt*, which must have first become *rasītu* and then, with the voicing of the final *t* it has given *rasīdu.*

Vyāsasmṛti (2).

Von **Batakrishna Ghosh.**

Die folgende Rekonstruktion der Vyāsasmṛti ist nur die Fortsetzung meines Beitrags zur „Ehrengabe für Wilhelm Geiger“ (p. 108—121), wo ich schon den ersten Teil meiner Sammlung veröffentlicht habe. Über das Datum des Vyāsa, seine Stellung in der rechtsgeschichtlichen Literatur Indiens usw. habe ich nichts neues hinzuzufügen als was ich a. a. O. in der Einleitung gesagt habe. Da die Verse in diesem Teil überall schlicht und leicht verständlich sind, habe ich die Fußnoten mit Erklärungsversuchen nicht belastet und habe mich meistens nur mit genauer Quellenangabe begnügt. Fast jeder Vers zeigt verschiedene Lesarten bei den verschiedenen Quellen; nur die wichtigsten Lesungsverschiedenheiten werden im folgenden in den Fußnoten erwähnt.

Abkürzungen.

Ap. = Aparārka zu Yājñavalkya.
Da. Vi. = Daṇḍaviveka von Vardhamāna (Gaekwaḍ Oriental Series).
Dā. = Dāyabhāga (Kalkutta 1870).
Par. = Mādhavas Kommentar zu Parāśara (Parāśaramādhavīyam).
Bāl. = Bālambhaṭṭas Kommentar zu Mitākṣarā.
Mit. = Mitākṣarā (Chowkhambā Sanskrit Series, 1924 ff.).
Vi. = Vivādaratnākara von Caṇḍeśvara (Bibl. Ind.).
Vi. Ci. = Vivādacintāmaṇi von Vācaspatimiśra (Kalkutta 1837).
Vī. = Vīramitrodaya von Mitramiśra (Kalkutta 1875).
Vī. Ṭī. = Vīramitrodayaṭīkā zu Yājñavalkya von Mitramiśra (Chowkhambā Sanskrit Series, 1924 ff.).
Vya. Ma. = Vyavahāramayūkha von Nīlakaṇṭha (Bombay 1926).
Sar. = Sarasvatīvilāsa von Pratāparudrasena (Mysore 1927).
Smṛ. = Smṛticandrikā von Devaṇṇabhaṭṭa.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000086

Divyanirūpaṇam.

dhaṭo 'gniviṣatoyaṃ ca pramāṇaṃ tu caturvidham |
daivikasya prabhedo 'yaṃ kośaḥ śaṅkāsu pañcamaḥ || 1 ||
hastadvayaṃ nikheyaṃ tu pādayor ubhayor api |
ṣaḍdhastaṃ tu tayoḥ proktam pramāṇam parimāṇataḥ |
toraṇe ca tathā kārye pārśvayor ubhayor api || 2 ||
dhaṭād uccatare syātāṃ nityaṃ daśabhir aṅgulaiḥ |
avalambau ca kartavyau toraṇābhyām adhomukhau || 3 ||
mṛṇmayau sūtrasambaddhau dhaṭamastakacumbakau |
śikyadvayaṃ samāsajya pārśvayor ubhayor api || 4 ||
prāṅmukhān kalpayed antāñ śikyayor ubhayor api |
paścime tolayet kartṝn anyasmin mṛttikāṃ śubhām || 5 ||
piṭikāṃ kārayet tasminn iṣṭakāyāṃ saloṣṭakaiḥ |
parīkṣakā niyoktavyās tulāmānaviśāradāḥ || 6 ||
vaṇijo hemakārāś ca kāṃsyakārās tathai 'va ca |
kāryaḥ parīkṣakair nityam avalambasamo dhaṭaḥ || 7 ||
udakaṃ ca pradātavyaṃ dhaṭasyo 'pari paṇḍitaiḥ |
yasmin na plavate toyaṃ sa vijñeyaḥ samo dhaṭaḥ || 8 ||
tolayitvā naram pūrvam paścāt tam avatārayet |
dhaṭaṃ tu kārayen nityaṃ patākādhvajaśobhitam || 9 ||
tata āvāhayed devān vidhinā 'nena mantravit |
vāditratūryaghoṣaiś ca gandhamālyānulepanaiḥ || 10 ||
prāṅmukhaḥ prāñjalir bhūtvā prāḍvivākas tato vadet |
ehy ehi bhagavan dharma asmin divye samāviśa |
sahito lokapālaiś ca vasvādityamarudgaṇaiḥ || 11 ||
tasyā 'rtham abhiyuktasya lekhayitvā tu patrake |
mantreṇā 'nena sahitaṃ kuryāt tasya śirogatam || 12 ||

---

1. Smṛ. 226.
2. Ap. 702, Par. 169, Mit. 544, Vī. 247, Vya. Ma. 57, Smṛ. 246. Vī. und Smṛ. lesen: hastadvayaṃ nikheyaṃ tu proktaṃ muṇḍakayor dvayoḥ. Par. liest: muṇḍakas tayoḥ. Die dritte Zeile kommt nur bei Ap. vor, die zweite bei Par., Vī. und Smṛ. Vya. Ma. kennt nur die erste Zeile. In Mit. werden dieser und die folgenden Verse „Pitāmaha, Nārada und anderen" zugeschrieben.

3.—6. Ap. 702, Mit. 544—5. Von (6) kennt Mit. nur die erste Hälfte in einer stark abweichenden Lesart: piṭakam pūrayet tasminn iṣṭakāgrāvapāṃsubhiḥ.

7.—11. Ap. 702—3, Mit. 545. 12. Ap. 703, Mit. 546, Sar. 189.

ādityacandrāv anilo 'nalaś ca
dyaur bhūmir āpo hṛdayaṃ yamaś ca |
ahaś ca rātriś ca ubhe ca sandhye
dharmaś ca jānāti narasya vṛttam || 13 ||
imaṃ dharmavidhiṃ kṛtsnaṃ sarvadivyeṣu yojayet |
āvāhanaṃ ca devānām athai 'nam parikalpayet || 14 ||
dhaṭa tvaṃ brahmaṇā sṛṣṭaḥ parīkṣārthaṃ durātmanām |
dhakārād dharmamūrtis tvaṃ ṭakārāt kuṭilo nṛṇām || 15 ||
dhaṭo dhārayase yasmād dhaṭas tenā 'bhidhīyase || 16 ||
adhogato na śudhyet tu śudhyed ūrdhvagatas tathā |
samo 'pi na viśuddhaḥ syād eṣā śuddhir udāhṛtā || 17 ||
śikyacchede akṣabhaṅge bhūyaś cā 'ropayen naram |
evaṃ niḥsaṃśayajñānāt tatō bhavati nirṇayaḥ || 18 ||
kakṣacchede tulābhaṅge dhaṭakarkaṭayos tathā |
rajjucchede 'kṣabhaṅge vā dadyāc chuddhim punar nṛpaḥ || 19 ||

Agnividhiḥ

prāṅmukhas tu tatas tiṣṭhet prasāritakarāṅguliḥ |
ārdravāsāḥ śuciś cai 'va śirasy āropya patrakam || 20 ||
jātyai 'va lohakāro yaḥ kuśalaś cā 'gnikarmaṇi |
dṛṣṭaprayogaś cā 'nyatra tenā 'yo 'gnau tu dāpayet || 21 ||
agnivarṇam ayaḥpiṇḍaṃ sasphuliṅgaṃ surañjitam |
pañcāśatpalikam bhūyaḥ snāpayitvā śucir dvijaḥ |
tṛtīyatāpe tapyantam brūyāt satyapuraskṛtam || 22 ||
eṣa tvāṃ dhārayati satyenā 'nena mānavaḥ |
satyavākyasya cā 'sya tvaṃ śīto bhava hutāśana |
mṛṣāvākyasya pāpasya daha hastau ca māyinaḥ || 23 ||

---

13. Ap. 703, Mit. 546, Vī. Ṭī. 542, Sar. 190.
14. Ap. 703, Mit. 547, Sar. 190. In Sar. wird dieser Vers Prajāpati zugeschrieben.
15.—16. Ap. 703, Mit. 547, Vī. Ṭī. 543, Sar. 190. In dem letztgenannten Werk werden diese Verse Nārada zugeschrieben.
17. Par. 174. 18. Par. 174, Sar. (nur die erste Hälfte) 192.
19. Bāl. 368, Mit. 548, Vī. 254, Vya. Ma. 61, Sar. (anonym) 192. (18) und (19) stehen offenbar in Widerspruch mit einander. Vielleicht aus diesem Grund liest Vijñāneśvara: rajjucchede 'kṣabhaṅge vā tathai 'vā 'śuddhim ādiśet.
20.—23. Sar. 196—7.

Niṣkavidhau niṣkaparimāṇam

palāny aṣṭau suvarṇasya suvarṇāś ca caturdaśa |
etan niṣkapramāṇaṃ tu Vyāsena parikīrtitam || 24 ||

Jalavidhiḥ

satyena mā 'bhirakṣa tvaṃ Varuṇe 'ty abhiśapya kam |
nābhidaghnodakasthasya gṛhītvo 'rū jalaṃ viśet || 25 ||

Vṛddhiḥ.

sabandhe bhāga āśītaḥ ṣāṣṭo bhāgaḥ salagnake |
nirādhāne dvikaśataṃ māsalābha udāhṛtaḥ || 26 ||
dohyavāhyakriyāyuktā kāyikā samudāhṛtā || 27 ||
śākakārpāsavījekṣau ṣaḍguṇāḥ parikīrtitāḥ |
vadanty aṣṭaguṇān kāle madyasneharasāsavān || 28 ||
prātibhāvyam bhuktabandham agṛhītaṃ ca ditsutaḥ |
na vardhate prapannasya damaḥ śulkam pratiśrutam || 29 ||

Ādhiḥ.

ādhayo dvividhāḥ proktāḥ sthāvarā jaṅgamās tathā |
siddhir asyo 'bhayasyā 'pi bhogo yady asti nā 'nyathā || 30 ||
kāṃ cid vṛddhiṃ samābhāṣya dravyam ādāya tattvataḥ |
matkṣetram bhuṅkṣva vṛddhyartham adhikaṃ mūlanāśanam |
ityādiḥ pratyayādhiḥ syād dvaiguṇye niṣkrayo bhavet || 31 ||
grahītṛdoṣān naṣṭaś ced bandho hemādiko bhavet |
ṛṇaṃ salābhaṃ saṃśodhya tanmūlyaṃ dāpayed dhanī || 32 ||

---

24. Par. 158, Vī. 235, Smṛ. 232.
25. Vya. Ma. 77. Identisch mit Yājñ. II. 108.
26. Par. 221, Vi. 7, Vi. Ci. 3, Vī. 296, Vya. Ma. 167, Smṛ. 361. Korrupte Lesart in Vī.: — sambandhe bhāga āśītaḥ ṣaṣṭho bhāgaḥ etc.
27. Vi. 9, Vi. Ci. 4, Smṛ. 359.
28. Par. 228, Vī. 298—9, Vya. Ma. 170, Sar. 227, Smṛ. 373.
29. Par. 225, Vi 21, Vi. Ci. 7, Vī. 304, Smṛ. 366. Vī. zeigt wieder die schlechte Lesart: na vardhate prayatnasya etc. Die Lesung *ditsavaḥ* für *ditsutaḥ*, obwohl gut beglaubigt, ist unverständlich.
30. Mit. 489, Vi. 34, Vī. Ṭī. 488, Sar. 233, 236. Nur in Vi. wird dieser Vers Vyāsa zugeschrieben, sonst Nārada.
31. Sar. 233—234.
32. Ap. 659, Par. 236, Vi. 25, Vi. Ci. 11, Vī. 309, Vī. Ṭī. 487, Vya. Ma. 172, Smṛ. 328.

daivarājopaghāte tu na doṣo dhaninaḥ kvacit |
ṛṇaṃ dāpyaṃ tu tannāśe bandhaṃ vā 'nyam ṛṇī tadā |
anyathā naśyate lābho mūlaṃ vā nāśam āpnuyāt || 33 ||
hiraṇye dviguṇībhūte pūrṇe kāle kṛte 'vadhau |
bandhakasya dhanī svāmī dvisaptāhaṃ pratīkṣya tu |
ato 'ntarā dhanaṃ datvā ṛṇī bandhakam āpnuyāt || 34 ||
gopyādhir dviguṇād ūrdhvaṃ kṛtakālaḥ kṛtāvadhiḥ |
āvedayitva rṇikule bhoktavyas tadanantaram || 35 ||
gopyādhiṃ dviguṇād ūrdhvaṃ mocayed adhamarṇakaḥ || 36 ||
phalabhogyam pūrṇakālaṃ datvā dravyaṃ tu sāmakam || 37 ||
yāvat prakarṣitaṃ tat syāt tāvan na dhanabhāg dhanī |
ṛṇī na labhate bandham parasparamataṃ vinā || 38 ||

Ṛṇaviṣayakāṇi vacanāni.

ṛṇam paitāmaham pautraḥ prātibhāvyāgataṃ sutaḥ |
samaṃ dadyāt tatsutau tu na dāpyau iti niścayaḥ || 39 ||
daṇḍo vā daṇḍaśeṣo vā śulkaṃ taccheṣa eva vā |
na dātavyaṃ tu putreṇa yac ca na vyavahārikam || 40 ||
tapasvī cā 'gnihotrī ca ṛṇavān mriyate yadi |
tapaś cai 'vā 'gnihotraṃ ca sarvaṃ tad dhanino bhavet || 41 ||
mithyābhiyogī dviguṇam abhiyogād dhanaṃ haret |
kāraṇe vidhir eṣa syāj jitasyai 'katarasya tu |
prāṅnyāyavāde ca tathā yaś cā 'satyena yujyate || 42 ||

---

33. Par. 232, Vi. 26, Vī. 309, Vya. Ma. 173, Smṛ. 322.
34. Ap. 658, Par. 239, Mit. 486, Vi. 31, Vī. 315, Vī. Ṭī. 485, Sar. 240, Smṛ. 330. In Mit. und Sar. wird dieser Vers Bṛhaspati zugeschrieben. Cf. Bṛh. XI. 27—28.
35. Par. 240, Vya. Ma. 174. Fast identisch mit Bṛh. XI. 26.
36. Vī. 318, Smṛ. 341.
37. Par. 243, Vī. 320, Sar. (anon.) 241, Smṛ. 341. Ein unvollständiger Satz! Nach Devaṇṇabhaṭṭa soll man von (34) „ṛṇī bandhakam āpnuyāt“ ergänzen. Oder kann man ebensogut von (36) „mocayet“ ergänzen.
38. Mit. 492, Smṛ 345. Sehr ähnlich wie Bṛh. XI. 33 und in Mit. wird dieser Vers tatsächlich Bṛhaspati zugeschrieben.
39. Ap. 656, Par. 250, Mit. 481, Vi. 44. Vi. Ci. 14, Vī. 325, Vya. Ma. 177, Sar. 249, 252.
40. Vi. 34, Vi. Ci. 17, Sar. 257. 41. Vī. 357, Vya. Ma. 184, Sar. (anon.) 252.
42. Vi. 77, Vi. Ci. 23, Vī. 360. Keine einheitliche Lesung in den Quellen und, übrigens, wird der Vers bald Vyāsa, bald Yājñ. zugeschrieben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000090

Pratibhūḥ.

lekhye 'kṛte ca divye ca dānapratyayadarśane |
gṛhītabandhopasthāne ṛṇidravyārpaṇe tathā || 43 ||
vipratyaye lekhyadivyadarśane cā 'kṛte sati |
ṛṇaṃ dāpyāḥ pratibhuvaḥ putraṃ teṣāṃ na dāpayet || 44 ||
dānavādapratibhuvau dāpyau tatputrakau tathā || 45 ||

Nikṣepaḥ.

sthānatyāgād rājabhayād dāyādānāṃ ca vañcanāt |
svadravyam arpyate 'nyasya haste nikṣepam āha tam || 46 ||
bhakṣite sodayaṃ dāpyaḥ samaṃ dāpya upekṣite |
kiñcin nyūnam pradāpyaḥ syād dravyam ajñānanāśitam || 47 ||
yācanānantaraṃ nāśe daivarājakṛte 'pi saḥ |
grahītā pratidāpyaḥ syān mūlamātraṃ na saṃśayaḥ || 48 ||
nikṣepaṃ nihnute yas tu naro bandhubalānvitaḥ |
sākṣibhir vā 'tha divyena vibhāvya pratidāpyate || 49 ||

Dattāpradānikam.

andhādiṣu śataṃ dānam anantaṃ duhitur bhavet |
pitrye śataguṇaṃ dānaṃ sahasraṃ mātur ucyate |
bhaginyāṃ śatasāhasraṃ sodarye dattam akṣayam || 50 ||

Asvāmivikrayaḥ.

yācitānvāhitanyāsaṃ hṛtvā vā 'nyasya yad dhanam |
vikrīyate svāmyabhāve sa jñeyo 'svāmivikrayaḥ || 51 ||
nikṣiptānvāhitaṃ nyāsaṃ hṛtayācitabandhakam |
upāṃśu yena vikrītam asvāmī so 'bhidhīyate || 52 ||
pūrvasvāmī tu tad dravyaṃ yadā 'gatya vidhārayet |
tatra mūlaṃ darśanīyaṃ kretuḥ śuddhis tato bhavet || 53 ||
mūle samāhṛte kretā nā 'bhiyojyaḥ kathaṃ ca na |
mūlena saha vādas tu nāṣṭikasya tadā bhavet || 54 ||

---

43. Par. 249, Vī. 323, Smṛ. 347. 44.—45. Par. 251, Smṛ. 352. 46. Smṛ. 415.
47. Par. 283, Mit. 496, Vi. 91, Vi. Ci. 25, Vī. 364, Vī. Ṭī. 494, Sar. 268. Vijñāneśvara schreibt diesen Vers Kātyāyana zu.
48. Par. 283, Vī. 364. 49. Vī. 365, Smṛ. 421. 50. Sar. 283.
51. Ap. 775, Vi. 100, Vī. 374, Vya. Ma. 195, Smṛ. 8. 52.—53. Ap. 775.
54. Ap. 776, Par. 295, Vi. 102, Vi. Ci. 27, Vī. 379, Vya. Ma. 196, Sar. 307. Smṛ. 503.

yadi svaṃ nai 'va kurute jñātibhir nāṣṭiko dhanam |
prasaṅgavinivṛtyarthaṃ cauravad daṇḍam arhati || 55 ||
vādī cen mārgitaṃ dravyaṃ sākṣibhir na vibhāvayet |
dāpyaḥ syād dviguṇaṃ daṇḍaṃ kretā tad dravyam arhati || 56 ||

Sambhūyasamutthānam.

samakṣaṃ asamakṣaṃ vā 'vañcayantaḥ parasparam |
nānāpaṇyānusārās te prakuryuḥ krayavikrayau || 57 ||
agopayanto bhāṇḍāni śulkaṃ dadyuś ca te 'dhvani |
anyathā dviguṇaṃ dāpyāḥ śulkasthānād bahiḥsthitāḥ || 58 ||
parīkṣakāḥ sākṣiṇaś ca ta evo 'ktāḥ parasparam |
sandigdhārthe vañcanāyāṃ na ced vidveṣasaṃyutāḥ || 59 ||
yaḥ kaś cid vañcakas teṣāṃ vijñātaḥ krayavikraye |
śapathaiḥ sa viśodhyaḥ syād sarvavāde 'py ayaṃ vidhiḥ || 60 ||

Svāmiviṣayaḥ.

snehena sthaṇḍilaṃ labdhvā mandiraṃ kurute tu yaḥ |
nirgacchatas tasya dāru dattastomasya nā 'nyathā || 61 ||

Svāmipālaḥ.

pālagrāhe grāmaghāte tathā rāṣṭrasya viplave |
yat pranaṣṭaṃ hṛtaṃ vā syān na pālas tatra kilbiṣī || 62 ||
ākramya yad dvijair bhuktam parikṣīṇaṃ ca bāndhavaiḥ |
gobhiś ca naraśārdūla vājapeyād viśiṣyate || 63 ||
gṛhītamūlyo gopālas tāṃs tyaktvā nirjane vane |
grāmacārī nṛpair bādhyaḥ śalākī ca vanecaraḥ || 64 ||
mṛteṣu ca viśuddhaḥ syād bālaśṛṅgādidarśanāt || 65 ||

---

55. Vi. 377, Sar. 307.
56. Par. 298, Vi. 107, Vī. 377, Vya. Ma. 196, Smṛ. 505.
57. Ap. 832, Par. 304, Vi. Ci. 30, Vī. 384, Sar. 271, Smṛ. 431. In Vi. Ci. wird dieser Vers Kāty. zugeschrieben.
58. Par. 304, Vī. 384, Sar. 272, Smṛ. 431.
59.—60. Sar. 272. 61. Ap. 801, Sar. 302, Smṛ. 480.
62. Ap. 772, Par. 374, Vi. 172, Vi. Ci. 52, Sar. 303, Smṛ. 485.
63. Vī. 451, Vya. Ma. 221, Smṛ. 497. Augenscheinlich stammt dieser Vers aus einem Purāṇa.
64.—65. Vī. 444.

Vikrīyāsampradānam.

satyaṃkāraṃ ca yo dadyād yathākālaṃ na dṛśyate |
paṇyam bhaven nikṛṣṭaṃ tad dīyamānam agṛhṇataḥ || 66 ||
lābhārtho vaṇijāṃ sarvaḥ paṇyeṣu krayavikrayaḥ |
sa ca lābho 'rgham āsādya mahān bhavati vā na vā || 67 ||
tasmād deśe ca kāle ca vaṇigargham prakalpayet |
na jaihmyena pravarteta śreyān evaṃ vaṇikpathaḥ || 68 ||

Krītānuśayaḥ.

carmakāṣṭheṣṭakāsūtradhānyāsavarasasya tu |
vastrakupyahiraṇyānāṃ sadya eva parīkṣaṇam || 69 ||
tryahād dohyam parīkṣeta pañcāhād vāhyam eva tu |
maṇimuktāpravālānāṃ saptāhāt syāt parīkṣaṇam || 70 ||
dvipadām ardhamāsaṃ syāt puṃsāṃ taddviguṇaṃ striyaḥ |
daśāhāt sarvavījānām ekāhāl lohavāsasām || 71 ||
bhūmer daśāho 'nuśayaḥ kretur vikretur eva ca |
tātkālikās tu sāmantās tatkālā dhanikās tathā |
tātkālikāḥ sapiṇḍāś ca vedanīyāḥ kraye matāḥ || 72 ||
ato 'rvāk paṇyadoṣas tu yadi saṃjñāyate kvacit |
vikretuḥ pratideyaṃ tat kretā mūlyam avāpnuyāt || 73 ||

Dāsabhārādayaḥ.

anyadīyā tu yā dāsī dāsy anyasya tu sā bhavet |
śulkaṃ datvā tu tāṃ gacched agantā dāsyam arhati || 74 ||

Sīmā.

nimnonnatā ca dhvajinī naidhānī rājakāritā |
sthitā pañcavidhā sīmā matsyinī tu calā smṛtā || 75 ||
grāmayor ubhayor yatra gartaḥ sīmāpravartakaḥ |
nimnopalakṣitā sā tu śāstravidbhir udāhṛtā || 76 ||
śarakubjakabalmīkā yatra devagṛhāṇi ca |
aśmakūṭāś ca dṛśyante sīmā so 'ktā samunnatā || 77 ||

---

66. Par. 370, Vi. 194, Vī. 441, Sar. 312, Smṛ. 516.
67.—68. Sar. 312—313. 69. Par. 361, Vi. 198, Vi. Ci. 57, Smṛ. 517.
70.—71. Par. 361, Vi. Ci. 57—58. 72. Sar. 323.
73. Par. 361. 74. Sar. 295.
75.—77. Bāl. 781, Vi. 215.

grāmayor ubhayoḥ sīmni vṛkṣā yatra samunnatāḥ |
samucchritā dhvajākārā dhvajinī sā prakīrtitā || 78 ||
tuṣāṅgārakapālais tu kumbhair āyatanais tathā |
sīmā pracihnitā kāryā naidhānī sā nigadyate || 79 ||
sākṣyabhāvād dvayor yatra prabhuṇā parikalpitā |
sāmantānumatā sīmā sā jñeyā rājakāritā || 80 ||
svacchandagā bahujalā matsyakūrmasamanvitā |
nityapravāhinī yatra sīmā sā matsyinī matā || 81 ||

Kṛṣṭākṛṣṭanirṇayaḥ.

ksetraṃ gṛhītvā yaḥ kaś cin na kuryān na ca kārayet |
svāmine sa śadaṃ dāpyo rājñe daṇḍaṃ ca tatsamam || 82 ||
cirāvasanne daśamaṃ kṛṣyamāṇe tathā 'ṣṭamam |
susaṃskṛte 'pi ṣaṣṭhaṃ syāt parikalpyaṃ yathāsthiti || 83 ||

Vākpāruṣyam.

pāpopapāpavaktāro mahāpātakaśaṃsakāḥ |
ādyamadhyottamān daṇḍān dadyus tv ete yathākramam || 84 ||

Daṇḍapāruṣyam.

bhasmādinā prakṣipaṇaṃ tāḍanaṃ ca karādinā |
āveṣṭanaṃ cā 'mśukādyair daṇḍapāruṣyam ucyate || 85 ||

Sāhasaḥ.

prakāśāś cā 'prakāśāś ca dvividhās taskarāḥ smṛtāḥ |
svacihnair eva vijñeyāś cārais taskaravedibhiḥ || 86 ||
prakāśāpaṇasaṃsthāś ca nānāpaṇyopajīvinaḥ |
prakāśavañcakā jñeyā bhiṣakprabhṛtayo 'pare || 87 ||

---

78. Par. 386, Bāl. 781, Vi. 215, Vī. 452, Smṛ. 536.
79. Par. 386, Bāl. 782, Vi. 215, Vī. 452, Smṛ. 536. Stark abweichende Lesart in Bāl. und Vi.
80. Bāl. 782, Vi. 215—216.
81. Par. 386, Bāl. 782, Vi. 215, Vī. 452, Smṛ. 536.
82. Ap. 767, Vi. 229, Vi. Ci. 65, Vī. 469. Vya. Ma. 469.
83. Ap. 769, Vi. 229, Vi. Ci. 65, Vī. 469.
84. Ap. 810, Da. Vi. 208, Vi. 256, Vi. Ci. 71—72.
85. Vi. Ci. 72, Vī. 471, Sar. 481, Smṛ. 761. In Vi. Ci. und Sar. wird der Vers Kāty. bzw. Bṛh. zugeschrieben.
86.—87. Vi. 289, 291.

sādhanāṅgānvitā rātrau vicaranty avibhāvitāḥ |
avijñātaniveśāś ca jñeyāḥ pracchannataskarāḥ || 88 ||
utkṣepakaḥ sandhibhettā pānthamuḍ granthibhedakaḥ |
strīpuṃgośvapaśusteyī cauro navavidhaḥ smṛtaḥ || 89 ||

Prakāśataskaradaṇḍaḥ.

tulāmānaviśeṣeṇa lekhyena gaṇanena ca |
arthasya vṛddhihrāsena muṣṇanti vaṇijo narān || 90 ||
taddravyasadṛśair anyair hīnamūlyair vimiśraṇam |
kurvanty aupādhikāś cā 'nye paṇyānām parivartane || 91 ||
anicchantam abhūmijñaṃ saṃyojya vyasane naram |
apakarṣanti taddravyaṃ veśyākitavaśilpinaḥ || 92 ||
bhiṣajo dravyabhedena kleśayanti ciraṃ narān |
vyādhiprakopaṃ kṛtvā tu dhanaṃ gṛhṇanti cāturāt || 93 ||
nyāyasthāne gṛhītvā 'rtham adharmeṇa vinirṇayam |
kurvanty utkocakās te tu rājadravyavināśakāḥ || 94 ||
utkocajīvino dravyahīnān kṛtvā vivāsayet || 95 ||
strīpuṃsau vañcayantī 'ha maṅgalādeśavṛttayaḥ |
gṛhṇanti chadmanā cā 'rtham anāryās tv āryaliṅginaḥ || 96 ||
naigamādyā bhūridhanā daṇḍyā doṣānurūpataḥ |
yathā te nā 'tivartante tiṣṭhanti samaye tathā || 97 ||

Aprakāśataskaradaṇḍaḥ.

sandhicchettā 'nekavidhaṃ dhanam prāpnoti vai gṛhāt |
pradāpya svāmine sarvaṃ hṛtaṃ śūle niveśayet || 98 ||
strīhartā lohaśayane dagdhavyo vai kaṭāgninā |
narahartā hastapādau chittvā sthāpyaś catuṣpathe || 99 ||
aśvahartā hastapādau kaṭiṃ chittvā pramāpyate |
paśuhartus tv ardhapādaṃ tīkṣṇaśastreṇa kartayet || 100 ||

88.—89. Da. Vi. 121, Par. 438, Vi. 292, Vī. 492, Vya. Ma. 235, Smṛ. 737.
90.—91. Vi. 293, Vi. Ci. 80. 92. Da. Vi. 105, Vi. 307, Vi. Ci. 84.
93. Ap. 824. 94. Da. Vi. 105, Par. 580, Vi. 307, Vī. 723, Smṛ. 772.
95. Par. 580, Vī. 723, Smṛ. 772. Vgl. Yājñ. II. 339.
96. Da. Vi. 119, Vi. 308, Vī. 492, Sar. 460, Smṛ. 736.
97. Da. Vi. 116, Vi. 315, Vī. 492, Smṛ. 736.
98. Da. Vi. 124, Vi. 316, Vi. Ci. 86, Sar. 461, Smṛ. 738.
99. Da. Vi. 125, Vi. 317—318, Vi. Ci. 86, Vī. 494, Vya. Ma. 236, Sar. 462, Smṛ. 739.
100. Ap. 895, Da. Vi. 132, Vi. 321, Vya. Ma. 236, Sar. 462, Smṛ. 739.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000095

bandigrāhāṃs tathā vājikuñjarāṇāṃ ca hāriṇaḥ |
prasahya ghātinaś cai 'va śūlān āropayen narān || 101 ||
puruṣaṃ harato prokto daṇḍa uttamasāhasaḥ |
sarvasvaṃ harato nārīṃ kanyāṃ tu harato vadhaḥ || 102 ||
vājivāraṇabālānāṃ cā 'dadīta Bṛhaspatiḥ || 103 ||
hastyaśvarathagovṛṣayāneṣu rājaputrāpahāravad daṇḍaḥ||104||
utkṣepakagranthibhedau sandaṃśena viyojayet || 105 ||
madhyahīnadravyahārī puṣpamūlaphalasya ca |
dāpyas tu dviguṇaṃ daṇḍam athavā pañca kṛṣṇalān || 106 ||
alpadhānyāpaharaṇe kṣīre tadvikṛtau tathā |
svāmine tatsamaṃ dāpyo daṇḍaṃ ca dviguṇaṃ nṛpe || 107 ||
pratyāhartum aśaktas tu dhanaṃ caurahṛtaṃ yadi |
svakośād dhi deyaṃ syād aśaktena mahīkṣitā || 108 ||

Ghātakānveṣaṇam.

jñātvā tu ghātakaṃ samyak sasahāyaṃ sabāndhavam |
hanyāc citravadhopāyair udvejanakarair nṛpaḥ || 109 ||

Saṃgrahaḥ.

saṃgrahas trividho jñeyaḥ prathamo madhyamas tathā |
uttamaś ce 'ti śāstreṣu tasyo 'ktaṃ lakṣaṇam pṛthak || 110 ||
adeśakālasambhāṣā nirjane ca parastriyā |
kaṭākṣāvekṣaṇaṃ hāsyam prathamaḥ saṃgrahaḥ smṛtaḥ || 111 ||
preṣaṇaṃ gandhamālyānāṃ dhūpabhūṣaṇavāsasām |
pralobhanaṃ cā 'nnapānair madhyamaḥ saṃgrahaḥ smṛtaḥ||112||
śayyāsane vivikte tu parasparam upāśrayaḥ |
keśākeśigrahaś cai 'va jñeya uttamasāhasaḥ || 113 ||

---

101. Smṛ. 723.
102. Bāl. 988, Vi. 318, Vi. Ci. 86. In Bāl. wird es Kāty. zugeschrieben.
103. Da. Vi. 130, Vi. 318. Nach Caṇḍeśvara soll man hier das Wort *sarvasvam* ergänzen.
104. Vi. 318. Es ist Prosa!
105. Da. Vi. 132, Vi. 321.
106. Da. Vi. 147, Vi. 325.
107. Vi. Ci. 89—90.
108. Ap. 641, Smṛ. 315.
109. Ap. 852, Da. Vi. 76, Par. 454, Vi. 378, Vi. Ci. 108, Vī. 501, Sar. 438, Smṛ. 723.
110.—113. Ap. 854 (nur 110 und 111), Vi. 379—381, Vi. Ci. 109—110, Vī. Ṭī. 732—733, Smṛ. 17. Vī. 505 enthält diese Verse in einer ab-

guptāyāḥ saṃgrahe daṇḍo yathoktaḥ parikīrtitaḥ |
icchantyām āgatāyāṃ tu gacchato 'rdhadamaḥ smṛtaḥ ‖ 114 ‖
upakāraḥ kriyā keliḥ sprarśo bhūṣaṇavāsasām |
sahaśayyāsanaṃ cai 'va sarvaṃ saṃgrahaṇaṃ smṛtam ‖ 115 ‖
striyaṃ spṛśed adeśe yaḥ spṛṣṭo vā marṣayet tathā |
parasparasyānumataṃ sarvaṃ saṃgrahaṇaṃ smṛtam ‖ 116 ‖
bahubhir bhuktapūrvā yā gacched yas tāṃ narādhamaḥ |
tasya veśyāvad icchanti daṇḍanaṃ na tu dāravat ‖ 117 ‖
paroparuddhāgamane pañcāśatpaṇako damaḥ |
prasahya veśyāgamane daṇḍo daśapaṇaḥ smṛtaḥ ‖ 118 ‖

Strīdharmaḥ.

pūrvotthānaparā dakṣā jaghanyāsanaśāyinī |
avāgduṣṭā 'nukūlā strī bhaved vai puṇyakarmaṇaḥ ‖ 119 ‖
dvāropaveśanaṃ nityaṃ gavākṣeṇa nirīkṣaṇam |
asatpralāpo hāsyaṃ ca dūṣaṇaṃ kulayoṣitām ‖ 120 ‖
dayitaṃ yā 'nyadeśasthaṃ mṛtaṃ śrutvā pativratā |
samārohati śīrṣe 'gnau tasyāḥ śaktiṃ nibodhata ‖ 121 ‖
yadi praviṣṭo narakam bahupāśaiḥ sudāruṇaiḥ |
samprāpto yātanāsthānaṃ gṛhīto yamakiṅkaraiḥ |
tiṣṭhate vivaśo dīno veṣṭyamānaḥ svakarmabhiḥ ‖ 122 ‖
vyālagrāhī yathā vyālam balād gṛhṇāty aśaṅkitaḥ |
tāvad bhartāram ādāya divaṃ yāti tapobalāt ‖ 123 ‖

---

weichenden Version und als Quelle derselben gibt man dort beide Vyāsa und Bṛhaspati an. In Wirklichkeit sind diese Verse fast identisch mit Bṛh. XXIII. 6—8. (111) erscheint in einer erweiterten Form in Vi. Ci.

114. Da. Vi. 50, 164, Vi. 392, Smṛ. 739. Caṇḍeśvara erklärt: yathokta uttamasāhasarūpaḥ.

115.—116. Ap. 855, Vi. Ci. 110. Fast identisch mit Manu VIII. 357—358.

117. Ap. 860, Da. Vi. 188, Vi. 405, Vi. Ci. 121 (anon.).

118. Ap. 860, Vi. 406, Vi. Ci. 120, Vī. 510, Smṛ. 750.

119. Vi. 422, Smṛ. 583. Alle Verse in diesem Abschnitt sind im Stil der Purāṇas; ganz ausschlaggebend dafür sind die Anrufungsformen *śubhe* und *varānane* in (127) bzw. (128).

120. Ap. 108, Vi. 430, Smṛ. 585.

121.—124. Vi. 441—442, Vī. Ṭī. 152. (123) und (124) werden in Mit. 154 Śaṅkha und Aṅgiras zugeschrieben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000097

tatra sā bhartṛparamā stūyamānā 'psarogaṇaiḥ |
krīḍate patinā sārdhaṃ yāvad indrāś caturdaśa || 124 ||
mṛte bhartari sādhvī strī brahmacaryavrate sthitā |
snātā pratidinaṃ dadyāt svabhartre satilāñjalīn || 125 ||
kuryāc cā 'nudinam bhaktyā devatānāṃ ca pūjanam |
viṣṇor ārādhanaṃ cai 'va kuryān nityam upoṣitā || 126 ||
dānāni vipramukhyebhyo dadyāt puṇyavivṛddhaye |
upavāsāṃś ca vividhān kuryāc chāstroditān śubhe || 127 ||
lokāntarasthabhartāram ātmānaṃ ca varānane |
tārayaty abhayaṃ nārī nityaṃ dharmaparāyaṇā || 128 ||
pūrvaṃ mṛtā hared agnim anvārūḍhā hared agham |
bhartur dhanam abhāve tu jīvantī satsu bandhuṣu || 129 ||
brahmaghne vā kṛtaghne vā mitraghne yac ca duṣkṛtam |
bhartuḥ punāti sā nārī tam ādāya mṛtā tu yā || 130 ||

Vibhāgaḥ.

bhrātṝṇāṃ jīvatoḥ pitroḥ sahavāso vidhīyate |
tadabhāve vibhaktānāṃ dharmas teṣāṃ vivardhate || 131 ||
kramāgate gṛhakṣetre pitāputrāḥ samāṃśinaḥ |
paitṛke na vibhāgārhāḥ sutāḥ pitur anicchataḥ || 132 ||
samānajātisaṃkhyā ye jātās tv ekena sūnavaḥ |
vibhinnamātṛkās teṣāṃ mātṛbhāgaḥ praśasyate || 133 ||
asutās tu pituḥ patnyaḥ samānāṃśāḥ prakīrtitāḥ |
pitāmahyaś ca tāḥ sarvā mātṛtulyāḥ prakīrtitāḥ || 134 ||
asaṃskṛtās tu ye tatra paitṛkād eva tad dhanāt |
saṃskāryā bhrātṛbhir jyeṣṭhaiḥ kanyakāś ca yathāvidhi || 135 ||
sthāvaraṃ dvipadaṃ cai 'va yady api svayam arjitam |
asambhūya tu tān sarvān na dānaṃ na ca vikrayaḥ || 136 ||

125.—128. Dā. 227—228, Bāl. 594, Vī. 648. 129.—130. Ap. 110.
131. Ap. 719, Dā. 42, Vī. 575, Smṛ. 606 (nur die erste Zeile).
132. Ap. 728, Bāl. 458, Vi. 461, Sar. 375 (nur die erste Zeile), Smṛ. 649—50. In Bāl. wird dieser Vers Gautama zugeschrieben.
133. Par. 503, Bāl. 462, Vī. 576, Vya. Ma. 102. Im 4. Fuß liest Bāl.: *mātṛto bhāgakalpanā.*
134. Ap. 730, Dā. 93, Par. 502, Bāl. 460, 497, Vi. 484, Vi. Ci. 131, Vī. 579, Vya. Ma. 100, Sar. 357, Smṛ. 623.
135. Ap. 731, Par. 508, Vi. 493, Vi. Ci. 134, Vī. 580, Smṛ. 627.
136. Dā. 48, Vi. Ci. 161, Vī. 395. Als Quelle erwähnt Vi. Ci. eine un-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000098

ye jātā ye 'py ajātāś ca ye ca garbhe vyavasthitāḥ |
vṛttiṃ ca te 'bhikāṅkṣanti na dānaṃ na ca vikrayaḥ || 137 ||
sthāvarasya samastasya gotrasādhāraṇasya ca |
nai 'kaḥ kuryāt krayaṃ dānaṃ parasparamataṃ vinā || 138 ||
vibhaktā avibhaktā vā sapiṇḍāḥ sthāvare samāḥ |
eko hy anīśaḥ sarvatra dānādhamanavikraye || 139 ||
anāśritya pitṛdravyaṃ svaśaktyā 'pnoti yad dhanam |
dāyādebhyo na tad dadyād vidyālabdhaṃ tu yad bhavet || 140 ||
vidyāprāptaṃ śauryadhanaṃ yac ca saudāyikam bhavet |
vibhāgakāle tat tasya nā 'nveṣṭavyaṃ svarikthibhiḥ || 141 ||
kṛte 'kṛte vā vibhāge rikthī yatra pravartate |
sāmānyaṃ ced bhāvayati tatra bhāgaharas tu saḥ || 142 ||
sādhāraṇaṃ samāśritya yatkiñcid vāhanāyudham |
śauryādinā 'pnoti dhanam bhrātaras tatra bhāginaḥ || 143 ||
tasya bhāgadvayaṃ deyaṃ śeṣās tu samabhāginaḥ || 144 ||
pitāmahena yad dattam pitrā vā prītipūrvakam |
tasya tan nā 'pahartavyaṃ mātrā dattaṃ ca yad bhavet || 145 ||
avibhājyaṃ sagotrāṇām āsahasrakulād api |
yājyaṃ kṣetraṃ ca patraṃ ca kṛtānnam udakaṃ striyaḥ || 146 ||
śrāddhaṃ mātāmahānāṃ tu avaśyaṃ dhanahāriṇā |
dauhitreṇā 'rthaniṣkṛtyai kartavyaṃ vidhivat sadā || 147 ||
pitur mātāmahāṃś cai 'va dvijaḥ śrāddhena tarpayet |
anṛṇaḥ syāt pitṝṇāṃ tu yajvanāṃ lokam ṛcchati || 148 ||

---

bekannte Rechtsschrift namens Prakāśa, die auch in Vi. Ṭi. 579 angeführt wird.

137. Vi. Ci. 161, Vī. 395, Vya. Ma. 203. Über die Quelle von Vi. Ci. siehe Anm. 136.

138. Dā. 47, Vī. 549.

139. Dā. 47, Vi. Ci. 38, 161.

140. Dā. 146, Vi. 502, Vi. Ci. 135, Vya. Ma. 125, Sar. 368, Smṛ. 642.

141. Ap. 725, Dā. 147, 157, Par. 559, Vi. 499, Vya. Ma. 124, Smṛ. 636.

142. Smṛ. 643.

143.—144. Ap. 725, Dā. 148, Par. 562, Vi. 508, Vi. Ci. 129, 137, Vya. Ma. 127, Smṛ. 640.

145. Dā. 156—157, Bāl. 496, Vi. 501, Vi. Ci. 135.

146. Dā. 175, Vi. 504, Vya. Ma. 130.

147.—148. Sar. 426, 429.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000099

Strīdhanam.

dvisahasrapaṇo dāyaḥ striyai deyo dhanasya tu |
yac ca bhartrā dhanaṃ dattaṃ sā yathākāmam aśnuyāt ‖ 149 ‖
vivāhakāle yatkiṃcid varāyo 'ddiśya dīyate |
kanyāyās tad dhanaṃ sarvam avibhājyaṃ ca bandhubhiḥ ‖ 150 ‖
yat kanyāyā vivāhe ca vivāhāt parataś ca yat |
pitṛbhartṛgṛhāt prāptaṃ dhanaṃ saudāyikaṃ smṛtam ‖ 151 ‖
yadā netum bhartṛgṛhe śulkaṃ tat parikīrtitam ‖ 152 ‖

---

149. Vi. 510, Vī. 691, Vya. Ma. 154, Smṛ. 653—654. Vī. und Vya. Ma. lesen: *dvisāhasraḥ paro dāyaḥ* etc.
150. Dā. 101—102.
151. Sar. 378, Smṛ. 655. Nach Vya. Ma. 128, Vyāsas Definition des Saudāyika lautet: ūḍhayā kanyayā vā 'pi patyuḥ pitur gṛhād api | bhrātuḥ sakāśāt pitror vā labahaṃ saudāyikaṃ smṛtam.
152. Dā. 128, Bāl. 735, Vī. 690.

Bücherbesprechungen.

Hans Reichelt, *Die sogdischen Handschriftenreste des Britischen Museums.* In Umschrift und mit Übersetzung. II. Teil. Die nicht-buddhistischen Texte. Mit 9 Tafeln und Nachtrag zu den buddhistischen Texten. Heidelberg 1931, Carl Winters Universitätsbuchhandlung. VIII, 80 S. gr. 8.

Hiermit bringt R. in erster Linie die bekannten alten Privatbriefe in mustergültiger Weise heraus. In dem ersten Teil waren die Anmerkungen nur sehr selten beigefügt, aber hier sind sie reichlich gegeben. Außerdem findet man in dem vollständigen und ausführlichen Glossar jede andere Auskunft. Und so ist eine sehr gute Grundlage für die endgültige Erklärung der schwierigen Dokumente geschaffen. In der Einleitung dazu behandelt R. die Besonderheiten der Schrift und der Sprache, die vorkommenden Personen-, Völker- und Ortsnamen, die Anlage der Briefe und ihre Entstehungszeit usw. Andere Einzelheiten schickt er jedem Stück voraus. — Die Briefe I und III sind von Frauen geschrieben und haben hauptsächlich persönliche Angelegenheiten zum Gegenstand; die anderen II, IV—VII sind Geschäftlichen Inhalts und von Männern verschiedener Stände geschrieben. Alles dies weist auf kulturgeschichtliches Interesse der Dokumente hin. Dann sind da außer zwei winzigen Fragmenten zwei Briefe in uigurischer Schrift, die aber hier unübersetzt gelassen sind. Die Tafeln geben alle diese Stücke in Faksimile wieder. Diese sollen als Kontrolle, im Besonderen für die zerstörten und dunklen Stellen dienen. Der Brief V war bis jetzt in zwei Teile geteilt und bewahrt worden. R. hat ihn nun richtig zusammengestellt. Die

Stücke des VII. Briefes sind ebenfalls in Umschrift richtig zusammengesetzt worden.

Ein anderes nicht-buddhistisches Stück bringt eine Überraschung, indem es eine unbekannte Sage von Rustam und seinem Pferd Raxš enthält. Leider ist es nur klein und zerstört. — Den Nachtrag zu den buddhistischen Texten bilden die Rauschtrank-Hilfsmittel-Sūtra- (dieses ist datiert — 728 n. Chr. — also eine Besonderheit), Vajracchedikā- und andere kleine Fragmente. Zum Zweck der Vergleichung mit dem Vajracchedikā-Fragment sind Wallesers Verdeutschung einer chinesischen Version, Konows Text und die englische Übersetzung der altkhotanischen (sakischen) Version und der Sanskrit-Text übersichtilch beigefügt.

Die hier veröffentlichten Texte sind nicht nur inhaltlich von hohem Interesse, sondern auch sprachlich sind sie von großem Werte, besonders weil die Briefe viele Eigentümlichkeiten in der Sprache aufweisen. Diese Briefe sind auch ein einzigartiges Beispiel für die Volkssprache aus alter Zeit im Gegensatz zur literarischen. — Diese kurze Anzeige beschließen wir mit dem wärmsten Dank für den Herausgeber wegen der wertvollen und mühsamen Arbeit und in der Hoffnung, daß die Wissenschaft bald mit seinem buddhistisch-sogdischen Wörterbuch beschenkt werden möge.

J. C. Tavadia.

H. S. Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi* II., Glossar. Uppsala 1931. In Kommission bei Harrassowitz, Leipzig; Lundequistska, Uppsala. XXI, 302 S. 8°.

Den ersten Teil dieses Werkes haben wir in ZII 7, 273 ff. besprochen. Darin habe ich u. a. einiges „Unrichtiges und Zweifelhaftes“ beispielsweise mitgeteilt. Aber leider hat N. es nicht in dem Sinne und Geist aufgefaßt, in dem ich es gemeint habe. Man vergleiche meine Besprechung mit seiner Antwort in der jetzigen Vorrede, um zu sehen, wie wenig er meine Einwendungen beachtet. Da ich hier nur eine ganz kurze Anzeige geben darf, kann ich auf seine

Beweise (soweit sie in Frage kommen) nicht näher eingehen und zeigen, wie weit sie nicht stichhaltig sind. Vielleicht wird es der Leser selbst sehen. Hier berichte ich also nur im allgemeinen über den Inhalt des vorliegenden Teiles.

Die Wörter sind nach der lateinischen Reihenfolge geordnet, was sehr richtig und nützlich ist. Ihre Schreibung ist vielfach hinzugefügt, was für alle irgendwie besonderen Fälle notwendig ist. Dann werden außer der Bedeutung die Belegstellen, oft mit Zitaten, hinzugefügt. Die schwierigen Stellen sind auch übersetzt und näher behandelt. Schließlich sind die Etymologien reichlich gegeben, meistens hat sie N. selbst aufgestellt. Alles dies macht das Werk von verschiedenen Gesichtspunkten aus wichtig und nützlich. Natürlich ist die vollkommene Richtigkeit in allen Einzelheiten nicht zu erwarten; N. selbst beansprucht sie auch für sich nicht, — er sagt sogar: „Je früher dieses Glossar überholt wird, um so besser für die Sache". Daher ist eine Kontrolle usw. sicher wünschenswert, besonders weil der Verf. oft neue Ansichten hat. Man ist dankbar für das Richtige und korrigiert das Gegenteil. — Für die einzelnen Wörter s. mein Šāyast-nē-šāyast, so weit ich dieselben Wörter näher besprochen habe. In der Interpretation ist manches zu ändern, wie ich aus seiner zusammenhängenden Übersetzung der teilweise selben Texte in Journal Asiatique 1929 (ein Teil auch in ZDMG N. F. 7) gesehen habe, und wie ich bereits geäußert habe, s. ZII 8, 129, 131. Siehe auch meinen Aufsatz „Middle Persian Evidence for the Avestan Conception of Fire" in Geigers Festschrift Studia Indo-Iranica, wo ich das auch bei einigen Stellen des großen Bundahišn I zu zeigen Gelegenheit gehabt habe. — Das gut ausgestattete Buch enthält auch verschiedene Indices usw., einer davon ist der der Ideogramme.

J. C. Tavadia.

Verzeichnis der zur Besprechung eingesandten Werke.

* Zur Besprechung schon vergeben.

Wolfg. Lentz, Auf dem Dach der Welt. — Deutsche Buch-Gemeinschaft, Berlin o. J.

E. Wolff, Zur Lehre vom Bewußtsein (Vijñānavāda) bei den späteren Buddhisten. — Materialien z. Kunde d. Buddhismus, hrsg. von M. Walleser, Heidelberg 1930.

Franklin Edgerton, The Elephant-Lore of the Hindus. The Elephant-sport (Matanga-Lila) of Nilakantha. — New Haven 1931.

Val. Papesso, Inni del Rig-Veda, II, RV. II—X. — Bologna o. J.

W. Gabriel, Gandhi, Christus und wir Christen. — Buchhdl. des Waisenhauses, Halle a. S. 1931.

R. Otto, Rabindranath Tagore's Bekenntnis. — J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1931.

Yoga, Internat. Zeitschr. für wissenschaftl. Yoga-Forschung. Editor: H. Palmié, Vol. I, Nr. 1. — Verlag H. Palmić, Hamburg-Wilhelmsburg, Nord 7, 1931.

St. Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā (Einl., Übers. und Anmerkungen). — Krakau, Poln. Akademie 1931.

*A. V. W. Jackson, Researches in Manichaeism. With special reference to the Turfan fragments. — New York 1932.

J. W. Hauer, Der Yoga als Heilweg. Nach den indischen Quellen dargestellt. Stuttgart 1932.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000104

Die Pratyayas.

Ein Beitrag zur indischen Mathematik.

Von **L. Alsdorf.**

I.

Die klassische indische Metrik gebraucht die Namen der vedischen Versmaße als Sammelnamen für alle Metra einer bestimmten Silbenzahl, sodaß z. B. jedes 8-silbige Metrum *anuṣṭubh*, jedes 11-silbige *triṣṭubh*, jedes 12-silbige *jagatī* heißt usw. Innerhalb jeder dieser Gruppen gibt es dann eine bestimmte Anzahl individueller, durch ein festes Schema bestimmter Versmaße: so gehören zur Gruppe *triṣṭubh* die Metra Indravajrā, Upendravajrā, Rathoddhatā, Vātormī, Śālinī u. a. m., durch deren Schemata aber natürlich bei weitem nicht alle Möglichkeiten eines elfsilbigen quantitierenden Verses ausgeschöpft werden.

Bei der Eigenart indischen Denkens ist es da eine fast selbstverständliche, deshalb auch schon sehr früh gestellte Frage: wieviele und welche Schemata wären innerhalb einer solchen Gruppe überhaupt möglich?

Begünstigt wird diese Fragestellung noch durch einen andern Umstand. Zum Zwecke der Skansion werden bekanntlich alle silbischen Metra ganz schematisch in Dreisilbengruppen (*gaṇa*) abgeteilt, die mit den Buchstaben *m*, *n*, *r*, *s* usw. bezeichnet werden. Solcher Gruppen gibt es acht, und es kann nicht mehr noch weniger geben, weil sich aus den zwei Größen Länge und Kürze[1]) nur acht verschiedene Dreiergruppen bilden lassen, modern mathe-

1) Im folgenden stets mit L und K abgekürzt; M = More.

matisch ausgedrückt: weil 2 Elemente zur 3. Klasse mit Wiederholung 8 Variationen ergeben. Bei diesen Dreisilbengruppen war man der Natur der Sache nach gezwungen, alle Möglichkeiten zu berücksichtigen; ganz von selbst ergibt sich daraus der Wunsch, diese Schemata systematisch aufzubauen nach einer Methode, die den Einschluß aller vorhandenen, die Nichtexistenz weiterer Möglichkeiten gewährleistete.

Auch von hier aus konnte man leicht dazu gelangen, für eine größere und schließlich für eine beliebige Zahl von Silben nach der Zahl der möglichen Schemata zu fragen und eine Methode für ihren systematischen Aufbau zu suchen. Hatte man eine solche systematische Tabelle dann vor sich — schon für mäßige Silbenzahlen nimmt sie ganz riesige Ausmaße an — so wurde man fast zwangsläufig auf eine Reihe weiterer Probleme geführt, z. B.: wie kann man die Nummer etwa eines wirklich vorkommenden Metrums im System bestimmen, ohne erst die ganze Tabelle aufstellen und abzählen zu müssen? So kommt eins zum andern; das mathematische Denken, einmal wachgeworden, grübelt immer weiter über Dinge, die mit Metrik eigentlich gar nichts mehr zu tun haben, und es entsteht die Lehre von den sogenannten „*pratyayas*", die, in ihren Grundlagen schon im Pingalachandaḥśāstra enthalten, später immer mehr ausgebaut und erweitert, einen festen Bestandteil der meisten indischen Lehrbücher der Metrik bildet.

Wir beobachten hier einen Vorgang, wie er für die Geschichte mathematischen Denkens überhaupt typisch ist und sein muß. Es kann ja stets nur so sein, daß, um es paradox auszudrücken, die reine Mathematik sich erst aus der angewandten entwickelt. Die euklidische Mathematik ist aus der Feldmeßkunst erwachsen; in Indien gibt der komplizierte Bau der Opferaltäre den ersten Anstoß zur Beschäftigung mit geometrischen Problemen: an irgend einem Punkt entzündet sich das mathematische Denken und forscht und grübelt dann weiter aus rein mathematischem Interesse, weit hinaus über die durch den Ausgangs-Gegenstand ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000106

gebenen Probleme. So ist auch die Lehre von den pratyayas zu einem förmlichen System der Kombinatorik geworden, von dem ein späterer Theoretiker wie Hemacandra selbst sagt (vgl. unten), daß es für die Metrik großenteils keine praktische Bedeutung hat. Freilich ist der entscheidende Schritt zur reinen Mathematik hier nicht getan worden; auch die späteren Erweiterungen zielen nur dahin, die Lehre von den pratyayas auf alle Einzelheiten und Teilstücke des metrischen Systems auszudehnen. So werden bei den silbischen Versmaßen besondere Regeln zur Berücksichtigung von ardhasama- und viṣama-vṛttas aufgestellt; die Prakrit-Metriker fühlten sich naturgemäß gedrängt, auch die morischen Versmaße einzubeziehen: Dinge, von denen das Pingalachandaḥśāstra noch nichts weiß.

Im Ganzen aber täte man der pratyaya-Lehre Unrecht, wollte man sie als ein ebenso abstruses wie zweckloses Anhängsel an die Metrik betrachten. Wir haben in ihr ein recht interessantes Kapitel indischer Mathematik vor uns, eine Sammlung zum Teil außerordentlich geistreich und geschickt gelöster Probleme, denen es wohl lohnt, eimal mathematisch auf den Grund zu gehen. Daß die vielfach geradezu verblüffenden Kunststückchen der indischen Theoretiker mehr sind als unnütze Spielereien, erhellt am besten daraus, daß auch die moderne Mathematik vielfach dieselben Aufgaben löst. Wenn z. B. ein Lehrbuch der niederen Analysis[1]) die Aufgabe stellt, den 2311. lexikographischen Komplex der Buchstaben e, h, i, l, l, m, w zu bestimmen (Lösung: „Wilhelm"), oder umgekehrt eine Methode angibt, um festzustellen, der wievielte lexikographische Komplex der Buchstaben e, h, i, l, l, m, w das Wort „Wilhelm" ist (Lösung: der 2311.), so ist dies ganz genau dasselbe, was die Inder in den beiden pratyayas „*naṣṭa*" und „*uddiṣṭa*" lehren.

Nicht alles, was unter den pratyayas behandelt wird, ist gleich interessant; vom mathematischen Standpunkt aus

1) Niedere Analysis von Prof. Dr. H. Schubert (Sammlung Schubert V) Erster Teil: Kombinatorik etc., S. 4 ff.

gesehen, stellen manche Einzelheiten unfruchtbare Abwege dar: auf dieser immerhin primitiven Stufe, wo die Mathematik noch nicht zum Selbstzweck erhoben, sondern noch an einen fremden Gegenstand gebunden ist, kann das nicht anders sein. Dafür ergibt sich aber z. B. bei der Untersuchung eines andern pratyayas, der von Hemacandra so genannten *Sarvaîkâdi-ga-la-kriyā*, die erstaunliche, bisher offenbar nicht beachtete Tatsache, daß Jahrhunderte vor Pascal das berühmte Pascalsche Dreieck in Indien schon bekannt war. Mögen auch die spintisierenden Metriker von der tatsächlichen mathematischen Bedeutung der Zahlen, mit denen sie operierten, häufig noch keine wirkliche Kenntnis gehabt haben; mögen auch die meisten Verfahren wenigstens zunächst rein empirisch abgeleitet sein (bei manchen kann man die allmähliche Verbesserung, die schärfere theoretische Fassung verfolgen): dies alles nimmt den Dingen nichts von ihrem allgemein mathematischen Interesse, und die meisten der pratyaya-Verfahren wird man nicht umhin können, als Proben der glänzenden mathematischen und besonders algebraischen Begabung der Inder zu bewundern. Urteilt doch M. CANTOR in seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik" (Bd. I, 2. Aufl., S. 619 f.) schon über das Wenige und Unvollkommene, was er WEBERS gleich zu erwähnender Darstellung entnehmen konnte: „..... lauter Dinge, welche in dieser Vollkommenheit gewiß keinem Griechen jemals bekannt waren".

Der einzige, der sich bisher mit den pratyayas befaßt hat, ist ALBRECHT WEBER gewesen. Bei seiner Übersetzung des Pingala war er gezwungen, auch den pratyaya-Abschnitt zu behandeln. Er tut dies sehr ausführlich auf S. 425—457 des 8. Bandes der Indischen Studien — wie auch schon vorher unter Einbeziehung der späteren Lehren Kedāras und der Vorschriften des Agnipurāṇa —, doch ist seine Darstellung sehr verbesserungs- und ergänzungsbedürftig. Einzelnes hat er gänzlich mißverstanden, in mehreren andern Fällen gibt er selbst an, daß ihm vieles unklar geblieben sei. Auch die mathematischen Grundlagen der

geschilderten Verfahren hat er nur teilweise ganz kurz angedeutet. Und endlich geht seine Bearbeitung natürlich gar nicht ein auf die späteren Erweiterungen und Zusätze, insbesondere auf die Einbeziehung der morischen Versmaße.

Ich selbst wurde zur Beschäftigung mit den pratyayas zuerst geführt bei der Durcharbeitung von Hemacandras Chando'nuśāsana. Dieser für die Prakrit- und namentlich Apabhraṃśa-Metrik so überaus wichtige, in seiner Vollständigkeit, d. h. mit Hem.s eigenem Kommentar, erst vor einigen Jahren durch einen indischen Druck[1]) bekannt gewordenen Text widmet den pratyayas seinen ganzen letzten adhyāya. Da Hemacandras Darstellung sich durch Klarheit, systematischen Aufbau und Ausführlichkeit auszeichnet, sich somit gut zur Einführung in den Gegenstand eignet, schicke ich zur Orientierung zunächst eine vollständige Übersetzung des VII. adhyāya des Chando'nuśāsana voraus. Darauf werde ich das von Weber bearbeitete Material Punkt für Punkt durchgehen, wobei sich Gelegenheit findet, seine Irrtümer zu berichtigen und zugleich die mathematischen Grundlagen der einzelnen pratyayas zu besprechen. Die bis dahin gewonnenen Ergebnisse gestatten dann den Versuch, den geradezu heillos verstümmelten, auch in Regnauds Monographie[2]) in ganz unmöglicher Form wiedergegebenen pratyaya-Abschnitt des Bhāratīya-Nāṭyaśāstra wenigstens teilweise wieder herzustellen. Hierauf folgt schließlich die Besprechung der pratyayas für morische Versmaße. Zu Hemacandras Darstellung, die ebenso wie seine Prakrit- und Apabhraṃśa-Metrik eine Sonderstellung einnimmt, treten dabei hinzu andre Quellen: Prākṛta Pingala, Dāmodaras Vāṇībūṣaṇa und als spätester, aber alles über die pratyayas jemals Erarbeitete noch einmal in größter Ausführlichkeit zusammenfassender Text der saṃvat 1602 datierte Kommentar des Bhaṭṭa Nārāyaṇa zu Kedāras Vṛttaratnākara[3]).

1) *„prakāśitaṃ Devakaraṇena Śreṣṭhinā Mūlacandrâtmajena"*, Bombay, Nirṇayasāgar-Press, 1912.

2) „La Métrique de Bharata", Annales du Musée Guimet T. II.

3) Veröffentlicht in der Ausgabe des Vṛttaratnākara von Vaidyanāth Śāstrī Varakale, Kashi Sanskrit Series 55, Benares 1927.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000109

II.

Ich gebe nun zunächst den VII. adhyāya von Hemacandras Chando'nuśāsana in der Form wieder, daß ich die sūtras übersetze und aufgrund des Kommentars zu vollständigen Sätzen ausgestalte. Statt einer wörtlichen Übersetzung des Kommentars jedoch lasse ich aus Zweckmäßigkeitsgründen darauf folgen eine freie, möglichst knappe und klare Darstellung, die aber freilich den Anspruch erhebt, Hemacandras Lehren richtig und vollständig wiederzugeben; Zusätze, Erläuterungen und Zwischenbemerkungen von mir stehen in eckigen Klammern.

---

1. *atha prastārâdayaḥ ṣaṭ pratyayāḥ.*

„Es folgen nun die sechs *pratyayas*, nämlich *prastāra* usw." Der Kommentar erklärt *prastāra* als „*vṛttānāṃ vistarato vinyāsaḥ*" und zitiert folgende Aufzählung:

„*prastāro* (1), *naṣṭam* (2), *uddiṣṭaṃ* (3), *sarvaîkâdi-ga-la-kriyā* (4), *saṃkhyā* (5) *caîvâdhvayogaś* (6) *ca: ṣaḍ ete pratyayāḥ smṛtāḥ.*"

2. *prāk-kalpâdya-go 'ḍho laḥ; param: upari samaṃ, prāk pūrvavidhir; iti samaya-bhedakṛd-varjaṃ prastāraḥ.*

„(Man verwandle immer) die erste Länge der vorhergehenden Form in der folgenden (Form) in eine Kürze; von den übrigen (Silben bleiben) die (auf die verwandelte Länge) folgenden unverändert, die (ihr) vorhergehenden (nehmen) ihre ursprüngliche Gestalt (wieder an); so entsteht unter Vermeidung von (Formen), die die Gesetze (des betr. Metrums) verletzen, der *prastāra*".

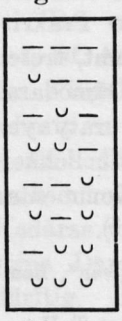


Fig. 1.

Beim *samavṛtta* beginnt man, indem man für alle Silben des Pāda Längen einsetzt, also z. B. für den dreisilbigen Pāda — — —. Nun wird die 1. L verwandelt, die folgenden Silben bleiben unverändert: ⏑ — —. Von dieser Form wird wieder die 1. L verwandelt, die folgende Silbe bleibt unverändert: die vorhergehende aber nimmt die ursprüng-

liche Gestalt an, d. h. die, die sie in der Ausgangs-Form (*prathama-vikalpe*) hatte. [praktisch gesprochen: vor die verwandelte Silbe werden stets Längen geschrieben.] U. s. w.

Beim *ardhasamavṛtta* muß das Verfahren auf die Halbstrophe ausgedehnt werden. Angenommen, sie bestehe aus 2 Pādas zu je 2 Silben, so ergibt sich der in Fig. 2 dargestellte *prastāra*. Von dessen Formen verletzten aber

1 — — | — —	
∪ — | — —	
— ∪ | — —	
∪ ∪ | — —	
— — | ∪ —	
6 ∪ — | ∪ —	
— ∪ | ∪ —	
∪ ∪ | ∪ —	
— — | — ∪	
∪ — | — ∪	
11 — ∪ | — ∪	
∪ ∪ | — ∪	
— — | ∪ ∪	
∪ — | ∪ ∪	
— ∪ | ∪ ∪	
16 ∪ ∪ | ∪ ∪	

Fig. 2.

1	— — — — — — — —
18	∪ — — — ∪ — — —
35	— ∪ — — — ∪ — —
52	∪ ∪ — — ∪ ∪ — —
69	— — ∪ — — — ∪ —
86	∪ — ∪ — ∪ — ∪ —
103	— ∪ ∪ — — ∪ ∪ —
120	∪ ∪ ∪ — ∪ ∪ ∪ —
137	— — — ∪ — — — ∪
154	∪ — — ∪ ∪ — — ∪
171	— ∪ — ∪ — ∪ — ∪
188	∪ ∪ — ∪ ∪ ∪ — ∪
205	— — ∪ ∪ — — ∪ ∪
222	∪ — ∪ ∪ ∪ — ∪ ∪
239	— ∪ ∪ ∪ — ∪ ∪ ∪
256	∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪

Fig. 3.

Nr. 1, 6, 11 und 16 das Grundgesetz des *ardhasamavṛtta*, daß die beiden Pādas jeder Strophenhälfte ungleich sein müssen. Als „*samaya-bheda-kṛt*“ scheiden sie daher aus.

Beim *viṣamavṛtta* muß die ganze Strophe behandelt werden. Besteht sie z. B. aus 4 Pādas zu je 2 Silben, so hat man zu beginnen mit — —/— —//— —/— — und erhält bei Durchführung des Verfahrens 256 Formen. Von diesen müssen als nicht viṣama alle ausscheiden, die gleiche Strophenviertel oder -hälften ergeben. Es sind dies, wie es der Kommentar ausdrückt, die erste und von der zweiten ab bis zum Schluß jede 17., d. h. also Nr. 1, 18, 35, 52, 69 etc.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000111

bis 256. Insgesamt 16 Formen, von denen wieder 4, nämlich die 1., 6., 11. und 16., *samavṛtta* sind; die übrigen sind *ardhasama* (vgl. die dem Kommentar entnommene Figur 3)[1]).

Das geschilderte Verfahren wird nun in etwas gewaltsamer Weise auch auf die *mātrāvṛttas* ausgedehnt. Als Beispiel dient die *āryā*.

Man beginnt auch hier mit lauter Längen, die 1. L des 1. Gaṇa wird verkürzt, alle folgenden L bleiben. Nach der Regel „*prāk pūrvavidhi*“ muß die Anzahl der Moren im 1. Gaṇa gewahrt werden, also muß vorn eine More ergänzt werden („*ekā mātrā prāk nyasanīyā*“). Nun wird die 2. L des 1. Gaṇa verkürzt (vgl. Fig. 4), die vorher durch Verwandlung gewonnene K muß wieder L werden. Es ergibt

1 — — | — —	
2 (⏑)⏑ — | — —	
3 — (⏑) ⏑ | — —	
4 (⏑)⏑⏑⏑ | — —	
5 — — | (⏑)⏑ — | — —	
6 ⏑⏑ — | ⏑⏑ — | — —	
7 — ⏑⏑ | ⏑⏑ — | — —	
8 ⏑⏑⏑⏑ | ⏑⏑ — | — —	
9 — — | ⏑ — ⏑ | — —	

Fig. 4.

Gaṇa	Formen		
1	4		
2	5 ×	4 =	20
3	4 ×	20 =	80
4	5 ×	80 =	400
5	4 ×	400 =	1600
6	2 ×	1600 =	3200
7	4 ×	3200 =	12800
8	1 ×	12800 =	12800

Fig. 5.

sich also für den 1. Gaṇa — ⏑. Da die Auffüllung ⏑ — ⏑ gegen die Regel verstoßen würde, daß in ungeraden Gaṇas kein Amphibrachys stehen darf (*samayabheda*), muß der 1. Gaṇa in Fall 3 die Form — ⏑⏑ annehmen. Nun wird die 1. L verwandelt, alles folgende bleibt, also ⏑⏑⏑/— —/.....; die einzig mögliche Auffüllung ergibt ⏑⏑⏑⏑/— —/.....

Jetzt ist die 1. L des 2. Gaṇa zu verwandeln. Nach

1) Die weiter unten noch folgenden Tabellen sind, wenn nichts andres bemerkt, zur besseren Übersicht von mir zugefügt.

dem bei Fall 1 angewandten Verfahren ergibt sich für den 2. Gaṇa ∪∪—. Zugleich muß aber der 1. in —— zurückverwandelt werden. Da nun wieder die 1. überhaupt vorhandene Länge, also die 1. des 1. Gaṇa, zu verwandeln ist, durchläuft in den Fällen 6—8 der 1. Gaṇa nochmals die Formen 2—4, bloß daß der 2. Gaṇa die Form ∪∪— statt —— hat.

Bei Fall 9 ist die 2. Länge des 2. Gaṇa zu verwandeln. Da der 2. Gaṇa ein Amphibrachys sein darf, wird aus ∪∪— diesmal im Gegensatz zu Fall 3 ∪—∪. Der 1. Gaṇa wird gleichzeitig in —— zurückverwandelt und durchläuft nun mit Amphibrachys als zweiten Gaṇa seine vier Formen usw. usw.

Da nun der 2. und 4. Gaṇa je 5, der 3., 5. und 7. je 4, der 6. 2 Formen (∪⏑⏑∪) haben kann, die anceps-Silbe des 8. aber immer als Länge gerechnet wird, sodaß er nur eine Form hat, ergibt sich für die erste Hälfte der āryā die von mir in die Tabelle Fig. 5 zusammengefaßte Berechnung.

[Setzt man, was der Kommentar nicht tut, das Verfahren für die zweite Zeile der āryā fort, so kommt man für die ganze Strophe auf 81,920,000 Formen.]

Entsprechend ist bei allen übrigen mātrāvṛttas zu verfahren.

Eine zweite Art des prastāra für samavṛttas lehrt das folgende Sūtra:

3. *g-lāv adho 'dho, dvir dvir ataḥ.*

„(Man schreibe) je eine L und K (immer abwechselnd) untereinander, sodann (in jeder folgenden Kolumne) immer je die doppelte (Anzahl)".

D. h. in die erste Kolumne (*pankti*) kommt immer abwechselnd je eine L und K, in die zweite immer abwechselnd ⏑, ⏑⏑, in die dritte immer abwechselnd ⏑⏑⏑, ⏑⏑⏑⏑ usw., bis die Zahl der möglichen Fälle erreicht ist (*yāvat saṃkhyā-parimāṇaṃ*). Bei 3 Silben sind 8 Fälle möglich, und es ergibt sich dieselbe Tabelle wie beim ersten prastāra, nämlich Fig. 1.

[Angesichts der durch den prastāra entwickelten Tabellen mit ihrer bei größerer Silbenzahl oder bei Metren

wie der āryā ins Unermeßliche anwachsenden Zahl von Formen ergeben sich nun zwei Probleme. Wie kann man, ohne erst den ganzen prastāra entwickeln zu müssen, angeben: 1) welches die Form einer beliebigen Nummer in der Reihe des prastāra ist, 2) umgekehrt, welche Nummer in der Reihe eine beliebige Form hat. Die unbekannte Form einer gegebenen Nummer heißt „*naṣṭa-vṛtta*“, eine angegebene Form, deren Nummer gesucht werden soll, „*uddiṣṭa-vṛtta*“.]

4. *naṣṭânkasya dale laḥ, saîkasya gaḥ.*

„(Fortgesetzte) Halbierung der Nummer der gesuchten Form ergibt (wenn die Teilung aufgeht) eine K, (wenn sie nicht aufgeht, ergibt Halbierung) der um eins vermehrten (Zahl) eine L“.

Man teile die angegebene Nummer durch 2. Geht die Teilung auf, so notiert man eine Kürze; ist die Zahl aber ungerade, so addiert man vor der Teilung eins und notiert eine Länge. Das Ergebnis teilt man wieder durch 2 und setzt das Verfahren so lange fort, bis die gesuchte Silbenzahl erreicht ist.

Beispiel: Gesucht die 5. Form des 3-silbigen pāda. 5 : 2 geht nicht auf, ergibt also L. $(5 + 1) : 2 = 3$. 3 : 2 geht nicht auf, = L. $(3 + 1) : 2 = 2$. 2 : 2 geht auf, = K. Die gesuchte Form lautet also – – ∪. [Die Teilung kann beliebig fortgesetzt werden, indem zu 1 immer wieder 1 addiert und dann 2 : 2 geteilt wird; er ergeben sich dann, sobald einmal die 1 erreicht ist, lauter Längen.]

Bei mātrāvṛttas ist das Verfahren folgendes:

5. *naṣṭânke gaṇair hṛte śeṣa-saṃkhyo gaṇo deyo, rāśi-śeṣe labdhaṃ saîkam.*

„Man teile die Nummer der gesuchten Form (der Reihe nach) durch die (Anzahlen der möglichen Formen der einzelnen) Gaṇas und setze (nach jeder Teilung) einen Gaṇa an (mit) der(jenigen seiner möglichen Formen, die unter diesen) als Nummer den Rest aus der Teilung hat [wobei bei aufgehender Teilung der Divisor als Rest gerechnet wird]; bleibt (bei der Teilung) von der Zahl ein

Rest, so ist das Resultat (vor der nächsten Teilung) um 1 zu vermehren".

Der Kommentar führt folgendes Beispiel durch, das ich zur besseren Übersicht in eine Tabelle zusammenfasse:

Welche Form hat die āryā Nr. 12121212?

Gaṇa Nr.		mögl. Formen						
a 1	12121212	:4 =	3030303	Rest	4, 1.	Gaṇa	Form	IV = ⏑⏑⏑⏑
2	3030303	:5 =	606060	„	3, 2.	„	„	III = ⏑–⏑
3	(606060 + 1)	:4 =	151515	„	1, 3.	„	„	I = – –
4	(151515 + 1)	:5 =	30303	„	1, 4.	„	„	I = – –
5	(30303 + 1)	:4 =	7576	„	4, 5.	„	„	IV = ⏑⏑⏑⏑
6	7576	:2 =	3788	„	2, 6.	„	„	II = ⏑⏑⏑⏑
7	3788	:4 =	947	„	4, 7.	„	„	IV = ⏑⏑⏑⏑
b 1	947	:4 =	236	„	3, 1.	„	„	III = –⏑⏑
2	(236 + 1)	:5 =	47	„	2, 2.	„	„	II = ⏑⏑–
3	(47) + 1)	:4 =	12	„	4, 3.	„	„	IV = ⏑⏑⏑⏑
4	12	:5 =	2	„	2, 4.	„	„	II = ⏑⏑–
5	(2 + 1)	:4 =	0	„	3, 5.	„	„	III = –⏑⏑
7	(0 + 1)	:4 =	0	„	1, 7.	„	„	I = – –

Die gesuchte Form lautet also:

⏑⏑⏑⏑ | ⏑–⏑ | – – | – – | ⏑⏑⏑⏑ | ⏑⏑⏑⏑ | ⏑⏑⏑⏑ | –
– ⏑⏑ | ⏑⏑ – | ⏑⏑⏑⏑ | ⏑⏑ – | – ⏑⏑ | ⏑ | – – | –

Zu diesem Verfahren zitiert Hemacandra seine Quelle:

„naṣṭânke prathamaṃ bhakte gaṇânkaiś catur-ādikaiḥ śeṣa-saṃkhyo gaṇo deyo, labdhaṃ kuryāt sa-rūpakaṃ[1]); 1
punar bhajet, punar labdhaṃ sa-rūpaṃ; śeṣa-saṃkhyayā gaṇān dadyād gate śeṣe gāthāyāḥ prāk gaṇa-kramaḥ. 2

6. *uddiṣṭe 'ntyāl lād dvir, g: ekaṃ tyajet*[2]).

„In dem angegebenen (Schema) wird, mit der letzten Kürze beginnend, (nach vorn zu für jede Silbe) mit 2 multipliziert; bei einer Länge ziehe man eins ab".

Da man, um überhaupt verdoppeln zu können, notwendig irgend eine Zahl einsetzen muß, jedoch kein Grund besteht, diese Zahl größer als 1 anzunehmen[3]), setzt man für die letzte Kürze eine 1 an, die mit 2 multipliziert 2

1) Lesarten Nārāyaṇas (zu Vṛttaratn. II, 2): 1a *prathame.* 1b *jñeyo.*
2) Wahrscheinlich zu verbessern in: *„gy ekaṃ tyajet".*
3) Über diese Begründung vgl. unten S. 123.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000115

ergibt. Es ist nun z. B. bei dem [als Beispiel für *naṣṭa* erhaltenen] Schema ——∪ so zu verfahren: 1) K; $1 \times 2 = 2$. 2) L; $2 \times 2 - 1 = 3$. 3) L; $2 \times 3 - 1 = 5$, d. h. das Schema ist Nr. 5 im Dreisilben-prastāra. [Hätte die zu bestimmende Form z. B. ∪———∪ gelautet, so wäre fortzufahren gewesen: 4) L; $2 \times 5 - 1 = 9$. 5) K; $2 \times 9 = 18$, d. h. ∪———∪ ist Nr. 18 im 5-Silben-prastāra.]

Für die mātrāvṛttas lautet die Regel:

7. *ādyam antyena hataṃ vy-adhastanam.*

„Man multipliziere (die Zahl der möglichen Formen des) letzten (Gaṇa der Reihe nach) mit (den Zahlen der möglichen Formen jedes) vorhergehenden (Gaṇas und) subtrahiere (jedesmal von dem Produkt die Zahl der auf die tatsächliche Form des betr. Gaṇa in seinem Schema) noch folgenden (Formen)."

Gesucht wird z. B. die Nummer der āryā:

„sa jayati Kumārapālaḥ śrīmān avani-pati-śata-vinuta-caraṇaḥ nirmala-yaśasā dhavalita-bhuvanaś cakradhara-tulyaûjāḥ",

[d. h. eine Strophe der vorhin beim naṣṭa als Ergebnis erhaltenen Form, die man zum folgenden vergleiche.]

Das Verfahren ergibt folgende Rechnung:

Gaṇa	mögl. Formen	hat Form Nr.	also folgen noch Formen		
b 8	1	1	—		
7	4	1	3	$1 \times 4 - 3 =$	1
6	1	1	0	$1 \times 1 - 0 =$	1
5	4	3	1	$1 \times 4 - 1 =$	3
4	5	2	3	$3 \times 5 - 3 =$	12
3	4	4	0	$12 \times 4 - 0 =$	48
2	5	2	3	$48 \times 5 - 3 =$	237
1	4	3	1	$237 \times 4 - 1 =$	947
a 8	1	1	0	$947 \times 1 - 0 =$	947
7	4	4	0	$947 \times 4 - 0 =$	3788
6	2	2	0	$3788 \times 2 - 0 =$	7576
5	4	4	0	$7576 \times 4 - 0 =$	30304
4	5	1	4	$30304 \times 5 - 4 =$	151516
3	4	1	3	$151516 \times 4 - 3 =$	606061
2	5	3	2	$606061 \times 5 - 2 =$	3030303
1	4	4	0	$3030303 \times 4 - 0 =$	12121212

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000116

Die gegebene āryā hat die Form Nr. 12121212; [die Probe auf das Exempel des naṣṭa stimmt also.]

Auch diesmal zitiert Hemacandra seine Quelle:

„gaṇān uddiṣṭa-gāthāyāḥ saṃsthāpya tad-adho likhet
catuṣ-pancâdikāṃ saṃkhyāṃ sthāna-sthānôcitāṃ tataḥ. 1
hatvā hatvâdyam antyena côparistha-gaṇād adhaḥ
pṛthag dhṛta[1]*-gaṇebhyo 'tha gaṇa-saṃkhyāṃ vikalpayet;* 2
hatādd hāryôcitā[2] *tāvad, yāvad ādyânka-saṃbhavaḥ:*
tat-saṃkhyām uddiśed gāthām uddiṣṭa-pratyaye budhaḥ.“ 3

[Die verschiedenen Formen des prastāra lassen sich nach folgendem Gesichtspunkt in Gruppen zusammenfassen: Formen mit lauter L; mit lauter K; mit einer L und sonst nur K; mit einer K und sonst nur L; mit 2, 3 usw. L (bezw. K) und sonst nur K (bezw. L). Die zahlenmäßigen Verhältnisse dieser Gruppen für eine beliebige Silbenzahl festzustellen, wieder ohne daß man erst den prastāra entwickeln müßte, lehrt der 4. pratyaya:]

8. *varṇa-samān ekakān saikān upary upari kṣipet muktvântyaṃ: sarvaikâdi-ga-la-kriyā.*

„(Man schreibe) soviel Einsen wie Silben da sind und noch eine mehr (untereinander und) addiere immer die untere zur nächstoberen, unter Auslassung der letzten: (dies ergibt) die Darstellung der (Formgruppen) mit lauter, einer usw. L bezw. K.“

[Man beginnt also z. B. bei 4 Silben mit 5 Einsen (Fig. 6). Von diesen wird die unterste zur nächstoberen addiert = 2; diese 2 + die nächste 1 = 3. Diese 3 + die nächste 1 = 4; zur nächsten 1 darf als letzter nicht mehr addiert werden. So ergibt sich die zweite Reihe: 1, 2, 3, 4 (vgl. Figur). Diese wird wieder nach demselben Verfahren behandelt, und es ergibt sich: 1; 1 + 2 = 3;

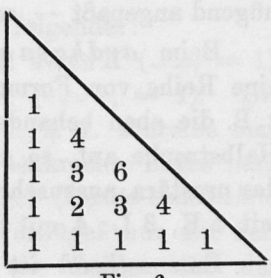


Fig. 6.

1) Lesart Nārāyaṇas (zu Vṛttaratn. II, 2): *ghāta.*
2) So richtig Nārāyaṇa; Hem. liest *hatādvāryo°.*

3 + 3 = 6. Zur 4 darf als letzter Zahl nicht mehr addiert werden. So kommt schließlich Fig. 6 zustande. Die die Hypotenuse dieses Dreiecks bildenden Zahlen geben der Reihe nach an die Anzahl der Formen mit: 4 L, 0 K (eine Form); 3 L, 1 K (4 Formen); 2 L, 2 K (6); 1 L, 3 K (4); 0 L, 4 K (1).]

Hemacandra selbst gibt im Kommentar das Verfahren etwas anders an. Er führt für jede Reihe nur eine einzige Addition aus und bildet auf diese Weise die folgenden Zahlenreihen:

1	1	1	1	1	1	1
1	1	1	4	4	4	4
1	1	3	3	3	6	6
1	2	2	2	3	3	4
1	1	1	1	1	1	1

Fig. 7.

Er kommt zwar auch so zum Ziele, indem die letzte Kolumne die gesuchte Reihe ergibt; aber seine Methode stimmt nicht ganz zum Texte des Sūtra, genauer gesagt, sie läßt sich nicht vollständig daraus ablesen. Denn nach dem Sūtra ist nicht zu verstehen, warum bei der 6. Reihe von Fig. 7 nun die 4, bei der 7. die 6 als *„antya“* gilt, wozu nicht mehr addiert werden darf; überhaupt ist nicht einzusehn, warum bei Reihe 4 und 5 die oberen Einsen, bei 6 und 7 die 1 und 4 nochmal gesetzt werden. Hemacandra hat also offenbar das von mir nach Kedāra geschilderte Verfahren modifiziert, dem aber das Sūtra nicht genügend angepaßt — oder er hat seine Quelle mißverstanden.

Beim *ardhasamavṛtta* müssen wie beim prastāra eine Reihe von Formen ausgeschieden werden. Faßt man z. B. die eben behandelte Reihe von 4 Silben als *ardhasama*-Halbstrophe auf, so sind (vgl. oben) die Fälle 1, 6, 11, 16 des prastāra auszuscheiden und es bleiben übrig: 4 Formen mit 1 K, 3 L; 4 mit 2 K, 2 L; 4 mit 3 K, 1 L.

Entsprechend ist ein *viṣamavṛtta* von 4 × 2 Silben wie ein *samavṛtta* von 8 Silben zu behandeln unter Ausscheidung der dem *viṣama*-Prinzip widersprechenden Fälle. Es lautet daher die sarvaîkâdiga-la-kriyā für 8 Silben

	8 L	7L, 1K	6L, 2K	5L, 3K	4L, 4K	3L, 5K	2L, 6K	1L, 7K	8 K
samavṛtta	1	8	28	56	70	56	28	8	1
viṣamavṛtta		8	24	56	64	56	24	8	

[Hemacandra gibt im Kommentar nur summarisch für die achtsilbige Reihe *viṣamavṛtta* die sarvaîkâdi-ga-la-kriyā 8, 26, 53, 66, 53, 26, 8 an ohne Mitteilung einer Methode, nach der man theoretisch berechnen könnte, wieviel von jedem Glied der *sama*-Reihe abzuziehen ist. Es ist aber klar, daß zunächst die Formen aus lauter L und K ausscheiden, und daß weiter alle Formen, die aus ungeraden Anzahlen von L und K zusammengesetzt sind, weder *sama* noch *ardhasama* sein können. Die Abzüge betreffen also lediglich noch die Gruppen 6 + 2, 4 + 4, 2 + 6. Bei der ersten und letzten sind je 4, bei der mittleren 6 Formen abzuziehen. Hemacandras Zahlen — jedenfalls so, wie sie der mir vorliegende Druck wiedergibt — müssen also falsch sein.]

Auch die sarvaîkâdi-ga-la-kriyā wird auf die mātrāvṛttas angewandt:

9. *ādya-bhedān adho 'dho nyaysa parair hatvâgre kṣipet.*

„Man schreibe die Arten des ersten (Gaṇa) untereinander, multipliziere sie mit denen des zweiten (nach dem Prinzip der schließenden Torflügel) und addiere die resultierenden Reihen (und so fort)."

Aus dem Kommentar ergibt sich folgendes:

Die „Arten" des ersten Gaṇa sind: keine K (– –, = 1), 2 K (⏑⏑– und –⏑⏑, = 2) und 4 K (⏑⏑⏑⏑, = 1). Die diesen Arten entsprechenden Zahlen 1. 2. 1. schreibe man untereinander, daneben in eine zweite senkrechte Reihe nach dem Prinzip der schließenden Torflügel (*kapāṭa-sandhi-krameṇa*, d. h. so wie der schließende Torflügel nur mit dem Rande auf den andern übergreift) die Zahlen für den 2. Gaṇa, wo sie (wegen Hinzukommens von ⏑–⏑) 1, 3. 1. lauten. Die erste Reihe wird mit jedem einzelnen Glied der zweiten nach dem *kapāṭa-sandhi*-Prinzip multipliziert (vgl. Fig. 8), die drei entstehenden Reihen addiert. Neben

die resultierende Reihe kommen für den 3. Gaṇa wieder die Zahlen 1. 2. 1. und es wird wie eben multipliziert und addiert. Für den 4. Gaṇa lautet die Multiplikatorreihe wieder 1. 3. 1, usw. usw.

Bis zum 4. Gaṇa (nur so weit führt der Kommentar das Verfahren durch) ergibt sich also die folgende Rechnung:

I	II	III	IV	
1	1	1	1	1
2	2 3	5	7 3	10
1×1=1	6 1	8	19 21 1	41
3	3 2	5	26 57 7	90
1	1	1×1=1	10 8 19 78 19	116 .....
		2	2 5 7 57 26	90
		1	1 1×1=1 21 19	41
			3 3 7	10
			1 1	1

Fig. 8.

[Die zuletzt gefundene Reihe gibt die Formgruppen für 4 Gaṇas an. Da die Anzahl der K vermöge des Baues der Gaṇas nur gerade sein kann, wächst für jede Zahl der Reihe die Zahl der K um 2, d. h. es gibt eine Form mit 0 K (wo also alle 4 Gaṇas nur aus L bestehen), 10 Formen mit 2 K, 41 mit 4, 90 mit 6, 116 mit 8 ..... und eine mit 16, d. h. lauter K. — Dieses Verfahren fehlt bei Nārāyaṇa, der sich auf saṃkhyā, naṣṭa und uddiṣṭa der āryā beschränkt.]

Jetzt erst wird die Frage aufgeworfen: wie kann man ohne Abzählen die Anzahl (*saṃkhyā*) der möglichen Formen eines beliebigen Metrums bestimmen? Dazu gibt es zwei Methoden:

10. *te piṇḍitāḥ saṃkhyā.*

„Die Summe dieser (Zahlen) ist die Anzahl (aller möglichen Formen)".

Selbstverständlich kann man bei allen Metren die Anzahl aller möglichen Formen einfach durch Addition der Gruppenzahlen der sarvaîkâdi-ga-la-kriyā bestimmen.

Kürzer und praktischer ist das zweite Verfahren:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000120

11. *varṇa-sama-dvika-hatiḥ samasya.*

„Bei *samavṛttas* (ist die Anzahl der möglichen Formen) gleich der der Anzahl der Silben entsprechenden Potenz von zwei (wörtlich: ergibt sich ..... durch miteinander Multiplizieren der der Anzahl der Silben entsprechenden Anzahl von Zweien)."

Beispiele des Kommentars:

Uktā	1 Silbe	2 Formen
Atyuktā	2 Silben	$2 \times 2 = 4$ Formen
	usw. bis	
Utkṛti	26 Silben	$2^{26} = 67108864$ Formen.

12. *te dviguṇā dvi-hīnāḥ sarve.*

„Multipliziert man diese (Zahl) mit 2 und zieht 2 ab, so erhält man die Summe aller Formen (aller Metra von 1 Silbe bis zu der in Rede stehenden Silbenzahl)."

So ist die Summe aller Formen von Uktā bis Utkṛti $= 2^{26} . 2 - 2 = 134217726$; von Uktā bis Gāyatrī (6 Silben) $= 2^6 . 2 - 2 = 126$.

13. *sama-kṛtī rāśy-ūnā ardhasamasya,* 14. *tat-kṛtir viṣamasya.*

„(Bei gleichbleibender Silbenzahl der pādas ist die Anzahl der möglichen Formen) des *ardhasamavṛtta* gleich dem Quadrat der *samavṛtta*-Formen minus ihrer Anzahl, für das *viṣamavṛtta* gleich dem Quadrat dieses (Quadrates minus der Anzahl der *sama-* und *ardhasama*-Formen)."

Z. B. beim 4-silbigen pāda ist die *samavṛtta-saṃkhyā* $2^4 = 16$. Beim *ardhasama* muß, wie oben gezeigt, der prastāra sich auf 8 Silben erstrecken, also ist die saṃkhyā 2^8 oder anders geschrieben $(2^4)^2$. Davon sind die *sama*-Formen (2^4) abzuziehen; man erhält also für das *ardhasamavṛtta* $(2^4)^2 - 2^4 = 16^2 - 16 = 256 - 16 = 240$. Beim *viṣamavṛtta* muß der prastāra in diesem Falle auf 16 Silben ausgedehnt werden, also ist die saṃkhyā $= 2^{16} = (16^2)^2$. Davon sind abzuziehen die 16 *sama-* und 240 *ardhasama*-Formen, also $(16^2)^2 - 16 - 240 = 256^2 - 256 = 65280$.

15. *vikalpa-hatir mātrāvṛttānām.*

„Bei *mātrāvṛttas* (erhält man die saṃkhyā durch) Multiplikation der Variation(szahlen der einzelnen Gaṇas).

Dies ist schon anläßlich des prastāra am Beispiel der āryā gezeigt worden.

Es folgt nun noch eine allgemeine Methode zur Berechnung der Zahl der möglichen Formen eines Gaṇa von bestimmter Morenzahl. Diese gibt das folgende Sūtra:

16. *ankântyôpāntya-yogaḥ pare pare mātrāṇām.*

„(Die Anzahlen der möglichen Formen der Gaṇas) von (1, 2, 3 usw.) Moren[1]) (bilden) eine Reihe, in der jedes folgende Glied gleich der Summe der beiden vorhergehenden ist."

Der Kommentar bildet die Reihe bis zum 8. Glied, d. h. bis zum Gaṇa von 8 Moren:

Morenzahl:	1	2	3	4	5	6	7	8
			1+2	2+3	3+5	5+8	8+13	13+21
Anzahl d. mögl. Formen:	1	2	3	5	8	13	21	34

Ganz kurz wird endlich der sechste pratyaya abgetan:

17. *dvi-ghnân-ekâdhvayogaḥ.*

„Das Maß des (zur Niederschrift des prastāra benötigten) Raumes beträgt das Doppelte (der saṃkhyā) minus eins."

Ein *samavṛtta* von 3-silbigen pādas hat 8 Formen. Will man diese zeilenweise untereinanderschreiben, und rechnet man je ein *angula* für jede Zeile und für jeden Zwischenraum zwischen zwei Zeilen, so braucht man $2 \times 8 - 1 = 15$ *angulas* [nämlich 8 Zeilen und 7 Zwischenräume].

Darauf macht Hemacandra noch folgende Schlußbemerkung:

„iha ca prastāra-saṃkhyayor evopayogo; naṣṭâdayas trayaś citramātram. adhvayogas tu puruṣêcchânuvidhāyitvenâniyato, na ca kṣetraniyame phalam asti: iti nirupayogaḥ. pūrvâcāryânusaraṇāt tv asmābhir uktaḥ."

„Unter diesen *pratyayas* sind *prastāra* und *saṃkhya* von praktischem Wert; *naṣṭa*, *uddiṣṭa* und *sarvaîkâdi-gi-la-kriyā*

1) *„mātrāṇām"* ist, wie die folgenden *„trimātra, caturmātra"* etc. des Kommentars zeigen, als Bahuvrīhi ohne Vorderglied zu verstehen; das Vorderglied müßte eine unbestimmte Zahl sein (wir würden sagen *„n"*), für die, wie man sieht, ein Ausdruck noch nicht vorhanden ist. Die hier vorliegende Art, ihn zu umgehen, ist nicht uninteressant.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000122

sind lediglich Kuriositäten [1]). Der *adhvayoga* aber ist, weil er dem Belieben des Einzelnen weiten Spielraum läßt, nicht fest bestimmbar [2]), auch hat die Bestimmung des Raumes gar keinen Zweck: daher ist er ohne praktischen Wert. Wir bringen ihn aber, um den alten Lehrern zu folgen." (Schluß des Werkes.)

III.

Der Vers, in dem Hemacandra zu Beginn des Adhyāya die pratyayas aufzählt, steht fast gleichlautend bei Kedāra (VI, 1):

prastāro, naṣṭam, uddiṣṭaṃ, eka-dvy-ādi-la-ga-kriyā,
saṃkhyānam adhvayogaś ca: ṣaḍ ete pratyayāḥ smṛtāḥ.

Die Abweichungen sind sachlich bedeutungslos; Gründe für die Priorität der einen oder andern Fassung werden sich kaum beibringen lassen. Die von Hemacandra gebotene Zahl und Reihenfolge der pratyayas ist also offenbar die später allgemein feststehende. Dagegen weicht die älteste Darstellung der Lehre im Pingalachandaḥśāstra nicht nur in der Reihenfolge teilweise ab, sondern weist auch noch andre Indizien auf, die stellenweise einen Einblick in die Entstehung des klassischen Systems gewähren, das andrerseits Pingalas Kommentator Halāyudha auch wieder als selbstverständlich annimmt und in Pingalas Text hineininterpretiert.

Die drei ersten pratyayas Hemacandras erscheinen auch bei Pingala in derselben Reihenfolge: *prastāra, naṣṭa, uddiṣṭa.*

Den prastāra behandeln die folgenden vier Sūtren (8, 20—23): *„dvikau g-lau; miśrau ca; pṛthag lā miśrāḥ; vasavas trikāḥ"* Nach Halāyudhas von Weber richtig wieder-

1) Noch schärfer urteilt Gangādāsa, vgl. unten S. 137 Anm. 1.

2) Halāyudha: *„so 'tyalpatvāt puruṣecchânuvidhāyitvenâniyatatvāc ca nôktaḥ"*. — Webers Übersetzung (S. 434) ... „wegen der vielfachen Differenz der Leute zu unbestimmt sei" ist ungenau; gemeint ist einfach: der eine schreibt groß, der andre klein, der eine weit, der andre eng; daher bleibt trotz Berechnung der Zeilenzahl der wirklich gebrauchte Raum ganz unbestimmt.

gegebener Erklärung besagt dies: Man schreibe eine L hin und darunter eine K, darunter noch einmal dasselbe, dazwischen zur Deutlichkeit (*vispaṣṭârtham*) eine Trennungslinie, also: $\frac{\overline{\smile}}{\overline{\smile}}$. Daneben kommen in eine zweite Kolumne je 2 L, 2 K, und die trennende Linie wird weggewischt: $\begin{smallmatrix}\smile & \overline{\smile} \\ \smile & \smile\end{smallmatrix}$. Diese ganze Figur wird nun wieder zweimal, durch eine Linie getrennt, untereinandergesetzt; daneben kommen in eine dritte Kolumne je 4 L, 4 K; die trennende Linie wird weggewischt, und man erhält genau den oben in Fig. 1 dargestellten prastāra für 3 Silben, es ergeben sich *„vasavas trikāḥ“*, 8 Dreiergruppen, die 8 Dreiergrupen, die zur Skansion aller silbischen Versmaße verwandt werden. Das Verfahren in gleicher Weise fortsetzend erhält man dann 16 Kombinationen von 4 Silben, 32 von 5, 64 von 6 usw.

Das hier zugrunde liegende Bildungsprinzip ist genau dasselbe, mit dem auch die moderne Mathematik arbeitet. Es läßt sich etwa so formulieren: Für die 1. Silbe bestehen 2 Möglichkeiten: L und K. Da auf beide L und auf beide K folgen kann, ergeben sich für 2 Silben $2 \times 2 = 4$ Möglichkeiten. Auf jede dieser 4 Formen kann wieder L sowohl als K folgen, sodaß man für 3 Silben $2 \times 4 = 8$ Kombinationen erhält. Indem so immer alle Möglichkeiten für eine bestimmte Silbenzahl mit jeder der beiden Möglichkeiten für die folgende Silbe verbunden werden, wird die Anzahl der Kombinationen mit jeder hinzutretenden Silbe verdoppelt. Daraus ergibt sich auch ohne weiteres Hemacandras Regel für die saṃkhyā, nach der diese die der Silbenzahl entsprechende Potenz von zwei ist.

Halāyudhas Verfahren ist, wie man sieht, an sich durchaus richtig und läuft ziemlich genau auf Hemacandras zweite Art des prastāra hinaus; nur hat Hemacandra das Ganze in ein Sūtra zusammengezogen, wodurch aber die Logik des stufenweisen Aufbaus etwas verdunkelt wird: bei Hem. wird die erste Kolumne gleich ganz, *„yāvat saṃkhyāparimāṇam“* hingeschrieben.

Das Verfahren ist richtig — um es aber von Pingalas

Text abzulesen, dazu bedarf es mehrerer ganz sonderbarer, ja unmöglicher Auslegungskunststücke und Wortverdrehungen.

Das Sūtra *„miśrau ca“* wird von Weber übersetzt: „und [sc. eine L und eine K sind] (ebenso je zweimal) hinzuzumischen“. Dieser Ausdruck für die Anfügung der 2. Kolumne nimmt sich im Deutschen nicht minder sonderbar aus als im Sanskrit. Er ist aber schon ein Versuch Webers, die Interpretation Hal.s durch eine etwas plausiblere zu ersetzen (vgl. S. 428 erste Anm.). Hal. nämlich erklärt: *„gakāro gakāreṇa saṃśliṣṭo miśra ucyate, lakāraś ca lakāreṇa; miśrāv iti gakāra-lakārābhyāṃ pratyekam abhisaṃbadhyate .....“* *miśra* soll also, wie Weber l. c. richtig bemerkt, hier die Bedeutung von *amiśra* haben! — Ebensowenig überzeugend ist beim nächsten Sutra die Erklärung: *„pṛthag iti vijātīyâsaṃsargam āha; tena prathamāyām āvṛttau na lakāra-praveśaḥ, dvitīyāyāṃ na gakārasya“*. *pṛthak* heißt nun einmal „einzeln“ und nicht „lauter“.

In diesem Sūtra ist übrigens auf alle Fälle zu lesen *„pṛthag g-lā miśrāḥ“*. Weber vermutet dies[1]) nur zweifelnd, nachdem er vorher gesagt hat: „Einige Schwierigkeiten macht hier das *lāḥ* des Textes. Es kann dasselbe offenbar nicht Kürze, sondern muß Silbe bedeuten: in der Tat heißt die Kürze auch nicht *la*, sondern bloß *l* (vgl. *lām* 4, 53. 48. 50). Aber diese allgemeine Bedeutung Silbe für *la* ist sonst eben nicht weiter nachweisbar (s. noch unt. 23b)“ (S. 428 zweite Anm.). Zu 23b aber lesen wir gar (S. 430 oben): „Unter 'Zahl der *la*' kann hier wohl eben nur die Zahl der Combinationen gemeint sein, ... Doch ist freilich *la* in dieser Bedeutung ebenso wenig anderweitig zu belegen, wie in der für Regel 22 nötigen Bedeutung: Silbe“. Hier ist zunächst die Unterscheidung von *l* und *la* unbegründet. Die späteren Metriker brauchen die Abkürzungen für L und K und die Bezeichnungen der 8 Gaṇas (*m*, *n*, *s* usw.) ganz nach Belieben und Bedarf mit oder

1) Oder vielmehr *„glo“*; die Änderung des *ā* in *o* ist aber nach dem gleich Auszuführenden unnötig. So bleibt nur ein sehr erklärlicher Schreibfehler (*glā* für *gglā*).

ohne Vokal. Pingala verwendet sie in seinen Definitionen nach Möglichkeit ohne Vokal; er faßt gewöhnlich je zwei in Duale auf *-au* zusammen (*bhrau ntau* etc.); ist die Zahl ungerade, so folgt nach der oder den Dualgruppen die letzte Abkürzung ohne Vokal. Dem Dual auf *-au* kann man nicht ansehn, ob er von einem A-Stamm oder einem konsonantischen stammt; aber wo einmal ein Plural nötig wird, bildet ihn Pingala auf *-āḥ*, nicht auf *-aḥ*: 5, 30 *„Śuddhavirāḍ ṛṣabhaṃ ta-j-rāḥ“* — hier sehen wir gleichzeitig, wie wegen der Konsonantenhäufung bezw. des Metrums ohne weiteres *ta* statt *t* gesagt wird —; 6, 37: *„Bhujangaprayātaṃ yāḥ“*; 6, 37 *sragviṇī rāḥ“* usw. WEBERS Verbesserungsvorschlag *glo* ist somit unnötig. Schließlich aber würde es überhaupt genügen, auf 5, 27 zu verweisen: *„vipulā yug laḥ saptamaḥ“*, was WEBER S. 339 selbst übersetzt hat mit: „..... wenn im gleichen pāda (2. 4.) die siebente Silbe kurz ist“.

Aus dem Nebeneinander von *l* und *la* können ja auch Mißverständnisse nicht entstehen, denn anderseits hätte die Annahme, daß *l* oder *la* so verschiedene Dinge wie „Kürze“, „Silbe“ oder gar „Combination“ bedeuten könne, bei der ausgeklügelten Genauigkeit indischer Terminologie überhaupt nie gemacht werden dürfen. *l* oder *la* kann niemals etwas anderes sein als eben *„laghu“* leichte, d. i. metrisch kurze Silbe, und mit dieser Bedeutung kommt man, wie unten zu zeigen, auch bei WEBERS Regel 23b aus. —

Ich verzichte darauf, Halāyudhas Interpretation der prastāra-Sūtren im einzelnen weiter nachzugehen, um statt dessen lieber zu zeigen, wie eine andre, gerade umgekehrte Auffassung die erwähnten Unstimmigkeiten mit einem Schlage beseitigt.

„dvika“ ist = 2, *„dvikau“* also = 2 × 2; *„dvikaug-lau“* = *dvikau gau* + *dvikau lau* = 2 × 2 L + 2 × 2 K, d. i. also gerade das, was nach Halāyudha in der letzten der 3 Kolumnen steht. Dazu werden gefügt zwei *„miśrau“ dvikau*, d. h. zwei Vierergruppen, die aus L und K paarweise gemischt sind. Also 2 L, 2 K, 2 L, 2 K: das ist das, was in Hal.s zweiter Kolumne steht. Und schließlich kommen

hinzu *„pṛthag g-lā miśraḥ“*, „L und K einzeln gemischt“, also immer abwechselnd je eine L und K: Hal.s erste Reihe. Bei diesem umgekehrten Aufbau ist nun freilich eine gleichartige Weiterführung der Tabelle für 4-, 5- und mehrsilbige Kombinationen nicht möglich, und dieser Umstand erklärt dreierlei:

1) Die Zufügung des abschließenden *„vasavas trikāḥ“*, das, wie die Bemerkung: *„vispaṣṭârtham idaṃ sūtram, prastārād evà saṃkhyā-paricchitteḥ“* zeigt, auch Halāyudha aufgefallen ist. Nur wenn das Verfahren hier beendet ist, d. h. also sich auf die Aufstellung der 8 *trikaḥ*, der Gaṇas, beschränkt, gewinnt das Vorhandensein dieser Angabe, das Fehlen einer ähnlichen z. B. bei den 4 zweisilbigen Kombinationen, seinen Sinn.

2) Die Tatsache, daß überhaupt die von Hal. vertretene umgekehrte Interpretation versucht wurde. Man brauchte ein Verfahren, das sich ad infinitum fortsetzen ließ; und diese Fortsetzung deutet denn auch Halāyudha in seinem Kommentar an, während darauf bezügliche Sūtren eben fehlen[1]).

3) Ebenso den Einschub der beiden Regeln, die Weber als 23a und b bezeichnet: *„ekottara-kramaśaḥ; pūrvapṛktā la-saṃkhyā“*. Seine Übersetzung: „In der Stufenfolge je immer um eins mehr: — die Zahl der *la* ist je immer mit der vorhergehenden (Zahl) vereinigt“, wobei wie erwähnt *„la“* „Combinationen“ bedeuten soll, hat Weber selbst nicht befriedigt, und in der Tat ist, wie gesagt, wenigstens die Übersetzung von *la* mit „Combination“ ganz unmöglich. Wahrscheinlich ist auch hier *g-la* zu lesen. Das (eingeschobene!) Sūtra ist offenbar nicht besonders geschickt im Ausdruck; besagen aber kann es kaum etwas andres, als daß man für jede weitere Silbe dem alten Schema eine seiner (Zeilen)zahl entsprechende Zahl von (L und) K anfügt. D. h.

---

1) Doch gibt andrerseits Pingala eine Methode zur Berechnung der saṃkhyā an, die nur bei einer erheblich größeren Anzahl von Silben als drei Sinn hat.

man muß einmal neben das ganze alte Schema Längen und ein zweites Mal Kürzen schreiben. Für dieses „Anfügen" der L und K ist der von WEBER (S. 430) beanstandete Ausdruck „*pṛktā*" ganz passend.

Damit ist das, was Pingala und Halāyudha über den prastāra bieten, erschöpft. Es fehlt also nicht nur die (mathematisch unergiebige) Berücksichtigung der ardhasama- und viṣamavṛttas, sondern auch die andere Methode des prastāra, die Hem. als erste, Kedāra als einzige bringt. Diese ist demnach erst später gefunden worden, offensichtlich in der Weise, daß man, die fertige prastāra-Tabelle vor Augen, versuchte, ihre einzelnen Zeilen der Reihe nach aus einander abzuleiten. Dabei entdeckte man dann, daß sich die Entstehung jeder Zeile aus der vorhergehenden auf eine einzige einfache Formel bringen ließ: die jeweils erste L wird K, alles Folgende bleibt, was vorhergeht, wird L.

Daß auch dieses Verfahren mathematisch sinnvoll ist, insofern es Gewähr bietet für die Erfassung sämtlicher Möglichkeiten, geht ja im Grunde schon daraus hervor, daß es genau auf die Tabelle des ersten Verfahrens führt, aus der es ja eben abgeleitet ist. Es läßt sich aber auch eine direkte Begründung dafür geben.

Nehmen wir z. B. den oben in Fig. 2 dargestellten prastāra für 4 Silben, so wird zunächst die 1. Silbe in K verwandelt. Ihre Möglichkeiten sind damit erschöpft, es muß deshalb nun die 2. Silbe in K verwandelt werden. Indem man dies aber tut, beginnt man für die 1. Silbe noch einmal von vorn (mit L) und verbindet so mit der 2. Möglichkeit der 2. Silbe erst die 1., dann die 2. Mögl. der 1. Silbe. Damit sind für die beiden ersten Silben die M. erschöpft, also muß die 3. in Angriff genommen werden: auch sie wird jetzt K. Um aber auch mit dieser 2. M. der 3. Silbe alle M. der vorhergehenden Silben zu verbinden, fängt man für beide wieder von vorn an (mit 2 L) und wiederholt mit ihnen das bisherige Verfahren, bis man für die drei ersten Silben lauter K erhält.

Wie man sieht (und wie es auch die Tabelle in ihrer

Gesamtheit zeigt) bringt es das ganze Verfahren mit seiner durchgehenden Priorität der L vor der K mit sich, daß, wie schon bei einer Silbe die K die (2. und) letzte M. ist, für jede Silbenzahl die bestehenden M. erschöpft sind, sobald man bei lauter K angelangt ist. Nun wird aber immer erst dann eine neue Silbe verwandelt, wenn sie „erste L" ist, also lauter K vorausgehen, mithin alle M. für die vorhergehenden Silben erschöpft sind. Wird aber die neue Silbe verwandelt, d. h. erscheint für sie die zweite der beiden vorhandenen M., so fängt für alle vorhergehenden Silben das Verfahren wieder von vorn an, sodaß zwangsläufig nun alle M. der vorhergehenden Silben mit der zweiten M. der nächsten Silbe verbunden werden.

Die Bevorzugung dieses Verfahrens durch Hemacandra und namentlich Kedāra erklärt sich wohl nicht nur daraus, daß es bequemer ist, insofern es auch bei größter Silbenzahl gestattet, immer eine wagerechte Zeile nach der andern ohne viel Nachdenken fertig hinzuschreiben; der gewichtigere Grund dürfte vielmehr der sein, daß es in seiner mathematischen Begründung nicht so leicht zu durchschauen ist, daß es verblüffender wirkt. Je merkwürdiger und auf den ersten Blick unerklärlicher sie scheint, desto stolzer ist der Erfinder einer neuen Methode — das kann man, wie ich glaube, einer ganzen Reihe von pratyaya-Kunststücken noch deutlich anmerken. Das primitive wissenschaftliche Denken ist darin dem unsern durchaus entgegengesetzt: während wir unsern Stolz in klare, verständliche Ableitung und logische, beweiskräftige Begründung setzen, sucht der Inder durch möglichst merkwürdige, anscheinend unerklärliche Kunststücke zu verblüffen, deren Erklärung und Begründung deshalb auch ausnahmslos dem Scharfsinn des Lesers überlassen wird.

Wie außerordentlich geschickt und mathematisch ergiebig das Aufbausystem des prastāra ist, dürften schon die vorausgegangenen Ausführungen gezeigt haben. Noch deutlicher aber tritt dies hervor bei der Betrachtung der beiden Verfahren des naṣṭa und uddiṣṭa, die ein auch

nur in Kleinigkeiten veränderter Aufbau der Tabelle[1]) in solcher Einfachheit unmöglich machen würde.

Naṣṭa und uddiṣṭa sind bei Pingala genau wie bei Hemacandra. Das naṣṭa ist von WEBER richtig dargestellt; auch beim uddiṣṭa hat er mit Hilfe eines Mathematikers die Tatsachen richtig erfaßt, aber im Text Halāyudhas ist ihm, wie er sagt, manches dunkel geblieben. Bevor ich daher auf die — von WEBER nur beim naṣṭa kurz gestreiften — mathematischen Grundlagen der beiden Verfahren eingehe, sollen zunächst diese dunkel gebliebenen Einzelheiten klargestellt werden.

Halāyudha sagt: „..... *tatas tasyânte yo lakāraḥ sajātīyâpekṣayā tam ādau kṛtvā prātilomyena dvir āvartayet. tatra nirākārāyā āvṛtter asambhavāt prathamâtikrame kāraṇâbhāvād eka-saṃkhyā labhyate .....*“ Dies übersetzt WEBER (S. 441 f.): „.... Die letzte Kürze stelle man sodann an den Anfang (?) der Gleichartigen[2]) und wiederhole zweimal (verdoppele) rückwärts. Da es nun keine Wiederholung gibt[3]) zu der nicht eine äußere Erscheinung gehörte (?), so ergibt sich, insofern eine Ursache zur Überschreitung des ersten Males (?) fehlt, die Zahl Eins“.

Der erste Satz ist von WEBER falsch abgeteilt. Setzt man, worauf ja schon rein äußerlich das „*yo — tam*“ hinweist, das Komma hinter statt vor „*sajātīyâpekṣayā*“, so ist zu übersetzen: „Darauf nehme man als Anfang die Kürze, die an seinem (sc. des gegebenen Schemas) Ende steht mit Hinsicht auf ihresgleichen“, d. h. die Kürze, die

1) So hat ein modernes Lehrbuch, obgleich es im übrigen bei der Bildung der Variationen von n Elementen dasselbe Prinzip befolgt wie die Inder, die beiden ersten Kolumnen vertauscht. Die so entstehende Tabelle ist der indischen entschieden unterlegen.

2) „Mit *sajātīya* können doch nur die Kürzen gemeint sein? vgl. die Verwendung von *vijātīya* im Schol. zu 22 oben pag. 428“. — Anm. WEBERS.

3) „Dieser rätselhafte Satz kehrt ganz ebenso unten (p. 446) im Schol. zu Regel 30 wieder. Er soll wohl eine philosophische Rechtfertigung dafür enthalten, daß man die Rechnung mit der Zahl Eins beginnt?“ — Anm. WEBERS.

nicht absolut genommen (der pāda kann ja auch mit einer oder mehreren L schließen), sondern unter ihresgleichen die letzte Stelle einnimmt, mit andern Worten einfach die letzte Kürze.

Ganz klar ist der zweite Satz, dessen begründender Teil wörtlich gleich bei Hemacandra wiederkehrt (vgl. oben S. 107): „Dabei erhält man, da eine gegenstandslose Verdopplung nicht stattfinden kann, andrerseits keine Ursache vorhanden ist, über die Eins („*prathama*“ ist die erste Zahl, nicht das erste Mal!) hinauszugehen, die Zahl eins“. Was Weber in der Anmerkung vermutet, ist also richtig: es liegt eine für unser Gefühl etwas umständliche und eigentlich überflüssige, aber in ihrer primitiven Denkart sehr charakteristische Rechtfertigung vor, „daß man die Rechnung mit der Zahl Eins beginnt“: wenn man verdoppeln will, muß man doch notwendig irgend eine Zahl verdoppeln, es liegt aber kein Grund vor, diese größer als eins anzunehmen.

Beide Verfahren, von denen ja das uddiṣṭa das genaue Spiegelbild des naṣṭa darstellt, beruhen, worauf beim naṣṭa schon Weber kurz hinwies, auf der Eigentümlichkeit der prastāra-Tabelle, „daß am Anfang der einzelnen Kombinationsreihen eines prastāra abwechselnd je eine L an ungleicher [d. h. ungerader], je eine K an gleicher [d. h. gerader] Stelle sich befindet“ (S. 440). Ebenso stehen aber auch in der 2. (3., 4. usw.) Kolumne Paare (Vierer-, Achter- usw. Gruppen), von denen immer abwechselnd die ungeraden aus L, die geraden aus K bestehen.

Soll nun z. B. Fall 13 des viersilbigen prastāra bestimmt werden, so zeigt zunächst die ungerade 13, daß an erster Stelle eine L steht. Schreiben wir darauf einmal aus der Tabelle alle mit L anfangenden Zeilen heraus, so entsteht eine neue, auf die Hälfte verkleinerte Tabelle (Fig. 9), in der aus den L- und K-Paaren der 2. Kolumne einzelne L und K geworden sind in derselben Anordnung, die in der alten Tabelle (Fig. 2) die 1. Kolumne

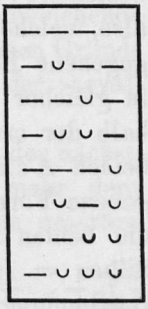


Fig. 9.

hatte. Um nun zu bestimmen, den wievielten Platz in der neuen Tabelle unser Fall einnimmt, muß festgestellt werden, zum wievielten Paar der alten er gehört; da nun jede ungerade Zahl mit der nächsthöheren zu einem Paar zusammengehört, findet man dies, indem man diese nächsthöhere durch 2 dividiert, anders ausgedrückt: vor der Division 1 addiert; bei gerader Zahl ist diese Addition natürlich unnötig. In unserm Beispiel ergibt sich für Fall 13 die $(13 + 1) : 2 = 7$. Stelle in der neuen Tabelle, und die ungerade 7 deutet nun auf eine L an zweiter Stelle, usw. usw. in derselben Weise.

Beim uddiṣṭa ist zunächst der Beginn mit der letzten K statt allgemein mit der letzen Silbe nur eine den Aufbau des Verfahrens verdunkelnde Abkürzung: man kann dieses unverändert auch auf beliebige schließende Längen anwenden. Da man nämlich mit 1 beginnt und nach der Verdopplung bei L wieder eins abziehen muß, bleibt man bei beliebig viel schließenden L so lange auf 1 stehen, bis man an eine K kommt (wie umgekehrt beim naṣṭa, sobald die 1 erreicht ist, sich nur mehr L ergeben, s. oben S. 106).

Das uddiṣṭa beruht nun darauf, daß von hinten nach vorn durch jede Silbe die Möglichkeiten für die Stelle des gegebenen Schemas auf die Hälfte eingeschränkt werden, bis schließlich nur mehr eine übrig bleibt.

In jeder prastāra-Tabelle besteht die letzte Kolumne aus nur 2 Gruppen, davon die 1. nur aus L, die zweite nur aus K bestehend (vgl. Fig. 2); die Gestalt der letzten Silbe bestimmt also, welcher der beiden Hälften (1. oder 2.) der Tabelle die gegebene Form angehört. Die zweitletzte Silbe bestimmt in gleicher Weise, zu welchem der beiden Viertel innerhalb der ermittelten Hälfte, die drittletzte, zu welchem der beiden Achtel innerbalb des ermittelten Viertels die gegebene Form gehört. Bei der ersten Silbe sind schließlich die beiden Bruchteile Einzelzeilen der Tabelle (z. B. bei 4 Silben = 16 Formen: Tabellen-Sechzehntel), sodaß durch Bestimmung eines von ihnen die gesuchte Nummer ermittelt wird. Die fortgesetzte Multiplikation mit zwei beruht

darauf, daß es doppelt soviel Viertel wie Hälften, doppelt soviel Achtel wie Viertel usw. gibt; der Abzug der 1 bei der L muß erfolgen, weil jede L auf die erste der beiden zur Wahl stehenden Möglichkeiten hinweist.

Wie für den prastāra gibt es auch für das uddiṣṭa ein zweites, verbessertes Verfahren, das zwar Hemacandra nicht, Kedāra aber wieder als einziges bringt (6, 5; vgl. Weber S. 431. 443): Man schreibe, vorn beginnend, über die Silben der gegebenen Form die Reihe 1, 2, 4, 8, 16 usw., addiere die über den K stehenden Zahlen und dazu noch eins, so erhält man die gesuchte Nummer[1]). Das sieht verblüffend aus, beruht aber auf einem ganz einfachen Prinzip. Ein Blick z. B. auf die Tabelle des viersilbigen prastāra (Fig. 2) lehrt, daß einer Form mit schließender K (über die als 4. Silbe eine 8 kommt), mindestens 8 mit schließender L vorhergehen. Steht eine K an 3. Stelle (über die eine 4 kommt), so müssen bei schließender L wenigstens 4, bei schließender K wenigstens 8 + 4 Formen vorausgehen usw. usw. Bestimmend sind also nur die K, deshalb wird auch nur, was über ihnen steht, addiert; die Zahlen über den L werden nur zur gleichmäßigen Entwicklung der Reihe gesetzt. Da man aber durch die Addition die Summe der dem gegebenen v o r h e r g e h e n d e n Fälle ermittelt, muß die Nummer des gegebenen um eins höher sein: deshalb muß man zum Schluß immer noch eins addieren.

Die beiden nächsten pratyayas, sarvaîkâdi-ga-la-kriyā und saṃkhyā, erscheinen bei Pingala in umgekehrter Reihenfolge. Ich werde bei der Besprechung diese abweichende Reihenfolge zunächst beibehalten und ihre möglichen Gründe oder daraus etwa zu ziehende Schlüsse erst bei der sarvaîkâdi-ga-la-kriyā erörtern.

Die s a ṃ k h y ā ist für unser Empfinden wohl der nächstliegende aller pratyayas und erscheint weit mehr denn naṣṭa und uddiṣṭa als notwendige Ergänzung zum prastāra.

---

1) Z. B.: Welche Nr. im 5-Silben-prastāra hat die Form — ⏑ ⏑ — ⏑? — Antwort: 1 2 4 8 16; 2 + 4 + 16 = 22; die gesuchte Nr. ist 22 + 1 = 23.
— ⏑ ⏑ — ⏑

Die Erklärung von Hem.s Formel *„varṇa-sama-dvika-hatiḥ“* wurde schon oben S. 116 gegeben. Statt dieser knappen, die Lösung des Problems auf den einfachsten mathematischen Ausdruck bringenden Formulierung[1]) finden wir bei Pingala ein zunächst merkwürdig kompliziert anmutendes, in Wirklichkeit aber sehr sinnreiches Verfahren (vgl. WEBERS ausführliche Darstellung[2]) S. 444 ff.). Es beruht, wie schon WEBER erklärt, „auf einer sinnreichen Auflösung der Potenzen“, die eine Verminderung der zur tatsächlichen Ausrechnung der Saṃkhyā nötigen Operationen bewirkt. Will man z. B. 2^{11} ausrechnen, so muß man 2 zehnmal mit 2 multiplizieren. Man kann aber auch anders verfahren. Der moderne Mathematiker formt 2^{11} so um:

$$2^{11} = 2^{10} \cdot 2 = (2^5)^2 \cdot 2 = (2^4 \cdot 2)^2 \cdot 2 = [(2^2)^2 \cdot 2]^2 \cdot 2.$$

Zum Ausrechnen der letzten Form braucht man bloß dreimal zu quadrieren und zweimal zu multiplizieren, d. h. man führt 5 Operationen aus statt deren 10. Auf genau dasselbe, nämlich die Auflösung der hohen Potenz in Potenzen, deren Exponent nicht höher ist als 2, läuft das indische Verfahren hinaus: um festzustellen, wann man zu quadrieren, wann mit 2 zu multiplizieren hat, wird der Exponent (in unserm Beispiel 11) fortgesetzt halbiert; tritt eine ungerade Zahl auf, so wird 1 subtrahiert. Wo eine gerade Zahl halbiert wurde, hat man später zu quadrieren und notiert als „Merkzahl“ dafür eine 2; wo man 1 subtrahiert

1) Die moderne Mathematik sagt allgemein: Die Variation von n Dingen zur p-ten Klasse mit Wiederholung ergibt n^p Komplexe, $V_p^w(n) = n^p$. In dieser Formel ist für unsern Fall $n = 2$ zu setzen; dann besagt sie dasselbe wie Hemacandras Regel.

2) Die in dieser sich findenden Fragezeichen sind durch die voraufgegangenen Darlegungen erledigt. — Pingalas Sūtren (28: *dvir ardhe*; 29: *rūpe śūnyam*; 30: *dvih sūnye*; 31: *tāvad ardhe tad guṇitam*) übersetzt WEBER: „Zweimal bei der Hälfte. Bei Eins eine Null. Zweimal bei einer Null. Bei der Hälfte Multiplication dessen um noch einmal so viel (Quadrat davon)“. Folgende Übersetzung scheint mir als Wiedergabe des tatsächlichen Verfahrens angemessener: „(Man notiere) bei Halbierung eine Zwei, bei (Abzug von) Eins eine Null. Für (jede) Null (erfolgt) Verdopplung, wo man halbiert hatte, Quadrierung“.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000134

hat, muß man nachher mit 2 multiplizieren und notiert als „Merkzahl" dafür eine 0 [1]). Also:

$$11-1=10\,(0!);\ 10:2=5\,(2!);\ 5-1=4\,(0!);\ 4:2=2\,(2!);$$
$$2:2=1\,(2!).$$

Die Ausrechnung hat dann natürlich mit der letzten Merkzahl zu beginnen, was man sich noch verdeutlichen kann, wenn man jede Merkzahl unter die Potenz setzt, aus der sie gewonnen wurde:

$$\begin{array}{ccccc} 2^{11} & 2^{10} & 2^{5} & 2^{4} & 2^{2}. \\ 0 & 2 & 0 & 2 & 2 \end{array}$$

Die Identität der indischen mit der oben beschriebenen modernen Methode wird sofort deutlich, wenn man unter die oben gegebene Schlußform die indischen Merkzahlen (in der Reihenfolge des Ausrechnens) setzt:

$$\begin{array}{c} 2^{11} = [(2^{2})^{2}\cdot 2]^{2}\cdot 2. \\ 2\ 2\ 0\ 2\ 0 \end{array}$$

Das Verfahren ist in der Tat höchst sinnreich ausgedacht; das Problem ist nur, warum wir bei dem so viel späteren Hemacandra die primitivere einfache Regel finden. Denn ich wenigstens wüßte keinen Weg anzugeben, wie man auf Pingalas Verfahren kommen könnte, ohne zuvor Hem.s Gesetz erkannt zu haben. Pingalas Methode kann nur den geglückten Versuch darstellen, die praktische Ausrechnung zu vereinfachen. Es bleibt also nur die Annahme, daß Hem. — schon um der dadurch erzielbaren Kürze willen — die streng mathematische Formel in ihrer Einfachheit und Prägnanz dem nur auf die Praxis der Ausrechnung abzielenden, das Prinzip verdunkelnden Verfahren vorzog [2]).

---

1) Es sei daran erinnert, daß nach der Lehre von den Potenzen $a^{x} = a^{x-1}\cdot a$ ist, und $a^{x} = \left(a^{\frac{x}{2}}\right)\cdot 2$; d. h.: Zieht man vom Exponenten 1 ab, so muß man zum Ersatz mit der Basis (in unserm Falle also mit 2) multiplizieren („Merkzahl 0"); halbiert man den Exponenten, so muß man zum Ersatz quadrieren („Merkzahl 2").

2) Weber zitiert S. 449 f. nach Colebookes Algebra eine Stelle aus

Während das Agnipurāṇa Pingala folgt, sah Kedāra sich gleichfalls veranlaßt, Pingalas Methode durch eine einfachere zu ersetzen, die eine sehr glückliche Folgerung aus seinem uddiṣṭa-Verfahren darstellt. Nach ihm ermittelt man die saṃkhyā, indem man über die Silben des Metrums wieder die Zahlen 1, 2, 4, 8 usw. schreibt, sie — diesmal sämtlich — addiert und noch eins zuzählt. Dies leuchtet ein, wenn man erwägt, daß beim uddiṣṭa eine Addition aller Zahlen nach Kedāras Regel immer nur bei der letzten, aus lauter K bestehenden Zeile zu erfolgen hat: mit der Nummer der letzten Zeile ist aber auch die Anzahl aller gefunden.

Die saṃkhyās der Metren von 1, 2, 3, 4, 5, ..., n Silben sind, wie aus dem bis jetzt Gesagten klar geworden sein dürfte, 2^1, 2^2, 2^3, 2^4, 2^5, ... 2^n. Das ist eine geometrische Reihe, in der Anfangsglied und Quotient = 2 sind. Für diese Reihe folgt nun bei Pingala wie bei Hem. eine Summenformel: Die Summe der ersten n Glieder ist gleich dem Doppelten des n-ten Gliedes minus zwei.

Auch zu dieser Formel dürften die Inder rein empirisch gelangt sein; wenigstens wüßte ich keinen einfachen theoretischen Weg dazu anzugeben. Doch läßt sich selbstverständlich, was der Vollständigkeit halber noch kurz gezeigt sei, die Formel auch leicht aus der allgemeinen Summenformel für die geometrische Reihe ableiten. Diese lautet bekannntlich, wenn man die Summe bis zum n-ten Glied mit S, das Anfangsglied mit a und den Quotienten mit e bezeichnet:

$$S = a \cdot \frac{e^n - 1}{e - 1}.$$

Setzt man darin für unsern Fall sowohl a als auch $e = 2$,

Pṛthūdakas Kommentar zu Brahmaguptas Brahmasiddhānta, aus der hervorgeht, daß Pingalas Verfahren von den Mathematikern übernommen wurde; es dient ihnen „zur Berechnung der geometrischen Progression". Pṛthūdaka weist dabei auf den Ursprung des Verfahrens aus der Metrik ausdrücklich hin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000136

so erhält man:

$$S = 2 \cdot \frac{2^n - 1}{2 - 1} = 2 \cdot 2n - 2.$$

Dies ist, da nach Hem.s Regel der saṃkhyā das n-te Glied ja 2^n ist, genau die indische Formel.

Auf die Summenformel folgt bei Hem. die Berechnung der saṃkhyā für ardhasama- und viṣamavṛttas. Hierzu findet sich bei Pingala ein Gegenstück, aber merkwürdigerweise nicht in dem schließenden pratyaya-Abschnitt, in den es doch gehörte, sondern am Anfang des fünften Adhyāya anläßlich der Definition von *sama-*, *ardhasama-* und *viṣamavṛtta*. Im pratyaya-Abschnitt wird auf den Unterschied von *sama* und *ardhasama* bezw. *viṣama* nirgends Bezug genommen. Deshalb hat auch Kedāra nichts dergleichen in seinem pratyaya-Abschnitt, ebensowenig aber dort, wo er die Begriffe *sama*, *ardhasama* und *viṣama* einführt. Weber hält (S. 416) den ganzen pratyaya-Abschnitt bei Pingala für einen „reinen Nachtrag eben zu diesen letzteren Stellen [4, 53 und 5, 3—5]: während es sich daselbst nämlich ganz im Allgemeinen um die möglichen Combinationen der *ardhasama-* und *vishama*-Metra handelte, wird hier deren Berechnung für die *samavṛtta* speciell nachgeholt". Demgegenüber scheint es mir jedoch angesichts der Verhältnisse bei Kedāra und der ganzen Entwicklungsgeschichte der pratyaya-Lehre sicher, daß Spekulationen über die saṃkhyā von ardhasama- und viṣamavṛttas erst jüngere Ausgestaltungen des Systems darstellen, das uns am Schlusse von Pingalas Werk noch ohne sie in seiner älteren Form vorliegt. Natürlich kann dieser Schlußabschnitt des Pingalachandaḥśāstra trotzdem ein Nachtrag und erheblich jünger als das eigentliche Werk sein.

Mathematisch ist dieser *ardhasama-* und *viṣama*-Abschnitt nicht weiter bemerkenswert; aus der oben S. 113 gegebenen Darstellung dürfte alles hinreichend klar geworden sein. Fraglich könnte nur die eigentliche Bedeutung des Wortes *rāśi* sein in dem von Hem. aus Pingala übernommenen Ausdruck *rāśy-ūna*. Weber faßt es als „Quadratwurzel" und

sagt S. 326 Anm. „*rāśi*, quantity, ist hier offenbar soviel als *mūlarāśi*“, und in der Tat wird das Wort auch von Halāyudha mit *mūlarāśi* glossiert. Hem. dagegen sagt: „*sā rāśy-ūnā samavṛtta-saṃkhyā-hīnā*“, und scheint es somit einfach als „Anzahl“ („quantity“!) zu verstehen. Die Frage hat nur insofern eine gewisse Bedeutung, als WEBER unsere Stelle als eines der ältesten Zeugnisse für die Kenntnis der Quadratwurzel betrachten will. Sachlich wäre jedenfalls durchaus möglich, daß „*rāśi*“ hier noch einfach die alte Bedeutung „quantity“ hätte. —

Die moderne Mathematik unterscheidet drei Arten von „Komplexionen“. Verändert man von einer gegebenen Anzahl von Elementen, die alle verschieden oder auch z. T. einander gleich sein können, auf alle möglichen Arten die Reihenfolge, so erhält man Permutationen. Kombinationen dagegen sind Zusammenstellungen von n Elementen zu je p („p-ter Klasse“), doch so, daß nicht die entstehenden Komplexe sich nur durch die Reihenfolge unterscheiden. Läßt man diese Bedingung fallen, d. h. permutiert man auch noch jede einzelne Kombination, so erhält man die Variationen von n Elementen zur p-ten Klasse. Diese sind also die Kombinationen mit den von jeder Kombination möglichen Permutationen. Je nachdem mehrere gleiche Elemente vorkommen dürfen oder nicht, spricht man noch von Kombinationen und Variationen mit und ohne Wiederholung[1]), doch sei hier gleich bemerkt, daß im Falle der pratyayas beide nur mit Wiederholung vorkommen, da ja die Klassenzahl (d. h. hier die Zahl der Silben) stets größer sein darf und so gut wie immer größer ist als die Zahl der Elemente, die ja ein für allemal nur zwei beträgt (L und K).

Finden wir auch die eben definierten Begriffe in der pratyaya-Lehre nicht als solche aufgestellt und durch eigene termini bezeichnet, so zeigt doch die nun zu besprechende

1) Für Beispiele, ausgeführte Schemata zur Veranschaulichung usw. muß ich aus Raummangel auf die Lehrbücher der niederen Analysis verweisen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000138

sarvaîkâdi-ga-la-kriyā, daß man praktisch auf sie geführt worden war und unbewußt tatsächlich damit arbeitete.

Nach den gegebenen Definitionen ist klar, daß wir es bisher ausschließlich mit Variationen von 2 Elementen zu tun hatten. Die sarvaîkâdi-ga-la-kriyā dagegen bildet in ihren einzelnen Gruppen die Kombinationen von 2 Elementen und gibt in den Zahlen ihrer Reihe an, wieviel Permutationen von jeder Kombination möglich sind, sie zerlegt also gewissermaßen die Variationen des prastāra in Kombinationen mit den zugehörigen Permutationen.

Ehe nun aber auf die mathematische Bedeutung dieses pratyaya weiter eingegangen werden kann, muß zunächst der Tatbestand bei Pingala klargestellt werden, den Weber diesmal gänzlich mißverstanden hat.

Nach Weber lautet das letzte Sūtra des Werkes: *„pare pūrṇam, pare pūrṇam iti“*. Schon dies ist falsch: es handelt sich in Wirklichkeit um zwei gleichlautende Sūtren, Webers Bemerkung: „Nach der in R befindlichen Aufzählung der sūtra am Schlusse sollte § 18 übrigens siebzehn sūtra enthalten, es sind aber nur sechzehn da“ ist also gegenstandslos, und damit auch seine Behauptung, „daß unser Verfasser [Pingala] etwas wie den Meruprastāra [d. h. die sarvaîkâdi-ga-la-kriyā] im Auge gehabt habe, folge aus seinen Worten wenigstens in keiner Weise“ (S. 455). Nun läge freilich die Annahme nahe, daß die Wiederholung des letzten Sutras ursprünglich nur den Schluß des Werkes bezeichnete und man später dem zweiten *„pare pūrṇam“* einen andern Sinn unterlegte; dem steht aber entgegen, daß am Schluß der übrigen Adhyāyas die Sutren nicht wiederholt werden, sondern nur ein *iti* den Abschluß bezeichnet; man müßte also schon annehmen, daß nur der Schluß des ganzen Werkes (der vielleicht ein Nachtrag ist!) durch Sūtra-Wiederholung gekennzeichnet wäre. Näher liegt — man denke an das oben über die Geschichte des prastāra ausgeführte — daß die sarvaîkâdi-ga-la-kriyā zwar tatsächlich ein späterer Zusatz zum System der pratyayas ist, daß aber erst zum Zweck ihrer Einfügung das

letzte Sūtra verdoppelt und anders interpretiert wurde. Daß die sarv. ein späterer Zusatz ist, hat nicht nur in Anbetracht ihres mathematischen Charakters die innere Wahrscheinlichkeit für sich, sondern es erklärt auch die oben erwähnte abweichende Reihenfolge der pratyayas bei Pingala. Sei dem wie ihm sei, der uns vorliegende Text, so wie ihn auch z. B. die Kāvyamālā-Ausgabe druckt, hat zwei Sutren: 33 *pare pūrṇam.* 34 *pare pūrṇam iti.*

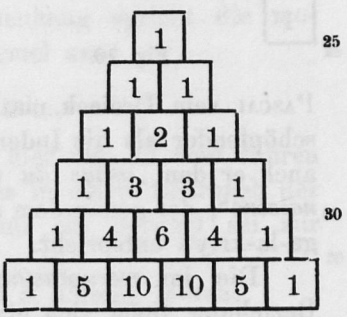
Das erste *pare pūrṇam* hat WEBER richtig verstanden. Es besagt im Anschluß an die Summenformel der saṃkhyā, daß für jede folgende Silbenzahl die saṃkhyā doppelt so groß ist wie für die vorhergehende um eins kleinere. Dieses Sutra bietet also einen gewissen Ersatz für die direkte saṃkhyā-Formel Hemacandras, an deren Stelle Pingala ja seine eigentümliche Berechnungsweise gesetzt hat.

Das zweite *pare pūrṇam* dagegen lehrt die Aufstellung des sogenannten *„meru-prastāra“*, d. h. eines aus lauter viereckigen „Häuschen“ (*caturasra koṣṭha*) bestehenden Zahlendreiecks. WEBER sagt darüber S. 453 f.: „. . . . . dessen Spitze aus einem Viereck bestehe, unter dem sich der Reihe nach zwei, drei, vier, fünf etc. Vierecke abstufen. In das oberste Viereck ist die Zahl Eins zu setzen. In die beiden Vierecke der zweiten Reihe schreibt man zunächst je die volle Zahl der in der dritten Reihe aufgeführten Combinationen. Bei den drei Vierecken der dritten Reihe ist in das mittlere die doppelte, und in die beiden Seitenvierecke die einfache Zahl der Combinationen der vierten Reihe zu schreiben. Ebenso in der vierten Reihe in die beiden mittleren Vierecke je die doppelte, in die beiden Seitenvierecke je die einfache Summe der Combinationen der fünften Reihe und so fort.“

Ich kann nicht glauben, daß WEBER selbst den Versuch gemacht hat, nach diesen Angaben ein Zahlendreieck aufzubauen; er hätte sonst unbedingt bemerken müssen, daß sein Verfahren der vollendete Widerspruch in sich selbst ist. Nach den Worten, mit denen er fortfährt, stehen nämlich z. B. in der 3. Reihe die 4 Kombinationen zweier

Silben, in der 4. die 8 Kombinationen dreier Silben usw. Danach wären die drei Vierecke der 3. Reihe auszufüllen mit 8. 16. 8., also 32 „Combinationen", während doch nur 4 darin stehen sollen. Aus Webers Worten scheint allerdings hervorzugehen, daß er zwischen dem zunächst aufzubauenden Zahlendreieck und dem die sarvaîkâdi-ga-la-kriyā veranschaulichenden Aufbau der „Combinationen" gar keinen Zusammenhang annimmt, denn er fährt fort: „Sodann aber (von mir gesperrt) sind in der zweiten Reihe die doppelten Quantitäten einer Silbe: –, ∪ zu verzeichnen. In der dritten Reihe folgen die vier Combinationen zweier Silben, im ersten Viereck nämlich – –, im dritten ∪∪, im mittleren die beiden mit einer Kürze versehenen dgl. (*dve ekalaghunī*). Die vierte Reihe hat die acht Combinationen dreier Silben zu enthalten ....." usw.

Es bedarf kaum des Hinweises, daß Weber einfach das Verhältnis der beiden Abschnitte von Halāyudhas Kommentar mißverstanden hat; in Wirklichkeit gibt der erste Abschnitt das Verfahren für den Aufbau des Zahlendreiecks an, der zweite erklärt sodann die Bedeutung der einzelnen Zahlen. Der Aufbau des Zahlendreiecks aber vollzieht sich nach folgendem einfachen Prinzip: in jedes Quadrat der nächstfolgenden Reihe („*pare*") kommt die Summe („*pūrṇam*") der in den beiden darüberstehenden Quadraten stehenden Zahlen. In das oberste Quadrat kommt eine Eins; in die Quadrate, über denen nur ein andres steht, kommt die in diesem einen stehende Zahl, d. h. also in die beiden Quadrate der zweiten Reihe und in die ersten und letzten aller Reihen kommen lauter Einsen. So entsteht nebenstehendes Dreieck.



usw. usw.

Dieses Dreieck ist genau das in Fig. 6 mitgeteilte und auch von Weber nach Kedāras Angaben richtig konstruierte; Weber irrt also, wenn er Pingalas „rein prak-

tischer" Methode die „theoretische Berechnung Kedāras" als „weit überlegen" gegenüberstellt (S. 455). Was er aber weiter nicht bemerkt zu haben scheint, ist, daß dieses Dreieck nichts anderes ist als das berühmte „Pascalsche Dreieck", auch *„tabula arithmetica"* oder „Wundertafel" genannt. Liest man die Einzelheiten über PASCALS 1654 erschienene Abhandlung vom *„triangle arithmètique"* nach [1]), so werden die Übereinstimmungen mit Halāyudha geradezu verblüffend. Genau wie er baut PASCAL sein Dreieck zuerst rein mechanisch auf uud lehrt dann seine Anwendung, d. h. die Bedeutung der darin stehenden Zahlen; er baut es auf aus quadratischen *„cellules"* wie Hal. aus *caturasra-koṣṭhas* mit dem rein äußerlichen Unterschied, daß es um 45° gedreht erscheint, sodaß es die aus Fig. 10 ersichtliche Lage hat. Berücksichtigt man diese, so ist PASCALS Regel für die Ausfüllung der Zellen: *„Le nombre de chaque cellule est égal à celui de la cellule qui la précède dans son rang perpendiculaire plus à celui de la cellule qui la précède dans son rang parallèle"* genau identisch mit dem *„pare pūrṇam"*, wie es Hal. erklärt. Und schließlich behandelt zwar selbstverständlich PASCAL sein Dreieck mathematisch weit vielseitiger und erschöpfender als die Inder, aber als zweite Anwendung lehrt auch er den *„usage du triangle arithmètique pour les combinaisons"*, der genau dem mathematischen Sinn der sarvaîkâdiga-la-kriyā entspricht.

1	1	1	1	1	1	1
1	2	3	4	5	6	
1	3	6	10	15		
1	4	10	20			
1	5	15				
1	6					
1						

Fig. 10.

Die im *meruprastāra* zutage tretende mathematische Beziehung ließe sich etwa in dem Satze zusammenfassen:

Die Anzahlen der Permutationen jeder einzelnen Kombination von 2 Elementen mit Wiederholuug zur *n*-ten

1) M. CANTOR, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik, Bd. 2, S. 751 ff.

Klasse bilden die Binomialreihe für die n-te Potenz, oder umgekehrt:

Die einzelnen Glieder der Binomialreihe für die n-te Potenz geben zugleich an die Anzahl der Permutationen jeder einzelnen Kombination mit Wiederholung von 2 Elementen zur n-ten Klasse.

Daß dem so ist, erhellt aus der Ableitung des Binomischen Lehrsatzes, deren Wiederholung an dieser Stelle indessen viel zu weit führen würde, wie überhaupt die mathematischen Probleme der sarvaîkâdi-ga-la-kriyā und ihre Lösung hier nur kurz aufgezeigt werden können, in ihren Einzelheiten aber dem weiteren Studium des interessierten Lesers überlassen bleiben müssen.

Pingalas Verfahren ist von dem Kedāras bezw. auch Hemacandras nur scheinbar verschieden. Man braucht Fig. 6 nur so umzulegen, daß die Hypotenuse die Basis des Dreiecks wird, um sich zu überzeugen, daß man nach Kedāra tatsächlich genau dieselben Additionen ausführt wie nach Pingala. Beide Verfahren beruhen also auf einer — in Indien jedenfalls rein empirisch gefundenen — Gesetzmäßigkeit, die sich so formulieren läßt: in dem so wie auf S. 133 aufgebauten Pascalschen Dreieck ist jede Zahl gleich der Summe der beiden über ihr stehenden. Den zugrundeliegenden mathematischen Zusammenhang spricht die moderne Mathematik in folgender Formel aus:

$$n_p + n_{p+1} = (n+p)_{p+1},$$

deren Ableitung und Beweis indes hier viel zu weit führen würde, sodaß ich bitten muß, beides in einem Lehrbuch der niederen Analysis nachzulesen; nur ein Beispiel sei zur Verdeutlichung vorgeführt.

Die Binomialreihen der 4. und 5. Potenz lauten:

1 4 6 4 1
1 5 10 10 5 1.

Schreibt man darin die einzelnen Koeffizienten in Form

geteilter Faktorieller[1]), so erhält man, wenn man gleichzeitig statt der Basis 5 immer 4 + 1 schreibt:

$$\begin{matrix} 1 & 4_1 & 4_2 & 4_3 & 4_4 \\ 1 & (4+1)_1 & (4+1)_2 & (4+1)_3 & (4+1)_4 \; (4+1)_5. \end{matrix}$$

Nach obiger Formel ist nun z. B. $4_1 + 4_2 = (4+1)_2$; oder $4_2 + 4_3 = (4+1)_3$ usw., womit das anfangs formulierte Gesetz an bestimmten Zahlen aufgezeigt ist.

Einen jener vom mathematischen wie vom praktischen Standpunkt aus gesehen „unfruchtbaren Abwege", von denen oben die Rede war, stellt der sechste Pratyaya dar, der adhvayoga. Dies haben auch die Inder frühzeitig erkannt, denn wirklich behandelt finden wir ihn nur von Hemacandra, Kedāra und Ratnākaraśānti (Chandoratnākara ed. HUTH S. 19 Str. 18). Hemacandra gibt an, daß er ihn nur bringe, um den alten Lehrern zu folgen. Danach würde man erwarten, ihn vor allem bei Pingala zu finden; aber gerade das ist merkwürdigerweise nicht der Fall, vielmehr begegnet er uns hier nur in einem sonderbaren, von WEBER S. 432ff. ausführlich behandelten Einschub. Halāyudhas Text weiß nichts von ihm, wohl aber Halāyudha selbst, wie seine oben teilweise mitgeteilte Bemerkung zeigt: „*ṣaṣṭa-pratyayo 'py adhvaparicchittir, ity eke; so 'tyalpatvāt* . . ." usw.; diese Bemerkung zitiert auch Nārāyaṇa (mit der Variante „*alpaphalatvāt*). Das im nächsten Abschnitt zu besprechende Bhāratīyanāṭyaśāstra und der Prākṛta Pingala erwähnen den adhvayoga überhaupt nicht. Ob dieser so primitiv anmutende pratyaya ein Überbleibsel aus ganz alter Zeit ist, aber schon in Pingalas System keine Aufnahme mehr

1) So weit sind zwar die Metriker nicht vorgedrungen, wohl aber haben auch hier (vgl. S. 127 Anm. 2) die Mathematiker das von den Metrikern angeschnittene Problem aufgegriffen und weiter verfolgt. So finden wir in Bhāskaras Līlāvatī, unter ausdrücklicher Berufung auf den metrischen Zweck, ein von Nārāyaṇa gleichfalls aufgenommenes und kommentiertes Verfahren für die sarvaikâdigalakriyā, das tatsächlich auf Bildung und Ausrechnung geteilter Faktorieller hinausläuft. Über die Einzelheiten vgl. WEBER S. 456 7.

fand, oder ob er ein späterer Zusatz ist, der keinen Anklang fand und bald wieder aufgegeben wurde, ist vorläufig kaum zu entscheiden. Doch macht namentlich die Tatsache, daß Hem. sich gewissermaßen verpflichtet fühlt, ihn zu bringen, und daß auch die, die nichts von ihm wissen wollen, ihn doch als Bestandteil des Systems kennen, die erste Annahme wahrscheinlicher.

IV.

Die Lehre von den pratyayas bildet so sehr einen festen Bestandteil des metrischen Systems, daß nicht nur die eigentlichen Metriker sie bringen[1]), sondern auch diejenigen Werke ihr eine Stelle anweisen, die die Metrik nur nebenbei, als einen Gegenstand von vielen behandeln. So finden wir sie außer in dem von Weber durchgängig herangezogenen Agnipurāṇa auch im Bhāratīya-Nāṭyaśāstra wieder. Der Text dieses so überaus wichtigen Werkes ist bekanntlich in einem so traurigen Zustande, daß wir zwar zwei begonnene kritische Ausgaben besitzen[2]), aber keine vollendete. Der Abschnitt über die Pratyayas hat — vielleicht ist die nicht ganz einfache Materie daran schuld — ganz besonders stark gelitten, und der Text, den Regnaud in seiner Monographie über die Metrik Bharatas[3]) davon bietet, ist größtenteils ein ganz unverständliches, unentwirrbares Chaos; die Übersetzung — z. T. vorsichtig als Paraphrase bezeichnet und für einige Strophen ganz ausgesetzt — handelt daher auch oft von ganz andern Dingen als im Text wirklich stehen[4]). Da es mir aufgrund der bisher

1) Doch fehlt sie im Śrutabodha, in Kṣemendras Suvṛttatilaka und in Gangādāsas Chandomanjarī, in letzterer mit der Bemerkung (VI, 5): *„prastārâdi punar nôktaṃ, kevalaṃ kautukaṃ hi tat“*.

2) Die französische Ausgabe von Grosset (Adhy. I—XIV), Paris 1898, und eine neue mit Kommentar in Gaekwad's Oriental Series (Bd. 36, 1926: Vol. I, Adhy I—VII).

3) „La Métrique de Bharata“, Annales du Musée Guimet T. II.

4) So z. B. übersetzt er als Pingalas Prastāra, was in Wahrheit das abweichende Verfahren Hemacandras ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000145

gewonnenen Ergebnisse möglich schien, hier wenigstens einigermaßen Ordnung zu schaffen, mag im folgenden der kurze pratyaya-Abschnitt als ein kleiner Beitrag zum Text Bharatas seine Stelle finden.

Benutzt wurden außer dem Text REGNAUDS (R) die Ausgabe von BATUK NATH SHARMA und BALDEV UPADHYAYA[1]) (Be) und die Kāvyamālā-Ausgabe[2]) (K). R und Be enthalten die (ältere) B-Rezension des Nāṭyaśāstra[3]), während K die abweichende Rezension A bietet. In dieser fehlt der erste Teil des Abschnittes, und der XIV. Adhyāya beginnt mit R.s Vers 58^b. R.s Vers 51, mit dem unser Abschnitt anfängt, ist = Be XV, 101 b/102 a.

Die Reihenfolge der Strophen ist in A und B verschieden, aber in keiner der beiden Rezensionen auch nur annähernd richtig. An dem hier herrschenden geradezu unüberbietbaren Wirrwarr mußte bisher jeder Versuch einer Herstellung oder gar Übersetzung des Textes scheitern. Außerdem folgen auf die Einleitungsstrophe und auf den prastāra, die noch an der richtigen Stelle und in richtiger Anordnung stehen, einige Strophen, die keinesfalls hierher gehören, vielleicht sogar durch ihren Inhalt[4]) sich als ganz späte Zusätze zu erkennen geben. Mein eklektisch beide Rezensionen benutzender Text ist natürlich weit entfernt von dem — im Falle Bharatas wohl überhaupt nicht immer zu erreichenden — Ideal eines solchen, doch glaube ich wenigstens die Reihenfolge der Strophen als endgültig be-

1) Kashi Sanskrit Series Nr. 60, Benares 1929.

2) Kāvyamālā 42, ed. ŚIVADATTA und PARAB, Bombay 1894.

3) Doch gehört die für Be benutzte Hs. Kha der Rez. A an.

4) Sie beziehen sich auf mātrāgaṇas und sogar den mātrā-prastāra. Von morischen Versmaßen bringt aber Bharata nur ganz kurz am Schlusse Mātrāsamaka und Āryā; im Einleitungsabschnitt (R 1—50) geht er gar nicht darauf ein (R 50 b ist von REGNAUD entstellt und kann sich nur auf die Daṇḍakas beziehen). Wenn daher in R 58 das von Bharata nicht behandelte Vaitālīya erwähnt wird und gar von 5- und 6-morigen Gaṇas die Rede ist, so scheint fast sicher, daß diese z. T. heillos verderbten Verse einen späten Einschub darstellen ebenso wie 52 mit seiner Erwähnung des mātrāprastāra.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000146

zeichnen zu dürfen. An Stelle einer Konkordanz der beiden Rezensionen setze ich hinter jede Strophe zuerst ihre Nummer bei REGNAUD, dann ihre Nummer in der Kāvyamālā-Ausgabe.

Text.

Evaṃ tu chandasām eṣāṃ prastāravidhi-saṃśrayaṃ
lakṣaṇaṃ saṃpravakṣyāmi, naṣṭôddiṣṭaṃ tathaîva ca. 51
[prastāro 'kṣara-nirdiṣṭaḥ, sa mātrôktas tathaîva ca,
„dvikau glāv" iti varṇauktau (!), „mandrāv" ity api mātrikā.] [52]
Ia guror adhastād ādyasya prastāre laghu vinyaset,
agratas tu samo, deyā guravaḥ pṛṣṭhatas tathā; 53
prathamaṃ gurubhir varṇair, laghubis tv avasāna-jaṃ
vṛttaṃ tu sarva-chandassu: prastāra-vidhir eṣa tu. 54
Ib gurv, adhastāl laghu nyasya tato dvir dvir yathôditaṃ
nyaset: prastāra-mārgo 'yaṃ akṣarôktas tu nityaśaḥ. 55
[mātrā-saṃkhyā-vinirdiṣṭo gaṇair mātrāvikalpitaḥ
„śiṣṭau glāv" iti vijñeyaḥ pṛthag vīkṣya vibhāgataḥ [56]
mātrāgaṇo guruś caîva laghunī ca vilakṣitaiḥ (?)
āryāṇāṃ sa caturmātraḥ prastāraiḥ parikalpitaḥ. [57]

52a: Be prastārākṣaranirdiṣṭasamāv uktas. b: Be varṇoktau ndrocetyāpi. 53a: R adhastāc (ca) yasya; (Hs: gurodathastādād). 54a: R (avasānakaṃ); (Hs: avasānajaṃ). b: Be vṛttan tu sarvachandassu eva tu. R °dasu. 55a: Be tathā dvidvi. 56b: Be pṛthak kakṣyāvibhāgataḥ. 57a: Be °nīlavilakṣitaiḥ. b: Be ca sakṛn mātrāprastāre parikalpitaḥ.

prākṛta-prakṛtīnāṃ tu pancamātro gaṇaḥ smṛtaḥ
vaitālīyaṃ puraskṛtya ṣaṇmātrâdyās tathaîva ca. [58] [1 a]
tryakṣarās tu trikā jñeyā laghu-gurv-akṣarânvitāḥ. [1 b]
mātrāgaṇa-vibhāgas tu guru-laghv-akṣarâśrayaḥ.] [59] [2 a]

II vṛttânga-parimāṇaṃ tu chittvârdhena yathākramaṃ
nyasel laghu, tathā saîkaṃ chittvârdhena guru nyaset. 66 10

III antyād dviguṇitād rūpād dvir dvir: ekaṃ guror haret, 2 b
dviguṇaṃ ca laghoḥ kṛtvā saṃkhyāṃ piṇḍena nirdiśet. 60 3 a
evaṃ vinyasya vṛttānāṃ naṣṭôddiṣṭaṃ vibhāgataḥ
guru-laghv-akṣarāṇîha sarva-chandassu darśayet. 67 11

IV ekâdhikāṃ tathā saṃkhyāṃ chandaso viniveśayet,
yāvat pādaṃ tu pūrveṇa pūrayed uttaraṃ gaṇaṃ: 63 6
evaṃ kuryāt tu sarveṣāṃ pareṣāṃ pūrvapūraṇaṃ, 7 a

---

58 b: R (piṇḍatrādyās) tathaiva ca. — In K beginnt hier der XIV. Adhyāya in folgender Form: „yaṃ puraskṛtya ṣaṇmātrāḥ syus tathaiva ca tryakṣarāḥ / uktādyās tu trikā jñeyā ....“ Dasselbe hat die für Be benutzte Hs. Kha. 66 a: R hitvārdh°. Be chitvā (so auch in b). K vṛttārdha-parimāṇaṃ. b: R nyaśel (!). hitvā° (Hs.: jitvā°). nyaśet (!). Be guruṃ nyaset. K nyaset tathā saikavṛtte ..... kaṃ guruvāpyatha. 60 a: R antyā dviguṇī tadrūpā dvir dvir evaṃ guror bhavet. Be anyā dvi°. °rūpāt dvidvir. K dvidvir. b: R °khyāpiṇḍena. Be piṇḍena yojayet. 67 a: R °ṣṭavibhāgataḥ. b: R chandasu. K sarvaṃ chandaḥsu. 63 a: R ekādyāṃ ca tathā. viniveśya ca. K sadaśāṃ vini°. b: R yāvat pūrṇaṃ. uttaraṃ (Hs.: °ras) tathā. Be yāvat pūrvan tu. uttaras. K yāvac caraṇaṃ, „yāvat pādam iti sādhīyān pāṭhaḥ“.

naidhanād ankam ekaîkaṃ pratilomaṃ vivarjayet. 64 4 b

ādyaṃ sarva-guru jñeyaṃ vṛttaṃ tu samasaṃjñitaṃ, 3 b

koṡe tu sarva-laghv antyaṃ, miśraiḥ śeṣāni sarvaśaḥ. 61 4 a

sarveṣāṃ chandasām evaṃ laghv-akṣaraviniścayaṃ;

Va jānīta sama-vṛttānāṃ saṃkhyāṃ saṃkṣepatas tathā. 65 5

b vṛttānāṃ tu samānānāṃ saṃkhyāṃ saṃyojya tāvatīṃ

rāśy-ūnāṃ ardhaviṣamāṃ samāsād iti nirdiśet. 62 8

c tad ardhaviṣamānāṃ dviḥ saṃkhyāṃ kṛtvā tu tāvatīṃ

rāśy-ūnām atra jānīta viṣamānāṃ samāsataḥ. (fehlt) 9

iti chandāṃsi yānîha mayôktāni, dvijôttamāḥ;

vṛttāny eteṣu nāṭye 'smin prayojyāni nibodhata. 68 XV, 1.

Eine Übersetzung dieser z. T. etwas merkwürdig formulierten, aber nach dem Vorausgegangenen wohl verständlichen Regeln würde nur schon Gesagtes wiederholen. Ich begnüge mich daher damit, den Inhalt kurz zusammenzufassen:

---

64 a: R pūrveṣāṃ pūrvaṃ pūrvasya pūraṇaṃ. K evaṃ kṛtvā tu. b: R kramān naidhanam ekaikaṃ. Be visarjayet. K pratilomyakriyātmakaṃ. 61 a: R °guruṃ jñeyaṃ. Be samasaṃśritaṃ. K sarvaguru vṛttaṃ [jñeyaṃ] tu. b: R miśraṃ śeṣāni. Be Hs. Kha: kauśaṃ. — sarvataḥ. K kauśaṃ tu sarvalaghv antaṃ. ṣarvataḥ. 65 a: R chandasāṃ vakṣye laghv°. K chandasāṃ eva. viniścitaṃ. b: R jātitaḥ. Hs.: saṃkhyā. 62 a: R saṃkhyā saṃyojyatāvatī. b: R Hs. rācchūnaṃ. — °viṣamān (Hs. °mā). Be ardhaviṣamaṃ. K samānāṃ daśa nirdiśet. — Folgende Str. nur in K. 68 a: R chandāṃsi jātāni. b: R dhruvāṇy eteṣu. — In Be steht die Str. zweimal nacheinander, 1) als Schluß von XV, mit jātāni und dhruvāṇy, 2) als XVI, 1 mit yānīha und vṛttāny.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000149

Nach der Einleitungsstrophe 51 beschreiben 53/4 Hemacandras erste, 55 Hem.s zweite Art des prastāra. 66 enthält das naṣṭa, 60 das uddiṣṭa, 67 faßt zusammen und leitet weiter: nach naṣṭa und uddiṣṭa kommt nun die sarvaîkâdigalakriyā, ein Ausdruck, der in unserm Text in doppelter Weise (67 b und 65 a) umschrieben wird. Nach der Beschreibung des Verfahrens — das dem bei Hem. entspricht — in 63/4 wird in 61 das Resultat erklärt. 65 a leitet über zur saṃkhyā, und b lehrt die sama-saṃkhyā durch Addition (der Zahlen der sarvaîkâdigalakriyā, vgl. Hem. Sutra 10) zu finden. 62 berechnet die ardhasama-saṃkhyā, worauf dann logischerweise noch die Berechnung der viṣama-saṃkhyā folgen muß, die sich aber nur in der Rezension A findet.

So haben wir ein System der pratyayas vor uns, das in bemerkenswerter Weise mit dem Hemacandras übereinstimmt. Gegenüber Pingala sind schon einige Neuerungen zu verzeichnen, doch fehlt, wie bei einem immerhin so alten Text zu erwarten, jedes Eingehen auf morische Verse, und ardhasama- und viṣamavṛtta werden, wie von Pingala, nur anläßlich der Saṃkhyā berücksichtigt. Bemerkenswert ist schließlich noch das gänzliche Fehlen des adhvayoga.

V.

Wesentlich komplizierter als bei den Akṣaracchandas liegen die Dinge bei den morischen Versmaßen, denen wir uns nunmehr zuwenden. Zunächst waren bei jenen die beiden Elemente der gegebenen Reihe, L und K, gleichwertig und konnten beliebig ausgetauscht werden, während nunmehr stets eine L = zwei K ist. Vor allem aber ist es der grundlegende Unterschied zwischen dem festen Schema der silbischen und dem in bestimmten Grenzen veränderlichen der morischen Versmaße, der sich auch in der Pratyaya-Theorie auswirken muß.

Der nächstliegende Gedanke, wenn man die pratyayas auf mātrāvṛttas ausdehnen will, ist, so wie vorher die Reihe von *n* Silben, nun die Reihe von *n* Moren zu behandeln

und für sie dieselben pratyayas aufzustellen. Da nun aber im Gegensatz zu den varṇavṛttas auch ein individuelles Metrum (*āryā*) noch eine Menge verschiedener Formen haben kann, erwächst hier eine ganz neue, für die Praxis weit wichtigere Aufgabe, nämlich die pratyayas individueller vṛttas zu entwickeln. Zu ihrer Lösung muß man auf die Gaṇa-Einteilung des betreffenden Metrums zurückgreifen, die bei den varṇavṛttas nur eine rein mechanisch zu praktischen Zwecken vorgenommene, für die pratyayas daher auch ganz bedeutungslose Abteilung ist, während bei den mātrāvṛttas die gaṇas tatsächlich die einzelnen, durch verschiedene Größe und eine ganz bestimmte Struktur in sehr verschiedener Weise charakterisierten Bausteine darstellen, aus denen sich das Metrum aufbaut. Man müßte also in der zuerst angedeuteten Weise jeden einzelnen gaṇa als Reihe von *n* Moren behandeln (unter Berücksichtigung besonderer Gesetze wie des Verbotes von ∪ — ∪), und dann die pratyayas des ganzen Metrums aus denen sämtlicher einzelnen gaṇas kombinieren.

Bis zu dieser letzten Konsequenz sind die Inder nicht vorgedrungen. Prākṛta Pingala (im folgenden Pp abgekürzt) und Dāmodara begnügen sich mit der Behandlung der Reihe von *n* Moren, für die sie die pratyayas mit großem Scharfsinn und geistreichen Methoden zu ähnlicher Vollständigkeit ausgebaut haben wie für die Reihe von *n* Silben. Hiervon hat Hem. nur ein einziges Stück, nämlich die Berechnung der saṃkhyā für gaṇas beliebiger Morenzahl in Sūtra 16 — und gerade dies Verfahren fehlt bei Pp, obwohl sein naṣṭa und uddiṣṭa es voraussetzen. Dagegen bringt Hem. ausführlich zu jedem pratyaya ein entsprechendes Verfahren für die āryā, wobei für die einzelnen gaṇas nur im Rahmen des prastāra für die ganze āryā ein in nicht sehr glücklicher Weise aus dem varṇa-prastāra entwickelter, von dem des Pp übrigens verschiedener prastāra gegeben wird. So zeigt sich die Verschiedenheit der Metrikerschulen, denen Hem. und Pp angehört haben müssen, an dieser Stelle ihres Systems in ganz besonders auffälliger Weise; aber die Art,

wie Hem. am Schlusse noch die Berechnung der saṃkhyā für gaṇas von *n* Moren anhängt, zeigt, daß er offenbar bei Abfassung seiner Metrik auch bei der andern Schule gelegentlich unbedenklich Anleihen machte: eine nicht unwichtige Bestätigung dessen, was eine Betrachtung seines metrischen Systems auch sonst manchmal vermuten läßt.

Theoretisch erhebt freilich Hem. den Anspruch, die pratyayas für beliebige morische Versmaße zu lehren; in Wirklichkeit ist es aber nur die āryā, die er behandelt, und ausdrücklich nur auf diese sind die von ihm glücklicherweise zitierten Verse seiner Quelle gemünzt. Der einzige, bei dem wir die āryā-pratyayas und mit ihnen dieselben Quellenverse wiederfinden, ist, wie schon erwähnt, Nārāyaṇa. Daß er, der zeitlich so viel Spätere, dabei von Hem. unabhängig ist, ergibt sich daraus, daß bei ihm Hem.s sarvaîkâdigalakriyā fehlt; hätte er Hem. ausgeschrieben, so würde er sie keinesfalls ausgelassen haben. Da anderseits gerade zu diesem Verfahren Hem. keine Verse zitiert, ergibt sich, daß Hem.s und Nārāyaṇas gemeinsame Quelle es nicht kannte, Hem., der es sicherlich nicht selbst erfunden hat, es also wieder einer andern Quelle entnommen haben muß. Wahrscheinlich hat er alles zusammen aus einer jüngeren Erweiterung von Nārāyaṇas Quelle geschöpft.

Weiter läßt sich über diese Quelle, deren Kenntnis zum Verständnis von Hem.s Metrik von höchsem Interresse wäre, vorläufig nichts ermitteln. Daß aber dieses System der āryā-pratyayas einen isolierten Seitenzweig darstellt und mit den morischen pratyayas des Pp und dem einen dazu gehörigen, den Hem. selbst bringt, in keinem Zusammenhang steht, darauf gibt Nārāyaṇa noch einen deutlichen Hinweis durch die Stelle, an der er die āryā-pratyayas einordnet. Statt sie nämlich in dem Abschnitt über die pratyayas zu bringen, in den sie doch unbedingt gehören und der auch bei Kedāra am Ende steht und den VI. adhyāya bildet, fügt er sie ein bei der Besprechung der āryā im II. adhyāya.

Über Hem.s āryā-prastāra und die im Zusammenhang damit aufgestellte saṃkhyā-Berechnung braucht hier nichts

mehr bemerkt zu werden, da beide wohl ohne weiteres einleuchten und verständlich sind.

Das naṣṭa-Verfahren ist eine geschickte Anpassung des varṇanaṣṭa an die veränderten Verhältnisse; einige kurze Andeutungen werden das erkennen lassen.

Bezeichnet man die 5 möglichen Formen des gaṇas (von denen die 3. in ungeraden gaṇas nicht vorkommt) mit a, b, c, d, e, so beginnt der prastāra für 4 gaṇas folgendermaßen:

a a a a	a d a a	a b b a
b a a a	b d a a	b b b a
d a a a	d d a a	d b b a
e a a a	e d a a	e b b a
a b a a	a e a a	usw. usw., für 4 gaṇas
b b a a	b e a a	insgesamt 400 Formen.
d b a a	d e a a	
e b a a	e e a a	
a c a a	a a b a	
b c a a	b a b a	
d c a a	d a b a	
e c a a	e a b a	

Das Schema zerfällt, wie man sieht, zunächst in lauter Gruppen von vier Zeilen, in denen der 1. gaṇa in regelmäßiger Abfolge die Formen a, b, d, e hat. Zur Ermittlung der Form des 1. gaṇa braucht also nur festgestellt zu werden, die wievielte Stelle in ihrer Gruppe die gesuchte Zeile einnimmt. Dies geschieht, indem man (und zwar durch Division der gegebenen Zahl mit 4) feststellt, wieviel vollständige Vierergruppen vorausgehen und wieviel Einzelzeilen dann noch übrig sind; ohne Rest durch 4 teilbare Zahlen weisen dabei, wie ein Blick auf die Tabelle zeigt, unmittelbar auf die 4. Stelle, d. h. Form e, hin. — Nach Festlegung des 1. gaṇa scheiden aus jeder Gruppe 3 Zeilen aus, und wir erhalten (ähnlich wie oben Fig. 9) ein neues, diesmal aus Fünfzeilengruppen bestehendes Schema. Um

zu wissen, welche Nummer in dieser neuen Tabelle unsre Zeile hat, müssen wir feststellen, in der wievielten Vierergruppe der alten Tabelle sie stand. Da uns das Resultat der Teilung durch 4 die Zahl der vorhergehenden Gruppen angab, muß diese Zahl nun um 1 erhöht werden, sodaß auch die Gruppe, der der Rest aus der Teilung (und damit die gesuchte Zeile) angehört, berücksichtigt wird; wo kein Rest blieb, d. h. die Teilung aufging, ist dies natürlich unnötig. Die so gefundene neue Nummer muß nun zur Feststellung der Form des 2. gaṇa, entsprechend den Fünfzeilengruppen der neuen Tabelle, durch 5 geteilt werden, usw.

Nach diesen Andeutungen darf es dem Leser überlassen bleiben, sich die Umkehrung des Verfahrens im uddiṣṭa selbst klar zu machen.

Weit einfacher als sie aussieht, ist endlich die sarvaikâdigalakriyā. Bezeichnen wir die drei „Arten" des gaṇa (2 L; 1 L, 2 K; 4 K) mit a, b, c, so ergibt sich für die beiden ersten gaṇas: 1 a, 2 b, 1 c; 1 a, 3 b, 1 c. Während wir nun bei der saṃkhyā, um jede Möglichkeit des 1. gaṇa mit jeder des 2. zu verbinden, summarisch die 4 des 1. mit den 5 des 2. multiplizierten, müssen wir jetzt, um dasselbe Resultat zu erhalten, jede einzelne Gruppe des 1. gaṇa mit jeder einzelnen des 2. multiplizieren. Das ergibt:

1 a . a	2 a . b	1 a . c
3 a . b	6 b . b	3 b . c
1 a . c	2 b . c	1 c . c.

Was bedeuten diese Zahlen? a . a ist = 2 L . 2 L = 0 K, 4 L; a . b = 2 L . 1 L, 2 K = 2 K, 3 L; a . c = 4 K, 2 L; b . c = 1 L, 2 K . 4 K = 6 K, 1 L; b . b = 1 L, 2 K . 1 L, 2 K = 4 K, 2 L; c . c = 4 K . 4 K = 8 K, 0 L. Es stellt sich also heraus, daß b . b dasselbe ist wie a . c, daß wir also in der obigen Tabelle nicht nur die beiden a . b und die beiden b . c zusammenziehen können, sondern auch beide a . c sich mit b . b vereinigen lassen. Zugleich wird deutlich, wie

die Praxis hier ganz von selbst auf das *kapāṭa-sandhi*-Prinzip führte, nach dem sich dann immer die nötigen Zusammenziehungen sofort und mechanisch ausführen lassen. In unserm Falle lautet das Ergebnis:

1 × 0 K, 4 L
5 × 2 K, 3 L
8 × 4 K, 2 L
5 × 6 K, 1 L
1 × 8 K, 0 L.

Damit dürfte der Gang des Verfahrens klar sein und es erübrigt sich, ihn weiter zu verfolgen. Wenngleich dieser ebenso wie die andern āryā-pratyayas kein solch allgemeines mathematisches Interesse für sich beanspruchen können wie einige der vorher besprochenen bei den silbischen Metren, so wird man doch der Geschicklichkeit und Eleganz, mit der die verschiedenen Probleme gelöst sind, auch hier seine Anerkennung nicht versagen.

VI.

Der Pp bringt die pratyayas in der folgenden, nach Auswahl und Reihenfolge etwas merkwürdigen Zusammenstellung:

mātrāṇam uddiṣṭam
„ „ *naṣṭam*
varṇānam uddiṣṭam
„ „ *naṣṭam*
varṇameruḥ, varṇapatākā
mātrāmeruḥ, mātrāpatākā
vṛttasya laghu-guru-jñānam [1])
sakala-prastāra-saṃkhyā [1]).

Das Auffälligste bei dieser Tabelle ist das Fehlen jeglichen prastāras, der doch sonst immer den Ausgangspunkt bildet. Von den andern Verfahren entspricht das *varṇoddiṣṭa* der zweiten, von Kedāra bevorzugten Methode; *varṇa-*

1) Diese beiden letzten pratyayas fehlen in Damodaras Vāṇībhūṣaṇa, dem im übrigen neben Pingala eine selbständige Bedeutung nicht zukommt.

naṣṭa und *-meru* sind wie bei Pingala; die *patākā* und das *laghu-guru-jñānam* (das, wie schon hier bemerkt sei, mit der sarvaikâdigalakriyā nichts zu tun hat) werden am Schlusse noch kurz zu besprechen sein. Die *sakalaprastāra-saṃkhyā* endlich beschränkt sich auf die Angabe der Gesamtzahl von 134217726 für alle Metra von einer bis 26 Silben.

Zu den drei eigentlichen morischen pratyayas fehlt, wie schon erwähnt, der prastāra, den sie aber selbstverständlich voraussetzen und ohne den auch hier naṣṭa und uddiṣṭa nicht verständlich wären. Glücklicherweise füllt Nārāyaṇa diese Lücke aus.

Seine Methode ist die logische Anpassung des zweiten, von Hem. an erster Stelle gebrachten varṇa-prastāra an die veränderten Verhältnisse: Man beginnt mit lauter L und schreibt bei allen folgenden Formen unter die jeweils erste L eine K; alles dahinter stehende bleibt unverändert; nach vorn zu füllt man die fehlenden Moren durch lauter L, im Falle einer ungeraden Zahl durch lauter L und an vorderster Stelle eine K auf. Systematischer Aufbau und Vollständigkeit dieser Tabelle folgen aus ähnlichen Erwägungen wie beim varṇa-prastāra. Für 6 Moren ergibt sich so die Figur 11.

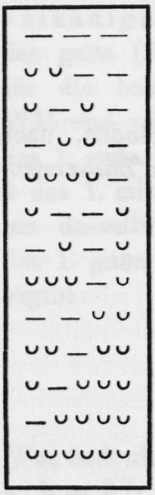


Fig. 11.

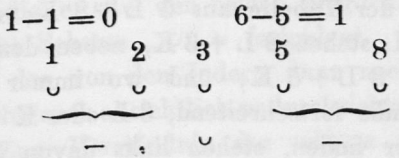
Naṣṭa und uddiṣṭa sind beide aufgebaut auf jener merkwürdigen, uns schon aus Hem.s saṃkhyā für *n* Moren bekannten Reihe, in der jedes Glied gleich der Summe der beiden vorhergehenden ist (1, 2, 3, 5, 8, 13, 21 usw.); sie heiße im folgenden kurz die morische Reihe.

a) Naṣṭa: Welche Form hat die *n*-te Zeile des prastāra?

Man schreibe alle Moren einzeln nebeneinander, darüber die Zahlen der morischen Reihe. Dann subtrahiere man die gegebene Zahl von der über der letzten More stehenden; von der erhaltenen Zahl subtrahiere man nach Möglichkeit nacheinander die jener letzten vorausgehenden Zahlen, indem man alle die, die für die Subtraktion zu groß sind, über-

springt. Wo die Subtraktion möglich war, bilden die unter den betr. Zahlen stehenden Moren je mit der folgenden More eine L; die übrigen Moren sind K.

Beispiel: Welche Form hat die 7. Zeile im 6-Moren-prastāra?



Ergebnis: Form 7 = _ ∪ _ ∪.

b) Uddiṣṭa: Gegeben eine beliebige Form; welche Nummer hat sie in der prastāra-Tabelle?

Man schreibe die gegebene Form hin und dazu die Zahlen der morischen Reihe in der Weise, daß man bei jeder (aus zwei Moren bestehenden!) L eine Zahl darüber und eine darunter schreibt, bei jeder K nur eine Zahl darüber. Dann werden die über den L stehenden Zahlen addiert und von der überhaupt letzten Zahl subtrahiert; das Resultat ist die gesuchte Nummer.

Beispiel: Welche Nummer im 6-Moren-prastāra hat die Form _∪∪_?

1 3 5 8
_ ∪ ∪ _ 1+8 = 9; 13−9 = 4; _∪∪_ ist Nr. 4.
2 13

Es ist klar, daß auch hier beide Verfahren nur durch den besonderen Aufbau der prastāra-Tabelle ihre Erklärung finden können. In der Tat ist diese Tabelle ganz auf die morische Reihe aufgebaut; dies wird klarer, wenn wir sie einmal, von rückwärts beginnend, nach Silben angeordnet hinschreiben, als ob sie ein varṇa-prastāra wäre (Fig. 12, s. folgende Seite). Es zeigt sich dann folgendes:

Überall in der Tabelle stehen eine kleinere Gruppe von L, eine größere von K senkrecht übereinander in Anzahlen, die zwei aufeinander folgenden Gliedern der morischen Reihe entsprechen; links neben jeder dieser Gruppen

stehen zwei kleinere, wieder oben die L, unten die K, in Anzahlen entsprechend den beiden Gliedern der morischen Reihe, aus denen sich die Anzahl der rechts von ihnen stehenden größeren Gruppe zusammensetzt. So besteht die letzte Kolumne der Tabelle aus 5 L + 8 K; neben den 5 L stehen 2 L + 3 K, neben den 8 K stehen 3 L + 5 K; und wo immer wir, nach links fortschreitend, 3 L oder K übereinander finden, stehen links davon 1 L + 2 K. Neben jeder Gruppe von 2 L oder 2 K stehen links 1 L + 1 K. Es läßt sich daher, von hinten nach vorn, von der größten Gruppe zu immer kleineren fortschreitend, durch die angegebene Nummer die Zugehörigkeit einer Silbe nach der andern zu einer bestimmten Gruppe, und damit ihre Gestalt, ermitteln.

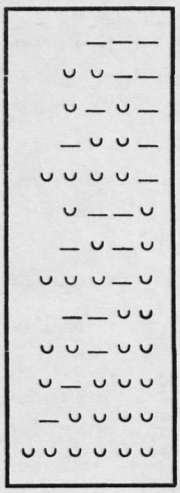


Fig. 12.

In unserm Beispiel ist nach der Gestalt der 7. Zeile gefragt. Ein Blick auf die Tabelle zeigt, daß ihre letzte Silbe in der Gruppe von 8 K liegt. Da wir aber systematisch von der größten Gruppe zu immer kleineren fortschreiten müssen, ist es untunlich, dies auf direktem Wege so zu bestimmen, daß man sagt: die 7. Zeile liegt jenseits der ersten 5 L (es wäre dies ein Schritt nach vorwärts, während das ganze Verfahren rückwärts gerichtet ist). Statt dessen stellen wir durch Abzug der gegebenen von der Gesamtzahl (d. h. der Zahl, die über der letzten More steht!) fest, daß noch (13 − 7 =) 6 Zeilen darauf folgen. Die Anzahl 6 ist kleiner als 8 („läßt sich nicht davon abziehen"), also liegt unsre Zeile noch innerhalb der schließenden 8 K, was für die letzte Silbe K ergibt. Links neben den 8 K müssen stehen erst 3 L, dann 5 K. Unser Fall ist, da noch 6 darauf folgen, der 7. von unten, liegt also nicht in den 5 K, sondern in den 3 L (was für die zweitletzte Silbe eine L ergibt); in diesen 3 L ist er, da noch (6 − 5 =) 1 Fall darauf folgt, der 2. von unten. Links neben den 3 L muß

stehen 1 L, 2 K, wodurch unsre Zeile in die schließenden 2 K verwiesen wird (also drittletzte Silbe = K); links neben den 2 K steht 1 L, 1 K; da auf unsern Fall noch einer folgt (wir sind beim letzten Mal in derselben Gruppe geblieben, „haben keine Subtraktion ausgeführt") ergibt sich die erste der beiden Möglichkeiten, also L. Damit ist das Schema – ∪ – ∪ festgelegt. Dies ist der wirkliche Sinn des von den Indern dann noch etwas mechanisierten und dadurch absichtlich undurchsichtig gemachten Verfahrens.

Zum Verständnis des *uddiṣṭa* genügt nach dem eben Ausgeführten eine kurze Andeutung. Es beruht darauf, daß man, von unten nach oben fortschreitend, Gruppe um Gruppe ausscheidet (d. h. von der vollen Zahl der Zeilen abzieht), bis als Zahl des Restes die Nummer der gesuchten übrig bleibt; die Gesamtzahl der Zeilen ist die, sei es unter einer schließenden L, sei es über einer schließenden K stehende überhaupt letzte Zahl. Es ist nun klar, daß eine oder mehrere schließende K die Möglichkeiten bis zur letzten offen lassen (wie denn auch lauter K die allerletzte Möglichkeit sind), während eine schließende L sofort die letzten 8 Möglichkeiten ausschließt; L an zweitletzter Stelle schließt bei schließender K die letzten 5, bei schließender L 8 + 3 = 11 Zeilen aus usw. Nur Längen erlauben es also, Abzüge zu machen; und die indische Verteilung der Zahlen der morischen Reihe auf das Schema der gegebenen Zeile bringt es mit sich, daß immer die über der L stehende Zahl der Reihe der auszuschließenden Gruppe entspricht.

Entsprechend dem meru-prastāra der silbischen Versmaße wird nun schließlich auch für die Reihe von *n* Moren ein Zahlendreieck (*mātrāmeru*) konstruiert, aus dem sich die Zahlen der sarvaikâdigalakriyā ablesen lassen. Der Aufbau vollzieht sich auch hier ganz mechanisch, nur ist er etwas komplizierter als beim varṇameru:

Man zeichne ein Quadrat hin, darunter zwei waagerechte Reihen von je zwei Quadraten, dann zwei Reihen von je drei usw., alle zwei Reihen um ein Quadrat zunehmend, und zwar so, daß die Schlußquadrate aller Reihen

untereinanderstehen. Diese Quadrate werden nun folgendermaßen ausgefüllt: in das oberste und in alle letzten kommt eine 1; in die ersten kommt immer abwechselnd 1 und die Zahlen der einfachen Zahlenreihe, also 1, 2, 1, 3, 1, 4, 1, 5 usw. In jedes der mittleren Quadrate aber kommt die Summe der Zahl, die darüber steht, und der Zahl, die wieder schräg rechts über dieser darüberstehenden steht. Auf diese Weise ergibt sich das nebenstehende Dreieck, das Nārāyaṇa *„mātrākhaṇḍameru“* nennt im Unterschied von dem einfachen *mātrāmeru*, den er aus denselben Zahlen gleichschenklig aufbaut, wobei sich die Regel für die Ausfüllung der mittleren Quadrate noch etwas kompliziert.

			1		1	
		1		1	2	
		2		1	3	
	1		3		1	5
		3		4		1	8
1		6		5		1	13
	4		10		6		1	21
1		10		15		7		1	34
	5		20		21		8		1	55

Fig. 13.

Es gibt nun z. B. die 6. Reihe an, daß sich aus 6 Moren bilden lassen: 1 Versfuß mit 3 L; 6 Versfüße mit 2 K, 2 L; 5 mit 4 K, 1 L; und einer mit 6 K. Addiert man die Glieder jeder waagrechten Reihe, so erhält man, wie in Fig. 13 gezeigt, die morische Reihe.

Bei diesem Verfahren noch mehr als bei den übrigen sind die zugrunde liegenden mathematischen Zusammenhänge zwar verwickelter und schwieriger, aber anderseits als Sonderfälle und Abwandlungen nicht von demselben allgemeinen mathematischen Interesse wie bei den silbischen pratyayas. Schon aus räumlichen Gründen muß ich mich daher auf einige Hinweise beschränken, in welcher Richtung die Lösung der auftauchenden Probleme zu suchen ist.

Verbindet man die Zahlen des Dreiecks in der in Fig. 13 angedeuteten Weise, so wird man leicht erkennen, daß man eine verzerrte Abart des Pascalschen Dreiecks vor sich hat. Diese „Verzerrung“ hat folgenden Grund. Bei der silbischen Sarvaikâdi-ga-la-kriyā bestehen alle Gruppen für

eine bestimmte Silbenzahl aus gleich vielen Elementen, nämlich eben jener bestimmten Silbenzahl. Anders bei *n* Moren. Beginnt man hier mit lauter K[1]) und ersetzt sie allmählich durch L, so sind in jeder folgenden Gruppe 2 K weniger, dafür aber 1 L mehr, zusammen also 1 Element weniger als in der vorhergehenden. Z. B. bei 6 Moren: 1. Gruppe 6 K = 6 El.; 2. Gr. 4 K, 1 L = 5 El.; 3. Gr. 2 K, 2 L = 4 El. usw. Während daher bei den varṇavṛttas alle Gruppen für eine bestimmte Silbenzahl einer und derselben Binomialreihe angehören, ist bei den morischen Metren jede folgende Gruppe der sarvaikâdi-ga-la-kriyā Glied der Binomialreihe für die um eins niedrigere Potenz. Praktisch gesprochen: in Fig. 13 gehört von der 7. Zeile (von rückwärts gelesen) die erste 1 der 7., die folgende 6 der 6., die folgende 10 der 5., die folgende 4 der 4. Binomialreihe (Zeile) des Pascalschen Dreiecks an.

An Hand des mātrāmeru läßt sich nun auch zeigen, daß und warum in der morischen Reihe immer ein Glied gleich der Summe der beiden vorhergehenden sein muß, und zwar mit Hilfe derselben Formel, mit der oben bewiesen wurde, daß im Pascalschen Dreieck jede Zahl gleich der Summe der beiden über ihr stehenden ist. Schreibt man nämlich wiederum die einzelnen Zahlen des Dreiecks in Form geteilter Faktorieller und baut die Figur so auf, daß immer die Glieder mit gleicher Basis untereinander zu stehen kommen, so ergibt sich die nebenstehende Figur. Nun sind alle geteilten Faktoriellen, in denen Basis und Zeiger gleich sind (z. B. 4_4) = 1, also untereinander beliebig zu vertauschen. Behält man dies im Auge und addiert z. B. die 6. und 7. Reihe unter Berücksichtigung der Formel

$$
\begin{array}{ccccccc}
 & & & & & & 1 \\
 & & & & & 1 & 1_1 \\
 & & & & 1 & 2_1 & \\
 & & & 1 & 3_1 & 2_1 & \\
 & & 1 & 4_1 & 3_2 & & \\
 & 1 & 5_1 & 4_2 & 3_3 & & \\
1 & 6_1 & 5_2 & 4_3 & & & \\
1 & 7_1 & 6_2 & 5_3 & 4_4 & &
\end{array}
$$

1) Umgekehrt wie die mit lauter L beginnenden Inder, weshalb auch nachher Fig. 13 von hinten nach vorn abzulesen ist.

$$n_p + n_{p+1} = (n+p)_{p+1},$$

so ergibt sich:

$$\begin{aligned} & 1 && 1 \\ & 6_1 + 1 = (6+1)_1 = && 7_1 \\ & 5_2 + 5_1 = && 6_2 \\ & 4_3 + 4_2 = && 5_3 \\ & 3_3 = 1 = && 4_4. \end{aligned}$$

D. h. die aus der Addition der 6. und 7. resultierende Reihe ist = der 8. Reihe des mātrāmeru. Natürlich läßt sich nun weiter leicht durch Einsetzen allgemeiner Zahlen der allgemeine Beweis erbringen, daß die Reihen n und $n+1$ addiert die Reihe $n+2$ ergeben, d. h. daß in der morischen Reihe, deren Glieder ja die Summen der einzelnen Reihen des mātrāmeru sind, immer zwei Glieder addiert das folgende ergeben. Damit ist auch die nur von Hem. gebrachte saṃkhyā-Regel für Gaṇas von n Moren mathematisch begründet.

VII.

Nur der Vollständigkeit halber seien zum Schlusse noch zwei weitere pratyayas kurz vorgeführt: die *„patākā“* und die *„markaṭī“*. Von ihnen findet sich die patākā noch im Text des Pp, die markaṭī aber, schon dadurch als der jüngste aller pratyayas gekennzeichnet, nur in einigen zwischen I, 49 und 50 eingeschobenen Versen. Streben nach denkbar größter Vollständigkeit eines Systems, dem im Grunde nichts Wesentliches mehr zuzufügen war, führte zur Entstehung dieser beiden letzten Ausläufer, die man weder als sehr interessant noch als besonders geistreich bezeichnen kann.

Die markaṭī ist eine Tabelle, die in 6 wagerechten Zeilen angibt: Zahl der Silben bezw. Moren des betr. Metrums, Zahl der daraus zu bildenden Kombinationen (d. h. saṃkhhā), Zahl der in der ganzen prastāra-Tabelle enthaltenen Moren, Silben, L und K. Zum pratyaya wird diese Tabelle eigentlich nur durch die Art, wie vermittels — zumeist ohne weiteres verständlicher — Multiplikationen, Additionen usw.

eine Reihe mechanisch aus der andern abgeleitet wird. Eine Keimzelle dieses Verfahrens liegt vor in Pp's *„laghuguru-jñānam"*. Es enthält eine ziemlich primitive Spekulation über das mengenmäßige Verhältnis von Moren, Silben, L und K in einem Metrum: die Zahl der L ermittelt man, indem man von der der Moren die der Silben abzieht (da ja für jede L eine More mehr da sein muß als Silben vorhanden sind); subtrahiert man dann die Zahl der L von der der Silben, so erhält man die Kürzen. Zu einem ganzen System ausgebaut finden wir diese Betrachtungen in Ratnākaraśāntis Chandoratnākara (ed. Huth S. 19 Str. 17 und 20—23). Alle dortigen Ausführungen beziehen sich auf die ganze Tabelle des varṇa-prastāra. In ihr ist die Zahl der S(ilben) = der Silbenzahl des Metrums mal der saṃkhyā; Zahl der L und K = je ½ dieser Zahl; Zahl der M(oren) = 1½ mal der Zahl der S. Z. B. (der Text gibt kein Beispiel) bei viersilbigem Metrum ist die Zahl der S = $4 \times 16 = 64$; L und K = je 32; M = $64 + 32 = 96$. In den Strophen 20—23 werden nun sämtliche mögliche Gleichungen zwischen diesen 4 Größen aufgestellt; es ist die Zahl der

$$\text{L: } 1) = \text{S} - \text{K}\,(64 - 32 = 32);\ 2) = \frac{\text{M} - \text{K}}{2}\left(\frac{96-32}{2} = 32\right);$$
$$3) = \text{M} - \text{S}\,(96 - 64 = 32).$$
$$\text{K: } 1) = \text{M} - 2 \times \text{L}\ (96 - 2 \times 32 = 32);$$
$$2) = 2 \times \text{S} - \text{M}\,(128 - 96 = 32);$$
$$3) = \text{S} - \text{L}\,(64 - 32 = 32).$$
$$\text{S: } 1) = \text{L} + \text{K}\,(32 + 32 = 64);$$
$$2) = \text{M} - \text{L}\,(96 - 32 = 64);$$
$$3) = \frac{\text{M} + \text{K}}{2}\left(\frac{96+32}{2} = 64\right),$$
$$\text{M: } 1) = \text{K} + 2 \times \text{L}\,(32 + 2 \times 32 = 96);$$
$$2) = 2 \times \text{S} - \text{K}\ (2 \times 64 - 32 = 96);$$
$$3) = \text{S} + \text{L}\,(64 + 32 = 96).$$

Immerhin etwas interessanter als diese Berechnungen ist die *patākā*, die eine Art Anhängsel zur sarvaikâdi-gala-kriyā darstellt. Im Anschluß an die Bildung der ein-

zelnen Formgruppen bei jenem Verfahren wird nämlich nun die Frage aufgeworfen, wie sie sich auf die prastāra-Tabelle verteilen, d. h. welche Nummern im prastāra die Formen mit einer bestimmten Anzahl von L und K haben. Nārāyaṇa gibt das Verfahren nur für varṇa-, Pp auch für mātrāvṛttas an. Die sämtlichen Nummern des prastāra werden, nach den Gruppen der sarvaikâdi-ga-la-kriyā geordnet, zu einem spitzen gleichschenkligen Dreieck mit der Spitze nach unten zusammengebaut, einer Figur, die den Namen *patākā*, „Wimpel" oder „Standarte" verständlich werden läßt, während sich für die merkwürdige Benennung *„markaṭī"* eine ähnliche Erklärung nicht zu bieten scheint. Ich begnüge mich damit, als Probe die patākā für 5 Silben nach Nārāyaṇa mitzuteilen.

Man schreibe zunächst die Reihe 1, 2, 4, 8, 16 usw. hin, und zwar 1 Glied mehr als Silben da sind (in unserm Falle also 6 Glieder). Dann addiere man die erste 1 nacheinander zu allen folgenden Gliedern der Reihe und schreibe die Resultate in einer senkrechten Kolumne unter die an 2. Stelle stehende 2. Dasselbe wiederholt man mit dieser 2, d. h. man addiert sie zu allen noch auf sie folgenden Gliedern der Reihe und schreibt die Resultate unter die 4. Darauf werden ebenso nacheinander alle nun unter der 2 stehenden Zahlen zu den auf die 2 folgenden der Reihe addiert und die Resultate den schon unter der 4 stehenden Zahlen angefügt. Dann erst wird die 4 und werden nach ihr die unter ihr stehenden Zahlen in derselben Weise zu den noch folgenden Gliedern der Reihe addiert usw. Bei allen Additionen gelten zwei selbstverständliche Grundregeln: Wo man eine größere Zahl erhält als die letzte der ersten waagrechten Reihe (die ja die höchste vorhandene Nummer angibt), wird sie ausgelassen, und keine schon vorhandene

1	2	4	8	16	32
	3	6	12	24	
	5	10	20	28	
	9	18	14	30	
	17	7	22	31	
		11	26		
		19	15		
		13	23		
		21	27		
		25	29		

Fig. 14.

Zahl wird zum zweitenmal notiert. Aufgrund dieser Regeln ergibt sich die Tabelle Fig. 14. In ihr entsprechen die senkrechten Kolumnen den einzelnen Gruppen der sarvaikâdigalakriyâ, und es gibt z. B. die 4. Kolumne an, daß sich die Formen mit 2 L, 3 K an der 8., 12., 20., 14., 22., 26., 15., 23., 27. und 29. Stelle der prastāra-Tabelle befinden.

Wir sind am Ende angelangt. Wie schon zu Anfang festgestellt, hat die Lehre von den pratyayas die Bindung an die Metrik nie aufgegeben, ja man könnte sagen, diese Bindung sei später eher noch fester geworden. Deshalb werden die mathematischen Hoffnungen, die die Anfänge zu erwecken geeignet sind, von der späteren, sich in Spezialfälle verlierenden Entwicklung nicht ganz erfüllt. Aber abgesehen von ihrem befruchtenden Einfluß auf die Mathematik, den wir an zwei Stellen feststellen konnten — und solcher Einflüsse mögen noch mehr sein, doch wurden sie hier zunächst nicht weiter verfolgt — und abgesehen von den Aufklärungen und Bestätigungen, die die Erforschung des Verhältnisses der einzelnen Metriker und Metrikerschulen aus ihr gewinnen kann, enthält die Lehre von den pratyayas zweifellos eine sehr beachtliche Summe mathematischer Erkenntnisse; als Ganzes aber ist sie jedenfalls ein ebenso merkwürdiges wie charakteristisches Erzeugnis des indischen Geistes.

Das Verbum des Mittelpersischen der Turfanfragmente [1]).

Von **W. Henning.**

Unter „Mittelpersisch" verstehe ich die sasanidische Reichssprache, die ihre Heimat in der Provinz Fārs hatte, deren Reste in Inschriften der Sasaniden (= Mp. Iss.), im Buchpehlevi (= Mp. B.), im Pehlevi-Psalter [2]) (= Phl. Ps.) und in den Turfanfragmenten im Südwest-Dialekt (= Mp. T.) erhalten sind. Die vom Ballast der aramäischen „Ideogramme" befreite reine Sprachform des Mittelpersischen, wie sie in den manichäischen Manuskriptfragmenten aus Ostturkestan vorliegt, soll Gegenstand dieser grammatischen Untersuchung sein.

Als F. W. K. Müller im Jahre 1904 die für die iranische Philologie epochemachenden manichäischen Handschriftenreste publizierte [3]), stellte sogleich F. C. Andreas

1) Von der Philosophischen Fakultät der Universität Göttingen preisgekrönte Dissertation, eingereicht am 20. XII. 1930, dem Referenten Herrn Prof. Lommel zur Erteilung des *Imprimatur* vorgelegt November 1931. — Die seit Ende 1930 erschienene Literatur, insbesondere Nyberg *Hilfsbuch des Pehlevi* II *Glossar*, konnte nur noch gelegentlich (in Korrekturnoten) verwandt werden. Einige der in dieser Arbeit oft zitierten persischen Turfantexte sind von mir nach Bearbeitungen von Andreas inzwischen herausgegeben worden: *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan* I (Sb. P. A. W. 1932, 175—222), II (*ibid.* 1933). Der Pehlevi-Psalter ist jetzt von K. Barr veröffentlicht worden (*ibid.* 1933, 91—152).

2) s. Andreas, Sb. P. A. W. 1910, 869 ff.

3) *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan.* I Sb. P. A. W. 1904, 348 ff. — zit. H R I; II Abh. P. A. W. 1904 Anhang — zit.

das Vorliegen zweier verschiedener Sprachen fest, die er als *arsacidisch* (Norddialekt — zit. ND) und *sasanidisch* (Südwestdialekt) bezeichnete. Sein Schüler O. Mann teilte darauf die wichtigsten Differenzen beider Dialekte mit, in seinem Vorwort zu *Kurdisch-persische Forschungen* Abt. I *Die Tājik-Mundarten der Provinz Fārs.* Auch C. Salemann hatte die Verschiedenheit der beiden mitteliranischen Sprachen erkannt, ohne allerdings zu Sicherheit in der Zuweisung der einzelnen Fragmente zu gelangen. Eine Liste der unterschiedlichen Lautentwicklungen der nord- und südwestlichen Sprachen bietet W. Lentz *Die nordiranischen Elemente in der neupersischen Literatursprache bei Firdosi* ZII IV 251 ff. (zit. Lentz mit Seite). Eine eingehende Bearbeitung der Turfantexte nach dialektologischen Gesichtspunkten verdanken wir P. Tedesco *Dialektologie der westiranischen Turfantexte* Le Monde Oriental XV 184 ff. (zit. Tedesco mit Seite).

Dank der Güte und dem freundlichen Entgegenkommen meines hochverehrten, tiefbetrauerten Lehrers, Herrn Prof. F. C. Andreas (†), durfte ich einen Teil der bisher nicht veröffentlichten Turfantexte im SW-Dialekt sowie den Pehlevi-Psalter in weitestgehendem Maße benutzen. Ihm, der mir in langen Jahren seinen Rat und seine Belehrung hat angedeihen lassen, dem ich auch die Anregung zu dieser Arbeit verdanke, bin ich für immer zu tiefster Dankbarkeit verpflichtet. Erst der Umstand, daß er mir in selbstloser Weise sein photographisches Material zur Bearbeitung überließ, ermöglichte mir eine Untersuchung der grammatischen Verhältnisse des Turfanmittelpersischen. Ihm verdanke ich auch zahlreiche Erklärungen schwieriger Wörter und Textstellen. — Mannigfache Belehrung verdanke ich noch besonders den grammatikalischen Arbeiten von C. Salemann, dem ich mich auch in der Anordnung des Stoffes weitgehend angeschlossen habe[1]). Herrn Prof. H. Lommel bin ich für

---

H R II; *Eine Hermasstelle* usw. Sb. P. A. W. 1905, 1077 ff. — zit. M III; ferner: *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnen-Buch (Mahrnāmag).* Abh. P. A. W. 1912 — der Text zit. M I.

1) S. *Mittelpersisch* GIPh I 1 249 ff.; *Zur Grammatik* in Man. St. I

zahlreiche Hinweise, besonders auch für seine gütige Hilfe beim Lesen der Korrekturen zu Dank verpflichtet[1]).

Im Anschluß an ANDREAS und SALEMANN translitteriere ich die Estrangelo-Schrift der Turfanfragmente mit hebräischen Charakteren. Mit ז̄ bezeichne ich (nach SALEMANN) das paläographisch aus ז entstandene Zeichen Nr. 8 in der Liste HR II 5, das zur Wiedergabe von *ž* und *ǧ* gebraucht wird. Die Unterscheidung von ת und ט, ך und ק ist bei der Translitteration weitgehend vernachlässigt, da sie für die Lautgestaltung — von einigen Schreibungen mit ק abgesehen, s. § 6 *miž* — unwesentlich ist. Durchgehend unberücksichtigt gelassen ist der Punkt über dem ף (*p*), der die spirantische Aussprache (*f*) angibt, und zwar, weil in fast allen guten Mp. T.-Texten (im Gegensatz zu ND-Handschriften) diese Unterscheidung der Spirans vom Verschlußlaut für die Labiale nicht bezeichnet wird. Anderseits habe ich für die gutturale Spirans *χ*, die in den Hss. fast immer durch den Punkt von *k* unterschieden ist, regelmäßig ך̇ geschrieben — eine Inkonsequenz, in der ich den manichäischen Schreibern folge. Für die Wiedergabe *beider* Zeichen Nr. 22 und 23 (HR II 5) durch ץ verweise ich auf Man. St. I 150 f.

---

149 ff. — beides zit. Sal. mit §; *Zum mittelpersischen Passiv* Bull. Ac. St. Pétersb. t. XIII (1900) Nr. 3 p. 269—76 — zit. Sal. Zmp. Pass. Ferner *Manichäische Studien* I Mém. Ac. St. Pétersb. VIII sér. t. VIII Nr. 10 — zit. Man. St. I; das Glossar p. 39—132 = Sal. Gl., die Texte p. 3—35 = Sal.; *Manichaica III, IV* Bull. Ac. St. Pétersb. VI sér. t. VI Nr. 1 p. 1—50 — zit. Man. III, IV.

1) Außer den geläufigen Abkürzungen wie z. B. Air. Wb. = CHR. BARTHOLOMAE *Altiranisches Wörterbuch* Straßburg 1905; Zair. Wb. = ders. *Zum altiranischen Wörterbuch* IF XIX Beiheft u. dgl. und außer den schon erwähnten und noch zu erwähnenden gebrauche ich: Mir. St. = CHR. BARTHOLOMAE *Mitteliranisehe Studien* I WZKM XXV 245 ff.; II ib. 389 ff.; III ib. XXVII 19 ff.; IV ib. 347 ff.; V ib. XXIX 1 ff.; VI ib. XXX 1 ff.; Mir. M. = ders. *Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten* I Sb. Hdlbg. A. W., phil.-hist. Kl., VII (1916) 9; II ib. VIII (1917) 11; III ib. XI (1920) 2; IV ib. XIII (1922) 6; V ib. XIV (1923) 3; VI ib. XV (1924/25) 6. — WALDSCHMIDT-LENTZ = E. WALDSCHMIDT und W. LENTZ *Die Stellung Jesu im Manichäismus* Abh. P. A. W. 1926.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000168

Zur Transskription verwende ich folgendes Schema:

Vokale und Diphthonge:	*a*	*ā*	*i*	*ī*	*u*	*ū*	*e*	*ē*	*o*	*ō*	*ai*	*āy*	*au*	*āv*
Halbvokale:	*y*	*v*					Hauchlaut:	*h*						
Liquidae:	*r*	*l*					Nasale:	*ṇ*	*n*	*m*				
Gutturale:	*k*	*g*	*χ*	*γ*										
Palatale (Affrikaten):	*č*	*ǧ*												
Dentale:	*t*	*d*		*δ*										
Labiale:	*p*	*b*	*f*	*β*										
Zischlaute:	*s*	*z*	*š*	*ž*.										

Ich betone, daß ich mit *y* und *v* Halbvokale und Spiranten meine und somit auf eine — auf jeden Fall höchst unsichere — Unterscheidung von vornherein verzichte. *β* schreibe ich nur dann, wenn die Hss. ב haben (inter- und postvokalisch). ה und ח sind gleichermaßen mit *h* transskribiert. Bei historischen Schreibungen, für die — von wenigen Ausnahmen abgesehen — nur ץ in Frage kommt, gebe ich in der Transskription den Lautwert: *az* für אץ usw. Im übrigen verzichte ich auf eine phonetische Transskription, die — besonders beim Vokalismus — weit mehr aussagen wollte, als die Schrift darbietet. Gerade in einer Grammatik wäre eine solche auf jeden Fall problematische Lautwiedergabe, deren Wert zudem zweifelhaft wäre, schlecht angebracht. Z. B. die Präposition air. *fra* np. *fär*, die im Mp. T. als פר erscheint: Wurde noch *fra* gesprochen? Oder schon *fa*^{x}*r*? Oder — und das ist das Wahrscheinlichste — sprach man schon einen Zwischenvokal zwischen *f* und *r* bei Erhaltung des alten *a*, also etwa *fəra*? Vgl. Meillet *MSL* XVII 368 ff., Meillet-Benveniste Grammaire 86 f. Eine Frage, die sich gewiß nicht sicher entscheiden läßt und überdies für eine Transskription höchst gleichgültig ist. Ich schreibe hier und in ähnlichen Fällen die ältere Form, also *fra*, bin mir aber durchaus darüber klar, daß die Perser jener Zeit diese Präposition vielleicht, sogar wahrscheinlich ein wenig anders aussprachen.

Auf die Lautverhältnisse des Mp. T. hoffe ich genauer später eingehen zu können, hier möchte ich mich auf ein paar Bemerkungen über die Transskription der Vokale *a* : *ā*

beschränken: Der jeweilige, zweifellos durch kombinatorischen Lautwandel bestimmte Wert der mp. Vokale, denen im Ai. *a* : *ā* und im Np. *ä* : *å* entsprechen, ist heute nicht mehr feststellbar. Für seine Beurteilung sind der mutmaßliche Vokalismus des Altiranischen (hier kommt nur das Avestische in Betracht) und der nicht persischen mitteliranischen Dialekte, der (in den verschiedenen Gegenden sehr differierende) Vokalismus der neuiranischen Dialekte und besonders der Lautstand der dem Iranischen von anderen Völkern entlehnten Wörter grundsätzlich unmaßgeblich. Maßgeblich für das Mittelsüdwestiranische sind allein die in mittelsüdwestiranischen Texten vorkommenden Pleneschreibungen. Bei Untersuchung der belegten Schreibungen ergibt sich folgendes:

1. Der kurze Vokal (= ai. *a*, np. *ä*), im allgemeinen unbezeichnet gelassen, wird gelegentlich durch ו bzw. י näher bestimmt. Beispiele für das Mp. B. s. SALEMANN GIPh I$_1$ 271 (das Entsprechende fürs Np. s. HORN ibid. I$_2$ 24 f., 28 f.), fürs Mp. T. (samt ND) s. Zair. Wb. 37 ff. Die Hauptbeispiele für das Mp. T., auf das ich mich beschränke, will ich noch einmal erwähnen und einige neue hinzufügen, und zwar nur für Schreibungen mit Wāw, die größeres Interesse verdienen, aber genau so zu beurteilen sind wie die Schreibungen mit Jōd. a) Sup.-End. תום, דום < *tama-*; b) End. der Ordinalia ום < *ama-*; vgl. die Flexionsendung Pr. Pl. 1 ום = *om* < *āmah(i)*; c) זוופר (e II R II 33; Zeilenende, viel Platz; statt *זופר) *zufr* 'tief' av. *žafra-* np. *žärf*, aber jud. p. זורף HORN IF II 140; ND זפר (z. B. T II D 178 I R 5^a bei WALDSCHMIDT-LENTZ 112); d) מוראריד (T II D 120 I V 1; zur Schreibung mit 'Ain s. § 6 *vid*) *murvārīδ* 'μαργαρίτης' np. *märvārīδ*, aber jud. p. מוראריד HORN l. c. 133; ND מורגאריד (T I D 33 c R) und מרגאריד LENTZ 270; e) °פרזופס *frazufs-* 'vollendet werden' neben °חנזפס (s. § 10 *gam*); vgl. Phl. Ps. 131 Kan. °אנצומן *anǧuman* 'Versammlung' < av. *hanǧamana-*, np. *änǧumän*, aber mp. T. חנזמן; f) °חומבוי *humbōy-* 'riechen' (M 2 V II 30) < *hambauδa-*; g) אוזדחאג (so; e I V II 26) *uzdahāy* 'Drache', einmal neben häufigem אזדחאג, av. *aži-da-*

hāka- np. *ādāhā*; h) Die Fälle, in denen sich aus *-αχv* durch Umlaut (so; HÜBSCHMANN IF X Anz. 22f.) ein *-uχ* entwickelte s. Zair. Wb. 47 ff.

2. Der lange Vokal (= ai. *ā*, np. *ā*) wird durch א, אא, ֗ oder garnicht bezeichnet. Nur in einigen Ableitungen der Wurzel *mā* findet sich für ihn ו (§ 19c) entsprechend np. *ū* HORN GIPh I 2 129f. (mp. np. *pērāmūn* gehört hierher wie np. *numūnā* § 21 *pari*). Sonstige Wāw-Schreibungen für den langen Vokal gibt es im Mp. T. nicht — דושמינון *dušmēnūn* 'Feinde' ist der ausnahmsweise erhaltene Plural eines *u*-Stammes Zair. Wb. 152 —, wohl aber im Phl. Ps.: אחלופתי 99 2; 130 1 neben אחלאפתי 122 1, °אחלאמ 130 Kan. 'erheben' = mp. T. אחראפת, °אחראמ; ferner die Plurale פתלוני 95 9 'Väter', אלתאדוני 124 3 'Fromme' und פלצנדון 127 6 'Kinder' [1]).

Wie man sieht, tritt diese starke Verdunkelung beider Vokale nur dann ein, wenn in unmittelbarer Nähe ein Labial oder Nasal oder ע steht, und fast immer nur in geschlossenen Silben. Allein אוזדחאג fügt sich dieser Regel nicht. — Gewiß ist man berechtigt, dunkle Tönung der Vokale in gleicher und ähnlicher Stellung in größerem Umfang anzunehmen, als die Schrift, die orthographisch normalisiert ist, an die Hand gibt. So ist °חנזפס bestimmt *ha^{x}nzufs-* ausgesprochen worden, vielleicht auch חנזפת *ha^{x}nzuft* und חנזמן *ha^{x}nzuma^{x}n*, für die Pluralendung darf man *ån* oder *ōn* annehmen und אחראפת gar als *uhrōft* lesen — jedoch sollte man bei der Transskription solche Erwägungen zurückstellen. Was den langen Vokal anbetrifft, so ist immer zu bedenken, daß bei noch so lückenloser Tradition es den Schreibern unmöglich gewesen wäre, altes *ā* von *ō* (= urir. *au*, *aua*, *aui* usw.) mit dieser Präzision in der Schrift zu scheiden, wären beide gleich ausgesprochen worden. Da nun eine exakte Fest-

1) Einige von LENTZ zitierte Formen scheinen das Bild zu ändern, sind aber nichts als heimtückische Druckfehler: זֹוידאן 291 l. זָאידאן, אוגאם 270 l. אאגאם, auch ist für און 266 *o'ōn* 'so' zu lesen. Die merkwürdigen Angriffe, die H. J. JUNKER Wörter und Sachen XII 138, 144 etc. wegen dieser Druckfehler gegen LENTZ richtet, überschreiten die Grenzen zulässiger Polemik bei weitem.

stellung der jeweiligen Lautabtönungen ausgeschlossen ist, empfiehlt es sich, wie die manichäischen (und zarathustrischen) Schreiber weitgehend zu normalisieren und dann als Transskription *a* : *ā* beizubehalten. Natürlich muß man die Fälle aussondern, in denen es die Schreiber für nötig hielten, die Qualität des Vokals näher anzugeben.

Zur Transskription der altiranischen Sprachen ist noch folgendes zu bemerken: Für idg. *ǵ*, *ǵh* habe ich im Anschluß an ANDREAS, z. zuletzt LENTZ 255 f., fürs Avestische und Altpersische den Lautwert *ž* angenommen (nur nach *n* : *ǵ*). Für die ar. stimmhaften Verschlußlaute, für die in beiden air. Dialekten in weitem Umfang spirantische Aussprache anzunehmen ist, habe ich der Einfachheit halber *b*, *d* usw. geschrieben. In der Transskription des Avestischen habe ich im allgemeinen die traditionellen Lesungen und die rekonstruierten Formen nebeneinandergestellt. Den Streit um das Problem der avestischen Lautformen in eine Arbeit über Mittelpersisches hineinzutragen, schien mir untunlich. Vielmehr habe ich mich auf die Fragen konzentriert, die allein für das Mp. von Wichtigkeit sind. Als wesentlichste Aufgabe erschien eine möglichst sichere Bedeutungsfeststellung der einzelnen Wörter aus dem Kontext heraus, nicht auf Grund einer, wenn auch naheliegenden etymologischen Herleitung. Bei Ordnung z. B. der Präsensstämme nach den alten Präsensklassen mußten aber viele Verben unbekannter Herkunft an eine imaginäre 'Wurzel' geknüpft werden, um sie überhaupt anführen zu können. Es erschien jedoch als besser, das kleinere Übel einer manchmal phantastischen 'Wurzel' dem größeren der Fortlassung vorzuziehen.

Was die Belege anbetrifft, so habe ich darauf verzichtet, für die in Sal. vorkommenden Wörter (zit. M) jedesmal die Stelle anzuführen, da man sie leicht in Sal. Gl. finden wird. Für die immerhin noch zahlreichen Zitate aus Sal. bin ich in Blatt- und Zeilenzählung SALEMANN gefolgt, mit einigen Ausnahmen: M 477 R st. 477, M 74 V st. 74 V etc., auch M 98 R — V st. 98 — 98 b, M 99 R — V

st. 99 — 99 d; beibehalten ist jedoch M 4 d, e, f, g; M 97 a, b, c, d usw. Das Gleiche gilt für die von SALEMANN publizierten Texte. M I (so) ist nach der durchgehenden Zählung von F. W. K. MÜLLER zitiert. — Bei den Zitaten aus unveröffentlichten Texten steht an erster Stelle die Nummer des Blattes, es folgt (bei Doppelblättern) mit römischer Ziffer I/II die Bezeichnung der Blatthälfte, darauf die Blattseite: R/V, darauf (bei 2- und mehrspaltig geschriebenen Hss.) die Angabe der Spalte wieder mit römischer Ziffer, schließlich die Zeile mit arabischer Ziffer z. B. M 729 I R II 6; bei Doppelblättern, deren eines Blatt im ND und das andere im Mp. abgefaßt ist, ist die Angabe der Blatthälfte meist fortgelassen, das Zitat bezieht sich ohne weiteres auf den mp. Text. — Bei einem Stück, zu dem 4 Doppelblätter und 1 einfaches Blatt gehören, ist im Zitat regelmäßig die Nummer fortgelassen: T III 260 [Jetzt von mir herausgegeben in Sb. P. A. W. 1932, 176 ff.]. Statt T III 260 a, T III 260 b, c, d, e ist einfach a, b, c, d, e geschrieben z. B. d II V I 25 statt T III 260 d II V I 25.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, Herrn Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. H. LÜDERS als Sekretar der Preußischen Akademie der Wissenschaften für die gütige Erlaubnis, diese Arbeit mit dem in ihr enthaltenen, bisher unveröffentlichten Material publizieren zu dürfen, auch an dieser Stelle geziemendst zu danken.

Erste Spuren einer Vereinfachung des reichen altiranischen Verbalsystems lassen sich bereits in der altpersischen Sprache, wie sie uns die Achämeniden-Inschriften bieten, und im jüngeren Avesta nachweisen. Im weiteren Verlauf der Entwicklung vom Altiranischen zum Mitteliranischen wird — zunächst durch Abfall der schließenden vokalischen Silben — die alte Differenziertheit der Personen- und Modus-Bezeichnung weitgehend aufgegeben. Charakteristisch für das Mir. ist der völlige Verlust aller temporal bestimmten Bildungen (wenn man einmal vom Präsens absehen will),

wie Imperfekt, Perfekt, Aorist, Futur, deren Schicksal Medium und Passiv teilen mußten.

Der Verfall des alten Verbalsystems ergab notwendig die Bildung eines neuen. Das Präsens behielt die alte Bedeutung, ebenso der — auf nur zwei Formen beschränkte — Imperativ. Der Konjunktiv übernahm die Funktionen des Optativs, des Futurs und des Imperativs (für 1. und 3. Person). Zum Ausdruck der Vergangenheitstempora, des präsentischen Perfekts und des Passivs wurde ein mannigfaches Supplementivsystem mit Hilfe des Part. Perf. Pass. und einiger Hilfsverben geschaffen, dessen Grundlage der Übergang vom Verbalsatz zum Nominalsatz ist. An flexivischen Neubildungen sind Kaussativ und Passiv, beide auf dem Präsensstamm aufgebaut, zu verzeichnen, wobei man noch auf eine gewisse Belebung der Inchoativa hinweisen kann.

In der Flexion sind — mit nur einer Ausnahme — die unthematischen Bildungen verschwunden und haben den thematischen Platz gemacht. Im Präsens und Imperativ dominiert — von wenigen Formen abgesehen — die *aya*-Klasse, im Konjunktiv die *a*-Klasse.

Das mir. Verbalsystem beruht auf zwei Grundformen: Präsensstamm und Part. Perf. Pass., die bis zu einem gewissen Grade die Mannigfaltigkeit der entsprechenden air. Bildungen bewahrt haben.

Der Präsensstamm.

§ 1 Die air. Präsensstämme werden von der Verbalwurzel teils durch organische Veränderungen der Wurzel (Tiefstufe — Hochstufe — Dehnstufe), teils durch Erweiterung der Wurzel durch Reduplikation, In- und Affixe gebildet. Obgleich diese Bildungsweise im Mir. nicht mehr lebendig ist, läßt sich eine Einteilung der Stämme nach historischen Gesichtspunkten im allgemeinen noch durchführen. Da aber die unthematischen Formen aufgegeben sind, empfiehlt es sich, diese Differenzierung des air. Verbums bei der Be-

trachtung der mir. Stämme unberücksichtigt zu lassen. Dann ergibt sich für das Mp. T. folgende Einteilung:

A. Wurzelstämme (§ 2).
B. Pr. st. = ablautende Wurzel (§§ 3—8).
   1. Pr. st. = $t\sqrt{}$ (§ 3).
   2. Pr. st. = $h\sqrt{}$.
      a) *a*- und *r*-Wurzeln (§ 4).
      b) *ā*-Wurzeln (§ 5).
      c) *ǐ*-Wurzeln (§ 6).
      d) *ŭ*-Wurzeln (§ 7).
   3. Pr. st. = $d\sqrt{}$ (§ 8).
C. Pr. st. = erweiterte Wurzel (§§ 9—13).
   1. Reduplizierte Pr. st. (§ 9).
   2. Inchoativa (§ 10).
   3. Nasalpräsentien mit
      a) Infix (§ 11).
      b) Affix (§ 12).
   4. *ya*-Bildungen (§ 13).

Die Wurzeln sind, soweit nicht anders bemerkt, in gemeiniranischer Lautform angesetzt.

§ 2 (Sal. § 83). Von den alten Wurzelstämmen ist nur noch eine einzige Form erhalten, die 3. sg. praes. $\sqrt{ah}$ 'sein': אסת *ast* < *asti* 'ist'. Die anderen Formen von $\sqrt{ah}$ sind in die thematische Flexion übergeführt: חים, חי[a] usw. Auch $\sqrt{i}$ 'gehen' flektiert thematisch: °אאי 'kommen' *āy-* < *ā* + *ay-*; als Praeteritum zu *āy-* fungieren Formen von $\sqrt{gam}$: אמד 'gekommen' *āmaδ* < **āγmata-*, ebenso das Simplex מד *maδ* < **γmata-* (S 9 d 11; M 2 R I 27; d II V I 2, 6 etc.; inf. מדן M 9 I R 16, 17; V 5, 11 etc.)[b]. Hierher gehört auch °אבאי 'nötig sein' *aβāy-* < **upa-ay-* (אבאיד M 9 I R 9; V 4; part. necess. אבאישן M)[c]. Merkwürdig sind die Präsensstämme von *ati*[d] + *i* und *uz* + *i*: °אדיח 'herbeikommen' (S 10, 5; a II V I 6; T II D II 120 R II 8); pt. אדיד *aδīδ* < **ati-ita-* (M 3 R 7; M 97 a [15], 18; b I V I 9); hierzu das nicht auf diesem Pr. st. aufgebaute Kauss. °אדינ 'herbeibringen' (M 31 II R 18) < *ati* + *i* + *ēn*, wozu noch אדין 'Zugang' M. — °אוזיח 'hinaus-

gehen' (M 199 V II 2; M 292 R I 5; II 5; M 470 R 8; M 733 R 8); pt. אוזיד (T II D 161 R 4) *uzīδ* (so wohl, analog *aδīδ*); hierzu das Kauss. °אוזינ (T II D 126 I V 9) 'hinauslassen; erlösen'; Phl. Ps. אוצינשני 134 Kan. — Mp. B. [illegible] ist demnach als אוזחית zu interpretieren. Freilich ist die Provenienz des *h* unklar[e]. — Zu √*i* gehört nach Andreas noch °ויד *vīδ-* < **vi* + *ita-* 'weggegangen' in וידראי *vīδrāy* 'dessen Verstand weg ist' (S 9 a 23; c 18), auch ודראי geschrieben (M 4 b 17, ND), abstr. ודראייה (T II D 108 III R)[f].

Bem. a) Vom Stamme *h-*; im ND aber *ah-* in אחים usw. b) Im ND aber גד, אגד *gaδ*, *āγaδ* < *gata-*, **āgata-* vgl. Tedesco 229 ff. Neben **γmata-* finden sich im Mp. T. Praeterita, die auf **gam . ta-* bzw. **zam . ta-* (= ir. **žam . ta-*) zurückgehen s. u. § 19 b. c) s. Mir. St. V 12 ff., wo Literatur. Bartholomaes Ansatz **upapādya-* > *aβāy-* neben **upa-b(h)āu̯i̯a-* > **apāi̯* bzw. **aβāi̯* (ein Nomen, auf dem das Praet. mp. *aβāyist* aufgebaut sein soll: **apāi̯* + *asti*) kann ich nicht folgen. Der beste Beweis für die alte Herleitung von *aβāyēδ* usw. ist das Praet. אביד *aβēδ* < **upaita-* im ND-Text M 544 V 4 'Unser Vater, dessen ganze Barmherzigkeit wir von Dir nötig haben'; דו ist Saṃdhi-Form für תו. (Die Erklärung dieser Stelle verdanke ich Andreas). d) s. Zair. Wb. 100. e) s. aber Bartholomae Mir. M. I 33 f. f) [S. jetzt *NGGW* 1932, 219 A. 7].

§ 3 (Sal. § 84). Der Präs. st. ist die tiefstufige Wurzel.

√*kuš* °כוש *kuš-* 'töten' (M 28 I V II 4; M 49 II R 8); pt. כושט *kušt* (S 8 a 3).

√*ϑvaxš*/*tuxš* °תוכ̄ש *tuχš-*[a] 'sich bemühen, eifrig sein' (M I 203; M 174 I V 2; M 246 R 8; T III D 278 I R 7; II R 3 etc.); part. pr. תוכ̄שאג (M I 216; M 74 V 14; M 554 R 5); | תוכ̄ש עיסת (M I 219 f., auf zwei Zeilen verteilt) ist das Praet.[b] *tuχšist* (nicht Superlativ).

Bem. a) Np. *tuχšā* s. Hübschmann P. St. 47. b) So richtig Bartholomae Mir. St. V 42.

√**īš* (ai. *īkṣ*) + *ni* °נייש *nīš-* 'sehen' (M 198 V 2; M 470 R 20; V 10; e II V I 16 u. ö.); pt. ניישיד *nīšīδ* (e I R II 18). — Zum Wurzelansatz vgl. Tedesco 237 f.

√*mržd* (ai. *mṛḷaya-*) SW **mrzd*[a] °מורז *murz-* 'erbarmen' pr. pass. °מורזיח (S 9 c 14, 22; d 6); pt. מורזיד (S 9 d 7); mit *ā* pt. אמורזיד *āmurzīδ* 'dass.' (M 477 V 3); cf. אנאמורזג 'unbarmherzig' (d II R I 30, mit def. Schreibung des letzten Vokals) und אנאמורזיגיה (M 49 I R 9) *anāmurzīγēh*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000176

'Unbarmherzigkeit'. Im Phl. Ps. אמולצית[b] (98 Kan.) pt. *āmurzīδ*.

Bem. a) ND entwickelt **-uržd* > *-užd*; חואמוזד (S 9 c 24) *hu(v)āmužd* ist LW aus ND, vgl. LENTZ 262. b) Das von LENTZ l. c. zitierte '(Ps.) *ōmurzδēδon*' ist mir nicht bekannt geworden.

√*hrz* SW **hrd* °חיל *hil-* 'lassen' (M 3 V 3; d I V I 27); pt. חישת *hišt* < **hršta-*. Im ND entspricht °חירז *hirz-*; Phl. Ps. °חיל (129, 4). — Vgl. LENTZ 262; TEDESCO 206.

√**gūϑ* + *ā* °אגוח *āyūh-* '*beschmutzen, verunreinigen' (T III D 278 II V 17); vgl. אבגוחג (M 99 V 16) 'Unrat' [ANDREAS]; np. *gūh*, *guh*; ai. *gūtha-*, av. *gūϑa-* [S. jetzt JACKSON *Researches* 64]. — Das Wort könnte auch zu § 7 gehören.

idg. √*sed*/*sīd* + *ni* °נשיי *nišīy-* 'sich setzen' (M 470 R 24); praet. נשסת (M 3 R 13) *nišast*. Phl. Ps. °נשיד *nišīδ-* (131, 11[a]), 12, 14); inf. נשסתני (126, 2). — Auch das Kauss. ist der Fortsetzer der air. Form: °נשאי < av. *nišāδaya-*, pt. נשאסת (§ 8). — *ni*]*šīy* < *ni*]*šīδ* entspricht genau ai. *sīdati*, auch av. *-hiδa-*, das **-hīδa-* zu lesen ist. Das Verhältnis von **sed* zu **sīd* ist unklar. — BARTHOLOMAE Zair. Wb. 242; TEDESCO 227; ders. BSL XXIV 197 ff.; MORGENSTIERNE ib. 205 ff.

Bem. a) An der ersten Stelle steht *nišīδ-* (durch Irrtum des Übersetzers) für 'setzen'.

√*žīv* SW *zīv* °זיו *zīv-* 'leben', inf. זיויסתן (T I D : T I H I e R). Im Part. pr. kontrahiert זינדג *zīnday* < *zīvanday* (so Phl. Ps. זיונדכיחי 'Leben' 127, 5). — Mit *fra* °פרזיו *frazīv-* 'weiterleben, sich fortpflanzen' (M 49 I V 12; b II V I 12).

ar. √*tṝu* °טרו *tarv-* 'überwinden' (M 475 V 17); ai. *tárvati*, av. *tarvaya-*. — Zu iran. *ar* = *ṝ* s. HÜBSCHMANN P. St. 150 mit No. 2; BARTHOLOMAE *Vorgeschichte* §§ 60, 145; Mir. M. VI, wo weitere Literatur.

§ 4 (Sal. § 85). Von den Präs. st. mit hochstufiger Wurzel sind zunächst die Wurzeln mit innerem *a* und *r* und mit schließendem *r* aufgezählt:

√*tač* °תז *taz-* (M 477 V 15) unklar. Mit *vi* °ודצ *viδaz-* 'schmelzen' (M 472 R 1). Mit *para* nur pt. פרדכת 'erledigt' (M 470 R 7).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000177

√*sač* °סז *saz-* 'passen' (M 9 I V 13). Mit *pati* nur in פסצג *passazay* 'passend' (M 49 I R 1; M 273 V 3; M 315 I R 14; T III D 278 II V 4; M 733 V 12), daneben פסזג (M 475 R 2); vgl. °פסאצ etc. § 8. Mit *ni* pt. נסכת (M 246 V 4) '*vernichtet o. ä.'.

√*vač* + *ham* °חמוצ *hamvaz-* oder *hamōz-* 'lehren' (חמוצים M 49 II R 9; חמוצאאן [sic] part. pr. e I V II 21), חמוצאג 'Lehrer' (passim); pt. חמוכת[a] *hamōχt* (M 28 I R II 7; c R I 4; e I V II 11); vgl. חמווג 'Lehre' (M 227 I R 6), auch חמוג (ib. V 1). Im Phl. Ps. dagegen pr. st. °אמוצ *amvaz-* (*amōz-*) (118 124, 135). — Zuletzt LENTZ 275; anders GAUTHIOT J. A. sér. X tome XVIII (1911) p. 570, 590; Mir. M. I 44 No.

Bem. a) אאמוכת S 13, 4 ist in אאמיכת zu verbessern.

√*mrz* °מרז *marz-* 'coire' (c R I 4, 21; R II 10; V I 33; V II 23; e I V II 10, 20, 23; M 49 I V 2 etc.). Mit *vi* °וימרז *vi-marz-* 'Unzucht treiben' (M 28 I V I 4).

√*yaz* °יז *yaz-* 'verehren, opfern' (M 555, 2); °ייז einmal (S 9 d 21); hier bezeichnet ייי im Anlaut den Halbvokal *i̯*, vgl. H. LOMMEL ZII III 171; hierzu ישטג 'opfer-' (M 95 V 3[a]).

SW √*rad* (ai. *rahati*) °רח *rah-* 'freiwerden' (M 292 R I 6); vgl. Phl. Ps. לסתי 'freigeworden' (123 7). — Np. *rähā* etc. s. Air. Wb. 1505.

√*vaz* (ai. *vahate*) + *fra* °פרוז *fravaz-*, *frōz-* '*fliegen' (M 273 V 17); av. *fravaz-* 'fliegen' s. H. LOMMEL ZII III 165.

√*pat* °פד *paδ-* 'fallen' (M 473 b 1), unsicher; mit *ava* pt. אוביסת *ōβist* (b I R I 9 u. ö.) 'herabfallen' vgl. av. *avapastoiš*, jud. p. אובסתה 'niedrig' HORN IF II 134 und np. *päst* 'dass.' < **pasta-* cf. HÜBSCHMANN P. St. 16.

√*vrt* °ורד *vard-* 'sich wenden, winden' (M 2 R II 27; M 470 R 2; V 4; 9; b I V II 9), daneben schon °גרד *gard-* (B 15 V 16; M 98 R 5); pt. ושת *vašt* < *varšt* < **varsta-* (M 292 V I 2); mit *uz* °עזורד (S 14 a 6; M 500 d R), pt. °עזושת (M 28 I V II 27) 'auseinandertreiben, zersprengen u. ä.'; mit *ham* אמורד *amvard-*[a] 'herwenden' (M 31 II V 7); mit *ā* °אוחר (S 14, 7[b]), °אאוחר (M 97 b 18) *āvuhr-* 'sich hinwenden, sich bekehren'; diese Formen entstammen dem ND — *vuhr* < *vŗt* mit *uhr* < *ŗt* — und gehören

eigentlich zu § 2.c). — Phl. Ps. °ולד (125 1, 4; 128 5; 118 132).

Bem. a) Statt * *hamvard-* unter Einfluß der ND-Formen °אמורת *amvard* (M I 359 ff.) 'herbeikommen' (ANDREAS). s. LENTZ 267. b) Im Glossar aber °אוהר. c) s. Sal. Gl. s. v. und LENTZ 259 f.

√*pad* + *ham* in חמבחישן 'Zusammenstürzen' (M 472 V Ü; so erg. S 11 a 16); Zair. Wb. 72 No. 2 q. v.

√*sad* °סח *sah-* 'scheinen, erscheinen' (M 43 R 5 s. Sal. Gl. s. v.); pt. חסיד *sahīd* (M 762 V 8); vielleicht hiervon das unklare ויסאסת pt. (T I D 37 g R 1). — ai. *chad-*, av. *sa-δaya-*, ap. *θadaya-*.

√*vand* °ונד (M 28 II R I 3) und °וינד (M 198 V 4) *vend-* 'preisen'; ND meist °וינד, selten °ונד M. Zur Schreibung Jōd für ar. *a* s. Zair. Wb. 37 ff. und unten √*band*.

√*χand* °כנ *χan(n)-* 'lachen' (S 9 d 11); ND °כנד *χand-*, np. *χänd-*; vgl. die folgenden Verben. [כנג 'Lachen' M 28 I R I 17.]

√*čand* °צנ *čan(n)-* (M 477 V 14a)) = Phl. Ps. °צנד *čand-* 'erschüttert werden, zittern' (98 7; 99 1); daneben °וצנד *vizand-* 'dass.' (124 1; 124 Kan.); cf. mp. B. *čandišn*b), *čandēnīδan*c); jud. p. צְנדידן c), daneben גְנדידן d).

Bem. a) An dieser (einzigen) Stelle im Mp. T. scheint *čan(n)-* jedoch transitiv zu sein: „... Schmerz und Leid und ... und Unglück und Schelten (?) werden sie abschütteln und werden keine Sünde tun". [Statt des wenig sinnvollen דושיאריי ist wohl דושואריי 'Unglück' zu lesen; vgl. np. *dušvār, dušχvār* und im ND דיזואריפת 'Ungemach' LENTZ 286. — Am Ende ergänze: ... אוד [וי]נאה ני [קונא]נד.] b) HÜBSCHMANN P. St. 109. c) HORN Np. Et. 271. d) BACHER ZDMG 51, 412; dazu NÖLDEKE ib. 674.

√*band* °בנ *ben(n)-* 'binden, fesseln, (Tür) schließen' (M 9 II V 2, 6, 9) [vgl. בנג 'Sklave' < *bandaka-* M 3 V 16; M 882 I R 3], auch geschrieben °בינ (M 292 R II 6; d I V II 2; T II D 66 R 3), das wie וינד – ונד (s. o.) als *ben(n)-* zu erklären ist (nicht etwa **bēn-* < **badnāti*!). Pt. בסת *bast*; mit *ni* °נונ *nivan(n)-* 'verbinden' (c V I 12; d I R I 33); mit *pati* pt. פיוסת 'verbinden' (c V I 13; d I R I 34); vgl. פיון (c V I 12; d I R I 33) = np. *päivänd*.

Bem. Die bei diesen drei Präs. st. vorliegende Assimilation *nd* > *nn* ist eine der wichtigsten Eigenentwicklungen des Mp. T., die sich jedoch (jedenfalls in der uns vorliegenden Literatursprache, die

zahlreiche fremde Elemente aufgenommen hat) nicht ganz durchgesetzt hat. Vgl. ANDREAS bei LENTZ 276. Außer den dort angeführten Beispielen (בנגאן 'Körper', חנאם) notiere ich: גנום *gannum* 'Weizen' (T II D 161 R 1, 12) = np. *gändum*; גנגיי (c R II 26; d I R I 7) *gan(n)aγē* 'Stinken' = ND גנדגיפַת (M); דוזגן (a II V II 11) *dužgan(n)* 'übelriechend' < *dužganti-* Air. Wb. 757; ferner Phl. Ps. °פלסנ (128 4) *frasin(n)-* 'abbrechen' (ANDREAS) s. u. § 11 [und, wie BARR erkannt hat, Phl. Ps. אנותכי s. ANDREAS-BARR 122; zur ganzen Frage s. jetzt BENVENISTE BSL XXXIII 157 ff.].

√*vrd* °ואר *vār-* 'sich freuen' [so] (M 31 II V 3; M 291 c R 10; V 12; M 729 II R II 2; V I 7; T II D II 120 R II 9). וארישן *vārišn* 'Freude' (M 74 R 18; M 283 I V 10). — *vār-* < **vard-*; ai. √*vṛdh.*

√*žan* SW *zan* °זנ *zan-* 'töten, erschlagen, schlagen, verletzen' (M 49 I R 2; d I V II 1, 20; R II 20 u. ö.); pt. זד (M 470 R 6 u. ö.); mit *ava* °אוזנ *ōzan-* 'erschlagen', pt. אוזד. — ND °זַנ, זַד etc. s. LENTZ 279, TEDESCO 190 f.

√*man* °מנ *man-* 'nachdenken' (M 49 I R 13); מנישן *manišn* (M 47 c 14; M I 219), °יישן (M 177 R 9).

√*kan* *°כנ: pt. קנד 'graben' (S 8 V 5: *az bun kandan* 'entwurzeln'); mit *apa* °אבגנ *aβgan-* 'werfen' ([M 477 V 7]; M 219 V 16: °ואנג א 'die Stimme erheben'); pt. אבגנד (M 3 R 18[a]); mit *para* °פרגנ *pargan-* 'zerstreuen'[b], (M 733 R [11], 12); mit *ham* °חנגנ *hanγan-* 'zuschütten' (T I a 17 a R); pt. חנגנד (M 98 b 7[c]); mit *pati* °פחיכנ *pahikan-* 'durchdringen, eindringen' (c V I 18; d I R II 5); pt. פחיקנד (c V I 34; V II 4; d I R I 11; V II 17; e I V I 2).

Bem. Daß alle diese Wörter von einer Wurzel abzuleiten seien, ist unwahrscheinlich, s. zuletzt G. MORGENSTIERNE Act. Or. I 249, der √*kan* 'graben' und √*kan* 'werfen' ansetzt; vgl. noch °גוגאנ § 8. a) Statt [ת]דס (SALEMANN) Z. 17 ist [ן]רס zu lesen und ergänzen: 'und ein Leitseil warf er über die Leithündin . . .'. Ich verdanke diese Erklärung ANDREAS. b) Phl. Ps. °פלכנ (126 1) heißt dagegen 'bauen' — also zu *kan* 'graben'. c) Zu übersetzen ist: 'und um den großen Bau des neuen Paradieses darauf zu errichten, schüttete er jene fünf Gräben des Todes zu und ebnete sie ein'. *kandār*, formal Nom. ag., hat hier die Bedeutung 'Graben', vgl. np. *guftār* 'Rede' u. dgl. [S. jetzt auch JACKSON *Researches* 48 f.]

√*rap/rab* °רו *rav* 'gehen' (M 473 b 6; M 49 I R 10; II R 5 u. ö.); pt. רפת (M 2 R I 22); vgl. °אחראמ § 8. — Wurzel un-

klar, s. HÜBSCHMANN P. St. 67; HORN GIPh I 2 136 f.; Zair. Wb. 64 No.; Man. St. I 162 No. 21.

√*kaf* + *pati* °פחיכפ *pahikaf-* '*niederfallen o. ä.' (T I a 23 II R 1); vgl. das Kauss. פחכאפתי pt. '*confirmare*' Phl. Ps. 135 6. Vom Simplex ist nur das Pt. belegt, כפת *kaft* 'gefallen' (M 2 V II pu.; b I R II 8; e I R II 1; V I 25; V II 18 etc., häufig). — *kaft* gehört wohl ursprünglich dem ND zu, vgl. TEDESCO 236 f. Der Pr. st. lautet im ND °כפ *kaf-* z. B. T II D 178 II V 3 b WALDSCHMIDT-LENTZ 113 (ANDREAS).

√*dab* + *vi* °וייב *vīβ-* 'trügen, täuschen' (M 2 V II 4; M 174 I V 6; II R 2), °ויב (M 2 V II 25; d I R II 10; T II D 161 V 8); pt. ויפת *vīft* (M 2 V II 19), part. °ויפתג 'betrogen' (S 9 a 18; S 10, 7; S 12 c 21), auch 'trügerisch' [so] (M 28 I R I 6; M 219 V 19); ויפתגיה 'Betrug' [so] (M 28 I R I 9, 13; °יי M 219 R 10). Hierzu das Inchoativum °ויפס *vīfs-* § 10; ferner °ודיב [so] 'Vorspiegelung, Täuschung[a]' (d II R II 28). — Phl. Ps. ידיפתכאן[ו][b] (118 Kan. 137) 'die Irrenden'; ND ודיפתגיפת (M) *viδiftayēft* 'Irren' oder 'Betrug'. — *vīβ-* < **viɟiβ-* < **viɟaβ-* < **vidab-*, zu ai. *dabhati*, *dabhnoti*, av. *daβa-*; Etymologie von ANDREAS; vgl. np. *firēftän* < ap. **fradaftanai(y)* s. MANN ZDMG 47, 705.

Bem. a) Falsch SCHEFTELOWITZ ZII IV 319 No. 1. b) Das ist historische Schreibung für gesprochenes *viɟiftayān*, vgl. ANDREAS NGGW 1916 p. 6 und unten § 13 c.

√*dav* °דו *dav-* 'laufen' (M 28 I V II 19; M 219 V 11; S 9 c 34). — ai. *dhavate* etc.

√*dam* °דמ *dam-* 'atmen' (T II D II 120 V I 16). — ai. *dhamati* etc.

√*nam* + *fra* °פרנמ *franam-* 'gehen, hingehen' (M 472 V 11); pt. פרנפת (a I R I 14 u. ö.), inf. °תן (M 3 R 15). — Zur Bildung des Praet. s. u. § 19 b.

√**das* + *ham* °חנדס 'messen' o. ä. (M 477 V 11). Np. *händäsī* 'Geometrie' (Šāhn.), arab. LW *handasah* [etc.], das vom Np. wieder rückentlehnt ist: *händäsä* 'Geometrie'. — cf. Sal. Gl. s. v.; DE LAGARDE Arm. St. 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000181

√*vas* + *pati* °פיוס *paivas-* 'hoffen auf, verlangen nach' (M 36 R 10). — np. *پَیْوَسیدن 'sperare, concupiscere', *پَیْوَس 'spes, exspectatio' — unter diesen Bedeutungen hat Vullers, wie mir scheint, falsch punktierte und vokalisierte بَیوسیدن, بَیُوس [Fraglich; s. jetzt ANDREAS-HENNING II Gl. s. v.].

√*vah* + *pati* °פיוח *paivah-* 'anrufen, anflehen' (M). — ap. *patiyavahyai(y)*; mp. Iss .פתוחית pt. 'anrufen' Naqš-i-Raǧab Z. 3, 7[a]). ND °פדוח. — Vgl. Sal. Gl. 109 f., Zair. Wb. 217 f., 221.

Bem. a) An beiden Stellen mit על יזדאן לוני *ō yazdān rōnē* 'zu den Göttern gefleht'. Der von LENTZ 299 u. vermutete Zusammenhang mit np. *pižōhīδān* paßt nicht zur Bedeutung.

√**paχš* °פכש *paχš-* 'reifen, verwelken' (b II V I 11; R II 11); np. *päχšīδän*. — In derselben Bedeutung führt B. Q. پخس, پخسان, پخسینه an, mit falschem س statt ش. — *paχš-* ist vielleicht eine *s*-Erweiterung von √*pak* 'kochen', vgl. zur Bedeutung np. *puχtä* 'reif'.

√*baχš* °בכש *baχš-* 'teilen' (e II V I 19). Mit *ham* °חמבכש *hambaχš-* 'verteilen' (b II V I 6; d II V I 16; M 224 V 3); pt. חמבכת[a]) (e I R I 26). — *s*-Erweiterung von √*bhag*.

Bem. a) Die Annahme, *baχt* sei auf dem Pr. st. *baχš-* aufgebaut und aus **baχšt* entstanden SALEMANN § 102 d, ist nicht richtig. Vielmehr sind solche Praet. auf der unerweiterten Wurzel aufgebaut: *baχt* < *bag-ta*, *frōχt* < *fra-vak-ta* (oder *fra-uk-ta*) etc.

√*vaχš* + *fra* °פרוכש *frōχš-*(*fravaχš-*) 'verkaufen' (M 177 R 15). — *s*-Erweiterung von √*vak*; s. HORN Np. Et. 183.

Bem. Np. *bāzār* mp. *vāzār* < *vāćār* 'Bazar' gehört nicht, wie BARTHOLOMAE Mir. St. IV 372 No. 1 vermutete, zu √*vak*, sondern zu idg. **ues* 'kaufen'; *vāzār* < *vāćār* ist zusammengezogenes **vahā(k)ćār* 'Kaufort', zu np. *bähā*. Diese Etymologie verdanke ich ANDREAS.

√*χvar* °כור *χvar-* 'essen', pt. כורד *χvard*, inf. כוردן; *sauγand χvardan* 'schwören' (M).

√*čar* °צר *čar-* 'weiden' (M 97 d 14).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000182

√*bar*[1] °בר *bar-* 'tragen, bringen'; pt. בורד *burd*; °נמבר *nambar-* 'Verehrung darbringen' < av. *nomō bara-*, (daneben °נמאן בר *namāz bar-*); mit *ā* °אאור *āvar-* 'herbeibringen'; pt. אאורד *āvurd*[a]; mit *vyā* °ויאור *viyāvar-* 'antworten, entgegnen' (S 12 b 26[b]; M 28 I V II 22; M 733 R 6); pt. ויאורד *viyāvurd* (M 299 I 4); mit *pari* °פרור *parvar-* 'aufziehen, erziehen, nähren' (M 36 R 19; T II D 120 I R 5), part. pr. פרוראג 'Pfleger, Schutzpatron' [F. W. K. Müller] (M I 13); pt. פרורד *parvurd* (c R I 8; d I R II 34); mit *apa* °אפור *ap(p)ur-*[c] 'wegtragen' (a II R II 9), pt. אפורד *ap(p)urd* 'geraubt' (M 2 V II 21), vgl. אפר *ap(p)ar* [?] 1) 'Raub' (M 49 I R 8; V 4; M 199 R I 9); 2) 'räuberisch' (b I R I 11; e I V I 31; M 199 R II 11; S 9 a 24[d]), dazu komp. אפרדר (c V I 19; d I R II 6) und abstr. אפריי (c R II 18; V II 31) und mit *ka*-Suff. abgeleitet אפרגיי *ap(p)arayē* [?] (c R II 27; d I R I 7, hier יה).

Bem. a) Nichts hiermit zu tun hat אוירד c. אנדר 'hineingehen, betreten' vgl. S 9 a 9 'und in ihn (sc. den Körper) versetzte sie sich' und M 36 V 18 עיש אנדר אוירד חינד 'die in es gelangt sind'. (Ähnlich M 221 V 8; M 596). *avīrd* < ap. **abiyarta-* √*r*. [S. jetzt NGGW 1932, 217 A. 5]. b) *viyāvarēδ* ist keineswegs praet., wie Salemann Man. St. IV s. v. annimmt. c) Die streng durchgeführte Schreibung mit פ zeigt, daß Assimilation < **apab-* vorliegt. Also *ap-* < *app-*. Im Verlauf der weiteren Entwicklung hat die intervok. Tenuis, die aus einer Geminata entstanden war, nachträglich dieselbe Verschiebung zu *β* (und späterem *b*) durchgemacht, wie die einfache Tenuis in gleicher Stellung: **appurdan* > *apurdan* > np. *burdän* 'auferre'. Man beachte die Schreibung °אפור im pr. st. neben °אפר (belegt M 781 II V 4; 10; S 13 b 7). Vielleicht liegt eine Beeinflussung durch das Praet. oder eine Analogiebildung vor? [Die Schwierigkeit läßt sich durch Zurückleitung auf √*par*[4] beheben, die Nyberg *Glossar* 20 nach Salemann vorschlägt. Also *appur* < *apa-prn-*, *appurd* < *apa-prta-*]. Mp. B. pāz. *apar*; pāz. *apardan* und *apurdan*; arm. *apuṛ*. Vgl. Horn Np. Et. 13; Andreas bei Mann ZDMG 47, 702; Hübschmann P. St. 9; Arm. Gr. 112; Bartholomae Air. Wb. 942 No. 35; Mir. St. V 15; Salemann GIPh I 1 299 f. d) Die Bedeutung 'räuberisch' für אפר ist nicht gerade sehr sicher: דושציחר א° אוד סחמיין (b I R I 11) 'häßlich, ... und schrecklich' (vom Drachen); °בזג אוד א 'sündig und ...' (M 199 R II 11, e I V I 31); אפרדר אוד בזגדר (d I R II 6); אפרדר אוד מזנדר (c V I 19) '(noch) ungeheuerlicher'; ferner S 9 a 24

'mir Gefangenem sind ... Dämonen, Dämoninnen etc.' [S. jetzt NGGW 1932, 219 u. A. 8]. An diesen Stellen paßt etwa 'schrecklich' o. dgl.; aber אפר אוד זייאן 'Raub und Schädigung' M 49 I R 8; V 4; .. תאיי אוד דרוזניי אפריי 'Diebstahl und Lügen (und) Rauben' c R II 18; V II 31; aber גנגיי אוד אפרגיי 'Stinken und ...' c R II 27; d I R I 7. Vielleicht gehört das Adj. אפר nebst אפרגיי nicht hierher.

[√*bar*² + *ava* °אובל im Kauss. °אובלנ *ōβarēn-* 'hervorströmen lassen' Phl. Ps. 127 Kan., av. *avabara-* Air. Wb. 943.]

§ 5 (Sal. § 86). Unter den hier aufgezählten Wurzeln mit ursprünglich langem *ā* befinden sich einige alte Denominativa:

√*nāz* °נאז *nāz-* 'sich brüsten' (M 28 I V II 20; M 555 V 6; S 9 d 4, 9); vgl. arm. *nazim*, np. *nāz-* usw. — Hübschmann Arm. Gr. 200; Lentz 297.

√*brāz* °בראז *brāz-* 'glänzen, strahlen' (M 31 I R 18; II R 8; M 114 I V 6 und M). — Lentz 281.

√*frād* + *vi* °ויפראי *vifrāy-* 'fördern, vermehren' (M 227 II R 7); pass. co. sg. 3. ויפראיחאד *vifrāyīhāδ* 'gefördert werde ...' (M 2 R II 10; M 25 R 3; M 36 R 17); pt. pass. ופראיחיסט (M 2 R I 31). — av. √*frāδ* Air. Wb. 1012 f.

√*yās* + *abi* °איאס *ayās-*, 'verlangen' (M 731 V 7); *ayās* < **aβi̯ās-* < **abii̯ās-* s. § 21; hierzu np. *äyāsä* > *yāsä* < **abii̯āsaka-*, vgl. Horn Np. Et. 251, falsch GIPh I₂ 22; Hübschmann P. St. 107; Sal. Gl. s. v.; unwahrscheinlich Zair. Wb. 102 f.

Bem. Das von Salemann und Bartholomae zitierte Mp. B. [illegible] ist אבייאסשניח aufzulösen, wie [illegible] אבייאת (Anders Zair. Wb. 25 No. 1). — איאסת 'erwähnt, angeführt' (M I 42 q. v.) möchte ich als *ayāst* < **ayāšt* < **aβi̯āšt* < **ab(i)yāšta-* erklären und zu √*as* ai. *aśnoti* stellen; s. u. § 21.

√*āp* + *abi* °איאב *ayāβ-* 'erlangen' (T II D 161 V 1; T I D 32 d; T I a 23 II V 2); pt. איאפת (T III D 278 I V 8). — Phl. Ps. איאפתי (118₁₃₁); vgl. np. *yāftän*. — Unklar ist °ויאב '(den Mund) öffnen' (S 9 d 16; M 28 II R I 7). — *ayāβ-* < **aβi̯āβ-* < **ab(i)y-āp* [vgl. av. *avi-āp* Air. Wb. 71]; s. Salemann GIPh I₁ 298.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000184

√*vār* °וארו *vār-* 'regnen' (c V I 17; d I R II 4; M 477 V 16 l. וארד); pt. וארסת (M 292 V I 3). — Altes Denominativ.

√*mān*[1] °מאנ *mān-* 'wohnen' (M 114 I R 5; S 10, 4?); מאנאג 'wohnend' (S 9 c 11); pt. מאנד (M 114 I R 7); Phl. Ps. 131 13 °מאנשנ 'Wohnung'. — Denominativ von מאן 'Wohnung' (e II R I 21, 31), av. *nmāna-*, np. *mān*. — Salemann GIPh I 1 299.

√*mān*[2] °מאנ 'ähneln' (M 227 I V 2); מאנאג 'ähnlich, gleichwie' (M 2 V I 34; V II 5, 14, 22, 29, 37 etc.); אאון מאנאג צאון 'so wie . . .' (M 221 R 11). — Denominativ von **māna-* 'Erscheinung' = ai. *māna-*, Nöldeke bei Horn Np. Et. 216.

√*kām* °כאמ *kām-* 'wollen, wünschen' (M 36 V 3; M 299 IV R 5; T III D 278 II V 9; d II V I 11 und Sal. Gl.); pt. קאמיסט S 13, 6); mit *fra* °פרגאמ *frayām-* 'begehren' (M 177 R 10, 12: 'erstens, welcher selbst tötet; zweitens, welcher *es will*'; M 731 V 7; M 221 R 16), פרגאמישן 'Begehrlichkeit'[a] (M 97 b 24; T III D 278 II R 18; V 9, 15). Phl. Ps. °כאמ 'lieben' (118 Kan. 137); pt. כאמסתי (131 13). — Altes Denominativ: ai. *kāmayati*; anders Bartholomae Mir. St. V 2 ff.[b].

Bem. a) Falsch Zair. Wb. 102 No., 161 f.; die Bedeutung 'begehren' ist für *frayām-* durch die zahlreichen Belege, besonders durch die Stellen in T III D 278 gesichert. b) Bartholomaes Auffassung wird durch das Vorhandensein des alten Kompositums *frayām-* widerlegt.

Hierher gehört auch

pān °פאנ in פאנאג 'Schützer' (M 299 II R 6); Denominativ von av. *-pāna-*, ai. *-pāna-*[1]).

§ 6 (Sal. § 88). Von hochstufigen Präsensstämmen von *ĭ*-Wurzeln sind anzuführen:

√*rič* °ריז *rēz-* 'fließen' (S 7 c 16); mit *pati* °פחריז[a] *pahirēz-* 'dahinströmen'[b]. — Zu *pahi* < *pati* s. u. § 21.

Bem. a) Hiervon zu trennen *pahrēz-* 'schützen' usw., s. u. § 16. b) טיזיחא פחריזיד 'rasch fließt er dahin' (T II D 120 I R 7), nämlich der 'Euphrat, der König der Flüsse' [חאן פראת עי רודאן שא[ה].

1) Herr Prof. Lommel macht mich freundlichst darauf aufmerksam, daß j. av. *ni-vān-* 'beschützen' Air. Wb. 1353 [unter √*van*] jüngere Schreibung für *ni-pān-* sein könnte.

√*spič °עספיז *ispēz-* 1) 'leuchten' (M 28 II V II 27; S 8, 10[a]). 2) 'grünen, blühen (Bäume)' (b II V I 8; V II 19); pt. *עספיכת vgl. רושן עספיכת 'Glanzlicht' (T II D 66 V 2); עספיכתאן als Beiwort zu יישוע Jesus (M 28 II R I 13; V I 37)[b]. Hierzu das Wurzelnomen עספיג *ispēγ* 'Licht' (M 28 II R I 35) und כורספיג *χvarispēγ* 'sonnenglänzend' (M 31 I R 18). Unklar חאם עספיז M 475 R 20. — Im Phl. Ps. °ספצנ, kauss. *spēzēn-* 'erstrahlen lassen' (131 17).

Bem. a) עספיזד meint *עספיזיד 'in Sonne und Mond erstrahlt er selbst über der Welt'. b) s. Waldschmidt-Lentz 36.

√*miž* SW *miz* mit *ā* °אמיז *āmēz-* 'vermischen' (M 9 I V 17; d II R I 12; V II 31; [S 28 a 1]); pt. אמיכת *āmēχt* (M 9 II R 17; a II R I 1; b I R I 7; c R I 6; R II 6; V II 18 u. ö.), auch °אאמ (d II V II 34). Mit *vi* °גומיז *gumēz-* 'dass.' (M); pt. גומיכת (c R I 23), גומייכת (c V II 2) und davon adj. גומיכתג (M), גומייכתג (T II D II 120 V II 12); dazu Wurzelnomen °גומיג *-gumēγ* in °אנאגיחג 'mit Bösesein vermischt' (M 9 I R 1), אגומיק 'unvermischt' (ib. 4) etc. (auch אגומיג M 9 I V 6; אגומיגיחא adv. ib. 2 — ק ist nicht immer mit ך gleichwertig, sondern steht sowohl an Stelle von ך wie ג: eine Schreibung *אגומיך wäre ausgeschlossen).

Bem. Zum Wurzelansatz *meig* und damit Verbindung mit gr. *μίγνυμι* vgl. Bartholomae Zair. Wb. 229 No. 1. Mp. B. יעט 'Zukost' (*König Husrav u. s. Knabe* ed. J. M. Unvala [Diss. Heidelberg 1917] § 66; falsch יעצט § 33 ff.), arm. *amič* (von Stackelberg WZKM 17, 48) gehört nicht hierher (vgl. Bartholomae l. c.). Inverse Schreibungen im Mp. B. wie °יעט *gumēz-* sprechen nicht gegen die Annahme stimmhaften Wurzelausgangs. — Unrichtig Hübschmann P. St. 8.

√*xiz* °כיז *χēz-* c. אבר 'aufstehen, sich erheben' (b I V I 1); pt. כעיסת (אבר) *χēst* (M 28 I R I 17); mit *ā* °אכיז *āχēz-* 'dass.' (M 555 1; a II V I 5), kauss. °אכיזנ *āχēzēn-* (M 3 V 19); pt. אכיסת (אול) (M 3 R 16: ט); vgl. °אחיז in compp.[a]; mit *ava* °אוכיז 'hinabsteigen' (°וכיז[א] S 14, 6); pt. אוכיסת *ōχēst* (M 98 b 5; S 9 b 1); mit *fra* °פרכיז '*vorschreiten' (M 149 I V 4); mit *vi* °וחיז (אול) 'langsam aufwärtssteigen (Sonne)' (b II R I 25); zur Schreibung mit -ח- vgl.

אחיז° in compp. — Phl. Ps. אחיצ° *āχēz-* (131 8); inf. אחסתני (126 2) wohl *āχēstan(ē)* mit defektiver Schreibung wie oben bei *spič.* — *χēst* < **χēšt*; ND כאשת° *-χāšt* mit *ā* < *ē* wie np. *χāstän*; vgl. LENTZ 270 ff., 292 f.; TEDESCO 204 f.; BARTHOLOMAE erklärt Mir. St. I 258 die mir. Dialektunterschiede zu Unrecht aus idg. Ablautsverhältnissen.

Bem. a) ריסתאחיז *ristāχēz* 'Auferstehung' (S 9 b 16), np. *rästāχēz*; מורדאחיז (B 15 R 5) und אכיז° (M 224 I R 4) *murdāχēz* 'Totenerwecker'.

√**miϑ* / **mis* + *vi* *°וימיח *vimēh-* 'bilden, gestalten, schaffen' (°ומיח d II R II 29); pt. וימיחיד (c R I 30; d II V II 28); immer zusammen mit כירדן und דיסידן 'gestalten'. — Anknüpfung? — Wertloses SCHEFTELOWITZ ZII IV 319 No. 1.

√*čiϑ* mit *ni* °נציח *nizēh-* 'lehren, belehren, verkünden' (M 36 R 15; M 219 R 13 und M), auch °נצייח (T II D 63 II a); pt. נציסת *nizist* (M 49 II V 6 und M); mit *vi* °נציח *vizēh-* 'dass.' (M), auch °ויצייח[ו] (M 17 V 1); pt. וציסת *vizist* (S 9 c 29; M 2 V I 34); mit *pati* °פאציח *pāčēh-* 'lehren' (M 177 R 6 a)), pass. פאציח/חאנד (auf 2 Zeilen verteilt) für *°פאציחיח 'belehrt werden' (M I 202 f. q. v.); *pāčēh-* < **patčēh-* < **patičēϑ-* s. u. § 21. — SALEMANN Gl. 77 mit No. 7, BARTHOLOMAE Zair. Wb. 71 No., 154, 186.

Bem. a) *pāčēh-* paßt hier nicht gut zu *ruvānayān* 'achtens, daß er die Pflichtleistungen nicht lehrt (?); neuntens, daß die Armen [1]) wohltätiger Hilfe entbehren (lit. 'solche werden, die Wohltätigkeit nicht [erhalten]')'.

---

1) עשכוה scheint nicht 'wohlhabend usw.', sondern 'arm' zu heißen. So Phl. Ps. שכוהאן 'die Armen' (131 15); ferner sicher (ה)עשכוהיי *iškōhē(h)* 'Armut' in einer Aufzählung der menschlichen Leiden d I R I 4 = c R II 24, neben 'Elend'. Die übrigen Stellen für עשכוה (M 199 V I 1, 5, 13; M 221 R 11, 14, 23) sprechen nicht gegen eine Bedeutung 'arm'. — ANDREAS, dem ich diese Bedeutungsfeststellung verdanke, sah eine ältere Form des Wortes in dem berühmten ap. 'šakaurim' Bag. IV 65, das er *š(a)kauhim* las. Im babyl. Text entspricht *muškēnu* 'arm'. Trotz allen Versicherungen, die Lesung 'šakaurim' sei zweifelsfrei, kann man wohl einen Irrtum annehmen, da die Stelle außerordentlich schlecht erhalten ist. — Herr Prof. LOMMEL schlägt bei dieser Sachlage die Lesung **š(a)kaudim* vor, unter

√*vid* °וי *vēy-* 'erkennen, wissen (?)' (ויינד *vēyēnd* M 221 V 14; ויאנד *vēyānd* ib. 3; ועיד[a] *vēyēδ* M 227 II V 3); unklar פראיסת (M 199 R II 1; M 227 II R 4; M 473 b 4), nach Andreas HR II 111 'unterwiesen' *fra'ist* < **fra-vista-*[b]. — Hierzu וחיה 'Weisheit' *vĕhēh*, Abstr. zu **vēh* 'wissend' < ar. *u̯aida-* Mir. M. V 19 No.

Bem. a) ע wird vor *ĭ*, *ē* häufig nur als Zeilenfüller gebraucht: נעיד neben נייד = *nīδ*, נעיד = *nayēδ* s. u.; מרזעיישן neben gew. מרזישן = *marzišn* (e I V II 20); כֿועיש (d II R I 19) = כֿויש *χvēš*; פדעיש (b II R I 34; d I V I 17) = פדיש *paδiš*; °ועיר (b I R II 5) neben וייר° (d I R II 9) *vēr* 'Mann'; usw., s. noch Zair. Wb. 75. Für die Lesung ist ein solches ʿAin belanglos. — Ferner steht ʿAin in einigen Wörtern vor U̯āu̯, um, wie F. W. K. Müller richtig gesehen hat, Wörter, deren Schriftbilder an sich gleich wären, graphisch zu unterscheiden. Außer in זעור 'Lüge' gegen זור 'Kraft' in דרעוד 'gemäht' S. 219 gegen דרוד 'Heil' und wohl in רעוין *rōyēn* 'kupfern' (M 9 II V 11) — daneben freilich רוי 'Kupfer' (ib. 14, 8) — gegen רוי 'Antlitz'. b) Nach Bartholomae Zair. Wb. 75 wäre die Grundform **fradišta-* Doch paßt die Bedeutung 'unterwiesen' an den anderen Stellen nicht recht, auch wäre m. E. sowohl für **fravista-* als für **fradišta-* im Mp. T. *פריסת **frēst* zu erwarten. Formell kann פראיסת *frāyist* das *-ist* — Praeteritum von **frāy-* 'fördern' (vgl. *vifrāyīhist* § 5) oder, und dies ist das wahrscheinlichste, der Superlativ zum Komparativ פראי *frāy* 'mehr' (M 20 b 8 u. ö.) sein, also 'meist' = pāz. *frehest*.

√*χšvip* °שיב *šēβ-* 'zittern' (T I D 21 c); mit *pati* °פדשיב *paδišēβ-* 'unruhig sein (Meer)' (M 819 V 5); mit *ham* (?) part. pt. חשיפתג *hašiftaγ* 'verwirrt' (M 273 V 12). — s. GIPh I 1 301; I 2 137.

[√**dip* °דיפ *dēβ-* 'zornig sein' Phl. Ps. 95 11; dazu דיפסתי 'Zorn' ib. 123 3 [verschrieben aus *דיפישני?]. Vgl. ND דיבחר *diβahr* 'Zorn' < **dipaϑra-* s. Lentz Sb. P. A. W. 1929, 429. — Ai. *dīp*? Dann zu § 3.]

√*dviš* °ביש *bēš-* 'Leid zufügen' (T II D II 120 V I 21; II 3;

Berufung auf die größere Ähnlichkeit der Zeichen R[a] und D[i], und nimmt für die jüngeren Formen die Verschiebung *δ* > *h* an. Jedoch wird im Pehlevipsalter altes inter- und postvokalisches *d* regelmäßig mit ד wiedergegeben, und sogar altes *y* und *h* in dieser Stellung werden oft pseudohistorisch mit ד bezeichnet. Ein ap. **škaudi-* müßte m. E. im Phl. Ps. als *שכוד erscheinen; s. § 13 c, 14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000188

d I V II 31; d II R I 21), pt. בישת *bišt* 'gehaßt' (M 199 V II 9). — LENTZ 264[a]; TEDESCO 200 ff.

Bem. a) Das dort zitierte בישיד (M 95 R 3[a]) ist Praes. pl. 2.

√**giš* °גיש *gēš* (M 739 R 17), pt. גישת *gišt* 'gefesselt' (M 98 R 2) [F. W. K. MÜLLER]; mit *ham* °חנגישיח pass. *hangēših-* 'sich anschließen' (b II R I 6); pt. חנגישת *hangišt* 'gefesselt' (M 28 I R I 31). — Die Etymologie Zair. Wb. 27 No. 1 ist wegen des Vorhandenseins eines alten Kompositums falsch. — Anschließend sei ein andres Wort mit der Bedeutung 'fesseln' unklarer Herkunft erwähnt: °חפשיר *hafšīr-* (M 246 R 2); pt. חפשירד *hafšird* (e II V I 25) — etwa *ham* + **šṛya-* bzw. **šṛta-*; wegen **hamš-* > *hafš-* vgl. np. *šāmšēr*: ND *safsēr* s. S. 220.

√*kiš* °קיש *kēš-* 'lehren' (T II D 126 I R 10); vgl. קיש 'Glaubenslehre' (Man. IV 41; häufig).

√*pis* + *ni* °נביס *nipēs-* 'schreiben' (M 16 V 9 u. ö.); pt. נבישת *nipišt* (M I 182 u. ö.), inf. נבישתן (M I 175, 227).

√**bis* + *fra* °פרביס *fraβēs-* 'leiden' (M 246 R 5); danach ergänze M 470 V 5 פַּרְבִיסאנד, dessen Bedeutung F. W. K. MÜLLER richtig erkannt hatte. [S. aber ZII VI 109.]

√*dis* °דיס *dēs-* 'gestalten, bilden, bauen[a]' (M 114 R 8; d II R II 30; V I 9, 17; V II 2, 20 und an allen Stellen Sal. Gl.); pt. 1) דיסיד (c R II 32; V I 7; V II 12; d I R I 17), 2) דיסאד (d I R I 29; V II 6). — Grundbedeutung 'gestalten'; wohl Denom. von דיס *dēs* 'Gestalt' (M 2 R II 20; e I V I 5), vgl. noch דיסמאן *dēsmān* 'Bau' (b I V I 29, 31; V II 23).

Bem. a) 'Bauen' nach ANDREAS.

√*nī* *°ני *nay-* 'führen', pr. sg. 3. נעיד[a] *nayēδ* (M 731 R 6); pt. נייד (M 2 V II 20) und נעיד[a] (M 28 I R II 35) *nīδ*; inf. נייתן *nīδan* (d I V I 29). — Statt אנידגאן (S 9 d 24) ist אנודגאן 'Gesalbte'[b] zu lesen.

Bem. a) Statt ניד bezw. נייד geschrieben, vgl. o. √*vid*; vgl. BARTHOLOMAE Zair. Wb. 75, der irrig *na'ēd* liest. b) Bedeutung nach Phl. Ps. אנותכי 'Gesalbter' (131 17).

√*či* °צי *čay-* 'sammeln, aufschichten' (M 36 V 6; M 49 I R 7; M 733 R 14[a]; S 9 d 21[b]); צייסן *čayišn* 'Sammlung'

(M 20 c 3[c]); pt. צייד *čīδ* (M 95 V 1[a]), inf. ציידן (ib. 1[b]); vgl. טנצי *tančay* 'sinnlich, weltlich' (M 477 R 7[d]). Mit *vi* pt. וציד *vizīδ* 'auswählen' (M 543 R 6; M 2 R I 6, 19, 28 usw., häufig), part. וצידג 'Electus' (S 7 b 17; S 9 c 10 usw.); mit *ni* pt. נציד *nizīδ* 'aufschichten'[e] (M 98 b 12; c. אבר S 27, 1).

Bem. a) Imp. pl. 2; *uδ paδ hān čayēδ ī zīndakkar* [*guft*]. Auf meine anfängliche Übersetzung ('sammelt') hin belehrte mich freundlichst Herr Prof. SIEG, daß das Wort wohl besser an ai. √*ci*[2] 'achten auf' anzuknüpfen sei, also 'und achtet auf das, was der *Zīndakkar* [gesagt hat (o. ä.)]'. b) 'Schichtet (Feuer) auf (zum Opfer), singt Opferlieder und rezitiert' — das ist natürlich zarathustrische Terminologie. c) Diese Lesung ist richtig. d) Das Oppositum davon ist רואנצין *ruvānčīn* wörtlich 'für die Seele sammelnd'. Vielleicht liegt ein Fehler für *טנצין vor? Doch wäre *-čay* ebenso berechtigt wie *-čīn* (s. § 12). e) ANDREAS HR II 111.

§ 7 (Sal. § 88). Präsensstämme von *ŭ*-Wurzeln in Hochstufe:

√*muč* + *pati* °פימוצ *paimōz-* 'anziehen (Kleider)' (M 28 I R I 3; M 299 IV R 3 und M); pt. פימוכת *paimōχt* (M 28 I V II 9 und M); vgl. פימוצן 'Gewand' (M), פימוג 'dass.' (M); mit *frā* °פראמוצ *frāmōz-* 'ausziehen' (M 28 I V I 23); pt. פראמוכת *frāmōχt* (S 9 b 26; T III D 278 II V 7—9). — Beide Wörter werden auch in übertragenem Sinne gebraucht. — ai. *muñcati*; av. *patišmuχta-*, *framuχti-*; np. *päimōχtän*; ND °פדמוצ usw., Phl. Ps. °פתמוצ (131, 9, 16, 18).

√*suč* °סוצ *sōz-* 'brennen' (M 28 I R I 35; M 470 V 15; a II V II 12; b II R II 5); av. *sauča-*; np. *sōχtän*.

√*ruč* °רוצ *rōz-* 'leuchten' (M 224 R 1, 3; M 554 V 4); mit *abi* °אברוצ *aβrōz-* 'anzünden' (M 95 V 5[a]); pt. אברוכת[a] *aβrōχt* (M); av. *aiwiraōčaya-*, *abiraučaya-*; np. *äfrōχtän*.

Bem. a) °אאב M 47 d 10 ist Schreibfehler.

√*kuč* + *ni* °נגוצ *niγōz-* 'sich verbeugen; προσκυνεῖν' (M 28 I R I 10); pt. נגוציד (e II R II 33). — Ai. *kucati*.

√**spuč* nur pt. עספוכת *ispōχt* c. פאי 'trat (mit dem Fuß) auf', 'drückte (den Fuß) auf' (b I R I 27); np. *sipōχtän*.

√**tuž* SW **tuz* °תוז *tōz-* 'sühnen' (S 9 d 7); תוזישן 'Buße, Sühne, Strafe' (d II R II 15); np. *tōχtän*, arm. *tužem* etc. HÜBSCHMANN A. Gr. 253.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000190

√*buž* SW *buz* °בוז *bōz-* 'erlösen' (M 49 II R 11; M 283 R 8); pt. °בוכת und בווכת *bōχt* (M); inf. בוכתן (M 9 I V 4). — ND בוז; np. nur jud. p. בוכתיגאר[a] und Abl.; Phl. Ps. °בוצ *bōz-* (118 Kan. 129, Kan. 137, 134; 123 Kan.; 129 8; 135 Kan. 1); pt. בוחתי (98 1).

Bem. a) s. Horn Np. Et. 270; בוכתיגאר כרדן 'auslösen' z. B. *Ruth* 3 13 (4 mal); 4 4 (5 mal); בוכתיגארי 4 7 etc. (Bibl. Nat. Ms. Hébreu 90, f. 69 a ff.).

√*yuz* (SW *yud*) in °יוז[רזם *razm*]*yōz-* 'kampf]suchend' (M); mit *pati* *°פדיוז **paδyōz-* 'aufregen, verwirren'[a] (S 7 c 10); mit *ā* in איושתגיחא *āyuštagīhā* 'aufgeregt'[b] (M 733 R 5). Lauter LW aus ND; hierzu gehört np. *ǧōy-* < *yōδ-* (Phl. Ps. °יוד 128 6), das mit seinem *δ* = ir. *z* die echte Farsform repräsentiert, wie np. *ǧustän* < **yuštan* mit *st* < **št* (Falsch Zair. Wb. 211). — av. √*yuz* ap. **yud* (s. Air. Wb. 1231 f.); arm. *yoiz*, *yuzem* Hübschmann A. Gr. 199; vgl. Lentz 307. Zu der ganzen Materie s. Bartholomae Zair. Wb. 209 ff.

Bem. a) Das Blatt ist gerade an dieser Stelle etwas eingerissen; Salemann liest zweifelnd °פדייז. b) Die Übersetzung dieser Stelle Zair. Wb. 211 ist völlig verfehlt. Bartholomae hat wohl statt seines * *āmōχtagīhā* ein *anāmōχtagīhā* (übrigens müßte es * (*a*)*hamōχtagīhā* lauten) gemeint? Folgendermaßen ergänze und übersetze ich: אוד פד פרורדג עי [פ]ריסתגאן גויד כו איושתגיחא אוד [דר]וכתגיחא מא ויאוריד ‥ אוטאן [סכו]ן עי גוגאנישן אץ דחין מא [חיב] אוזיחיד ‥ צי פד סכון עי [גוגאנ]ישן דרוכש עי כונין גחויניד ‥ 'Und im Gesandtenbrief sagt er: Antwortet nicht aufgeregt und lügnerisch; und aus eurem Munde soll kein verletzendes Wort kommen, denn durch verletzende Worte erzeugt (?) ihr die Blutteufelin'.

√*χšud* °שויי *šōy-* 'waschen' (M 564 R 2[a]: שוייאד[a] *šōyāδ*); pt. שוסת *šust* (M); np. *šustän*, *šōy-*.

Bem. a) mit -יי- für -*i*-; vgl. § 4 √*yaz*.

√*rud* °רוי *rōy-* 'wachsen' in רוישן (S 9 d 14); pt. רוסת *rust* (b I R I 3); ai. *rodhati*; np. *rustän*.

√**mud* °מוי *mōy-* 'klagen' (M 36 V 6; M 273 V 20; S 8 R 5); np. *mōyä*, *must*. — Fr. Müller zufolge; s. Horn Np. Et. 224; Hübschmann P. St. 99.

√*bud* °בויי *bōy-* 'duften' (M 95 V 4 b); vgl. חובודאג 'wohlriechend' (ibid. 3 a). Mit *ham* °חומבוי *humbōy-* (*hombōy-*) 'riechen' (M 2 V II 30) < *hambauδa-* vgl. Air. Wb. 281; np. *ämbōyīδän.*

√**rup* + *uz* °חרוב *hrōβ-* 'öffnen' (M 219 R 19[a]); die Tür: M 2 R II 35; V I 15, 32; den Schatz: M 2 R I 15); pt. חרופת *hruft* (M 221 V 22; 'aufnehmen' [= *paδīrift*] M 475 V 13; gemähtes Getreide 'einholen' T II D 161 R 10). — Mit *vi* pass. ורוביחיד 'wird *weggerissen' o. ä. (M 444 V 9); mit *abiš* [?] inf. אויישורופטן *aviš*^{u}*ruftan*[b] 'hineinwerfen'[c] [ANDREAS 'wegfegen'] (M 99 d 17); dies nach ANDREAS zu np. *ruftän*, *rōb-* 'fegen'. — Herr Prof. LOMMEL machte mich freundlichst auf die Möglichkeit eines Zusammenhanges mit der avestischen Wurzel *rup*, *lup* 'reißen' aufmerksam s. GELDNER KZ 30, 534, B. GEIGER *Festschr. f. Andreas* 96 (vgl. ai. *lup*); vgl. noch HORN Np. Et. 135.

Bem. a) *hrōβ manuhmeδ ō man*: 'laß die Erkenntnis in mich ein'? b) Ein sicheres Beispiel für geschriebenen anaptyktischen Vokal. c) 'Und er richtete zwölf Höllen ein, um den Unrat der vier finsteren Weltteile hineinzuwerfen'. [Zur Stelle s. jetzt JACKSON *Researches* 64 f.]

√*gub* °גו *gōv-* 'sagen, sprechen', pt. גופת *guft.* — Phl. Ps. °גוב (96 10), pt. גופתי (95 10). — Ap. *gauba-*; np. *gōy*, *guft.*

√*χšub* + *vi* °ושוב *višōβ-* 'zerstören, vernichten' (M 28 I V II 24, 31; II R II 25; M 211 V 4; M 224 I V 6), auch °וישוב (S 27, 1); mit *ā* nur אאשוב *āšōβ* 'Bedrängung, Aufruhr' (S 13 a 8 = S 9 a 2); ai. *kṣobhate*; av. *χšufsa-*; mp. B. *višuft* (A. V.) usw.; np. *āšuftän*, *gušuftän.*

√*kuš* °קוש *kōš-* 'streiten, kämpfen' (M 49 II R 8); כושישן 'Streit' (M 28 I V II 4); inf. קושידן (M 731 R 4). — Mp. B. *kōχš-* mit sekundärem χ[a] vor *š*, vgl. das folgende Verbum; np. *kōšīδän.* Wohl zu *kuš-* 'töten' § 3[b]. [So jetzt auch NYBERG *Glossar* 130].

Bem. a) s. HORN Np. Et. 239 No. 2 (dazu neuerdings MARKWART *Das erste Kapitel der Gāthā uštavatī* 24 mit No. 2); ob das χ wirklich sprachecht ist oder nur einer Schreibergewohnheit seine Existenz verdankt (pseudohistorische Schreibung!), läßt sich kaum entscheiden. Daß es nicht ursprünglich ist, zeigen ja deutlich die

mp. T.-Formen. b) Zur Bedeutung vgl. arab. *ḳatala* 'töten', *ḳātala* 'kämpfen'.

√*guš* + *ni* °ניוש *niyōš-* 'hören'; ניושאג 'Auditor'; pt. nicht belegt[a]. — *niyōš-* <*niγōš-*: ND °נגוש; np. *niyōšīδän*. Mp. B. *niyōχšīδan*, Phl. Ps. נידוחשית pr. sg. 3 inverse Schreibung für *niyō(χ)šēδ* (129 2); s. o. *kuš*, Hübschmann P. St. 104 u. unter § 13 c.

Bem. a) נגוסת[ג S 35 a 2 (ND) gehört nicht hierher; es bedeutet 'verhüllen' [Andreas], z. B. T II D 178 III R 3 b 'und ich sah, daß der Gesandte allen Tod verhüllt hatte', ibid. 5 a 'und verhüllt sind jene Erscheinungen' [Waldschmidt-Lentz 113; dort aber 'anziehen']. Das Praes. lautet °נגונד *niγund-* M 10 V 16. Hierzu wohl mp. T. אאגוסת *āγust* pt. 'anheften' Phl. Ps. אכוסתי 'aufhängen' (136 2); ai. *guṇṭhayati*; pashto *āγund-*, *āγust-* Morgenstierne 9.

√**muš* + *frā* *°פראמוש *frāmōš-* 'vergessen' wohl in M 20 a [מא פרא]מושייד; vgl. פראמוש 'vergeßlich' (M 47 d 12), °יי 'Vergeßlichkeit' (M 47 c 14; nach Salemann Gl. 117 No. 17); pt. פראמושת *frāmušt* (T II D II 120 R II 16); Phl. Ps. פלמושית pt. [so] 118 139, 141. — Die allgemein übliche Herleitung von √*mṛš* Horn Np. Et. 181, GIPh I 2 133; Bartholomae IF IV 130 No. 2; Salemann GIPh I 1 296; W. Geiger *Lautlehre des Balūčī* 29 ist mir wegen der alten Formen im Phl. Ps. und Mp. T. unwahrscheinlich; vgl. Hübschmann P. St. 84.

√*χrus* °כרוח *χrōh-* 'rufen' (s. Sal. Gl. s. v); vgl. כרוחכואן 'Prediger' (M I 190); pt. *כרוסת *χrust* (*χrōst*) vgl. כרוסתאר *χrōstār* (M 473 c 9); mit *ni* °נכרוח *niχrōh-* 'tadeln', pt. °יד [sic] (M 47 c 15). ND °כרוס, כרושת; zu *št* — *st* s. § 18; zu np. *χurōšīδän* s. § 13 b β.

√*šyu* °שו *šav-* 'gehen, hingehen' (pass.); pt. שוד *šuδ* (pass.); inf. שודן *šuδan* (M). Ai. *cyav*; av. *šyav*; np. *šav-*, *šuδ*.

√*bū* °בו *bav-* 'werden' (pass.); pt. בוד *būδ* 'geworden, gewesen' (pass.). — Phl. Ps. בותי pt. (118 132; 122 3 u. ö.); inf. בותני (121 4). — ai. *bhavati* etc.; np. *buv*, *būδ*. — Die Praesensformen sind § 24 aufgeführt; über den Gebrauch als Verb. aux. s. § 26.

√*zū* + *upa* °אבזו *aβzav-* 'zunehmen' [intrans.] (b II R II 22; V I 27; V II 1, 5, 15; M 36 R 11, 16; V 12 etc.); אבזוישן

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000193

'Zunahme' (a II R II 7; e I R I 23 u. ö.), vgl. אבזון *aβzōn*[a] 'dass.' (M I 199; M 31 II R 19; M 36 R 12, 20 u. ö.). — Kauss. zu *aβzav-* ist *aβzāy-* s. u. § 13. ai. *javate, jūta*; np. *äfzūδän*. HÜBSCHMANN P. St. 16 f.

Bem. a) < **upazavana-*, np. *äfzūn*.

√*žyū* °זו *žav-* 'kauen' (a I V II 15); pt. זוד *žūδ* (a I V II 10); np. *žāvīδän*, *ǧāvīδän* s. LENTZ 313; zum Wurzelansatz *gi̯eu̯* s. HÜBSCHMANN P. St. 49 f.; **ži̯au̯* > *žav*, **ži̯ūta-* > *žūδ* wie *ši̯au̯* > *šav* usw.

§ 8 (Sal. § 87). Dehnstufige Präsensstämme von *a-* und *r*-Wurzeln. Ursprünglich hatten wohl diese Stämme meist kaussative Bedeutung, die jedoch einem Teil von ihnen verloren gegangen ist. Unter den sehr zahlreichen Präsentien dieser Klasse befinden sich auch einige Denominativa.

√*sač* + *pati* °פסאצ *pas(s)āz-* 'bereiten, zurechtmachen' (M 9 II V 2, 5; d II V II 1, 17), auch °פסאז geschrieben (M 9 II V 9); pt. פסאכת *pas(s)āχt* (M 9 II R 17; M 149 I R 4; M 99 V 19); mit *ham* °חסאצ *has(s)āz-* 'bereiten' (M 482 V 15); pt. חסאכט *has(s)āχt* (M 2 R I 21); kauss. zu °סז etc. § 4. Zu den Assimilationen s. u. § 21.

√*vač* + *ā* °אואצ *āvāz-* 'singen' (M 554 V 8); mit *ni* °נואצ *nivāz-* 'dass.' (S 1 14); mit *pati* °פיואז *paivāz-* 'antworten' (M 82); vgl. אאואג ואץ 'Stimme u. Sprache' (c R II 29 = d I R I 13); s. o. *vaχš* § 4.

√*tač* + *ā* pt. אדאכת *āδāχt* 'fließen lassen' (M 273 R 13); mit *apa* °אבדאצ *aβdāz-* 'befreien' (M 28 II V I 5); mit *ham* °חנדאצ *handāz-* '(Schicksal) zuerteilen, urteilen' (M 882 I R 6, V 3); vgl. Phl. Ps. °אנדאצ (134 14), inf. אנדאחתני (98 9) 'richten'. Np. *ändāχtän* heißt 'werfen'. — Alle drei Verben in durchaus kauss. Sinne; vgl. °ודצ usw. § 4.

√*bišaz* °בישאז *bišāz-* 'heilen' (B 15 R 9; M 224 R 6). Wohl Denom. von בישאז[a] 'Arzt' (M 28 II V II 11), abstr. °יה (ib. 12), wie ai. *bhiṣajya-* und av. *bišazya-*[b] Denominativa sind. Der lange Vokal der zweiten Silbe ist auffällig.

Bem. a) Daneben בשיחך *biših(a)k* in בשיחכיה 'Heilkunst' (M 3 V 8); *bišihk* — so ist wohl wegen des nicht verschobenen *k* zu lesen —,

mit progressiver Palatalisierung des *a*-Vokals der zweiten Silbe, geht über **bišáhak* auf altsüdwestiranisch **bišaδaka-* = gemeiniran. **bišazaka* zurück; zu *h* < *δ* = ir. *z* s. gleich. b) s. LENTZ 283.

√**χvaz* SW **χvaδ* °וֹאח *χvāh-* 'wünschen, wollen'; pt. וֹאסת *χvāst-*; ND °וֹאז, וֹאשת. — *χvāh-* < *χvāδ-* mit *h* < *δ* = ir. *z*[a]; nicht richtig LENTZ 269, TEDESCO 205.

Bem. a) s. o. *bišaz*; s. mp. *rah-* von iran. √*raz* § 4; vgl. TEDESCO 195. — Außer diesen Beispielen für *h* < *δ* = ir. *z* gibt es noch eins: jud. p. באהוי 'Arm', mamassānī *bāhī* (MANN), chorasanisch-kurd. *bāhū* (HÜBSCHMANN P. St. 23) usw., s. noch HORN Np. Et. 38, gehen auf **bāδūy* zurück, vgl. Phl. Ps. באדוכי LENTZ 282; so schon kürzlich MORGENSTIERNE 14, NYBERG MO XXIII 369 A. — Damit ist das Vorhandensein eines persischen Dialektes erwiesen, in dem *h* < *δ* sich entwickelte. Aus diesem Dialekte dürften dann auch alle übrigen Wörter stammen, die diese Verschiebung zeigen und sich gelegentlich sowohl in nordwest- wie südwestiranischen Sprachen finden; s. die Zusammenstellung bei LENTZ 268 f., wo jedoch die Verhältnisse nicht richtig beurteilt sind; s. noch § 13 b *β*.

√*raz* Sw **rad* *°ראי im kauss. °ראינ *rāyēn-* 'ordnen'; pt. ראסת *rāst* 'gerade, recht' (nicht mehr verbal gebraucht); mit *vi* °ויראי 'anordnen, zurechtmachen' (a II R II 9; e II V II 2 u. M), pt. ויראסת (M 2 V II 9; M 49 II V 15; M 729 I V I 6; e II R II 5 u. M); mit *pati* °פדראי[!] *paδrāy-* 'zurechtmachen, schmücken' (M 28 II R I 9), pt. פדראסת (M 28 I R I 21), vgl. פיראיג 'Ausschmückung' (M 47 d 8); mit *abi* pt. אבראסת[a] *aβrāst* 'erhoben' (S 9 c 26); mit *uz*[b] inf. חראסתן 'herrichten' (F. W. K. MÜLLER; M I 226) *hrāstan* < **uhrāstan* < **uzrāštanai(y)*. Vgl. חאמראסת (M 45 R 8) 'ganz ebenso' (SALEMANN). Alle diese Formen: pr. *rāy* < *rāδ* (= ir. **rāz*), pt. *rāst* < *rāšt*. Vgl. Phl. Ps. °וילאד *virāδ-*[c] (118, 133) und לאסתי (118, 142). Im ND entsprechen °ראז° – ראשת, die auch ins Mp. T. entlehnt werden: mit *frā* °פראראז *frārāz-* 'ausstrecken' (M 28 II R I 3), aber pt. פראראסת (b I R I 26). Im Np. stehen Formen beider Dialekte nebeneinander: *päirāy* — *päirāst*, *äfrāz* — *äfrāšt*. Idg. √*reǵ*, av. √*raz* s. HORN Np. Et. 22; LENTZ 274; TEDESCO 205.

Bem. a) Das folgende Wort ist חינד zu lesen. b) vgl. § 21. c) d. i. gesprochenes *virāy-*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000195

√*sad* + *ni* °נשאי[a] *nišāy-* 'setzen' (M 221 R 20); pt. נשאסת *nišāst* 'gegründet' (M 2 R I 13); ap. *niyašādayam*, j. av. *nišāδaya-*. Kauss. zu °נשיי – נשסת s. o. § 3.

Bem. a) Np. *nišān-* ist analogische Neubildung, beeinflußt durch *nišīn-* und die Kauss. auf *-ān-*.

√*žad* SW **zad* + *ni* °ניזאי *nizāy-* 'anflehen' (M 95 R 1[b]; M 174 II R 1; M 543 V 2); cf. ניזאי 'Bitten' (M 543 V 5); vgl. זסתג 'Braut' (M 36 V 10); aus ND entlehnt חוזסתג *hužastay* 'gesegnet' (T II D 135, 5), abstr. °יי (M I 206). — °*zāy-* < **zāδayāmi*, vgl. ap. *žadiyāmiy* (d. i. *žadyāmi*) und av. *žadya-* (*ǧaiδya* etc.). Nach BARTHOLOMAE sollen (Mir. St. V 16 f., 20 No.) die mp. Formen auf dehnstufige *ya*-Bildungen (wie ai. *mādyati*) zurückgehen, also < *ar. *ǵhādʒa-*.

√*pad* mit *ava* °אובאי *ōβāy-* '*hinabgleiten o. ä.' (S 11 a 15[a]); kauss. pt. אובאיניד *ōβāyēnīδ* 'hinabführen' (M 98 V 15[b]; mit *ni* kauss. pt. נבאסת[c] *niβāst* 'warf nieder' (M 292 V II 2). Vgl. BARTHOLOMAE Zair. Wb. 72 No. 2; Mir. St. V 17 f.; Mir. M. IV 18 No. 4. — Wie beim vorangehenden Verbum ziehe ich ein **pādaya-* seinem **pādya-* (wenn ich recht verstehe) vor.

Bem. a) Bedeutung völlig unsicher. b) Eine andere Herleitung bietet ANDREAS HR II 111: *upa* + *i* kauss.; zur Schreibung °אוב für altes *upa* s. u. § 21. c) Könnte auch zu √*pat* gehören.

√*ard* + *abi* °איארד *ayārd-* 'sich abquälen[a]' o. ä. (b I V II 9; M 273 V 19; T III D 278 II V 15; so zu ergänzen M 470 R 2, V 4, 9). — ai. *árdati*, *ardáyati* etc.; av. vgl. *arduš-* Air. Wb. 194. — **ab(i)yārd-* > **aβyārd* > *ayārd* vgl. § 5, √*yās*, √*āp*.

Bem. a) SALEMANN (Gl. 78) hat trotz den zerstörten Stellen die richtige Bedeutung gefunden.

√*χšad* + *apa* °אבכשאי *aβaχšāy-* 'verzeihen, vergeben, sich erbarmen' (M 28 II R II 21, 28; V I 7 etc.); pt. אבכשאי[ו]ש *aβaχšāyīδ*[*uš* (S 9 a 32). — ND °אבכשאח[a] (M I 350 ff., 395 f. u. ö.); °אפחשאד im Phl. Ps. (122 2, 3; 135 11, 12, 15, 16, 23, 26 z. T. zerstört); arm. *apašxarel* 'bedauern, bereuen'[b]. — Zu √**χšad* stelle ich folgende ND-Wörter: אכשד *āχšaδ* 'Erbarmen' (M 4 a 19; M I 349 u. ö.), אכשדאג *āχšaδāy* 'barmherzig[c]' (M I 343 ff.; unklar M 38 7; sicher

S 6 a 1), אכשדאגיפת *āχšaδāyēft* 'Barmherzigkeit' (M 544 V 4[d]; M I 347), חואכשד *huvāχšaδ* 'sehr barmherzig' (M 176 V 4)[e]. — Np. *bäχšāy-*; die np. Inff. *ʾäχšūδän* und *bäχšīδän* sind wie päz. *awaχšīdan*[f] junge Analogiebildungen: 1. *bäχšāy-* : *x* = *sitāy-* : *sitūδ* 2. *bäχšīδän* ist durch Kontamination mit dem bedeutungsverwandten *bäχš-* 'schenken' entstanden[g]. Das Mp. T. hat als pt. *aβaχšāyīδ* (s. o.). Die von LENTZ 268 f. gegebene Erklärung als nom. act. + *δ(h)ā* ist nicht zwingend. Voraussetzung wäre eine — semantisch nicht gerade wahrscheinliche — Verbindung mit √*χši*[h].

Bem. a) *δ* > *h* im ND nur vereinzelt; s. TEDESCO 194 f.; s. o. *χvaz*. b) zit. LENTZ 269. c) F. W. K. MÜLLER übersetzte 'Friede', später 'unverletzlich(keit)'. — Die oben gegebenen Bedeutungen verdanke ich ANDREAS. d) Zur Stelle s. o. § 2. e) Nicht hierzu gehört Mp. T. אכשאדיי *aχšāδē* 'Mühe, Leid' (e II V I 30; T II D II 120 R II 12; erg. M 470 R 2, M 475 R 22; יה° e I V I 17; T III D 278 II V 16). f) Bei BARTHOLOMAE Mir. St. V 11, dessen Pehlevi-Rekonstruktion *apuxšītan* mehr als zweifelhaft ist; vgl. SALEMANN GIPh I 1 304 (§ 93 Anm. 2), Man. IV 34. g) s. HORN GIPh I 2 132. h) Vgl. u. § 13.

√*kan* + *vi* °גוגאנ *guγān-* 'vernichten' (M 28 I V II 17; M 221 V 4; M 224 I V 5; M 227 I V 3; M 733 R 7); part. pt. גוגנדג *guγanday* 'vernichtet' (M 28 I R I 24). — ND °ויגאנ; vgl. § 4 *kan*, § 13 b α *kar*.

√*χvan* °לואנ *χvān-* 'rufen'; pt. לונד *χvand* (M 2 R I 36; S 10, 5); inf. לונדן *χvandan* (M 28 II R I 7); pass. pr. °לואניח, pt. לוניחיסת [sic] (S 9 d 24). — Np. *χvān-*, *χvānd*.

√*van* °ואנ *vān-* 'schlagen, besiegen' (M 4 g 1; M 28 II R I 23; V I 9; S 7 c 11; S 9 c 25; d 4). — Av. √*van* 'superare'.

√*man* °מאנ *mān-* 'bleiben' (M); pt. מאנד *mānd* (M I 185 und M). — Ap. av. *mānaya-*; vgl. *mān* 'wohnen' u. 'ähneln' § 5.

√**stan* °עסתאנ *istān-* 'nehmen, wegnehmen' (e I V II 28; M 97 a 5), pass. °עסתאניח (b II R II 20; e I V I 16); pt. עסתד (M 627 R II 11). — Np. *sitān-*, *sitäδän* und (analog *ēstāδän* usw.) *sitāδän* HÜBSCHMANN P. St. 74; die Verbindung mit √*stā*/*tā* 'stehlen' (HORN Np. Et. 157) ist lautlich und semantisch unwahrscheinlich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000197

√*stap* + *abi* °אוישתאב *avištāβ-* 'bedrängen' in °ידגייה abstr. vom part. pt. (S 9 d 27); vgl. אוישתאב (d II R II 10), auch אוישתב (ibid. 5) 'Bedrängung'. — ND אוישתאבישן (M 132 R 11); vgl. jud. p. אושתאב DE LAGARDE P. St. 76, np. *šitāb* 'Eile'; arm. *štap* 'Eile, Drangsal usw.' HÜBSCHMANN A. G. 215. — Die Herleitung von √*stambh* bei FREIMAN WZKM XX 253 ff. ist falsch.

[√*tap* °תאב *tāβ-* 'leuchten' kommt im Mp. T. nicht vor, M 176 (dort V 1) ist 'Mischtext'].

√**rap*/*rab* + *uz*[a] °אחראמ *uhrām-* 'hinaufleiten'; pt. אחראפת *uhrāft*; אחראמישן (M 482 R 11), auch als 'Tod' (M I 168). Mit *ni* ניראם 'leite hinab!' (M 28 II V I 15); pt. ניראפת (M 98 b 12; M 472 V 9; S 12 a 5; S 14, 8); ניראמישן bez. Teile der Unterwelt, deren es vier gibt: °צחאר נ בן עי דיואן 'vier „Hinableitungen", das Gefängnis [so; *ban(n)* < **band*] der Dämonen' (M 472 V 12 = e II R I 8; s. noch M 98 V 10, 18). — Phl. Ps. °אחלאמ 130 kan., אחלאפתי 122₁ und אחלופתי 99₂; 130₁[bis]. Kauss. zu *rav-*[b], *raft* § 4 s. Zair. Wb. 63 f. No.

Bem. a) vgl. § 21; BARTHOLOMAE l. c. 63 ff. No. 1 leitet °אח auf **ati* zurück. b) [Nach NYBERG *Glossar* 5 ist die Wurzel *ram.*]

√*ram* °ראמ *rām-* 'sich freuen' in ראמישן 'Freude'; kauss. °ראמין *rāmēn-* 'erfreuen'[a].

Bem. a) Nach BARTHOLOMAE Mir. M IV 18 No. 2 vielmehr 'führen' (so auch F. W. K. MÜLLER gelegentlich), kauss. zu *raft.*

√*nam* + *ā* °אנאמ *ānām-* 'abwenden' [SALEMANN] (M 733 V 5; S 7 c 11); pt. אנאפת *ānāft* (S 12 b 34); Phl. Ps. אנאפתי '(Gottes Gesetze) nicht befolgt, nicht beachtet' (118₁₂₆); vgl. noch mp. T. שמביד אנפתג '*Sabbatverächter' (M 28 I R I 24). — SALEMANN Man. IV 36.

√*χram* + *ā* °אכראמ *āχrām-* '*hinschreiten' (T I D 51 I f); ai. *krāmati*, np. *χirāmīδän.*

√*gam* °זאמ *zām-* 'leiten' (M 36 R 8; M 246 V 8), kauss. °זאמין 'leiten, geleiten' (M 4 e 4, 21; M 198 V 7); pt. זאפת *zāft* 'schickte' (M 31 I V 7); mit *ham* °חנזאמ *hanzām-* 1) 'vollenden', ausführen' (M 36 V 3; T II D II 120 R I 15) 2) 'zusammenbringen' (M 74 V 13); pt. 1) חנזאפת 'vollenden' (b II R I 4) 2) חנגאפת *hangāft* 'zusammenbringen'

(M 98 b 17), cf. חנזמן 'Versammlung'; mit *fra* pt. פרזאפת *frazāft* 'beendigen, vollenden' (e II V II 3; S 12 a 14; M 916 II V 11; M I 184, 223), inf. פרזאפתן (M I 197) vgl. נאפרזאפתג *nāfrazāftay*[a] 'unvollendet' (M I 192) neben אנאפרזפתג *anāfrazāftay* (ib. 184). — Kauss. zu °חנזפס etc. § 10; beachtenswert ist die Differenzierung der Bedeutungen in *hangāft* — *hanzāft*, denen beim Intransitivum *hangaft* — *hanzaft* entsprechen.

Bem. a) Diese Form ist m. E. die richtigere; ich verstehe *nā-frazāftay* wie np. *nā-pāk* 'unrein', *nā-räsīdä* 'unreif' usw., und glaube wohl, daß man in diesem jungen Text derlei erwarten kann. *anā-* ist in meinen Augen ein Fehler: ein **āfrazāftay* hat es gewiß nie gegeben.

√**vas* °וא im kauss. °ואסינ *vāsēn-* 'beruhigen' (M 28 I R I 14); mit *vi* °ויואסינ *vivāsēn-* 'dass.' (M 475 R 13; M 733 V 3).

√*nas* + *vi* °ונאח *vināh-* (M 819 R 11) pt. ונאסת *vināst* 'schädigen, verletzen, verderben, vernichten' (M 475 R 8[a]), meist defektiv geschrieben וינסת (M) und ונסת (S 9 d 8) *vināst*, part. ונסתג *vināstay* (M 28 I V I 31)[b]. Kauss. zu av. √*nas*[1] 'verschwinden, zugrunde gehen'; *vināst* < **vi-nāšta-*; s. Salemann Gl. s. vv.

Bem. a) 'Der sich an Euch vergangen haben wird', s. § 27. b) Bartholomae's Wortteilung Zair. Wb. 232 ist nicht richtig. An der strittigen Stelle M 97 a 18 ff. steht dem griechischen *πάλιν ἀποβεβλημένους εἰς τὸν ἴδιον τόπον* gegenüber *vināst uδ aβāz ō hān gyāy burdēnd* [d. i. = *burd hēnd*] 'sie wurden .... und wieder an ihren Platz zurückgebracht'; *vināst* ist ein erklärender Zusatz und kann m. E. hier nur den (verächtlichen) Sinn 'verworfen' haben (vgl. etwa *λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν* Math. 21 42); *vināst* ist ein kräftig bildhafter Ausdruck, F. W. K. Müller übersetzte mit Recht 'vernichtet'.

√**kas* °כאח *kāh-* 'abnehmen' in כאחישן (e I R I 24; R II 28); vielleicht hierzu Phl. Ps. נכאחשני *niyāhišn(ē)* (136 Kan.) 'Schande'[a]. — Zu av. *kasu-*; np. *kāstän*, *kāh-*. Horn Np. Et. 185; Salemann GIPh I 1 300; Tedesco 205.

Bem. a) Oder etwa zu np. *nikōhīdän*?

√*(χ)*šrs* °שארס *šārs-* 'zugrunde gehen' (M 28 I V I 32[a]), kauss. °שראסינ *šrāsēn-* 'zugrunde richten' (M 224 V 4), pt. °ינאד (S 9 b 3). Phl. Ps. °שאלס 'zuschanden werden' (126 5;

128 5; 131 18). — Der Wechsel von *ār* und *rā* ist höchst auffallend.

Bem. a) שארסינד (bei Sal. 28 a 1) ist ein Wort.

√**srχš* im kauss. °סראכשינ *srāχšēn-* 'überwältigen' [ANDREAS] (M 2 R I 25).

√*kar* 1 °קאר *kār-* 'säen' (M 25 R 4; M 219 R 14). Ai. *kirati*, av. *kāraya-*; als pt. fungiert כישת *kišt* (b I R I 4) < **kršta-* av. *k(a)ršta-* √*krš*.

√*kar* 2 + *ni* °נגאר *niyār-* 'malen' (M 28 I R I 27; d II V I 25; V II 3, 21); pt. נגארד (M 219 R 16; V 7); vgl. ניגאר 'Gemälde' (M), נגארגר 'Maler' (d II V I 22); np. *nigār-*, *nigāštän* usw. Mit *ham* °חנגאר *haṅgār-* 'zählen, zählen zu, halten für' (M 199 V I 14; M 299 IV V 3, 6; b II V I 31; V II 25; d II V II 11); hierzu אנ(נ)גאר *aṅgār*[a] 'Bedenken' (s. Sal. Gl. s. v.); np. *ängārdän*.

Bem. a) Doppelschreibung von Nūn findet sich nur vor *g* und bezeichnet den gutturalen Nasal, Beispiele Man. St. I 151.

√*čar* + *vi* °וצאר *vizār-* 'scheiden, entscheiden, ausführen' (M 28 II V I 2; M 36 V 16; M 475 R 17), וצארישן und °ויצ (M); pt. ויצארד (T II D 161 R 8). Np. *guzārdän* usw. Mit *para* °פרצאר *parzār-* 'unterlassen' (T III D 278 II R 14); kauss. zu *parzīr-* § 13; vgl. av. *para-čara-* 'vorbeigehen'.

√**χvar* + *ni* °ניכואר *niχvār-* '*herbeieilen' (M 177 R 12 (?); M 28 II V I 8; M 277 V 16).

√*zar* + *ā* °אאזאר *āzār-* 'quälen, bedrücken' (M 199 V II 8), part. pr. °אג (d II R I 30); inf. אאזירדן *āzirdan* (T I a 23 I V 2) gegen np. *āzurdän*. Phl. Ps. °זאלנ *zārēn-* kauss. 'quälen' (118 139). — Av. *āzāraya-*, np. *āzār* usw. HORN Np. Et. 6; LENTZ 280.

√*tar* + *vi* °וידאר *viδār-* 'vorbeilassen, unterlassen, (Gebote) übertreten' (M 224 R 8; e I R I 8; V I 18), auch °ודאר (e I R II 27); pt. ודאשת *viδāšt* (T II D II 120 R II 15), aber inf. ודאראדן *viδārāδan* (T III D 278 II R 10). — Kauss. zu *viδīr-* § 13; np. *guδār-*, *guδāštän*; ap. vgl. *viyatarayāma*[a].

Bem. a) Herr Prof. LOMMEL macht mich gütigst darauf aufmerksam, daß *vi-tar* 'überschreiten' im Avesta in jüngerer Schreibung

als *vi-δar* erscheine Air. Wb. 692 (wo fälschlich zu √*dar* 'halten' gestellt).

√*dar* °דאר *dār-* 'halten'; pt. דאשת *dāšt* (a I R I 12; S 12 b 33, 37). Mit *ham* °חנאר *han(n)ār-*[a] '(das Auge auf etw.) richten' (M 28 II R I 3; M 219 R 15; unklar M 733 V 5). Av. *dāraya-*, np. *dāštän*, *dār-*.

Bem. a) *han(n)ār-* < **handār-* wie *han(n)ām* < *handām* s. o. § 4 *band.*

√*dvar* °דואר *dvār-* 'sich bewegen, sich aufhalten' [von 'daēvischen' Wesen] (M 299 IV V 4; e I V II 5). Av. *dvăra-*.

√*par* + *ham* °חמבאר *hambār-* 'sammeln, anfüllen' (M 28 II V I 32); np. *ämbāštän*, *ämbār-*. Mit *pati* °פחיפאר *pahipār-* 'erfüllen' M 842 V 2. Mit *ava* pt. אובארד *ōβārd* 'verschlingen' (a I V II 10; b I V II 6); Phl. Ps. אופאלתי (123 3); np. *ōbāštän*, *ōbār-*. Die Verben gehören zur gleichen Wurzel *par* 'füllen'[a].

Bem. a) Zu av. *par*[3] 'verurteilen' gehört אפורדג *āpurday* 'schuldig' (M 477 V 4; Lesung nach ANDREAS, von BARTHOLOMAE Zair. Wb. 257 richtig vermutet) < **āprta-* vgl. ANDREAS HR II 110. [S. jetzt auch NGGW 1932, 220.]

√*nar* + *vi* °וינאר *vinār-* 'einrichten, anordnen' (M 28 I V II 1; M 299 II R 6; a I R II 3; e II R I 11); pt. וינארד (M), auch ונארד (d I V II 28); Phl. Ps. ונאלתי 'festgemacht' (96 10). — s. BARTHOLOMAE IF XXI 347 ff., SCHEFTELOWITZ WZKM XXXIV 227; s. *vinīr-* § 13.

√(*h*)*mar* + *abi*[a] °אשמאר *ušmār-* [< *ōšmār-*[b]] 'zählen, rechnen' (a II V II 6); mit *fra* פרמורד *framurd* pt. '*gedachte' (M 273 R 11, Bedeutung zweifelhaft); vgl. פרישמאר *parišmār* 'Rechnung' o. ä. (M 49 I R 3). Np. *šumār-*, *šumurdän* usw.

Bem. a) So richtig HORN Np. Et. 176; vgl. § 21. b) Mp. B. *'wšm'l.*

√**mar* + *vi* °גומאר *gumār-* 'beauftragen' (M 477 V 6); pt. גומארד *gumārd* (M 98 R 6); np. *gumār-*, *gumāštän*; s. HÜBSCHMANN P. St. 95.

√*var* 'bedecken' + *uz* °עזואר *izvār-* 'verstehen' (M 219 V 20; S 10 b 3); inf. עזוארדן *izvārdan* (M 97 c 24; S 10 b 4); עזווארישן 'Erkenntniskraft' (M 172 R 1); Bed. nach POLOTSKY *Muséon* XLV 278 ff.

√*har* °חאר *hār-* 'behüten' (M 176 V 8); av. *hara-*; vgl. np. *zīn*]*hār*. — s. Salemann Gl. s. v.; außer in diesem 'Mischtext' kommt das Wort im Mp. T. anscheinend nicht vor.

[Unklar ist Phl. Ps. °אושנאל *ōšnāl-* 'klagen' (118 Kan. 129), das wohl zu np. *nālīδän* usw. gehört; Präverb also *abiš*? Zur Etymologie von np. *nāl-* s. W. Geiger *Etym. u. Lautl. Afgh.* 182 nr. 136.]

§ 9 (Sal. § 89). An reduplizierten Präsensstämmen liegen vor:

√*dā* 'geben' °די *day-*[a] 'geben' (M 31 II V 6; M 49 I R 3 usw.), °דיי[a] (M 198 R 4; M 475 R 6; M 477 R 1 usw.); pt. דאד; *day-* < *daδ-* av. *daδā(i)ti* ai. *dadāti*; ND °דח *dah-*[b], np. *dih-*[c].

Bem. a) Ob der Vokal schon palatalisiert ist, läßt sich nicht entscheiden. Doppel-J̯ōd steht öfters für *y* (*i̯*), vgl. שוייאד *šōyāδ* § 7. b) s. Tedesco 224 f. c) Das אדייד M 733 R 4 ist ein Irrtum; der Satz ist (nach Photographie) folgendermaßen zu lesen: ו̈ . . . .[2] זוד זוד סוגנד [kein Spatium] מא[3] כ̄וריד אוד א[ו אנ]יז̈ כס סוגנד מא דייד[4] 'Und übereilt sollt ihr nicht schwören und auch nicht einem anderen den Eid zuschieben'.

√*dā* 'setzen' + *ni* °נח *nih-* 'legen, hinlegen' (S 21 3; vgl. M 472 V 13); part. pt. ניחאדג *nihāδaγ* (M I 188); Phl. Ps. נידאת pt. (121 5). — *nihāδ-* < av. *niδāta-*, np. *nihāδän*; *nih-* <**nihah-* < *niδaδ-* av. *nidaδāt* usw., np. *nihäm*; s. Hübschmann P. St. 103; Horn GIPh I 2 124; Lentz 297.

√*stā* + *abi*[a] °עיסת *ēst-* 'treten' und 'stehen'; pt. עיסתאד *ēstāδ*; np. *ēst-*, *ēstāδän*. — *ēst-* < **aīst-* < *avīšt-* < **abihišta-* vgl. ND אויישתנאד *avīštānāδ* 'treten lassen' pt. v. kauss. (M 177 V 16); im ND wird das Simplex °עשת *išt-* < *hišta-* als Verb. aux. 'sein' verwandt. — *ēstāδ*, mit Angleichung an den Anlaut des Praes. st.[b] < **abištāta-* vgl. ND אוישתאד *avištāδ*, ist, was den Ausgang betrifft, die reguläre Form, während jud. p. איסתידן u. dgl. ganz junge Neubildungen (auf Pr. st. aufgebaut) sind[c]. — Mit *pari*: °פריסת *parist-* (M 28 I R I 13, 34 u. ö.), pt. unbelegt, ist nach Horn GIPh I 2 124 und Salemann ibid. I 1 302

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000202

Denominativ von **parist* (< **paristā* N. Sg. vgl. np. *pärästär*) = np. *-päräst* 'verehrend'; np. *pärästīdän*.

Bem. a) So wegen der ND-Form; nach HORN Np. Et. 20 *adi*; in g. *uštādmūn, vištādmūn,* bal. *ōštag,* die HORN l. c. irrig aus *ava* + *stā* erklärte, steckt auch *abi*: **abištāta* kann über *avištāδ* durch Abfall des anlautenden *a* zu *vištād-* und anderseits durch Kontraktion zu **ōštād, uštād-* werden. b) Denn **abištāta-* ergäbe über **ōštāδ* (bzw. *ōstāδ* s. gleich) im Np. **uštāδ, *štāδ* vgl. mp. T. *avištāβ-* und np. *uštāb, štāb* § 8. Dagegen ist **abištāta-* in dem np. Wort für 'Meister' *ōstād, ustād* erhalten, wie mp. T. אויסתאד *avistād* 'Meister' (M 95 R 2b) beweist. So war DARMESTETER *Zend-Avesta* I 94 mit seinem Ansatz (av.) ** aiwištāiti-* auf dem rechten Wege. Falsch also HÜBSCHMANN P. St. 14. c) Das sei wegen des 'ursprünglichen sw. *ēstīdän*' bei LENTZ 286 bemerkt; s. u. § 19c, § 20c.

Intensive Reduplikation zeigt

√*var* °וור *vāvar-* 'glauben' inf. וואוריתן (T III D 278 II R 12); av. *vāur-* und *vāvar-* (*vāur-*)[a]; ND וואוריפת 'Glaube' (M 48 V 7), אוואוריג 'ungläubig'; np. *bāvär*; arm. *vaver, vaverakan* usw.; s. HÜBSCHMANN P. St. 25; A. G. 100; SALEMANN GIPh I1 269; BARTHOLOMAE Air. Wb. 1362 No. 2; Zair. Wb. 168 No. 2. — Ursprünglich von *vāvar/vāur* zu trennen sind wohl וואבר *vāβar* 'Wahrheit' [ANDREAS] (T II D 161 V 5; T III D 278 I R 5), וואבריי *vāβarē* 'dass.' (M 74 V 12), וואבריגאן *vāβarīγān* 'wahr' (B 15 V 8; M 17 R 6; V 12; M 28 II R I 35; M 172 b 4; M 224 I R 5; T III D 278 II R 15) = Phl. Ps. 118 142 [ו]אפליכ[ן] 'wahr', die in den Turfantexten durch Schreibung und Bedeutung (וואבר 'Wahrheit') klar von °וור 'glauben' geschieden sind. Späterhin wurden die Formen und Bedeutungen ausgeglichen.

Bem. a) *vāurāitē* Y. 47 6 ist *metri caussa* 4-silbig als *vāvarātai* zu lesen.

§ 10 (Sal. § 91). Inchoativa. An erster Stelle stehen einige Verben, bei denen das *s*-Suffix nicht mehr als Bildungselement empfunden wurde. Ihnen schließt sich eine ganze Reihe von *s*-Präsentien an, die mit intransitiv-passivischem Sinne zu verschiedenen Verben neugebildet sind.

√*prs* °פורס *purs-* 'fragen', pt. פורסיד; mit *pati* °פחיפורס (M 2 R II 35; M 555 2), °בורס° (M 733 R 13) *pahiβurs-* 'rezitieren, (laut) lesen', pt. פחיפורסיד (M 2 V I 17). Ai. *pṛcchati*, ap. *ap(a)rsam*, Phl. Ps. °פולס (136 3), np. *pursīδän.* — Ap. *patip(a)rsāti(y)* 'lesen' mp. Iss. °פתפולס '(Inschrift) vorlesen' (Pers. II 4), Phl. Ps. °[פ]תפול[ס 'verkünden' (96 3); vgl. ANDREAS HR II 111.

√*trh* °תירס *tirs-* 'sich fürchten' (M 246 V 12; d I V 1 31; V II 25; T III D 278 II R 14), auch °תרס geschrieben (T III D 278 I R 8), pt. תירסאד (M 47 c 11); vgl. ai. *trasati*; ap. *t(a)rsati(y)*; Phl. Ps. °תלס (127 1 u. ö.); np. *tärsīδän.* Np. *t]ä[rs-* ist wie np. *pär]ä[stīδän* zu beurteilen vgl. Mir. M. VI 76 f. und BARTHOLOMAE ZII IV 173 ff.

√*ar* °רס *ras-* 'kommen', pt. רסיד (T II D II 120 R I 6 u. ö.); unklar ist die Zugehörigkeit von אברסד (M 2 V II 13), das SALEMANN Gl. s. v. und BARTHOLOMAE Zair. Wb. 165 vgl. 152 f. (s. dazu Sal. Gl. 131) hierzu stellten a). Ai. *ṛcchati*, ap. *arasam*, np. *räsīδän.*

Bem. a) Der Schreibung nach zu urteilen, ist ein Zusammenhang ausgeschlossen. Man trennt wohl besser סד | אבר, zumal alle Verben der Bed. 'über jem. kommen' stets mit אבר konstruiert sind, s. S. 213; vgl. aber *avīrd* § 4 *bar* (S. 175).

√*zan* °עשנאס *išnās-* 'erkennen' (M 16 R 9; M 470 V 11), auch °אשנאס (M 17 V 17); pt. עשנאסיד (S 12 c 34), daneben inf. עשנאכתן *išnāχtan* a) (M 9 I R 7; V 2). Ap. *χšnāsāti(y)*, np. *šinās-*, *šināχtän.*

Bem. a) Man erwartet **išnāδ(an)* s. HÜBSCHMANN P. St. 81, und gewiß nicht **šnāχšt* [?] SALEMANN GIPh I 1 307, das überdies **išnāšt* (>**išnāst*) ergäbe. Jedenfalls liegt eine analogische Bildung vor, vielleicht *išnās* : *x* = *passāz* : *passāχt*?

√*gar*/*grā* + *vi* °ויגראס *viγrās-* 'erwecken' [sic] (M 28 II R I 29 a); T I a T I D 51 XV f V 4 b), kauss. °ויגראסינ 'dass.' (M 176 V 16); pt. ויגראד *viγrāδ* 'erwacht' (M 174 I R 6; M 299 IV V 1; Ś 8, 7; d I V II 16). ND °ויגראס 'erwachen', °ויגראנ 'erwecken' (M); vgl. av. *γrisa-*; s. Zair. Wb. 162 und vgl. Mir. St. II 404 f.

Bem. a) אג עי כופתאן° 'Erwecker der Eingeschlafenen'. b) אג° עית בוד 'der dir Erwecker war'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000204

√*gam* + *ham* °חנזפס *hanzufs-*[a] 1) 'vollkommen werden, Vollendung finden' (M 174 I V 3[b]) pt. חנזפת 'zu Ende gegangen ist' (e II V Ü; M 482 R 10 Ü u. ö.; auch inf. °תן 'vollendet werden' M I 178). 2) 'zusammenkommen, zusammengehen mit, sich anschließen an' (M 473 b 8[c]) pt. חנגפת *hangaft* (b I V I 12[d]). — Mit *fra* °פרזופס *frazufs-* 'sich vollenden' (M 36 V 9[e]). Unklar ist פזפתג **paz(z)aftay* (M 28 I V I 30) 'aufgelöst' (?), das wohl zu mp. B. *pazzām-* 'verdauen' (*pati* + *zām* √*gam*) gehört. — Das Praet. mit der Bedeutung 'kommen' hat, wie das zugehörige Kauss. § 8, den Wurzelanlaut *g* bewahrt, während das Praes. und alle Formen der Bedeutung 'vollenden' Palatalisierung des *g* zeigen. — s. Zair. Wb. 64, 162; Salemann's Zusammenstellung mit jud. p. צפסידן Man. St. I 85 vgl. 164 ist falsch.

Bem. a) So transskribiert wegen der Pleneschreibung in *frazufs-*. Man könnte wohl mit Recht diese Transskription auch auf חנזפת usw. ausdehnen, jedoch liegen in **-zaft* nicht genau die gleichen lautlichen Bedingungen vor wie in **-zafs-*. b) אוה כו חנזפסאן פד פריה ואכש אוד תנואר 'sodaß ich vollkommen werde in Liebe, an Geist und Körper'. c) HR II 25 'und das Gemeindemitglied, das nicht an seine Religion glauben wird, mag sich auch zu ihnen gesellen'. d) אגנין חנגפת חינד 'coierunt'. e) °אנד פד עספורגאריי ויארין 'mögen sich vollenden durch Vervollkommnung die Schwestern'.

√*vač* + *ham* °חמוכס *hamōχs-* (*hamvaχs-*) 'lernen' (M I 205), zu חמוכת 'lehren' § 4.

√*buž* °בוכס *bōχs-*[a] 'Erlösung finden, erlöst werden' (M 47 d 13[b]; S 8, 9[c]; [S 12 b 19[d]]; S 34, 3[d]; T III D 278 II V 17[e]), zu בוכת 'erlösen' § 7; vgl. Tedesco 227 f.[f].

Bem. a) Ich nehme dieselbe Wurzelstufe wie beim Praet. an, das ja zweifellos der Ausgangspunkt für diese Neubildungen war, vgl. *-zufs-* statt **-zas-* und av. *χvafsa-* u. dgl. s. Zair. Wb. 64. b) lies בוכסיד 'sie empfangen den Sieg, (ihre) Seele wird erlöst' s. Tedesco 227 No. 3. c) Zu פאדרוצג s. § 21. d) Unklar. e) ..... צישאן ויסף ורדישן וֹ אֵיארדישן ..... פראמוכת אוד בוכסינד 'denn sie haben abgelegt alles Winden und alle Qual ..... und werden erlöst. f) Wie Tedesco ganz richtig erwartete, kommt °בוכס in intransitiv-passivischem Sinne auch im ND vor, z. B. T II D 178 II V 1 a Waldschmidt-Lentz 113, ferner T II D 134 I V II 6, 15, 26 u. ö.

√*miž* + *ā* °אאמיכס (M 221 R 8), °אמיכס (T III D 278 II R 2)

āmēχs- 'sich vermischen'; mit *vi* °גומיכס (e I V II 25) *gumēχs-* 'dass.'. Zu אמיכת bzw. גומיכת § 6.

√*dab* + *vi* °ויפס *vĭfs-* 'sich täuschen' (M 2 V I 37), zu ויפת *vĭft* § 4.

√**rup* + *uz* °חרובס '*sich öffnen' (M 444 V 2) statt des zu erwartenden *°חרופס **hrufs-*, zu חרופת § 7.

§ 11 (Sal. § 90a). Von den Nasal-Präsentien sind zunächst die Stämme mit infigiertem Nasal anzuführen, der unmittelbar vor den letzten Konsonanten der tiefstufigen (bei *a*-Wurzeln hochstufigen) Wurzel tritt.

√*ϑa(n)ǧ* und *hič* 1) mit *ā* °אחינז *āhinz-* c. אול 'hinaufziehen' (e I R I 4); pt. אחכת *āhiχt/āhaχt* (d II R II 13); 2) mit *abi* °אשינז *ušinz-*[a] c. אול 'hinaufziehen' [sic] (b I V II 12[b]); 3) mit *ni* °נחינז *nihinz-* 'zurückhalten, fernhalten' (M 49 I V 9; M 221 V 5); pt. נחכת *nihiχt/nihaχt* (M 916 I V 1); 4) mit *pari* °פרשינז *paršinz-* 'durchfließen, sich ergießen' (T II D 120 I R 8). — Np. *āhänǧ-*, *āhiχtän* [falsch *āhīχtän*]; mp. B. *hiχt*[c] [falsch *hēχt*], 'ziehen', *nihaχtan* (bzw. *nihiχtän*) 'zügeln'; np. *päšänǧ-* und mp. B. °אשנצ d. i. *ušinz-* (in der Pehl.-Übers. für av. √*hič* s. Air. Wb. 1727 f.) 'besprengen'; ND °אוחנז (S 26, 2) unklar. — Die beiden Wurzeln *ϑanǧ* 'ziehen' und *hič* 'gießen' sind nach Formen und Bedeutungen ausgeglichen. Der *i*-Vokal aller Pr. st. (auch der Präterita, soweit bezeugt) stammt von *hič*, die Bedeutungen von 1, 2, 3 gehören zu *ϑanǧ*, die Formen von 2, 4 zu *hič*, die Form von 3 zu *ϑanǧ*. Ganz einwandfrei ist *paršinz*, nur den Vokal von *hič* übernommen haben *nihinz* und *āhinz*, während *ušinz* mit der Bedeutung von *ϑanǧ* die Form von *hič* verbindet, im Gegensatz zu seiner Verwendung in der Pehl.-Übers. — s. HORN Np. Et. 14 f., 72, 267; GIPh I 2 126 f.; HÜBSCHMANN P. St. 10 f. mit No. 3, 42; SALEMANN GIPh I 1 302; BARTHOLOMAE Air. Wb. 784 f. mit No., wo weitere Literatur; zur dialektischen Verteilung von mir. *nĕ/nz* np. *nǧ* vgl. LENTZ 255 ff., 275, 299; TEDESCO 190 f.; H. H. SCHAEDER *Iranische Beiträge* I p. 245 (47) Anm. 3.

Bem. a) vgl. °אשנו, °אשמאר *uš-* § 21; *abi* ist vor *š* immer sehr stark gekürzt worden. Zur üblichen Wiedergabe *āš-* sehe ich keine Veranlassung. b) אול או באריסת אשינזחאד 'wird zum höchsten (Himmel) hinaufgezogen werden'. c) vgl. jud. p. תנגידן 'trinken' (*θ* > *t*) in den aus SW-Persien stammenden Texten DE LAGARDE P. St. 73 gegen הנגידן (*θ* > *h*) in Hss. aus Buchara SALEMANN Zmp. Pass. 273 ff.: Ez. 4 11, 16 u. ö.

√**ra(n)ǧ* °רנז *ranz-* '*sich flehend an (או) jem. wenden' (M 28 I V I 8); mit *adi* °אירנז *ēranz-* '*kämpfen' [gegen: או] (M 174 I V 5[a]; M 74 V 5), pt. עירכת *ēraχt* (M 273 V 1[b]). Hierzu wohl רנז *ranz* 'Mühe' (M 2 R I 17 u. ö.) np. *räng*, רכתרנז 'Mühseligkeiten' (M 95 R 7a), vielleicht auch jud. p. אירכתה 'gottlos', אירכתיגי 'Frevel, Gottlosigkeit' DE LAGARDE P. St. 71, vgl. HORN Np. Et. 274. — Vgl. aber die von BARTHOLOMAE IF XII 111 ff., *Sasan. Rechts-buch* 23 behandelten mp. B.-Wörter *ēring*[c] und *ēriχt*[d], die dort auf *abi*/*adi* + √*rič* zurückgeführt werden.

Bem. a) וֿ פד זור עי תו כודאון אירנזאאן או סנאן דרוכשאן וייבאגאן עים גיאן 'und mit (Hilfe) Deiner Kraft, o Herr, will ich die drei Teufelinnen, die meine Seele betrügen, bekämpfen'. b) רנזור עירכת פד ראסתי אוד שאייחיסת וֿ חספיד 'der mühebeladene ..... kämpfte mit (Hilfe) der Wahrheit und triumphierte und *siegte[1]) — mit betonter Zusammenstellung: *ranzvar ēraχt*. c) אגלנד könnte man vielleicht besser אילנד *ayrand* > *ērand* lesen und so direkt an das av. Wort, welches es übersetzt, *ərəyant-* = *ɣant-* anschließen. Es läge dann hier dieselbe Metathese *rg* > *gr* vor wie in mp. T. אגראו = ND ארגאו 'rein, edel', in np. *dēr* 'lange' < mp. T דגר *dayr* (T II D II 120 R 3), Phl. Ps. דגלי (126 2), vielleicht in np. *sēr* < Phl. Ps. סגלי 'satt' (122 3, 4; 131 15) und in np. *šēr* 'Löwe' < mp. T. שגר *šayr* (b II V I 22 u. ö.) s. GAUTHIOT MSL XIX 131 f.; falsch also Mir. M. VI 13 f. d) Meist *bōχt u ēriχt* 'erlöst und preisgegeben'; die in der Bedeutung genau entsprechende Gruppe im ND lautet, wie mich ANDREAS belehrte, בוכת אוד אנדרכת *bōχt uδ andraχt* — ist etwa '*ēriχt*' danach zu verbessern?

√*vid* °וינד *vind-* (M 198 V 4; T II D 120 II R 6; e II R I 2) 'finden, erlangen'; pt. וינדיד (M 2 V II 7; s. Zair. Wb. 152); ai. *vindati*, av. *vinda-*.

[√*sid* + *fra* °פלסנ *frasin(n)-* 'abbrechen' (Phl. Ps. 128 4) < **fra-*

---

1) Praes. °חספ *hasp-* (e I R I 14), vielleicht ein Inchoativum < **hafs-* (wie np. *χuspīδän*), √*hap*?

sind- [nach ANDREAS]; vgl. § 4 *band*. Hierzu ND פרסיסתן *frasistan* 'zerreißen' (M 104); zur gleichen Wurzel gehört mp. T. °אביסיח *aβisīh-* 'verschwinden' (M 482 V 12) < **apasidya-* pass. s. Air. Wb. 1547; Zair. Wb. 71 f. No., 154; ANDREAS HR II 110. — Ai. *chindanti*; bal. *sindag*; np. *gusistän*.]

√**hub* + *ni* °(ב)נחום *nihum(b)-* 'bergen, verbergen' imp. נחום (M 4 f 2) co. pl. 3 נחומבאנד (S 7 c 5) neben נחומאנד (T II D 135 I 2) part. pr. נחומבאגאן (S 7 b 16); pt. נחופת *nihuft* 'verschwand' (M 2 R II 28), part. נחופתג 'verborgen' (T II D II 120 V I 8). Mit *apa* °אבחום *aβhum-* 'enthüllen, offenbaren' (S 9 c 1[a]; M 219 R 10: °יחיד). — Np. *nuhuftän*, *nuhumb-* 'verbergen'; etymologisch unklar s. HÜBSCHMANN P. St. 103; Ansatz *hub* wegen *aβhum-*, freilich ist dann *nih-* st. **niš* auffällig, gelegentlich tritt der Wortsaṃdhi aber nicht ein (s. z. B. § 13 a *hā*; vgl. die Dialektformen zu mp. *nišast* s. die § 3 s. v. angeführte Literatur). [Viell. √*sub*, ap. **θub* = ai. *śumbhati*?]

Bem. a) 'und offenbare mir, geliebtester Sohn'; unverständlich SALEMANN Man. IV 34. [Richtig jetzt JACKSON *Researches* 114.]

§ 12 (Sal. § 90 b). Die Präsentien mit affigiertem Nasal scheiden sich in zwei Gruppen:

a) mit Affigierung von *nă*.

√*zan* SW *dan* °דאנ (M), auch °דאאנ (d I R I 21) *dān-* 'erkennen, wissen'; pt. דאניסת *dānist*, inf. דאניסתן (M 9 II R 13). Ai. *jānāmi*, ap. *dānā-*, ND °זאנ *zān-*, Phl. Ps. דאנסת[י] (95 10), np. *dānistän*.

vaina- °וינ *vēn-* 'sehen'; vgl. צשם אוד ויין 'Auge und Gesicht' (M 219 R 16); als pt. fungiert דיד *dīδ* von √*dī*. Phl. Ps. °וינ (127 5, 6), pt. דיתי (95 9); np. *bīn-*, *dīδän*; *vaina-* ist bereits im Urarischen allein Präs. st., ai. *venati* 'sehen[a]', ersehnen', av. *vaēnaiti* = *vainati*, ap. *vaina-* 'sehen'.

Bem. a) So noch im ṚV, worauf mich P. THIEME freundlichst aufmerksam machte z. B. IV 18 11; 33 6 u. ö.

√*χrī* 1) °כרינ *χrīn-* (*χ'rīn-*) 'kaufen' (M 177 R 15); 2) °כיר *χir-* in כיריד pr. pl. 2. [so] (M 95 R 1[a]); — ai. *krīṇāti*, np. *χär-*.

√*frī* + *ā* [1) ND °אפרינ *āfrīn-* 'segnen, preisen';] 2) °אפור

(auch °אפור, z. B. M 503 h R 2) *āfur-* 'dass.'; pt. אפריד *āfrīδ* (*āfᵘrīδ*). In der Bedeutung 'schaffen' lautet dagegen das Praet. אפוריד *āfᵘrīδ* (d I V I 16; e II V I 5; V II 14), inf. אפוריתן (M 98 b 6); hierzu das Nomen אפור *āfur* 'Schöpfung' (a I R I 4; b I R I 20; einmal אפוור a I R I 9, Zeilenende, viel Platz, zu beurteilen wie אצייש e I V II 31 *aziš* 'davon' u. dgl.), vgl. נוגשחראפוריזד *Nōγšahrāfuryazd* 'Neuweltschöpfungsgott' (b I V I 17; e II R II 28; so erg. M 470 R 15; M 482 V 14). — Ai. *prīṇāti*, av. *frīnā-*; mp. B. °אפור, אפורית 'schaffen', np. *āfārīδän* s. SALEMANN GIPh I₁ 303. Zur Bildung der Praet. vgl. ברידג *brīδaγ* (*bᵘrīδaγ*) 'geschunden' (M 28 I R I 25) von √*brī*.

Zur Frage der Herkunft von Bildungen wie אפור s. zuletzt LOMMEL KZ 50, 271 ff. (Praes. st. neugebildet zum Praet. *āfᵘrīδ*, mit anaptyktischem Vokal, nach Muster np. *pursäm* : *pursīδ*[*än*), dagegen BARTHOLOMAE ZII IV 173 ff. (< **āpṛnāti* wie np. **burr-* <**bṛnāti* und np. *χär-* < **kṛnāti* mit Anlautsangleich an die Praeterita). Mit LOMMEL halte ich mp. T. °אפור und °כיר für dialektische Neubildungen zum Praeteritalstamm. Die Schreibungen אפוריך 'geschaffen' gegen אפריך 'gepriesen' halte ich für graphische Differenzierungen Wörter gleichen Lautwerts, aber verschiedener Bedeutungen (vgl. § 6 *vid*). Bildet man von *āfᵘrīδ* und *χᵛrīδ* (= ai. *-prītá-* und *krītá-*) einen neuen Imperativ(stamm), so ergibt sich **āfᵘr* und **χᵛr* — dann muß der nun unter den Hauptaccent geratene, ursprünglich anaptyktische Vokal bezeichnet werden: אפור *āfúr* 'preise' (M 31 II V 6), *כיר **χír* 'kauf'. Daß die Schreibung des Imperativs dann auf alle vom Praesensstamm abgeleiteten Formen übertragen wird, ist nicht weiter verwunderlich. — Die Abneigung des Mp. T. gegen Praesentien auf *-īn* hebt LOMMEL l. c. 272 mit Recht hervor, vgl. noch *nišīy-* § 3 gegen np. *nišīn-* und *ċay-* § 6 gegen np. *ċīn-*.

In diese Gruppe gehört wohl noch

°אכשינ *āχšīn-* 'hören, sich fügen, gehorchen' (d II R I 31); pt. אכשיד *āχšīδ* (M 47 c 11; M 49 II V 9; M 291 c V 8); jud. p. אכשנידן 'hören' SALEMANN Gl. 53; √**χšī*?

b) mit Affigierung von *nav/nu*.

α) Das hochstufige Affix bleibt ganz erhalten.

√*var* °ורו *vur(r)av-* 'glauben' (M 219 R 21; M 473 b 7; S 7 a 10); pt. °וריסת *vur(r)avist-* (S 9 b 17); vgl. *vāvar-* § 9. Ap.

v(a)rnav-, av. *vrnav-*, np. *girävīδän*. — So richtig BARTHOLOMAE GIPh I 1 73; ganz unwahrscheinlich Mir. St. V 36 No. 4, Mir. M. VI 41 a); s. noch HORN GIPh I 2 128.

Bem. a) Das indische Verhältnis *kuru-* : *kṛṇu-* läßt sich nicht auf das Iranische übertragen: *kuru-* ist mittelindisch. — BARTHOLOMAE's Voraussetzung, ar. *ɣṛ-* im Anlaut müßte regelmäßig bereits im Mp. zu *gur-* werden, scheint mir auch nicht sicher zu sein, vgl. z. B. mp. Iss. ולחלאן *vurhrān* < ar. *ɣṛtrag'n-*, np. *Bahrām*.

√*sru* + *abi* °אשנו *ušnav-* 'hören', imp. אשנוו (M 219 R 14); pt. אשנוד *ušnūδ* (M 176 V 14 u. ö.). — *ušnav-* < **ōšnav-* < **avišnav-* a) < **abisunav-* b) < **abisṛnav-*; *ušnūδ* ist sekundär zum Praesens gebildet. — Ai. *śṛṇoti*, av. *surunav-* = *srnav-*, np. *šunäv-*, *šunūδän*; s. HORN Np. Et. 177; dazu HÜBSCHMANN P. St. 82; BARTHOLOMAE GIPh I 1 72; ANDREAS bei MANN ZDMG 47, 704.

Bem. a) Wenn *s* vor *n* zu stehen kommt, so verwandelt es sich in *š* im Ap.: *vašnā* gegen av. *vasna-* usw.; den gleichen Lautwandel wird man wohl auch hier annehmen dürfen. Falsch also BARTHOLOMAE Air. Wb. 559 u. No. 2. b) Wie ap. *kunav-* < *kṛnav-*.

β) Das Affix bleibt als *n* erhalten.

√*kar* °כונ *kun-* 'machen'; pt. כירד *kird*, vgl. אגירד *ayird* 'unbearbeitet (Acker)' (M 49 II V 12); mit *pati* פחיקירד *pahikird* (T I a 27 V; Bed. unklar). Ai. *kṛṇoti*, ap. *akunava*, np. *kun-*, *kärdän*.

√*či* °צינ *čīn-* 'sammeln, aufschichten' (95 V 2 a); + *ham* °חנזינ *hanzīn-* 'schlachten' (M 28 I R II 9); np. *änǧīn-*, *änǧīδän*. Mit *pari* nur pt. פרזיד *parzīδ* 'festmachen, festhalten' (M 2 V II 24; M 98 R 1; M 99 R 17; M 246 R 11; e II V I 29); vgl. פרצין 'Zaun' (36 V 12); np. *pärčīn*, *pärčīδän*, aber jud. p. פרזין HORN IF II 138. — Ai. *cinoti* usw., vgl. § 6 *či*; s. HORN GIPh I 2 128; SALEMANN Man. St. I 113 f., 164.

§ 13 (Sal. § 93). Von den mit *ya* gebildeten Präsentien verdienen nur diejenigen Erwähnung, die dies Element, oder wenigstens eine Spur von ihm, bewahrt haben: a) Wurzeln, die auf *ā* endigen, bei einem Präs. auf *-āy-* < *-āya-* (samt *zāy-* < *zāya-* < idg. **ǵ̑n̥i̯o/e-*); b) Das Suffix *ya* fällt ab α) unter

Beeinflussung des Wurzelvokals, *β*) unter Palatalisierung eines wurzelschließenden Zischlautes. — Bei den mit Anfügung von *aya* an die hoch- und dehnstufige Wurzel gebildeten Präsentien, die große Ausbreitung gewannen, verschmolz *aya* mit den Flexionsendungen und erscheint so nicht mehr als präsensstammbildendes Element. Hier seien nur erwähnt die c) Präsentien auf *-āy-* von *ĭ-* und *ŭ*-Wurzeln.

a)

√*zan* °זאי *zāy-* 'geboren werden' (M 9 I R 19; M 221 R 6; d II R I 5; R II 18 usw.), auch °זאאי (d II R I 8); pt. זאד *zāδ*; part. °זאדג (M); mit *ā* part. אזאדג 'frei' (M). — ai. *jāyate*; np. *zāy-*, *zāδän*.

Bem. Wegen des intransitiven °אבזאי gehört °אבזו nicht hierher, wie SALEMANN GIPh I 1 304 Anm. 3; Man. St. I 164 m. No. 28 wollte; s. § 7.

√*pā* °פאי *pāy-* 'schützen', *rōzaγ pāy-* 'Fasten halten' (M 16 R 10); nom. ag. פאדאר *pāδār*; av. *pāya-*, np. *pāy-*.

√*mā* + *fra* °פרמאי *framāy-* 'befehlen' (M 9 I R 15 u. ö.), פרמא (S 15, 5), von SALEMANN als Imp. aufgefaßt, ist zweifelhaft, zumal der Imp. sonst als פרמאי erscheint (z. B. e II V I 14); pt. פרמאד *framāδ*, einmal im ND schon פרמוד (T I D 14 e V); vgl. פרמאן *framān* 'Befehl'. Mp. Iss. פלמאת (Pers. l 9 u. ö.), np. *färmāy-*, *färmūδän*. — Mit *ni* °נמאי *nimāy-* 'zeigen'; pt. נמוד *nimūδ* (S 9 b 7; M 9 I V 18); vgl. nom. ag. ראחנמודאר *rāhnimūδār* 'Wegweiser' (M 9 I V 3); Phl. Ps. נמות (98 2), נמותי (99 Kan.); np. *numāy-*, *numūδän*. — Mit *vi* °גומאי *gumāy-* '*erleiden' (d II R II 15; e II V I 30; danach erg. M 470 R 3 איאנד[גום]). — Mit *ā* in סראמאדג *sar-āmāδaγ* (M 729 I R II 3) = np. *sär-āmäδ(ä)* 'excellens, potens, sapiens' (V), das aus **sär-āmāδ(ä)* verkürzt ist; av. *āmāta-*, np. *āmāδä*; ap. +*āmātā*+ ist nach ANDREAS bei HÜSING KZ 38 255 vielmehr +*ādātā*+ zu lesen. — Mit *uz* in Phl. Ps. אצמותי (95 9) *uzmūδ(ē)* 'erprobt'; np. *āzmūδän* s. zuletzt LENTZ 276. — Mit *pari* °פרמאי 'nachdenken' (M 199 R I 1).

√*snā* + *ā* °אאסנאי *āsnāy-* 'reinigen' (M 564 R 2b). Ai. *snāti*, *snāyate*; av. *āsnayāt*; vgl. np. *šinā(h)*a) 'Schwimmen'

< *abišnāka- und np. ušnān 'ein Waschmittel' < *abišnāna- s. DE LAGARDE P. St. 74.

Bem. a) Ist np. 'āšnā(h)' vielleicht nur ein verlesenes *ušnā(h) = šinā(h)? [āšnā als -⏑- belegt z. B. Asadi S. 5].

√šyā °שאי nur im Passiv °שאיח šāyīh- 'erfreut werden, triumphieren' (S 9 d 16; M 25 R 6; M 28 I V II 10; M 36 R 20; M 199 R II 6; d I V I 18), auch °שאייח (S 9 c 17); pt. שאיחיסת šāyīhist (M 114 I V 3), שאייחיסת (M 273 V 2); vgl. שאד šāδ 'froh', שאדיה 'Freude'; šāy- < *šyāya-. Av. šyā- Air. Wb. 1716; np. šāδ usw.

√hā + ni °נחאי nihāy- 'unterdrücken, bedrängen' (M 8, 5 a); M 28 I R II 9); mit vi pt. ויחאדאן unklar (S 9 d 25). Ai. syati, sita, sāyayati; av. haya-, hita; wie für nihumb- § 11 nehme ich hier ein Nicht-Eintreten des Wortsaṃdhi an.

Bem. a) pattān zēn ī vuzray nihāyēδ ō riškvarān kē 'Bedrängt mit Eurer großen Waffe die Neider, die ....'. BARTHOLOMAE's Erklärung Mir. M. IV 6 f. ist verfehlt, sein Ansatz nihāy- = nih- 'deponere' ist schon wegen der nicht passenden Bedeutung falsch; riškvar- ist dasselbe wie np. räšk-āvär oder räšk-nāk vgl. noch mp. T. riškēn Man. IV 48.

Hierzu gehört wohl noch

°גחראי gahrāy- '*hoffärtig sein' (M 28 I V II 6), pt. גחראיסת (M 28 II V I 10). ND pr. °גחראי (z. B. M 2 ND V II 14), pt. °גחראד in גחראדניפֹת gahrāδanēft '*Überheblichkeit, Prahlerei' (M 34, 3).

b)

α)

√grz °גריי griy- 'weinen' (M; גרייאם M 273 V 3; גרייאן ibid. 20); pt. 1) גרייד griyīδ (S 9 d 10), 2) גרייסת griyist (T I DT I H I e V); mit upa °אבגריי 'klagen' (M 273 V 14); Phl. Ps. °גלידן (125 6), pt. גלידית (136 1) = griyīδ (vgl. u. c); ai. garhate, av. √grz; np. girī (Imp., s. HORN Np. Et. 204), girīst (< griyist) und daraus gekürzt girist. — griy- < *gradya- mit regressiver Palatalisierung des a-Vokals wie in np. miyān Phl. Ps. מידאן (136 Kan.) = miyān < av. ma(i)δyāna- vgl. HÜBSCHMANN P. St. 93; BARTHO-

LOMAE Mir. M. VI 34 (mit anderem Ansatz). Zur selben Wurzel *grd* = av. *grz* gehören mp. T. גילגאי *gilaγāy*. 'klagend' s. ANDREAS HR II 110; BARTHOLOMAE Zair. Wb. 34; Mir. M. IV 10 No. 3 und np. *gilä* < **gṛdaka-*.

√**srd* °סיר *sīr-* 'zornig werden' (M 731 R 7); pt. סיריד *sīrīδ* (S 13 6); *sīr-* < **sṛdya-* mit Ausfall des *d* und Epenthese; nach BARTHOLOMAE Mir. M. VI 36. [S. jetzt NGGW 1932, 215 A. 3.]

√*grb* °גיר *gīr-* 'greifen'; pt. גריפת *grift*; mit *pati* °פדיר *paδīr-* 'entgegennehmen', part. pr. פדירואג *paδīrvāγ* [so] (S 7 d 8) neben פדיראג (M 283 I R 11); pt. פדיריפת, auch פדירפת (M 47 c 4) *paδīrift*. ND פדגירו *paδgīrv* (S 6 V 7), pt. פדגריפת *paδiγrift*; ap. *g(a)rbāya-*, av. *grbāya-* (nach LOMMEL ZII I 194 f., 202 ff.), np. *gīr-*, *giriftän*, *pädīr-*, *pädīruftän*. — *gīr-* < **gīrv-* [so] < *gṛbya-* mit Ausfall des *v* < *b* nach Epenthese[a]; *paδīr-* < *paδīrv-* < **paδiɣīrv-* < * *patigṛbya-*; *paδīrift* < (ND) *paδiγrift* wie np. *tīr* < av. *tiγri-*.

Bem. a) Wie *paδīrvāγ* beweist; TEDESCO 225 scheint die Form anders aufzufassen, seine Ausführungen zu √*grb* sind mir aber überhaupt nicht recht durchsichtig geworden. Wie soll denn ein **paδirvāγ* (*padirvāg*) zustande gekommen sein? Warum soll *paδīrift* eine Neubildung sein? Warum kann ND פדגירו nicht als *paδgīrv* auf **patigṛbya-* zurückgehen?

√*man* + *fra* °פרמין *framēn-* 'fröhlich sein' (M 36 R 20; M 729 II V I 9; T II D II 120 R II 10; d I V I 19); vgl. פרמין 'fröhlich' (M 31 II V 16; so erg. M 97 d 23), auch פרמיין (M 882 I R 2); vgl. § 4 *man*. Av. *ma(i)nya-*; *-ēn-* <- *aniˌ-* durch Epenthese.

√**kam* °פחיכ(י)מ *pahikim-* 'anfertigen, bilden, schaffen' in °פחיכמ (d II V I 8), pt. פחיכימאד (c V I 6; V II 11; d I R I 28; part. °ג° M 227 I R 4), פחיכמאד (d I V II 5); *pahikim-* < **patikamya-* mit Umlaut?

√*kar* *°כיר in dem durch das Suffix *-īh* § 14 erweiterten Passiv °כיריח *kirīh-* 'gemacht werden'; *kīr-* < *kṛya-* ist an sich schon passivisch, die Vorform liegt nach ANDREAS vor in mp. Iss. כילית *kīrēδ* 'es wird gemacht' Naqš-i-Rağab 12, 16)[a]. Daneben bieten Inschr. und

Phl. Ps. eine archaisierte Form כליתי 'dass.' (Naqš-i-Raǧab 5; Phl. Ps. 127$_4$), die durchaus in einem Avestatext arsacidischer oder frühsasanidischer Zeit stehen könnte. Av. *k(i)rya-*, ap. *k(a)r(i)ya-*; so richtig TEDESCO 232 ff.

Bem. a) Eine gleiche Passivbildung liegt vor in ND *viyēn-* 'vernichtet werden': רושן עספוריג כי ני ויגיניד 'das vollkommene Licht, das nicht zerstört wird' (T II D II 124); *viyēn-* < **vikanya-* ist das Passiv zu °ויגאנ *viyān-* = mp. T. *guyān-* § 8 'vernichten'. Diese Erklärung verdanke ich ANDREAS.

√*čar* + *para* °פרזיר *parzīr-* 'sich fernhalten von (אץ)' (M 49 I V 9); hierzu das Kauss. *parzār* § 8; vgl. av. *paračara-* 'vorübergehen', mp. B. *vizīrēδ* s. Mir. St. V 40 f.; *parzīr-* < **paračŗya-* mit *-īr-* < *-ŗ̄-* wie in *kīr-* und den folgenden Verben durch Epenthese.

√*tar* + *vi* °ודיר *viδīr-* 'vorbeigehen' (M 482 R 2; S 12 e 8; T IV R 5 u. ö.); Phl. Ps. °ותיל (128$_8$), defektiv geschrieben °ותל (132 Kan.), pt. ותלתי *viδard(ē)* (123$_5$); ap. *viyat(a)r(a)yāma*, np. *guδär-*, *guδāštän*; hierzu das Kauss. *viδār-* § 8; *viδīr* < *vitŗya-*.

√*nar* + *vi* °וניר *vinīr-* 'gedeihen' [F. W. K. MÜLLER] (M I 43; M 43 V 6; M 729 I R II 6; II R II 1 usw.), c. אבר 'bereitet werden für jem.' (z. B. M 4 e 14[a)], 19; M 729 II R I 14; II 11; V II 15 usw.); hierzu das Kauss. *vinār-* § 8; *vinīr-* < **viņŗya-*.

Bem. a) 'Segen und neue Freude werde von Göttern und Engeln Euch, ihr Glorien und Geister, bereitet'.

√*mar* °מיר *mīr-* 'sterben' (d II R II 12; M 388 V 5 u. ö.); pt. מורד *murd*; av. *m(i)rya-*, ap. *am(a)r(i)yata*, np. *mīr-*, *murdän*; *mīr-* < *mŗya-*.

√*star* + *vi* °וישתיר *vištīr-* '(sich ausbreiten), erfolgreich sein o. ä.' (M 31 II R 12; V 3), °ושתיר (M 291 c V 12; M 729 II R II 3; V I 8); vgl. np. *gustär-* 'ausbreiten'; *vištīr-* < **vi-štŗya-*.

√(*h*)*mar* + *abi* °עשמיר *išmīr-* 'gerechnet, gezählt werden' (b II V II 10, 20); pass. zu *ušmār* § 8; *išmīr-* < **ušmīr* < **abi-šmŗya-*.

β) Hochstufige *ya*-Präsentien verwandeln bei einem Wurzelausgang *s* die Gruppe *sy* zu *š*. Zu diesem Lautübergang s. ANDREAS bei MANN ZDMG 47 703; np. *bēš* mp. *vēš* < **vasyah*-, np. *kāšāf* < av. *kasyapa*-, ai. *kaśyapa*- usw.; anders HÜBSCHMANN P. St. 34 [1]), HORN GIPh I 2 88. Dieser Übergang *sy* > *š* gehört aber weder dem ND, noch dem (eigentlichen) SWD an, sondern einem dritten Dialekt, der sich, als engster Verwandter des (eigentlichen) SWD an den für diesen charakteristischen Lautunterschieden gegen die übrigen iranischen Sprachen teilnehmend, in Einzelheiten selbständig entwickelte. Bei dieser Annahme ist für diesen Dialekt, wie für das Ap., *θ* < iran. *s* vorauszusetzen: das so entstandene **θy* < iran. *sy* hat dann hier die gleiche Entwicklung zu *šy* (> *š*) durchgemacht, wie iran. *θy* im Ap.: av. *χᵛaēpaiθya*-, *χᵛāpaiθya*- d. i. *-paθya*- gegen ap. (*h*)*uvāipašiya*- s. ANDREAS-WACKERNAGEL NGGW 1911 32; TEDESCO 202 f. Dem gleichen Dialekt wird wohl auch die Entwicklung *h* < *δ* zugehören s. § 8 *χvaz*. — Beispiele:

√*dis* + *ham* °חנדיש *handēš*- 'bedenken, überlegen' (M 9 I R 17; M 299 III V 2; so erg. M 45 R 2); ND °אנדיש, np. *ändēši*- *δän*; av. *handaēsayaŋuha* 'bedenke!' Yt. XIX 48, 50 = *handaisyahva* [so; *metri caussa* viersilbig zu lesen; anders H. LOMMEL ZII 1 219]. — *handēš*- < *handaisya*-.

[√*χrus* np. *χurōšīδän* 'schreien'; av. *χraosya*- = *χrausya*-; dagegen ND °כרוס, Mp. T. °כרוח. — *χurōš*- < *χrausya*-.]

c) Präsentien auf *āy* von *ī*/*ū*-Wurzeln. Teilweise liegen im Phl. Ps. Vorformen auf °אד° vor. Daraufhin erklärte ANDREAS diese Präsentien z. T. als Zusammensetzungen von Verbalnominibus mit *d*(*h*)*ā* 'machen', s. LENTZ 267 No., 268 f., z. B. np. *sitāy*- < Phl. Ps. *stād*- < **stāv*(*a*)-*dā*-. Da aber intervokalisches ד des Phl. Ps. historische Schreibung für ge-

1) Wenn die av. *masyah*-, *kasyah*- entsprechenden np. Formen *mih*, *kih* lauten, dann erwartet man für **vasyah* ein np. **bih* (nach HÜBSCHMANN aber np. **bis*, warum?), das dann mit np. *bih* 'besser' (av. *vahyah*-) zusammenfiele: deshalb eben wurde vom Np. das aus einem anderen Dialekt stammende (s. gleich) *bēš* übernommen.

sprochenes *y* (< *δ*) ist, s. Andreas NGGW 1916 6, Bartholomae Mir. M. VI 36 No. 1, so ist auch hier mit falschen ד-Schreibungen für gesprochenes *y* = air. *y* oder = *y* < air. *v* usw. zu rechnen, s. Junker *Wörter und Sachen* XII 141 ff. (im Anschluß an Herzfeld und Markwart). Daß im Phl. Ps. künstlich archaisierte Formen in Hülle und Fülle stehen, ist unzweifelhaft. Der vom Zarathustrismus zum Christentum übergetretene gelehrte Übersetzer hat sich offenbar bemüht, dem heiligen Text ein möglichst ehrwürdiges Aussehen zu geben. So sind z. B. die präsentischen Flexionsendungen oft מי, תי usw. geschrieben, obgleich die vokalischen Endungen schon zu Beginn der mir. Periode abgefallen waren. Die (älteren) Sasaniden-Inschriften zeigen häufig jüngere Formen. Es ist nur natürlich, daß dem Übersetzer bei seiner ziemlich wahllosen Anwendung altertümlicher Schreibungen, Formen und Endungen zahlreiche Fehler unterliefen. Einzelheiten werden noch zur Sprache kommen. — Mit Junker nehme ich an, daß auch in Phl. Ps. °סתאד (usw.) falsche historische Schreibung für *stāy-* < *stāvaya-* (usw.) vorliegt. Phl. Ps. °אפחשאד = mp. T. °אבכ̄שאי (§ 8) gehört m. E. überhaupt nicht hierher. Schwierig und bisher nicht befriedigend erklärt sind die Worte für 'öffnen': mp. T. °וישאח *višāh-* (b II R II 9; V II 18; e II V I 31), kauss. °וישאחאנ (b II V II 8); pt. וישאד (a I R II 14), ושאד (M 475 V 10), וישאאד (T I D 21 d R 5) *višāδ*; daneben aber pr. °ויש *viš-* (T II D 66 R 3), pass. °וישיח *višīh-* 'geöffnet werden' (M 2 V I 31); mp. B. *višāy-* und *viš-* s. Frah. Pahl. XXI 6 Junker, vgl. Bartholomae IF 38 12 ff.; ND *višāh-* Lentz 268; np. *gušāyäm*. Die aus *višāh-* und *višāy-* erschließbare Präsensvorform **višāδ-* erklärte Andreas als **viši̯āu̯(a)-d(h)ā-* 'auseinandergehen lassen' (von *šyav*); dann wäre pt. *višāδ* aus **viši̯āu̯(i)ta-* entstanden.

√*sī* + *ā* Phl. Ps. °אסאד *āsāy-* 'ruhen' (121 6, 7); np. *āsāy-*, *āsūδän*. Mit *vi* °ויסאי in ויסאינאד *visāyēnāδ* '*wird ruhen lassen' (S 12 a 12; unsicher); Phl. Ps. °וסאד *visāy-* 'ruhen' (124 3), vgl. וסאני *visān(ē)* 'Ruhe' (131 8, 14). — *-sāy-* < **sāya(ya)-* s. Hübschmann P. St. 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000216

√*χši* °שאי *šāy-* in שאיד *šāyēδ* 'es geht an, es ist möglich' (M 9 I V 11), שאיי *šāyē* 'es wäre möglich' (ibid. R 17). — *šāy-* < **χšāya(ya)-* s. HÜBSCHMANN P. St. 134.

√*zū* + *upa* °אבזאי *aβzāy-* 'vermehren' (B 15 R 11; M 4 f 9; g 21; M 36 V 21; M 43 V 3; M 177 R 4; M 197 I R 5 usw.); kauss. zu *aβzav-* § 7; np. *äfzāy-*, *äfzūδän*; < **upazāvaya-* s. HÜBSCHMANN P. St. 16 f. Mit *vi* °ויזאי *vizāy-* 'vermindern' (M 470 V 7).

√*dū* + *para* °פראי *pārāy-* 'läutern' (a I R II 4; M 98 V 2); pt. פארוד *pārūδ* (e I R I 32; M 98 R 10; V 4); ai. *dhāvati*, av. *fra*]*δava-*; np. *pālāy-*, *pālūδän*. *pālāy-* < **paradāvaya-* HORN GIPh I$_2$ 131 No; vgl. BARTHOLOMAE Zair. Wb. 36, SALEMANN GIPh I$_1$ 304; falsch MEILLET MSL XVII 244 (s. HÜBSCHMANN AG 514)[1]).

√**drŭ* °דראי *drāy-* 'schreien'; pt. דראיסת *drāyist* (M); vgl. Mir. St. V 34.

√*tu* + *pati* °פתאי *pat(t)āy-* 'bleiben, dauern' (M 2 R I 13; M 731 V 10); vgl. mp. B. *pat(t)ŭγ*, mp. T. *āδŭγ* § 31; *pat(t)āy-* < **patitāvaya-* s. SALEMANN Gl. 114 ff.; BARTHOLOMAE Mir. St. IV 356 No. 1; V 9 No., 21, 33 f.

√*lu* + *ā* in pt. °ארוד *ārūδ-* 'beschmutzen' (M 388 V 2); s. HORN Np. Et. 10.

√*stu* °עסתאי *istāy-* 'loben, preisen', auch °עיסתאי geschrieben (M 554 V 9; zu beurteilen wie עיסתון st. עסתון); pt. עסתוד *istūδ*, daneben part. pt. עסתאיד *istāyīδ* (S 9 d 34[a]), pl. °ן (S 7 b 13; d 6[a]), עסתאידג (M 174 II V 5; M 273 R 21; V 4 u. ö.). — Phl. Ps. °סתאד *stāy-* (96$_1$ bis, Kan., 2, 6; 98$_6$, 8; 130 Kan. usw.), סתאדיתכי *stāyīδaγ(ē)* 'Gepriesener' (96 Kan.; 127$_8$ usw.); ND °עסתאו *istāv-*, np. *sitāy-*, *sitūδän*. — *istāy-* < **stāvaya-* mit *-y-* < *-v-*.

1) Man beachte die Erklärung des vom Übersetzer des Phl. Ps. dem syrischen Text entnommenen syrischen Wortes פאלוכא = ܦܠܘܟܐ 'Erlöser' bei H. J. JUNKER *Wörter und Sachen* XII 141: *pālūyā* [sic] im älteren np. Sinne [sic] .... 'Reiniger', ev. 'Begießer' (= 'Täufer'?). — Herr Prof. LOMMEL teilt mir dazu mit, daß H. J. JUNKER in dem ihm übersandten Exemplar seines Aufsatzes hierzu handschriftlich bemerkt habe: 'ev. semit. פרוקא'.

Bem. a) Salemann's Lesungen °אוד° statt °איד° und עסתאושן (S 7 d 11; S 9 d 18) st. עסתאישן sind falsch. In S 9 ist J̱ōd ganz zweifelsfrei; S 7 ist ein wenig verwischt, doch scheint mir an allen Stellen J̱ōd deutlich zu sein; vgl. Tedesco 197.

√*sru* °סראי *srāy-* 'singen' (M 554 V 8[a]). Mit *fra* °פרסראי *frasrāy-* 'vorsingen, rezitieren' (M 227 II V 2; M 555 3), imp. pl. 2 פרסרייד[b] (S 9 d 21), פרסראעייד (M 555 2) = *frasrāyēδ*; pt. פרסרוד *frasrūδ* (M 2 V II 27). Vgl. סרוד *srōδ* 'Gesang' (M 2 V II 9 u. ö.). Np. *särāy-*, *surūδän*, *surōδ*. — Kauss. zu *sru* 'hören': 'zu Gehör bringen'; av. *srāvaya-*, *frasrāvaya-*.

Bem. a) Lies סראיינד mit Tedesco 197. b) Defektive Schreibung wie in עסתישן (M 82) = *istāyišn*.

Das Passivum.

§ 14 (Sal. § 118). Die alten Passiva auf *ya* sind fast völlig verschwunden. Eins der wenigen sicheren Passiva dieser Art liegt in °כיריח 'gemacht werden' vor, einer doppelten Bildung: Pass. st. °כיר < *kṛya-* + Pass. suff. °יח°[a], vgl. mp. Iss. כילית etc. §13 b α. Gleich gebildete Präsentien mit meist intransitiver Bedeutung wie °מיר 'sterben' < *mṛya-*, °זאי 'geboren werden' < *zāya-* sind oben § 13 aufgezählt worden. Die inchoativischen Neubildungen wie °בוכ̄ס § 10 stehen begrifflich dem Passiv sehr nahe.

Zu jedem Präsensstamm kann ein Passivstamm neugebildet werden mit Hilfe des Affixes יח *īh*, dessen Herkunft unklar ist s. Salemann GIPh I 1 315 f., ders. Zmp. Passiv. Bartholomae Mir. St. V 45 f. will es mit dem Abstraktaffix יח (in compp.), יה, יי, identifizieren, wobei er von denominativen Bildungen wie '*paδtākīhēt*' (*paiδāγĭhēδ*)[b] ausgeht. Diese schon wegen der Anwendung des Affixes unwahrscheinliche Erklärung (neben etwa 30 *ĭh*-Passiven von Präsensstämmen steht im Mp. T. ein einziges Denominativum auf יח) scheitert an der Pazend-Transskription *ih*, deren kurzer Vokal durch die jud. p. Schreibungen bestätigt wird: רַנְגְהִי, פַּרְוַרְהִיסְתַא, כָּואנְהַד (so vokalisiert! mit *-əh-*) neben seltenem כ̄ואניהד *χ(v)ānihäd*[c] —, während das Abstraktaffix doch im Np. zweifellos langen Vokal aufweist. Eine Verbindung mit

dem *ya*-Affix der air. Passiva wäre m. E. nicht ausgeschlossen. — Ich transskribiere das Passiv-יח mit *īh* (st. *ǐh*), das Abstraktaffix dagegen mit *-ē(h)*.

Im Phl. Ps. erscheinen Passiva mit -יד- : °וצנדיד 'erschüttert werden' (124 Kan.), °אפסוסיד 'lächerlich gemacht werden' (122 Kan.), denom. zu אפסוסי *afsōs(ē)* 'Spott' (122 4). Also -יח- < -יד-? Ich kann diese beiden Formen nicht für richtig halten, zumal beide in den überaus unzuverlässigen Kanones stehen. Vielmehr dürfte hier eine pseudo-historische Schreibung -ד- für gesprochenes *-h-* vorliegen. Vgl. § 13c und נתלונידי (129 3) 'du beobachtest' d. i. **pāyēh* s. § 23.

Die Flexion des mit -יח- gebildeten Passivs ist die gleiche wie die des einfachen Verbs. Das Prät. wird durch Anfügung von *-ist* יסת- gebildet, Beispiele § 20a. Nur Formen für 3. pers. sg. und pl. liegen vor.

Es folgen die vorkommenden Passivstämme dieser Art[d]: a) mit Normalschreibung[e]: °אבחומיח (M 219 R 10), °אפוריח, °אשינזיח (T I D 51 III d), °אשמאריח (a II V II 6), °דאניח (M 9 I R 11), °ואניח (S 9 d 4), °ויניח (M 9 I R 11, 14), °זאיח 'geboren werden'[f] (M 221 R 6), °חנגאריח (d II V II 11), °חנגישיח (b II R I 6), °חנדאציח (M 882 I R 6), °חסאציח (§ 8 *sač*), °כיריח(ק)[f], °קישיח 'wird gelehrt' (T II D 126 I R 10), °לואניח und °לוניח (S 9 d 24)[g], °מורזיח (S 9 c 14, 20, 22), °נגאריח (M 444 V 3), °יסיח[ני] 'eingefügt werden' (M 97 a 16)[h], °עסתאיח, °עסתאניח (e I V I 16; b II R II 20), °פאיח 'wird geschützt' (M 36 V 10), °פדיריח, °פרוריח (S 11 20), °שאיח (§ 13a). b) mit Kurzschreibung: °אשינזח (b I V II 12); ferner das auf zwei Zeilen verteilte פאציח/חאנר (M I 203 f.), das für *פאציחיחאנד steht. c) mit Langschreibung: °קאריח (M 25 R 4), °לונייחייד (T III D 267 V 4), °שאייח (§ 13a).

Bem. a) Tedesco 232 ff. b) Daneben von Bildungen wie urir. **pačiia-θya-* oder ai. *dṛśya-tva-*, also *tva*-Abstrakten zu Verbaladjektiven auf *-iia-*. c) diese und weitere Beispiele bei Salemann Zmp. Pass. 272 f. d) Hier und im ganzen Folgenden gebe ich nur dann Zitate und Bedeutungen an, wenn die Wörter oben bei der Aufzählung der Pr.stämme nicht erwähnt oder die Formen dort nicht ausreichend belegt worden sind und auch nicht in Sal. Gl. sich finden. e) Ich bemerke grundsätzlich 1) Bei der Transskription

haben die — Platzmangel bzw. Platzüberfluß ihre Entstehung verdankenden — Schreibungen mit 1. Null. 2. -י-. 3. -יי- unberücksichtigt zu bleiben, da der Lautwert der gleiche ist. 2) Tritt an einen auf *-y* ausgehenden Pr. st. eine mit palatalem Vokal beginnende Endung, so werden die Gruppen *yĭ/yē* normalerweise durch einfaches J̲ōd bezeichnet: °דאניח und °פאיח sind durchaus gleichwertig, dasselbe gilt für die Langschreibungen °קאריח und °שאייח. f) °זאיח *zāyīh-* und °כיריח *kīrīh-* sind beide Doppelbildungen; im jud. pers. findet sich auch זאהיסתן (statt *זאיהיסתן) 'geboren werden' Sal. Zmp. Pass. 273. g) s. § 8 *χvan.* h) °נייס 'legen' soll nach MANN auf ap. *ni* + √*θri* zurückgehen (*Tājīk-Mundarten von Fārs* XXIII). Diese Etymologie ist falsch: 1. wegen der regelmäßigen Schreibung mit -יי- (c V I 23 u. M.), *ni-* erscheint nur als °ני oder °ן. 2. erwartet man ein Präsens ap. **θrăya(ya)-* > mp. **-sây-*, und nicht **-s-*. Pārs. Dial. *nis-* spricht nicht gegen eine Lesung mp. *nīs-*. [S. jetzt NYBERG *Glossar* 163.]

Kaussativa.

§ 15 (Sal. §§ 94 f.). Ursprünglich wurden Kaussativa durch Anfügung von *aya* an die hoch- und dehnstufige Wurzel gebildet. Im Verlauf der Entwicklung verloren diese Bildungen, während sie an Ausdehnung gewannen, ihren alten kaussativen Sinn, zumal das *aya*-Affix mit den Personalendungen verschmolz und so nicht mehr Träger der kaussativen Bedeutung sein konnte. Im Mp. ist diese Bildungsweise nicht mehr lebendig, jedoch sind einige Pr. st. erhalten, die in Bildung und Bedeutung sich als Kaussativa erweisen, neben denen noch ein anders gebildetes einfaches Verb steht, z. B. נשאי°/נשאסת 'setzen' zu נשיי°/נשסת 'sich setzen', חנגאפת 'zusammenführen' zu חנגפת 'zusammenkommen' (§ 10), °אבזאי 'vermehren' zu °אבזו 'zunehmen', °וידאר 'vorbeilassen' zu °ודיר 'vorbeigehen', °פסאז 'zurechtmachen' zu °סז 'passen', זאפת 'schicken' zu מד 'kommen' usw. (Weitere Beispiele s. §§ 2—13.)

Zu jedem Pr. st. kann ein Kaussativ neugebildet werden durch Anfügung von *ēn*, das wohl auf **ayana*, d. h. eine nominale *ana*-Ableitung vom Kaussativstamm: *ay(a)* + *ana*, zurückzuführen ist (vgl. die im Ai. überaus häufigen Bildungen auf *-ayitavya*, *-ayitum*, *-ayitṛ*)[a]. Die Flexion ist die

gleiche wie beim einfachen Verb, das Prät. wird durch Anfügung von *-īδ* oder *-āδ* gebildet. Beispiele: a) mit Normalschreibung: °אובאינ, °בישאזינ 'heilen' (M 224 R 6; M 246 R 10), °גחוינ 'erzeugen'[b], °גרדינ (M 149 I R 3), °ואסינ und °ויואסינ (§ 8), °ויגראסינ, °זאמינ '(ge)leiten, °זויונ 'beleben' (B 15 V 9; M 31 I V 2; M 311 R 12), °מרזינ 'koitieren lassen' (c R I 21), °עיסתינ 'stellen', °סראכשינ (§ 8), °ראינ 'ordnen', °ראמינ, °רוצינ 'erleuchten' (M 224 R 1, 3; M 311 R 13), °שראסינ (M 224 V 4; S 9 b 3) zu °שארס (§ 8), °תוכשינ (M 174 I V 2); b) mit Kurzschreibung: °אכיזנ *āχēzēn-*, °גרדנ (M), °עיסתנ (a I V II 4); c) mit Langschreibung: °זאיינ 'erzeugen' (M 28 I R I 27).

Daneben finden sich bereits einige Kaussativa auf *-ān*, die wohl dem ND entlehnt sind, wie die Präterital-Endung *-āδ* (< *-ēδ* s. § 20 c). Dies *-ān* ist nur eine aus *-ēn* entwickelte Form, zu *ē* > *ā* vgl. ANDREAS bei LENTZ 270 ff. Beispiele: °וישאהאנ (b II V II 8, ganz entlehnt s. § 13 c), °סאנ 'hervorbringen' (b II V II 9) ist wohl kauss. zu *°ס 'kommen' ai. *aśnoti* av. √*as* und LW aus ND[c].

Im Phl. Ps. ist stets nur -נ- geschrieben, vermutlich *-ēn-* zu lesen: °אובלנ *ōβarēn-* 'ausgießen' (127 Kan.; s. § 4 *bar*²), °זאלנ *zārēn-* 'quälen' (118 139), °ספצנ *spēzēn-*[d] 'erstrahlen lassen' (131 17; § 6). — Etymologisch unklar ist °נחלאנ 'vernichten' (135 15).

Bem. a) SALEMANN's Herleitung *ēn* < **anya* = *ana* + *ya* GIPh I 1 305 ist mir jedenfalls weniger wahrscheinlich. Zu HORNS Erklärung *ān* < ar. *ana* mit sekundärer (?) Dehnung ibid. I 2 127 s. HÜBSCHMANN IF X Anz. 34. b) zur Stelle (M 733 R 9) s. o. S. 183. c) Vgl. ND *ās-* °אאס, °אס 'herbeikommen' (M 4 8; b 5; c 10 u. ö.) < *ā* + √*as* (ANDREAS). Die Übersetzung 'sich erheben' (SALEMANN; danach auch F. W. K. MÜLLER: M I 308 ff., der zuerst [und noch M I 241!] richtig übersetzte) ist falsch. — Im ND gibt es (nach ANDREAS) auch Formen vom Simplex *as*: סד 'gekommen', °סאנ 'kommen lassen' etc. Trotz der unklaren Bildung von סד, als zu √*as* gehörig, möchte ich dies ND-Wort zur Erklärung von אבר/סד M 2 V II 13 verwenden, also אבר von סד trennen; Konstruktion genau wie M 475 V 19 (mit אבר als Postposition). d) [Phl. Ps. 131 18 ist wohl besser [את]צ[ספ] zu ergänzen].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000221

Denominativa.

§ 16 (Sal. § 96). Bei Denominativen erscheint das Nomen ohne Suffix als Präsensstamm. Die im Air. übliche Bildung mit *ya* oder ohne Suffix ist auch für die mp. Formen vorauszusetzen. Einzelne mehr oder minder sichere Beispiele sind bei der Aufzählung der Präsensstämme erwähnt worden, s. bes. § 5.

Beispiele: °פאי *pāy-* 'stehen, warten' (M 3 R 11) von פאי 'Fuß' vgl. HÜBSCHMANN P. St. 37; °פריאד *frayāδ-* 'helfen', פריאדאג 'Helfer' (M 28 II R I 22) °ישן (M 729 II V II 10), zu np. *färyāδ* 'Hilfe(ruf)' s. HORN Np. Et. 184; °פאדישנוחריד *pāδišnōhrīδ* pt. 'befriedigt' (S 9 d 28) von פאדישנוחר (S 9 c 23); °אוזמאח *ōzmāh-* 'geil werden', pt. °היד (sic; c R I 20), co. °חאנד (e I V II 22), zu (ה)אוזמא 'Geilheit' (c R I 3; II 10; V I 33 ohne ה; c V II 22; e I V II 19 mit ה); vielleicht °אבזינ *aβzī/ēn-* 'schneidern' (d II V II 3, 20) von אבזין (d II V I 20, 30) אבצין (d II V II 14) 'Tuch, Stoff' (?) [jedenfalls 'das, was der Schneider (אבזינגר d II V I 18) verarbeitet']. Oder zu *upa(abi)* + √*či*? **upačinauti* — **upačayana-*?; רוזדיסת *ruzdist* pt. 'verlangen nach (או), gierig werden' (M 2 V II 11[a], 35; b I R II 28) zu רוזד 'gierig': ר° אוד אזיגר *ruzd uδ āzēyar* (M 199 R I 3; pl. S 9 d 2) np. رَزْد, رَزْد s. SALEMANN Man. IV 48; vgl. BARTHOLOMAE Mir. St. V 43 f.[b]; °פריסת *frēst-* 'schicken', pt. °יד und °אד s. § 20 b, c, zu **frēst* 'geschickt' < **fra* + *išta-* zu √*iš*, vgl. פריסתג 'Gesandter'[c] mit *st* < *št*, ND פרישתג; vgl. SALEMANN GIPh I$_1$ 302; אכשוזיחיסת pt. (e I V II 1) von אכשוזיה abstr. (c R I 29), oder passivisch von אכשוז adj. (e I V I 29)[d] [s. jetzt BAILEY *BSOS* VII 84 ff.]. — Aus dem Phl. Ps. vgl. °אפסוסיד § 14. .

Denominativa kaussativer Bedeutung fügen *-ēn-* an das Nomen: °פידאגינ *paiδāγēn-* 'klar machen, erklären' (M 9 II R 12) von פידאג 'offenbar, klar'; °פירוזינ *pērōzēn-* 'siegreich machen' von פירוז 'siegreich'.

Besondere Erwähnung verdient °פחריז *pahrēz-* 'schützen, schützend leiten' (b II R II 7; V I 24; d I V II 14; 22; e I R II 17, 26; M 475 R 15; M 477 V 10; M 36 R 2; M 299 II R 2; T II D 161 V 3), פחריזישן (a II R I 7; b II V II 29; e I R I 23;

e II V I 18; M 28 I V II 25; S 9 d 14), kauss. °ינ° in gleicher Bed. wie das einfache Verb (M 4 d 4; M 482 R 9; S 7 c 6; b 15), von פחריז *pahrēz* 'Bewahrung, Schutz' (a I R II 11; a II R I 9; d II V II 13), das ANDREAS (bei LENTZ 298) mit *č*-Suffix vom Obliquus **pahrē* von *pahr* < av. *pāθra-* ableitet, vgl. np. *pährä*, arm. *pahak* etc., mp. T. פאחר 'Wache' (e II R I 23), פאחרביד (ib. 34), פאחרגביד (M), auch פחרג (M 2 R II 17 u. ö.). — Das Prät. aber lautet: פחריסת *pahrist* (b II R II 1; M 199 R II 3), Phl. Ps. פחליסתי (135 16). Ich halte *pahrist* für ein *-ist*-Prät., abgeleitet von **pahr*. — °פחריז auch mit intrans. Bed. 'sich schützen, sich in Acht nehmen, sich enthalten (einer Sache: אץ)' (d II R II 8; M 2 V I 10; M 299 IV R 6 [?]). [Auch °פחרייז geschrieben: T I a 23 I R 3]. Diese Bed. liegt auch (und nur noch) im Np. vor: *pärhēz-*, *pärhēχtän* (zur Metathese *hr* > *rh* vgl. die analoge *hr* > *rχ* im Auslaut; s. SALEMANN Man. IV 45 f.); np. *pärhēχtän* ist eine Analogiebildung (*gurēχtän*), vielleicht direkt dem hiervon zu trennenden °פחריז, *פחריכת 'dahinfließen' < *pati* + √*rič* angeglichen (s. § 6). Vgl. noch kurd. *pāristin* bei HORN Np. Et. 68.

Bem. a) רוזדיזט war nur Druckfehler, vgl. Zair. Wb. 31, 153. b) Die gekünstelte Annahme einer *ti*-Bildung und eines *ta*-Partizips ist durchaus überflüssig. c) s. noch פרסתגאן M I 156. — Das scheinbar ebenso gebildete כפתיד M 47 b 11 (ND) ist in 2 Worte zu zerlegen כפת und יד 'bis' (ANDREAS). d) Nach BARTHOLOMAE wäre das ja das gleiche (Mir. St. V 45 f.).

Der Präteritalstamm.

§ 17 (Sal. § 100). Die Vergangenheitstempora werden im Mp. mit Hilfe des Part. Perf. Pass. auf *ta*[a)] ausgedrückt, das — wie das nominale *ti*-Suffix — an die tiefstufige Wurzel trat, während Infinitiv auf *tanai*[b)] und Nom. ag. auf *tar* hochstufige Wurzelform zeigten. Im Mp. sind beide Bildungen zu gleicher Wurzelstufe ausgeglichen, sodaß P. P. P., Inf. und Nom. ag. teils tiefstufig: בורד, בורדן, °בורדאר < *bṛt-*, teils hochstufig: בוכת, בוכתן, בוכתאר *bōχt-* < **bauχt-* (= idg. **bheug.t-*) sind, also immer gleiche Wurzelform aufweisen. Zu Präsentien kaussativer Bildung gehört meist auch ein

P. P. P. mit gleicher (dehnstufiger) Wurzelform: נשאסת zu °נשאי 'setzen' √*had*, seltener mit hochstufiger Wurzel: °גוגאנ – °גוגנד √*kan*, oder tiefstufiger: °אאזאר – אאזירד(ן) √*zar*. Im allgemeinen wird die Form des P. P. P. von der des zugehörigen Präsens nicht beeinflußt — auch zu *s*-Präsentien wird das P. P. P. direkt von der Wurzel gebildet: בגת < ar. *bhag.ta-* zu °בגש, np. *furōχt* < air. *fra.vak.ta-* zu °פרוכש, ebenso zu Inchoativen: ויגראד zu °ויגראס etc. — doch könnte man in einem Präteritum wie גריפת *grift* eine Anlehnung an den Vokal des Präsens (°גיר *gīr-*) erblicken[c]. Auch *ti*-Bildungen mögen gelegentlich die Form des P. P. P. beeinflußt haben, wahrscheinlich bei אוביסת *ōβist* 'fiel herab' (b I R I 9; e I R II 8; M 292 V I 5) zu av. *avapastoiš* (Inf.)[d].

Im Mp. T. erscheinen *ta-*, *tanai-*, *tar-* als ת, תן, תאר(ת) nach tonlosen Geräuschlauten, sonst als ד, דן, דאר, im Phl. Ps. als תי und ת bzw. תני [sic].

Bem. a) Mp. *puχt* 'gekocht', mp. T. inf. פוכתן (M 177 R 8), np. *puχt* √*pač* führt BARTHOLOMAE Zair. Wb. 50 auf ein **poχ* < **paχʏa* = ai. *pakva-* zurück, das später die allgemeine Präteritalendung *-t(a-)* annahm. Doch konnte *a* in geschlossener, labialhaltiger Silbe leicht zu *u* verdumpfen. b) Ap. *tanai(y)*, das BARTHOLOMAE KZ XLI 332 — mir wenig wahrscheinlich — als *tani* erklärt. c) Freilich erscheint alter *r*-Vokal in doppeltgeschlossener Silbe öfters in den jüngeren Sprachen als *ri*: ND ויספריכת *visprixt* 'entsprossen', np. *biríšt* 'geröstet', np. *siríšk* 'Tropfen' s. BARTHOLOMAE Mir. M. VI 56 vgl. 57 n., mp. T. חגריץ *hayrič* < * *hakrtčid*. So erklärte denn auch HÜBSCHMANN P. St. 145 No., IF X Anz. 24 f. *grift* < **grfta-* mit *r* > *ri*. — BARTHOLOMAE's Erklärung von *grift* usw. l. c. 54 f. ist mir unwahrscheinlich. d) Hier liegt wohl *i*-Umlaut s. HÜBSCHMANN IF X Anz. 22 vor. Solch *i*-Umlaut zeigt sich z. B. in mp. T. מירד *mird* 'Mann' < ap. *mart(i)ya-* (nicht < *mṛtya-*, denn dies ergibt im mp. T. °מורד vgl. מורדיאנג N. pr. c RÜ; d I RÜ; R II 31 usw. s. ANDREAS-WACKERNAGEL NGGW 1911 p. 4 No.; vgl. BARTHOLOMAE Mir. M. VI 55), in אזנד, אאזינד *āzind* 'Parabel' < *āzanti-*, in °וזינד, °וזיינד (M I 2) *vizind* 'Schaden' < **vižanti-* usw. — Die Möglichkeiten der *i*-Epenthese sind m. E. noch nicht geklärt.

§ 18 (Sal. § 102 a). Die Formen der P. P. P. sind bei Aufzählung der Präsensstämme angeführt worden. Im folgenden sollen nur kurz die Veränderungen des Wurzelauslauts bei Antritt von *ta* usw. erwähnt werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000224

a) Wurzeln auf einfachen Geräuschlaut endigend. Verschlußlaute gehen vor *ta* usw. in die (tonlose) Spirans über.

1. Bei Gutturalen (idg. *k*, *g*, *gh*; im Pr. st. erscheint *z* aus (palatalisierten) *č*/*ž*) *-χt*: *paimōχt* √*muč*, *passāχt* √*sač*, *bōχt* √*buž*, *āmēχt* √*miž*[a]).

2. Bei Palatalen (idg. *k'*, *g'*, *g'h* = iran. *s*, *z*; im Präs. st. erscheinen für *k'* : *s* und *h* < *s*, für *g'* : *y* und *h* < *δ* und in ND-Wörtern *z*) *-št* und *-st* < *-št*[b]) z. B. *niβišt* √*pis* idg. √**peik'*, *yašt-* √*yaz* ai. *yaṣṭum*, *āyušt-* √*yuz* idg. √**i̯eug'*; aber *χrōst* √*χrus* idg. √**kreuk'*, *vināst* √*nas* idg. √**nek'*, *rāst* u. Abll. √*raz* idg. √**reg'*, *χēst* u. Abll. √**χiz*, *χvāst* √**χvaz* idg. √**su̯eg'*; vgl. noch נויסת *nivist* 'begonnen' √*vis* Air. Wb. 1326 s. Mir. St. V 5 Anm. und בורכסתאר *būrkastār* 'weitblickend' ai. *bhūri* + √*kas* vgl. ai. *kāśate* (M 4 f 4; in genau gleicher Verbindung M 42 ND; Erklärung nach Andreas).

3. Bei Dentalen (im Präs. st. erscheint *δ* für *t*, *y* für *d*, *h* für *θ*) *-st*: *ōβist* √*pat*, *nišast* √*had*, *rust* √*rud*, כסט *χast* 'verwunden' (M 246 V 3; S 8 4 u. ö.) √*χad*, *nizist*, *vizist* √*čiθ*; *bast* (ai. *baddha-* idg. *bn̥dh . to-*) √*band*.

4. Bei Labialen (im Pr. st. erscheint *β* für *p*, *v* für *b*, **f* für *f*) *-ft*: *ayāft* √*āp*, °כופת *χuft-* ‚schlafen' (M 28 II R I 29) √*χvap*, *guft* √*gub*, *raft* √*rab*(*p*), *kaft* √*kaf*.

5. Bei Zischlauten (nur idg. *s*; im Pr. st. erscheint **h*, nach *i*/*u*-Vokalen, Liquiden, Gutturalen *š*) **-st* (nach Horn Np. Et. 94, GIPh I 2 139 in np. *ǧästän* 'springen' √*yah*), nach *i*/*u*-Vokalen usw. — *št* und *st* < *št* z. B. *kušt* √*kuš* idg. **keus*, *bišt* √*dviš* ai. *dviṣ*, *frāmušt* √*muš* § 7, vgl. Phl. Ps. חושתי *hušt*(*ē*) 'verdorrt' (128 6) √*huš*; פריסתג *frèstaγ* § 16 < **fraišta*[*ka-* √*iš* ai. *iṣita-*, דוסת *dōst* 'Freund' < ap. *dauštar-* zu ap. √*duš* av. √*zuš* ai. √*juṣ*, *joṣṭṛ* vgl. mp. T. דושיסת *dōšist* 'geliebtest' (M I 195 u. ö.).

Bem. a) אנדרכת *andraχt* 'gefesselt' (M 2 R I 25; vgl. § 11 *ranǧ*) mit av. *handarza*(*ya*)- 'fesseln' zu verbinden, ist sehr verlockend. Für ai. *dṛḍha-*, uriran. **držda-* erwartet man freilich **han*]*dišt*, s. aber Bartholomae GIPh I 1 23. b) Im ND bleibt stets *-št* s. Tedesco 203 ff.; im SW wird *-št* besonders nach langem Vokal zu *-st*, aber gelegentlich auch nach kurzem.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000225

§ 19 (Sal. §§ 102 b, c, 103). b) Wurzeln auf Sonorlaute. (Nebst Wurzeln vom Typ *vrt*, *hrz*.)

α) Wurzeln auf *r*: *burd* √*bar*, *murd* √*mar*, *āzird* √*zar*, *χvard* √*χvar*, אוהרד *ōhard* '*hinabsteigen' (M 292 R I 3) *ava* + √*har* ai. *sarati*, *sarate*; Phl. Ps. אסתלחי *āstard*(*ē*) 'gesündigt' (136 Kan.) √*star*[2] vgl. mp. T. *āstār* 'Sünde' usw.; *niγārd* √*kar*, *vizārd* √*čar* usw.

Statt *-ārd* findet sich *-āšt* in *dāšt* √*dar* und *viδāšt* √*tar*. Diese Formen, die sich im Np. stark ausgebreitet haben, aber, abgesehen von *guδäšt*, das von *guδāšt* beeinflußt ist, nur bei kaussativen Bildungen, verdanken ihr *-št* den Wurzeln auf *r* + Dental oder *s*, *z*, *š*, bei denen *-št* < **-ršta-* (das bei Dentalwurzeln wieder auf **-rsta-* zurückgeht[a]) lautgesetzlich ist z. B. *vašt* (*gašt*) < **varšta-* < **varsta-* (vgl. HÜBSCHMANN IF X Anz. 28) √*vrt*; *hišt* < **hršta-* √*hrz*; אומושת *ōmušt* 'befreit' (M 28 II R I 18; V II 1), ודימושת (M 49 V 9) ודמושת (M 28 I R I 5) *vaδēmušt* '(vom Bösen befreit), gereinigt, bekehrt' mit *-mušt* < **mršta-* √*mrz* vgl. np. *muštumāl* 'Massage'. Daß keine dehnstufigen Formen dieser Art, wie np. *gāštän* √*vrt* (HORN), belegt sind, scheint mir Zufall zu sein. Ausgangspunkt mag auch (np.) *kāšt* 'säen' gewesen sein, das eine Ausgleichsform zum Präs. *kār-* √*kar* und Prät. *kišt* < *kršta- √*krš* ist. Vgl. HÜBSCHMANN P. St. 196 ff.; HORN GIPh I 2 140 f.; SALEMANN ibid. I 1 307.

β) Wurzeln auf Nasal, 1. auf *n*. Tiefstufige Prät. sind *zad* (ai. *hata-* idg. **ghṇto-*) √*žan*, *zāδ* (ai. *jāta-* idg. **g'ṇto-*) √*zan*, vgl. כדג *kaδaγ* 'Haus' < **kata*[*ka-* (**kṇto-*) √*kan* und np. *sitäδän* √**stan* § 8. Hochstufig sind *aβgand*, *haṇgand* √*kan*, *χvand* √*χvan*, dehnstufig ist *mānd* √*man*. 2. auf *m*. *maδ* < **γmata*, *āmaδ* < **āγmata-* √*gam*. Bei allen übrigen Verben dieser Gruppe entwickelt sich zwischen *m* und *t* ein Zwischenkonsonant *p*, *f* (vgl. lat. *emptus* von *emo*, nhd. *Ankunft* — *kommen* vgl. BRUGMANN Grdr.[2] I 826 § 953), vor dem der Nasal schließlich (oder sofort?) verschwindet z. B. *franaft* < **fra-namft* (?) < **franamt* √*nam*; ebenso *ānāft* √*nam*, *hangaft*, *-gāft*, *-zaft*, *-zāft*, *frazaft* *-zāft* √*gam* vgl. *hanzufs-*, *frazufs* § 10; schwierig bleibt *uhrāft* — *uhrām*: gehört das Wort wirklich

zu √*rab(p), dann wäre das Präs. analogisch *hanzāϑ — hanzām* gebildet; vielleicht ist es aber zu einer Wurzel **ram* zu stellen?[b]. [So jetzt NYBERG *Glossar* 5.]

γ) Wurzeln auf Vokal, 1. auf *ā*. *dāδ* (Phl. Ps. °דאת 123 6), *nihād-* (Phl. Ps. נידאת 121 5) √*dā*; *pāδ* (Phl. Ps. נתלונאת = *פאת 118 128) √*pā*; *ēstāδ* √*stā*; *viγrāδ* √*grā*; *framāδ* (1 × ND פרמוד s. § 13 a), *nimūδ* (ND noch נמאד M 47 b 7), Phl. Ps. אצמותי (95 9) √*mā*. Die Prät. °מוד von √*mā* sind analogisch den *ŭ*-Wurzeln (*stāy* : *stūδ* = *-māy* : *x*) gebildet, wobei eine Beeinflussung durch den vorausgehenden labialen Nasal in Rechnung zu stellen ist; פרמאד ist wohl nur historische Schreibung.

2. auf *ū*. *būδ* (Phl. Ps. בותי 118 132 u. ö.) √*bū*; *žūδ* 'kauen' √*žyū* § 7; *pārūδ* √*dū*; np. *äfzūδän* √*zū*; vgl. חושנוד *hušnūδ* (M 47 c 7) < **hu.χšnūta-* √*χšnū*. 3. auf *ŭ*. *šuδ* √*šyu*; alle anderen Prät. haben den *ū*-Wurzeln analogisch *-ūδ* st. **-uδ*: *istūδ* √*stu* ai. *stuta-* vgl. Phl. Ps. °נסתות *nistūδ* 'versprochen' (132 Kan.) < **ništuta-*; *ārūδ-* √*lu*; unklar ist die Zugehörigkeit von דרעוד (T II D 161 R 9; T I a: T I D 51 III 6 V; zur Schreibung mit ʿAin s. § 6 *vid*) *drūδ* 'gemäht' √**drŭ*[c]; *ušnūδ* 'gehört' √*sru* ist zum Präs. analogisch neugebildet (*bav* : *būδ* = *ušnav* : *x*); *-srūδ* 'singen', Kauss. von √*sru*, ist wohl auch analogische Neubildung (*pārāy* : *parūδ* = *-srāy* : *x*); die ursprüngliche Form war **srāδ* < uriran. **srāu̯ita-* ai. **śrāvita-* oder auch einfach **sruδ* < **sruta-* vgl. av. *srūidyāi*, *srūta-* d. i. *srud-*, *sruta-* (das *ū* entstammt jüngerem redaktionellen Einfluß). Hierzu vielleicht *višāδ* 'geöffnet' < ar. **u̯ičiāu̯ita-* √*šyu* s. § 13 c.

4. auf *ī*. *dīδ* (Phl. Ps. דיתי 95 9) √*dī*; *āfrīδ* √*frī*; *ōzīδ-* in אוזידאר 'schädlich' (M 9 II R 7) √*zī*/*zyā*; *brīδ-* (§ 12 a) √*brī*; *nīδ* √*nī*; vielleicht *āχšīδ* 'gehört' § 12 a √**χšī*? 5. auf *ĭ*. *aδīδ* < *ati* + √*i*; *uzīδ* § 2 √*i* mit *-īδ* st. **-iδ* analogisch den *ī*-Wurzeln wie die folgenden Verben; *čīδ*, *vizīδ* § 6 (וציתי im Phl. Ps. 131 13), *parzīδ* √*či*. — Bildungen wie np. *āsūδän* √*sī* (*sitāy* : *sitūδän* = *āsāy* : *x*) sind nicht belegt, an ihrer Stelle stehen Präsenspräterita (§ 20).

Bem. a) **-rst* > **-ršt* > *-št* wie **-rsk* > **-ršk* > *-šk* in np. *äšk*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000227

< *aršk < *ars. k- < *asr. k- vgl. Horn Np. Et. 21. b) Diese Erklärung der lautlichen Entwicklung von *m* + *t* zu *ft* verdanke ich Herrn Prof. Lommel, der auf ähnliche Erscheinungen im Griechischen (s. W. Schulze KZ 33, 370; Wackernagel NGGW 1909, 58 A. und 1914, 113 A.) verweist. In gleicher Weise ist auch das Verhältnis von np. *šämšēr* gr. LW σαμψήρα — ND ספסיר *safsēr* syr. LW *safsērā* (also < *samfsēr < *samsēr) zu beurteilen, dessen Grundform *samšēr (bzw. *šamsēr) ist. — Bartholomae's Versuch Zair. Wb. 64, die besprochenen Präterita mit Hilfe kreuzweiser Analogie zu erklären, ist unbefriedigend. Seine Annahme, mp. T. *χvamr* habe durch lautliche Analogie zu *hanzā*]*m*- — *hanzā*]*f*[*t* sein *m* (statt *f*) erhalten, ist unglaubhaft. Vielmehr liegt in mp. T. כֿומן *χvamn* 'Schlaf' (T II D II 120 V I 5) vgl Phl. Ps. אחומני *aχvamn*(*ē*) 'schlaflos' (126 1) eine Assimilation *mn* < *fn* vor, ebenso wie, worauf mich Herr Prof. Lommel hinwies, in np. *šām* [1]) < *χšamn < av. *χšafnya*- 'Abendessen'. Aus *χvamn* entstand durch Dissimilation [2]) כֿומר *χvamr* s. Waldschmidt-Lentz 93, das aber nicht nur im ND, sondern auch im Mp. T. z. B. M 273 V 21 vorkommt; vgl. mp. T. חומרין *χvamrēn* 'schläfrig' (M 28 II R I 30). Unklar bleibt ND ⁰ופ *vaf*- 'speien' neben mp. B. *vām*- ai. *vamiti* s. Zair. Wb. 218. Nicht hierzu gehört aber das von de Lagarde P. St. 72 als 'völlig unerklärbar' bezeichnete jud. p. פֿרומגין 'wüst', das Bartholomae l. c. hierzu stellt, *fravamagīn* [sic] liest und mit av. *vivāpa*- verbindet. Die richtige Anknüpfung hat Horn IF II 140, GIPh I 2 178 u. gefunden, der das Wort gleich np. *färämgīn* setzt, d. i. eine Adj.-Abl. von np. *färäm* = *diltängī*,, *ändōh*, *γäm*(*m*) [3]). c) Hierzu Phl. Ps. יודלוני *yōδrūn*(*ē*) 'Erntender' (128 7), das nach Andreas in *yō* < av. *yava*- 'Getreide', np. *ǧō* und *drūn* Pr. st. zu zerlegen ist, also wörtlich 'Getreidemäher' bedeutet.

1) Mit Langvokal durch 'Ersatzdehnung' genau wie bei np. *Bährām* < uriran. *u̯rϑraγn*-. Die Annahme einer Epenthese mit folgender Vokaländerung *ē > *ā* (bei Lentz 270) ist überflüssig.

2) Zu dieser Dissimilation *n* > *r* vergleiche man np. *χursänd* 'zufrieden' < mp. *hunsand* [< *hu. nisand*- ai. √*chand* s. Salemann Gl. s. v.], das im Mp. T. (M 221 V 18, 20 u. ö.), im Mp. B. (häufig), im ND (s. Sal. Gl. s. v.) und im Pazend (*hōnaseñd*) bezeugt ist.

3) Doch scheint die Bedeutung 'wüst' Schwierigkeiten zu bereiten. Aber jud. p. *färumgīn* hat garnicht diesen Sinn: es übersetzt die Abll. der hebr. Wurzel שמם 'schaudern' z. B. שַׁמָּה 'Entsetzen, Öde' שְׁמָמָה 'Wüste' usw. In der mechanischen Übersetzungsweise dieser persischen Juden werden zusammengehörige hebräische Wörter (hier 'Grundbedeutung': 'schaudern, Entsetzen' = np. *färäm*) durch zusammengehörige persische Wörter übersetzt, ohne Rücksicht auf die verschiedenen Bedeutungen; vgl. noch Ez. 4 16 פֿרומגיני de Lagarde gegen גֿם *γäm*(*m*) Salemann Zmp. Pass. 273 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000228

§ 20 (Sal. §§ 104 f.). Wenn die Differenz zwischen Präsensstamm und altem Präteritum allzu groß ist, dann kann zum Zweck des Ausgleichs und der Vereinheitlichung aus dem Pr. st. ein neues Präteritum durch Anfügung von Suffixen gebildet werden. Solche sekundären Präterita gehören zu allen Denominativen und mit Suffix erweiterten Präsensstämmen: Kaussativen und Passiven, zu den meisten (alten) Inchoativpräsentien usw. Bei dieser Vereinfachung, deren Tendenz auch die zahlreichen analogischen Neubildungen (s. o.) zuzuschreiben sind, kommt es häufig vor, daß neben einem noch existierenden alten Pt. schon eine junge Neuform einhergeht. Im Np. gibt es fast zu jedem Pr. st. — wenigstens in den Lexicis — auch ein sekundäres Pt.

a) Anfügung von *-ist*.

Hierzu alle Passivpräterita: יחיסת-. Über diese Bildungen s. zuletzt Bartholomae Mir. St. V. Bartholomae geht von Formen wie *bāyist*, *kāmist*, *tuvānist* aus, die er auf Zusammensetzungen: Nom. (**apāy*, *kām*, *tuvān*) + *asti* 'ist' zurückführt. Daneben seien bei Dental- und Palatalwurzeln durch Kontamination der alten Pt. auf *-st* (bzw. *-st*<*-šṭ*) mit sekundären Pt. auf *-īδ* solche *-ist*-Pt. entstanden (etwa גרייסת 'weinen', SW √*grad*|*grd*, zu **gṛsta-* einer- und גרייד anderseits). Analog zu diesen beiden Gruppen, die sich gegenseitig stützten, seien die anderen *ist*-Präterita gebildet. Die Passivpräterita seien aus einem Abstraktum auf °יה und *asti* zusammengesetzt. — Im großen und ganzen scheint mir diese Deutung richtig, wenngleich wohl manche der von Bartholomae geforderten Analogien anfechtbar sind (z. B. ist *dānist* zweifellos älter als *tuvānist*) und ich die Gleichsetzung vom Passivsuffix °יח° mit der Abstraktendung nicht billigen kann[a]. Beispiele: Denominativa: וארייסת (M 292 V I 3), קאמיסת (S 13 6) (Phl. Ps. כאמסתי 131 13), רוזדיסת (§ 16), פחריסת (§ 16) (Phl. Ps. פחליסתי 135 16). — Passiva: אכשוזיחיסת (?, § 16), ביחיסת (T II D 161 R 13), ופראיחיסת *vifrāyīhist* (M 2 R I 31; s. § 5), לוניחיסת (S 9 d 24; § 8), יסיחיסת[ני] (M 97 a 16; s. § 14), שאי(י)חיסת (§ 13). — Bei Pr. st. auf Halbvokal:

גחראיסת (S. 204), דראיסת (M), °ורויסת *vurravist-* (S 9 b 17), זיויסתן inf. (T I D T I H I e R), גרייסת *griyist* (ib. V). — Ferner: דאניסת (Phl. Ps. דאנסתי 95 10), auf 2 Zeilen geschrieben תוכשעיסת *tuχšist* (M I 219 f.; richtig Mir. St. V 42)[b].

Bem. a) s. o. § 14. Ich halte es für ganz ausgeschlossen, daß die Abstraktendung, die ich nach ANDREAS und SALEMANN *-ēh* (< *-ahya* + *ϑwa-*) lese (gegen BARTHOLOMAE's *-īh* < *-iϊa-ϑwa-*), im Np., auch antevokalisch, als *ih, əh* erscheinen könnte. Mit meiner Transskription des Passivszeichens *īh* will ich nicht Einwände gegen eine Lesung *ĭh* erheben; vgl. noch Zair. Wb. 71 f. b) Daß איריסת *ērist* (M I 180) hierzu gehöre, s. Mir. St. V 39 f., ist äußerst zweifelhaft, zumal die Bedeutung keineswegs klar ist. Ich würde *abi/adi* + **rid* (*t, ϑ, s, z*) ansetzen.

b) Anfügung von *-ɪδ*.

-ɪδ ist eigentlich *-ēδ* zu lesen: < *ay(a)* (Präsenszeichen der Kaussativa, im Mp. jeder Präsensflexion) + *ta-* (nach SALEMANN und DARMESTETER), vgl. ai. *-ayitum* (Inf.) und oben § 15. Beispiele: Kaussativa: גרדנידן Inf. (M), סראכשיניד (M 2 R I 25), פידאגיניד Denom. (M 9 II R 12), °ראיניד (M) und אובאיניד (M). Einfache Pr. st. °אויששתאביד *avištāβīδ* (S 9 d 27), °אבכשאיד (S 9 a 32), אמורזיד (M 477 V 3), גרייד *griyɪδ* (S 9 d 10), דיסיד (§ 6), ואוריידן Inf. (T III D 278 II R 12), וי(י)מיחיד (§ 6), וינדיד 'gefunden' (M 2 V II 7), נגוציד (e II R II 33), נחריסיד (S 9 a 13), נכרוחיד 'getadelt', ניישיד 'gesehen' (e I R II 18), עסתאיד (§ 13 c), עשנאסיד (S 12 c 34), פורסיד (S 9 c 30 u. ö.), פחיפורסיד (M 2 V I 17), פריסתיד Denom. 'gesandt' (M 2 R I 11 u. ö.), קושידן Inf. (M), רסיד (T II D II 120 R I 6 u. ö.).

Aus dem Phl. Ps. gehören hierzu אמולצית 'erbarmt' (98 Kan.), גלידית 'geweint' (136 1), נחלאנית 'vernichtet' (135 15), סתאדיתכי 'Gepriesener' (§ 13 c), פולסית 'gefragt' (136 3), פלמושית 'vergessen' (118 139, 141), und kauss. זאלנית (118 139).

c) Anfügung von *-āδ*.

Diese gleichfalls aus **-ēδ* entstandene Endung gehört dem ND zu; s. SALEMANN GIPh I 1 308, Man. St. I 165; LENTZ 272; TEDESCO 228. Beispiele: Kaussativa: אכיזנאד, עיסתינאד 'stellte' (M 99 R 26; V 16; a I V I 8; e II R II 18), °שראסינאד (S 9 b 3). — Ferner דיסאד § 6, ודאראדן Inf. § 8,

נייסאד 'gelegt (M 99 R 24; c V I 23), פחיכ(י)מאד § 13 b α, תירסאד (M 47 c 11). [דאנאד S 9 a 19 ist co. sg. 3 TEDESCO 228 No. 3.] Diese Endung *-āδ* ist dem ND entnommen. — Dagegen ist פריסתאד *frēstāδ* 'geschickt' (M 3 R 10; M 473 R 9 [nicht co.]), np. *firistāδ*, analogisch *ēstāδ* 'getreten' gebildet und kann deshalb nicht im Mp. T. und Np. als LW betrachtet werden, wie LENTZ das 289 f. tut. Und *ēstāδ* √*stā*, *nihāδ* Phl. Ps. נידאת √*dā* haben ebenso wie *pāδ* √*pā* oder *dāδ* √*dā* wurzelhaftes *ā*, falsch also LENTZ 286 f. — Auch in mp. T. °אופתאד *ōftāδ-* 'fallen' (M I 188, 193) np. *uftād* liegt m. E. altes wurzelhaftes *ā* vor (unwahrscheinlich MANN ZDMG XLVII 702, HÜBSCHMANN P. St. 16, LENTZ 303), np. *uftäδ* präs. ist m. E. eher Analogiebildung zu *uftāδ* als umgekehrt; Wurzelstufe ist **ptā* wie in gr. *πτῶσις*.

Verba composita.

§ 21 (Sal. § 108). a) Im Mp. nicht mehr lebendige Präpositionen in festen Verbindungen mit Verben (und Verbalnominibus). Eine sichere Zuweisung an die einzelnen Präp. läßt sich sehr oft nicht erreichen.

ā geschr. א: אמד, אכיסת, אגא 'gewahr werdend', אסתאר usw.; geschr. אא: °אאי, °אאור, אאגוסת 'aufgehängt', אאשנאג *āšnāγ* 'vertraut' (M 2 R II 3), אאואג *āvāγ* 'Sprache' (c R II 29; d I R 1 14) usw.; ואפורדג (M 477 V 4) l. °אפ s. S. 193; zu פתג(א)נאפרז(א) s. S. 191.

apa אבגנד 'werfen', °אבדאצ 'befreien', wörtlich 'weglaufen lassen', אבחום 'offenbare' (S 9 c 1), °אבכשאי 'sich erbarmen' § 8, אבגוחג 'Unrat'; mit Assimilation an folgenden Labial אפורד 'weggetragen' *ap(p)urd* < **apabṛta-* s. S. 175. — Begriffnegierendes *apa* steckt nach ANDREAS in אפרסאגיה *afrasāγēh* 'Verachtetsein' (M 564 R 1[b]), zu np. *räsā*, *räsāī*.

upa °אבזו, °אבזאי, °אבגריי 'beklagen' (M 273 V 14); nach BARTHOLOMAE Zair. Wb. 51 in אביסתאוגאן 'Bekenner', LW < ND vgl. ND °אביסתאו 'bekennen' (passim); als °אוב in אובדאר *uβdār* 'gekreuzigt' < *upa* + *dāru-*[a] und nach

ANDREAS HR II 111 in אובאיניד (*upa* + √*i* kauss.), s. aber § 8 √*pad* (S. 188).

Bem. a) M 28 I R II 28 (= Sal. 28 14) s. BARTHOLOMAE Mir. M. IV 18 No. 4; ferner ibid. V I 9: Jesus habe zuerst behauptet, den Tod überwunden zu haben, und dann in seiner Not den Schöpfer angerufen: כות צים כירד חים אובדאר 'weshalb hast Du mich gekreuzigt?' Beide Stellen gehören zu der bekannten manichäischen Polemik gegen das christliche Dogma, Jesus, Gottes Sohn, sei den Kreuztod gestorben. — Mp. T. *uβdār kirdan* 'kreuzigen' entspricht np. *bidār kärdän* und ND קר° דארובדג *kar- dārōβaδay* s. Zair. Wb. 147 ff.

abi vor *r* als °אב: אברוכת (1 ≻ falsch °אאבר), אבראסת 'erhoben'; als °אוי in אויסתאם *avistām* 'Provinz' < **abi* + *stāna-* [ANDREAS][b], °אוישתאב Phl. Ps. °אושתאפ (128 1, 2) np. *uštāb*, *šitāb* mit sehr starker Kontraktion — schließlich wird der übrigbleibende Anlautsvokal *ŭ* sogar als Vorschlag empfunden, aufgegeben und durch Einschub ersetzt —, die sich auch sonst vor *š* zeigt: °אשמאר < **abišmār-*, °אשינז < **abišinč-*, °אשנו *ušnav* < **abisrnav-* (mit *s* > *š* s. § 12 b) np. *šumār-*, *šināv-*. Das Kontraktionstempo ist bei den einzelnen Wörtern verschieden, das Resultat im Np. dasselbe. Hierzu auch np. *šinā(h)* und *ušnān* < **abišnā*[*ka-* bzw. **abišnāna-* s. § 13 a *snā*. Auch in °עיסת *ēst-* 'treten' steckt *abi* s. § 9. — Vor *ā* (*i̯ā*) erscheint *abi* im Mp. T. als *ay-*, im Np. als *äy-*, *y-*: איאד *ayāδ* np. *yāδ* < **abi̯āta-* cf. ND אביאד und Hesych Ἀβιάταικα· μνήμονα Πέρσαι (von OPPERT *Les Mèdes* 229 A. 1 korrigiert aus Ἀβίλταικα), worauf mich Herr Prof. LOMMEL gütigst hinwies; °איארד *ayārd-* < **abi̯ārdai̯a-* √*ard* § 8; °איאס *ayās-* < **abi̯āsa-*, np. *äyāsä*, *yāsä* < **abi̯āsa*[*ka-* § 5; °איאב, (איאפת) *ayāβ-*, np. *yāb-*, (*yāftän*) < **abi̯āp-* √*āp* § 5; איאסת *ayāst* 'angeführt, erwähnt' (M I 42) < **abi̯āšta-* Kauss. von √*as* ai. √*aś*. — אביסר 'Krone' np. *äfsär* darf nicht auf **abisarah-* (> **ōsär*) zurückgeführt werden, vielleicht aber auf **upasarah-*.

Bem. b) M 729 I V I 9 האן שחריאריי רושן אויסתאם אפריזג 'diese lichte Herrschaft, die gesegnete Provinz'; M 4 e 20 אויסתאאם 'neue Freude werde von allen Engeln dieser Weltprovinz bereitet'. Auch in ND-Texten kommt das Wort vor z. B. T II D 79 V 4. Zum Übergang

$n > m$ s. HÜBSCHMANN P. St. 254, SALEMANN GIPh I1 266, HORN ibid. I2 60; zur Etymologie verweist ANDREAS auf arab. LW استان (fälschlich اَستَان vokalisiert) *ustān* 'Provinz' *ustāndār* 'Statthalter' s. HOFFMANN *Syrische Acten persischer Märtyrer* 93; anders NÖLDEKE Tabari-Übers. 448. Vergl. noch arm. *ostan* 'Kronland' HÜBSCHMANN A. Gr. 215. S. auch CHRISTENSEN Emp. Sas. 43.

abiš in אוישורופתן § 7; im Phl. Ps. °אושנאל § 8; unsicher; vgl. die selbständige Postposition אויש 'zu' (passim) *aviš* < **abišai* (mp. B. אובש), gebildet wie פדיש *paδiš* und אצ(ז)יש *aziš* < **hača-šai*.

ati in °אדיח, אדיד 'herbeikommen' s. § 2 nach BARTHOLOMAE Zair. Wb. 100 f.

adi in °אירנז, עירכת, jud. p. אירכתיגי § 11; wohl in איריסת § 20.

ava in °אוזנ, אוהרד, אובארד, אוביסת usw.

uz als °אוז in אוזדיה, אוזדה *uzdēh* 'heimatlos'; אוזדיס *uzdēs* 'Götze' (< 'Ungestalt' [so jetzt auch NYBERG *Glossar* 230]); °אוזיח, אוזיד § 2; vgl. Phl. Ps. אצמותי np. *āzmūδ* s. LENTZ 276. — Als °עז in °עזואר, °עזורד; vor tonlosen °עס in עספור *ispur(r)* 'vollständig' (M 74 V 16; b II R II 16 u. ö.) < **uspṛna-*; unklar ist עשכרוסת 'herauskriechen' (b I R I 13). — Vor *r* als °אח in °אחראמ usw. § 8 [nach BARTHOLOMAE Zair. Wb. 63 ff. vielmehr < *ati-*] und mit Abfall des Anlautvokals als °ח in °חרוב usw. § 7 und in חראסתן (M I 226) *hrāstan* § 8 √*raz* [nach BARTHOLOMAE Mir. M. I 44 No. 1 läge in diesem Wort vielmehr **ha-* < idg. *sṃ* vor; ganz unwahrscheinlich].

ni als °נ in °נכרוח, נציד, °נציח, °נמאי, °נביס, °נואצ, נשסת √*had* § 3, נחופת √*hub* § 11, °נחאי √*hā(y)* § 13, °נחינז √*θanǧ*, °נח √*dā*, °נונ *nivan(n)*- √*band* usw.; als °ני in °ניזאי, °נירא, ניגאר neben נגארגר 'Maler' (d II V I 22), °ניוש *niyōš*- < *niyōš*-, נייאם *niyām* 'Umhüllung' (d II R I 16; e I V I 10, 33 u. ö.) < **nidāman*- s. SALEMANN Gl. s. v., °נייש *nīš*- 'sehen' *ni* + *īš* § 3; unklar °נייס 'legen' § 14. — Im Phl. Ps. נמותי, °נכאח § 8, נשסתני, °נסתות √*stu* § 19, נידאת, °נידוחש § 3; beachte נינדלי *nīndar(ē)* 'hinein in' (98 Kan.) < **niǰantar*- (ANDREAS).

niž in ניזדאד *niždād* 'ungerecht' (T II D 126 II R 17) < **niždāta-* vgl. Phl. Ps. נשדאתיחי *niždādēh(ē)*[c] 'Unrecht, Bedrückung' (118 134); hierher Phl. Ps. נזבולתיחי *nižburdēh(ē)*[c] 'Erniedrigung' (128 3; 131 1) < *nižbṛta-* (die entsprechenden av. Wörter Air. Wb. 1088 bedeuten 'forttragen').

Bem. c) So mit *ž* sind wohl beide Wörter zu lesen. Für *ż* hat ja die Pehlevi-Schrift kein besonderes Zeichen vgl. כנישכי 'Mädchen' (122 2), das ANDREAS als versuchsweise Wiedergabe eines *kanīžay(ē)* (ND-Form) = np. *kānīz(ä)* auffaßte. Und °נזבולת wird man doch kaum **nizburd-* lesen dürfen, zumal im Mp. T. noch °נִיז und das lautlich genau entsprechende °דוז (nie *°דוז) erscheinen z. B. דוזבורד *dužburd* 'unglücklich', דוזדיל *dužd̄il* 'kleinmütig', דוזדינייי *dužd̄ēnē* 'Ungläubigkeit' (d I R I 9) vgl. av. *dužd̄aēna-* = *dužd̄ayana-*, דוזגן *dužgan(n)* 'übelriechend' (a II V II 11) av. *dužganti-*, דוזרואן *dužruvān* 'dessen Seele schlecht ist' (d II R I 33) usw.

vi als °ו in °וניר, °ודיר, °וציח, °וציד, °ודצ usw.; als °וי in °ויגראס, °ויואס, °ויזאי, °וימרז (M 28 I V I 4), °וינאר, °ויראי, °וישוב usw.; häufig kommen beide Schreibungen nebeneinander vor z. B. וינסת, וינאה (b I R I 15, 30) neben ונסת (S 9 d 8), ונאסת, ונאה; °וידאר (e I R I 8; V I 8) neben °ודאר (ibid. R II 27); וישאד (a I R II 14) neben ושאד usw.; beachte ודיב 'Täuschung' (d II R II 28) neben °וייב *vi* + √*dab* § 4; als °גו erscheint *vi* gelegentlich vor *γ*, *m*, vielleicht *z* z. B. גוגאיי *guγāyē* 'Zeugnis', Phl. Ps. גוכאדיחי (131 12 u. ö.) s. LENTZ 269; °גוגאנ 'vernichten'; גומאן *gumān* 'Zweifel' (M 47 c 8) < **vimāna-*; °גומיז, גומארד, °גומאי § 13 a; גוזאר *guzār* '*Entscheidung' (?; M 388 V 8, junger Text) sonst °(ו)צאר np. *guzārä* usw.; *vi* + *ā* in °ויאור *vyāvar-* 'antworten' √*bar*. — Im ND immer °(ו)י z. B. ויגאחיפת, °ויגאנ, nur in גושאד *gušād* 'ausgedehnt, weit' (M 47 a 12) neben °וישאח 'öffnen' ist *gu* < *vi* bezeugt, vgl. ND גוכן *guχn* 'Blut' (M 18 R 3) < **vuχn* < av. *vohuni-*[d]. — Im Phl. Ps. °וצנד, ונאלתי, °ותיל, וציתי, °וילאד √*raz*, °ידיפת[ו]; begriffnegierendes *vi* nach ANDREAS in ויסנדכיחי *visanda-γēh(ē)* 'Unlust' (126 2) zu √*sand* ai. √*chand*.

Bem. d) BARTHOLOMAE's Zurückleitung der iran. Wörter für 'Blut' auf vier verschiedene Grundformen 1) (ar.) **ṣuasuan-*, 2) **ṣuasun-*, 3) **uasuan-*, 4) **uasun-* Mir. M. V 6 f. (wo Lit.) ist mir nicht

wahrscheinlich geworden. Ich glaube, man kann mit einer auskommen, mit ar. *ɣasun- av. *vohuni-*: 1) Der Accent steht auf der ersten Silbe **vóhun-* > **vúχən* waχ. *vuχan*, ND *guχn*, zāzā *gūn-*, 2) Der Accent steht auf der zweiten Silbe **vohún-* > **vəhún* (accentbedingte Dehnung) sar. *vaχīn*, šuγn. *viχīn* und > **vhún*, **vχún*, np. *χūn*, sämn. *χīn*, baχt. *hīñ* slv. *fīn* afg. *vīn-*.

ham als °חמ *ham-* vor Labial und Sonorlaut °חמב § 4, °חמבאר, חמבכת, חמישג *ham(m)ēšaγ* 'immer' < *ham* + מישג, חמיו *hamēv* 'immer' < *ham* + *ēv*, °חמוצ *hamvaz-* (*hamōz-*) *ham* + *vač-*; als °אמ in אמורד (M 31 V II 7) √*vrt*. Sonst als °חנ *han-* חנגאפת, חנזמן, °חנגאר, חנגנד, °חנדאצ √*tač*, °חנזינ √*či*, °חנדיש √*dis* § 13 b*β*. Als °אנ unter ND-Einfluß in אנ(נ)גאר *aŋgār* 'Nachdenken', אנגאם (M 475 R 9) 'Versammlung' (F. W. K. Müller), אנדרז 'Gebot', אנדרכת § 18; vgl. Lentz 267 f., 276 ff. — Assimilation an ein folgendes *s* liegt vor in °חסאצ *ha(s)sāz-* < **hansāč-* § 8; folgendes *d* assimiliert sich dem *n* in °חנאר *ha(n)nār-* < **handār-* § 8, חנאם *han(n)ām* 'Körper' < **handām* np. *ändām*. — Im Phl. Ps. °אמוצ *amvaz-* 'lehren', °אנדאחת, אנצומניחאי 'Versammlungen' (131 Kan.).

fra als °פר in פרזאפת √*gam*, °פרזיו √*žīv*, פרנפתן √*nam*, °פרסראי √*sru*, °פרמינ √*man*, °פרמאי √*mā*, °פרוכש √*vaχš* (*vač*); *fra* + *ā* = *frā* in Phl. Ps. °פלמוש *frāmōš-* mp. T. °פראמוש, פראמושת 'vergessen'; פראמוכת √*muč*; °פראראז, פראראסת √*raz* 'ausstrecken'.

para in °פרגנ 'zerstreuen' np. *pärāgändän* √*kan*; פרזיד 'festgemacht' np. *pärčīδän* √*či*; °פרזיר 'sich fernhalten' (§ 13 b*α*) und °פרצאר 'fernhalten' √*čar*; פרדכת 'erledigt' vgl. np. *pärdāχtän* (s. Sal. Gl. s. v.) √*tač*; °פראראי 'läutern' < **paradāvaya-* √*dū* mit *ard*(<*arad*) > *ār*(*āl*) wie np. *pālēz* < av. *paridaiza-* (*arid* > *ard* > *āl*) s. Horn GIPh I 2 131.

pari vor Doppelkonsonanz °פרי in °פריסת *parist-* 'verehren'; פריסף *parisp* 'Mauer' vgl. av. *pa(i)rispāti-* (s. Sal. Gl. s. v.); פרישמאר *parišmār* 'Rechnung' (M 49 I R 3) √*hmar*; vor einfachem Konsonanten °פר in °פרור *parvar-* 'aufziehen, nähren' √*bar*; °פרשינז 'durchfließen' *paršinz-* √*hič*; Phl. Ps. °פלכנ *pargan-* 'bauen' (126 1) √*kan*, hierzu

(mit 'Ersatzdehnung'?) פארגין 'Graben' < *parikanya- (nach SALEMANN Gl. s. v., der von einer Vṛddhibildung *pārikanya- ausgeht); vor Vokal tritt Epenthese ein: פירוז 'siegend' np. pērōz < pari + av. aužah- ai. ojas 'Kraft', vgl. ND פריוזאן paryōž-ān 'siegreich' (M 32 R 8 u. ö.); פיראמון np. pērāmūn, Phl. Ps. פילאמוני (124 2 bis) < *pari + ā + māna- √mā vgl. np. numūnä s. ANDREAS bei LIDZBARSKI Sem. Epigr. II 213. [Anders NYBERG Gl. 184.]

pati s. HÜBSCHMANN P. St. 191 ff.; SALEMANN GIPh I 1 271, 309; HORN GIPh I 2 23, 158 f.; BARTHOLOMAE Zair. Wb. 179—188. 1) °פת in 'gelehrten' Wörtern: פתיאר 'Unglück' np. pätyārä s. HÜBSCHMANN P. St. 37; 2) °פדי, °פד in °פדיר, פדיריפת s. § 13 b α; פדיסאי 'entsprechend'; פדישת 'Heimat' av. patištā-; פדיכשר 'Verehrung' (S 34 2; M 28 II V I 25, 35), פדכשר (M 172 b 9; M 31 I V 16), °אונד° (M I 40). Unklar sind +פדיוז+ § 7 yuz, פדוז M 470 R 3, das nach ANDREAS HR II 111 padvaz 'Gewalt' meint. — In allen sicheren Beispielen ist δ durch das vor Doppelkonsonanz erhaltene i (im pr. paδīr- durch das ihm folgende aus kontrahiertem iį̄ entstandene ī) vor der Verschiebung geschützt. Ausnahme: פדיסאי, dessen Anknüpfung an ai. praticchāyā- Zair. Wb. 184 durch die Erhaltung des δ in Frage gestellt wird. — In diese Gruppe gehört auch פידאג 'klar, offenbar' paiδāγ < mp. Iss. פתיאך paδyāγ (Hāǧ. A 10) 'sichtbar' mit Epenthese; so richtig HORN Np. Et. 78. 3) °פחי, °פח in °פחיפורס, °פחיבורס; פחיבוסת pt. 'zu Füßen fallen' (M 28 II R II 33); °פחיפאר; °פחיכ(י)מ § 13 b α, °פחיכנ § 4, °פחיכפ § 4, פחיקירד, פחיקיסת (T I a T I D 51 XIV f.; Bed. unklar), פחיכר pahikar 'Bild' (d II V I 25, 32; V II 10, 19 u. ö.) np. päikär; פחיכאאר 'Kampf' (M 2 R I 3) np. päikār; פחיקירב pahikirb 'Gestalt' (M 28 II R I 5) parth. pāδgirb; פחכשר pahiχšar 'Verehrung' (M 17 R 15) neben פדכשר s. o.; °פחריז pahirēz- (?) s. § 6 √rič; Phl. Ps. פחכאפתי pahikāft(ē) § 4. — pahi- erscheint also vor k, welches nicht verschoben wird vgl. np. päikār, päikär, päikan, und vor p, das z. T. als β erscheint,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000236

außerdem in *pahiχšar* (und in dem unsicheren *pahirēz-*). Auffällig ist die Erhaltung des Vokals der zweiten Silbe auch vor einfachem Konsonanten gegenüber sonstigem Ausfall. Bartholomae erklärt l. c. *pahi* gekünstelt aus antesonantischem **paϑi̯*. 4) °פי aus *paδ-* vor *γ*, *m*, *r*, *v* und *v* < *b* in פיגאם, פימאן 'Maß' (d II R I 14), °פימוצ, °פיראי, °פיוח, פיוסת usw. Starke Kürzung zeigt פיש *pēš* 'vor', das mit Andreas auf **patyaši-* (vgl. ai. *pratyakṣam*, Ideogr. *l'ainē*) zurückzuführen ist. 5) Assimilation an folgenden Dental oder Zischlaut; bei Kürzung der so entstandenen Geminata tritt oft — teils schon im Mp., teils erst im Np. — (aber nicht immer) 'Ersatzdehnung' ein. פסוך *passuχ* < **patisahvan-* np. *pāsuχ*; פסאכת *passāχt* < **patisāχta-* np. *pāsāχt*; פזפתג *pazzaftaγ* (M 28 I V I 30) < **patižam . ta-* √*gam-*?; °פאציה *pāčēh-* < **patčēh-* < **patičaiϑa-*; °פתאי *pattāy-* < **patitāvaya-* § 13 c; פאדאשין *pādāšin* < **paddāšin* < **patidahišn* np. *pādāš*; פאדיז *pādēz* 'Herbst' (b II V II 10; פאדז ibid. I 5) < **paddēz* < **patidaiza-* nach Fr. Müller s. Hübschmann P. St. 37; unklar פאדיסאגיה 'Verleumdung' (M 28 I R II 5) *pādēsāγēh* (Abstr. zum *-āk-*Part.) < **paddēs-* < **patidaisa-* √*dis*?; nicht eingetreten ist die Dehnung z. B. in np. *päsänd* < **passand* < **patisand-* und np. *päšänǧīδän* < **paššinǧ* < **patišinč-*. 6) °פאדי, °פאד, °פאי a) vor Doppelkonsonanz פאדיפראה *pāδifrāh* 'Vergeltung' (M 177 R 22) Phl. Ps. פאתופלאסי [sic] (128 8) < **patifrāsa-*; פאדכשאי *pāδiχšāy* 'Herrscher' (S 9 c 16) Phl. Ps. פאתחשאדי (118 133) np. *pāδišā(h)* < **patiχšāya-*; פאדישנוחר *pāδišnōhr* 'Befriedigung' (S 9 c 23; dazu ein Denom. ibid. d 28) < **patiχšnauϑra-*; b) vor altem *k* פאדגוס *pāδgōs* 'Weltgegend, Provinz' (M 470 R 14, 17; b I R I 23; V I 27; e II R I 20) neben פאיגוס *pāygōs* (M 4 f 11; M 25 R 3; M 99 d 19; S 16, 5; P 2, 7) oder פאיקוס (T II T), mp. Iss. פאתכוס (Pers. I 8) < **patikausa-*; mp. Iss. פאתכאסי *pāδkās(ē)* 'sichtbar' (Naqš-i-Raǧab 4) < **patikās-* zu np. *āgāh* usw. — Unklar ist פאדלכי Phl. Ps. 96 8 'Opfergaben', das nach Andreas zu √*rā* 'schenken' gehört; vgl. arm. *patarag*

'Gabe'; mp. T. פאדרוצג *pāδrōzaγ* (S 8, 8) kann m. E. nur 'Fasten haltend' heißen (vgl. *rōzaγ pāy-* 'Fasten halten' M 16 R 10), nicht 'Tag für Tag' (SALEMANN Man. IV 46; TEDESCO 227 No. 3).

Zusammenfassung: 1. Steht das *i* von *pati* in offener Silbe, so wird es ausgestoßen. Das so in antekonsonantische Stellung gerückte mp. *δ* < ap. *t* wird vor mp. *γ*, *m*, *r*, *v* zu *y* verschoben, an Dental und Zischlaut assimiliert, wobei nach Aufgabe der Geminata eine Ausgleichsdehnung des Vokals der ersten Silbe zur Erhaltung des metrischen Silbenwerts eintritt. — Ausnahmen: folgt auf *pati* ein *k* oder ein *p*, so erscheint *pati* meistens als *pahi* unter teilweiser Erhaltung der folgenden Tenuis [1]), gelegentlich als *pāδ* bzw. *pāy* [2]).

2. Steht das *i* von *pati* in geschlossener Silbe, so bleibt es erhalten und *pati* erscheint als *paδi*. Bei dreisilbigen Wörtern mit überlanger dritter Silbe tritt eine akzentbedingte Dehnung des Vokals der ersten Silbe ein, durch die **paδi* zu **pāδi* wird [3]). — Ausnahme: *pahiχšar* neben *paδiχšar*.

3. Eine Präposition **pāti* hat nie existiert.

§ 22 (Sal. § 109). b) Im Mp. lebende Präpositionen, in loser Verbindung mit dem Verbum zur Spezialisierung des Verbalbegriffs gebraucht.

אבר 'über' *αβar* (av. *upara-*): °עיסתינ °א 'darüberstellen' (M 99 V 16); °כיז °א = np. *bär χēz-* § 6; אפורידן ראי °א (M 98 V 6) 'um darüber zu erschaffen'; אבר נציד (S 27 1) 'schichtete auf' [a]).

Bem. a) Nicht gleichwertig sind die Fälle, in denen *αβar* als *Postposition* vor dem Verbum steht z. B. צרינד °א ... אוש 'und auf ihm ... weiden' (M 97 d 14); גומארד °א ... אושאן 'und über

1) Immer bei *k*, gelegentlich bei *p*.

2) Hier könnten alte *Vṛddhi*-Bildungen vorliegen, also *pāygōs* < *pāδgōs* < **pātikausa-*. Aber diese Annahme ist angesichts pers. *pahikirb* : parth. *pāδgirb* (beide < **patikrp-*) nicht recht wahrscheinlich.

3) Genauer: **paδi* > **pāδə*; die Färbung des Murmelvokals richtet sich nach den ihn umgebenden Lauten; vgl. Phl. Ps. *pāδufrās(ē)*; im Mp. T. ist immer J̲ōd geschrieben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000238

sie .... stellte er' (M 98 R 6); כי ... א° עיסתינד 'über welcher ... stehen' (M 482 V 11); חאניש .... אבר ני רסיד 'über diesen da ... kommt nicht' (d II R II 6, ähnlich ib. 11; vgl. M 475 V 19); אויץ ... א° וארד 'auch über sie .... wird sich ergießen (regnen)' (d I R II 4) usw.

אנדר 'in' *andar* (ap. *antar*): א° אדיד 'ging hinein' (M 97 a 15, 18); א° בסת 'wurde hineingebunden' (c R II 8 = V II 20); א° עיסתינ° 'hineinstellen' (M 99 R 21); א° פימוכת 'anziehen' (M 98 V 1); א° בודן 'das Drinnensein' (M 9 II V 7); א° פרזיד 'hineingefesselt' (M 99 R 17). Merkwürdig א° עזורד° (S 14 a 6)[b].

Bem. b) Wie die in Bem. a) angeführten Konstruktionen zu beurteilen sind: אוש כוד א° אוירד 'und in ihn (den Körper) trat sie (die 'Gier') selbst' (S 9 a 9); אוש .... א° פסאכת 'und in ihn (sie) wurden hineingetan ....' (c R II 28 = d I R I 10); אושאן .... א° אמיכת 'und in sie .... wurde gemischt' (b I R I 7); איגישאן אאז א° ויגראד 'dann erwachte in ihnen die Gier' (d I V II 15) usw. Auch M 98 V 1 (s. o.) ist vielleicht so aufzufassen.

איר 'unten' *ēr* (av. *ada(i)ri*): א° כפת 'fiel hinunter' (M 2 V II 36).

אול 'hinauf' *ul* (av. *urδva-* = *ərəδwa-*): אחראפת, א° אחראמ° 'hinaufleiten' (M 99 d 9; M 472 V 6; S 9 b 28 u. ö.); א° אאגוסת 'hängte oben auf' (M 98 R 4); א° אכיסט 'erhob sich' (M 3 R 16); א° נייש° 'hinaufblicken' (M 470 v 10); א° פארוד 'hinaufläutern' d. h. 'durch Läuterung hinaufleiten' (e I R I 32); א° אמד 'hinaufkommen' (M 292 V I 12); א° אחכת, א° אשינז° א° אחינז° 'hinaufziehen' (d II R II 13; e I R I 4); 'dass.' (b I V II 12); א° וחיז° 'hinaufsteigen' (b II R I 25).

אגנין 'zusammen' *āyinīn* [so]: א° פסאצ° 'verarbeiten' (d II V II 1, 17); א° חנגפת חינד 'coierunt' (b I V I 12), in gleicher Bedeutung א° חאם חנאם אמיכת חינד (c R I 5 f.) lit. 'zusammen, vereinten Körpers, vermischten sie sich'. Hierzu wohl א°אג דיסיד 'schafft gemeinsam' imp. pl. 2. (M 733 V 8). Geschr. אאגינין (a II R I 3).

אבאז 'zurück, wieder' *aβāz* (< **apāčā* vgl. av. *apaša*): א° ורד 'kehre zurück' (M 2 R II 27), א° ושת (M 292 V I 2); א° אמד 'kam zurück' (M 2 R I 7); א° עסתאנ° 'wieder wegnehmen' (b II R II 19); א° גופת 'erwiderte' (T I D 51 III h V).

בא 'weg, heraus' *ba* (< *bēt* vgl. בידנדר 'außerhalb' b I V I 21; als praep. 'außer, ohne' z. B. M 9 I V 9; T III D 278

II V 17) z. B. בא עשכרוסת (b I R I 13) 'kroch heraus'; בא נייִדן (d I V I 28) 'hinwegführen'; [אציש בא אוזיחא]ד (M 470 R 8) 'wird daraus herauskommen', vgl. אן אנדר בא אוז[יחינד] (S 10 a 6) 'von drinnen kommen sie heraus' (vgl. SALEMANN *Man.* IV 36); ein Verb zu ergänzen ist M 3 V 17: [.....] דיו ו דרוכש אציש בא [so] כים '(und viel und zahlreich [l. פרחיד?] sind Eure Diener,) aus denen ich Teufel und Teufelinnen heraus-[getrieben habe]'.

פישיה 'vor' *pēšēh* in °פחיפורס °פ 'vorrezitieren' (M 2 V I 16), °פישי פ (ib. R II 36).

פראן 'herzu' *frāz* (< **frāčā* vgl. av. *fraša*): °פ נזדיך מד (S 9 d 1) 'nah herangekommen ist . . .'; unklar ist S 14 b 9 q. v.

פרוד 'hinab' *frōδ* (< ap. *fravata* Dar. Sus. I 28 = ai. *pravatā* nach HORN): °פ קפת 'fiel hinab' (e I R II 1); °פ וישאח 'unten öffnen' (b II R II 8; V II 8, 17); פרוד אמד [sic] 'kam hinunter' (b I R II 32); פרויד אוביסת [sic, Schreibfehler] 'fiel hinab' (e I R II 7). Mit *ham* °פרוד חמנח 'zusammenlegen' (M 472 V 13) [SALEMANN].

Tempus- und Modus-Bildung.

§ 23 (Sal. § 112). An flexivischen Bildungen besitzt das Mp. T. Präsens, Konjunktiv, Imperativ und eine Optativform, die aus dem Präsensstamm gebildet werden. Die Flexion ist die der *aya*-Klasse, deren Stammauslaut mit den Endungen verschmolzen ist, im Präsens und im Imperativ — die der *a*-Klasse im Konjunktiv. Für die 1. Pl. Pr. sind daneben auch Formen bezeugt, die der *a*-Klasse zuzuweisen sind. In der 2. Sg. Imp. ist das schließende *-ē* < *-ay(a)*, das im Phl. Ps. noch geschrieben wird, abgefallen. Als Flexionsendungen erscheinen:

Präsens:

Sg. 1.	*-ēm* ים-.	Pl. 1. *-ēm*, *ŏm* ים-, ום-.
2.	*-ēh*, *-ē* יה-, י-.	2. *-ēδ* יד-, ייד-.
3.	*-ēδ* יד-, ד-, ד̣-, ייד-.	3. *-ēnd* ינד-, נד-, יינד-.

Imperativ:

Sg. 2.	—
Pl. 2.	*-ēδ* יד-, ייד-.

Optativ:

Sg. 3. *-ēh*, *ē* ייה- יה, יי, י.

Konjunktiv:

Sg. 1.	*-ān*	-אן, -אאן.	Pl. 1.	*-ām*	-אם, -אאם.
2.	*-āy*	-אי.	2.	*-āδ*	-אד, -אאד.
3.	*-āδ*	-אד, -אאד.	3.	*-ānd*	-אנד.

Beispiele:

Präsens sg. 1: אוזנים, פדירים (M 2 R II 27), גויים, גריים. Statt [גומארו]ם M 477 V 6 erwartet man *גומארן co. sg. 1; sg. 2: נציחיה (M 482 R 9; zweifelsfrei), כואחיה (M 219 V 6), חנדאציה (M 822 I V 3), unter Weglassung des Hauchlautes (wie oft bei der Abstraktendung) אאיי *āyē* (S 9 c 6); sg. 3: 1) Normalschreibung עיסתיד, אבזויד *aβzavēδ* (b II R II 22; V I 27), עשנאסיד, אאוריר, נמאיד, ויזאיד, פתאיד, אאיד *āyēδ* (M 224 I R 4) etc. 2) Langschreibung זנייד (d II R I 20), זאינייד 'erzeugt' (M 28 I R I 27), חמבכשייד (b II V I 6), וישאחאנייד (b II V II 8), אבזאייד, רסייד (d II R I 1) etc. 3) Kurzschreibung עספיזד *ispēzēδ* (S 8 R 10), mit einem Doppelpunkt unter der Linie zur Bezeichnung des *ē* אחראמֵד *uhrāmēδ* (T II D II 120 R II 3). Fast immer defektiv קונד (häufig) *kunēδ* : קוניד (einmal, M 49 I R 6, daneben Z. 9. wieder קונד). Völlig unklar דת (M 177 R 14); pl. 1: פיוחים, אפורים, עסתאים, נמברים (M 4 d 23; f 17; g 19; M 324 R 9; M 31 I V 13; M 315 I R 13) usw. נמברום (e II V I 2; M 197 I V 7), פראראזום (M 28 II R I 3), חנארום (ib. 6), ויאבום (ib. 7), פדראיום (ib. 9), כואנום (ib. 10), עסתאיום (ib. 12), חמבארום (ib. V I 32); pl. 2: שויד (M 3 V 7), כוניד (ib. 8), קאמייד (M 475 R 10). Aus einem ND-Text habe ich mir notiert: עשנווייד (T II D 79 a); pl. 3. 1) פדירינד, גוינד, פריסתינד, אשנאסינד, גריינד *griyēnd* (S 9 d 10; M 273 V 15); 2) חמנחיינד, אאיינד *āyēnd* (M 221 V 9), מויינד *mōyēnd* (S 8 5), דוויינד *davēnd* (M 219 V 11), נאזיינד neben נאזינד (M 554 V 6); 3) פריסתנד (M 47 d 18), פדירנד (ib. 19), עיסתנד (M 97 c 10).

Imperativ sg. 2: גו, פאי, פדיר, נחום (M 4 f 2), אבחום (S 9 c 1), קון (b I V II 1, 25), זיו (M 291 b V 7), די 'gib' (M 31 II V 6), אפור 'preise' (ibid.), גיר (M 219 V 4), פרמאי (e II V I 14; M 199 R I 1) etc. Mit 'Ruf-Alef': זיוא (M 324 13), פריסתא (T I a 25 V 3), אחראמא (ib. R 4); mit Suffix: גואם *gōvām* 'sage mir' (S 9 c 22), sonst פדירוש 'nimm es an' (M 31 II R 10),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000241

פדירמאן 'nimm unser . . .' (M 198 V 4); pl. 2: ראמיניד, אליזיד, ויאוריד etc., אפורייד, עסתאייד (M 555) neben עסתאיד (M 733 R 13), ויניייד, יזייד, צייד *čayēδ* (S 9 d 21), bemerkenswert פרסראעייד (M 555) neben פרסריייד (S 9 d 21) = *frasrāyēδ*. — In SW-Texten nicht seltener als in ND-Texten, trotzdem wohl dem ND entlehnt (s. TEDESCO 231 f.), ist אור 'herbei!' z. B. M 4 f 1; M 31 II R 3; M 28 II R I 18, 19, 23, 24, 26, 28, 32, 34, 37 etc., mit 'Ruf-Alef' אורא: M 31 II R 13; M 176 V 2, 7 u. ö., pl. אוריד M 4 e 22; M 219 V 16.

Optativ sg. 3: פרגאמייה 'er liebte' (M 221 R 16), אמאלשיה *āmāχšēh* 'er pflügte' (M 49 II V 13; zu np. *āmāǧ* 'Pflugschar'), בריה (ibid. 14), נשאיי (M 221 R 20), ויניחיי (M 9 I R 14), שאיי (ibid. 17).

Konjunktiv sg. 1: קונאן, אאיאן, גוואן [sic] *gōvān* (M 273 V 20), מויאן (ib.), גרייאן (ib.), דייאן (ib. 21), נמבראן (M 502 k V 1), חיל[א]אן (M 3 V 3); sg. 2: חנזאמאי, זיואי, עיסתאי *ēstāy*, בוזאי (T II D 120 II V 6), אשנואי *ušnavāy* (M 219 R 9); sg. 3: אאיאד, פאיאד, אחראמאד, דייאד, ורואד, אפוריחאד, קיריחאד (b I V II 11), לואניחאד (M 473 c 4) etc., חילאאד (d I V I 27), אפוריחאאד (B 14 V 17); pl. 1: אפוראם, גואם, גרייאם (M 273 V 3), בישאזינאם (M 246 R 10), עסתאיאם etc., פרגאמאאם; mit 'Ruf-Alef' עסתאיאמא (M 315 I R 17); pl. 2: קונאד (d I V I 21), פרמינאד (ib. 19), שאיחאאד (ib. 18); pl. 3: אפוראנד, ואנאנד, פחריזינאנד, עסתאיחאנד, גואנד, פאיאנד, דיאנד etc.

Anschließend einen kurzen Überblick über die entsprechenden Phl. Ps.-Formen:

Präsens sg. u. pl. 1: סתאדמי (96 Kan.; 130 Kan.), bei Ideogr.: יבלונם *barēm*/*-ŏm* (131 7); vor Suff. עזלונמיש *šavē*/*ŏmiš* (ib.); sg. 2: נתלונידי = *פא(י)ידי (129 3); sg. 3: בוצית (123 Kan.), ותלית *viδīrēδ* (132 Kan.), תלסית (127 1), אנדאצית (134 14), aber גלידתי (125 6), יודתי (128 6); pl. 3: אושנאלינדי (118 Kan. 129), ותילינדי (128 8), פלכנינדי (126 1), אפסוסידינדי (122 Kan.), וצנדידינדי (124 Kan.) s. § 14 — aber bei Ideogr. חוהנד *hēnd* (124 4), einfaches ד bei Ideogr. auf נ° z. B. ימללונד *gōvēnd* (125 2), יתיבונד *nišīyēnd* (124 1) etc.

Imperativ sg. 2: בוצי *bōzē* (118 Kan. 129; Kan. 137),

אמוצי *amōzē* < **hamvačaya* (118 124), כאמי (118 Kan. 137); vor Suffix erscheint א (*ā* < *ē* nach ANDREAS vgl. LENTZ 270 ff.): בוצאם 'erlöse mich' (118 134), ולדאם 'wende ... mir ...' (118 132), ולדאמן (125 4), וילאדאם 'festige meine (Schritte)' (118 133), אחלאמאם 'geleite mich (eig. 'uns')' (130 Kan.) etc.; pl. 2: סתאדית (96 1), גובית (96 10), עבידונית *kunēδ* (134 19 bis).

Konjunktiv sg. 1: נשידאן *nišīyān* (131 11, 14), פתמוצאן (131 16), נתלונאן *pāyān* (118 134), ידעיתנאן *dānān* (118 125), defektiv geschr. חשכחונן *vindān* (131 5); sg. 2: וינאי (127 5, 6), אפחשאדאי (122 2), עשתהנאי *χvarāy* (127 2); sg. 3: וסאדאת 'ruhen' (124 3), פלסנאת 'abbrechen' (128 4), עבידונאת *kunāδ* (127 5); vor Suffix: סודאתישן 'er wird sie führen' (124 5); pl. 3: ולדאנדי (128 5), סתאדאנדי (98 8), נשידאנדי (131 12) etc.

Um zum Mp. T. zurückzukehren, möchte ich noch bemerken, daß nur äußerst selten ein Pronomen an das Verbum finitum angehängt wird (aber sehr häufig an das P. P. P.). Außer den oben beim Imperativ angeführten Formen habe ich weitere Beispiele nicht angetroffen. Die bereits bekannten sind בואנדות (M 43 V 5), ראמינאנדות (ibid. 6), בואדיש (S 9 d 13), ניושידיש (M 20 c 6) s. Zair. Wb. 61, 66 [1]).

Bemerkungen:

Präsens sg. u. pl. 1. Die Zuteilung der Formen an Sing. oder Pl. ist oft unsicher, zumal in den Hymnen. Eine Teilung wie bei חום/חים s. u. läßt sich jedenfalls nicht durchführen. Immerhin scheinen die Formen der *a*-Klasse: ום- durchweg pluralisch zu sein. — Phl. Ps. סתאדמי ist eine Unform (beidemal in Kanones!); richtig dagegen יבלונם; ob das vor Suffix in מיש- stehende *i* י nur ein Zwischenvokal ist, oder ob hier das alte Endungs-*i* des Singulars erhalten ist, läßt sich kaum entscheiden. — Sg. 2 *-ēh* < **-ayahi*. Die Lesung *-ēy* bei TEDESCO 235 ist nicht richtig. Die Schreibungen אאיי *āyē* und בויי *bavē* sind zu beurteilen wie die Schreibung der Abstraktendung, die als °ייה, °יה und °יי, °י erscheint; schließendes *h* wird ja sehr oft nicht mehr bezeichnet. Da

1) Das von BARTHOLOMAE l. c. 59 hierhergezogene נחום M 4 f 2 ist vielmehr mit F. W. K. MÜLLER np. *nuhumb* gleichzusetzen, s. dazu und zu אבחום S 9 c 1 oben S. 200. — אחראמיד ש M 472 R 3 ist vielleicht nur ein verwischtes אחראמאנד? Die dargebotene Form ist jedenfalls ausgeschlossen.

nun die Präs.-End. ebenso oft als יה° wie als י(י)° erscheint, so ist von der Lesung *-ēh* auszugehen. Tedesco's Zwischenstufen **-ēyh*, **-ēyt* fallen mit seiner Lesung *-ēh*. — Bartholomae erklärte Mir. St. I 250 zu Unrecht *-ēh* mit Hilfe 'antesonantischer Satzdoppelformen'. — Phl. Ps. ידי° für *-ēh* < **-ayahi* (ד pseudohistorische Schreibung für gesprochenes *h*) ist eine schöne, aber falsche Rekonstruktion, die für den ganzen Psalter charakteristisch ist. — Sg. 3. Die Lesung **kund* für קונד bei Tedesco 235 No. 3 wird durch die Schreibung קוניד (sicher) widerlegt. — Neben gewöhnlichem ית° < **-ayati* kommen im Phl. Ps. wieder archaisierte Formen auf תי° vor. — Pl. 3. Im Phl. Ps. wieder 'Endungs-*i*' ינדי° für *-ēnd* < **-ayanti*, das die Ideogr. wieder nicht haben.

Imperativ sg. 2. Die hier, im Konjunktiv sowie bei Nominibus vorkommenden 'Ruf-Alef's am Ende des Wortes sind nur in zum Gesang bestimmten Hymnen anzutreffen und *quasi* als Noten aufzufassen: beim Singen wurde ein langgezogenes *ā* nachgeschlagen, in bestimmten, von der jeweiligen Melodie abhängigen Intervallen (vgl. dazu die Kantillier-Hymnen). Ein gutes Beispiel ist M 315 I R Waldschmidt-Lentz 60: *Ā́frīnā́m ō tó χvaδāyā́, báγ šāδ ṓrmizdā́ bȍžāγár. Tó būδ ḗ ō ā́māhā́, navā́γ murdā́hēzā́ ànǧīváγ.* Oder M 176 R 12: *Yēšū́' + kanī́γ uδ váhmanā́, bā́m yazdā́* etc. Gewiß sind solche Schreibungen nicht häufig und auch nicht regelmäßig. Gesprochen wurden die א's eben nur beim Gesang, deshalb findet sich dergleichen im Mp. B. oder Np. ebensowenig wie in Turfan-Prosatexten. — Jedenfalls scheint mir diese Lösung den Vorzug zu verdienen vor der Erklärung, es handele sich nur um von sogdischen Schreibern verschuldete Schreibungen (bei Tedesco 187). — גואם 'sage mir' (Salemann) bestätigt die Sprachechtheit der Phl. Ps.-Formen. Übrigens sind solche Bildungen mit *ā* < *ē* nur bei den Suffixen der 1. Pers. bezeugt (das kann natürlich Zufall sein); *paδīrmān* ist Neubildung gegenüber dem alten *gōvām*.

Optativ sg. 3 kommt in irrealen Bedingungssätzen und in Gleichnissen vor; die entsprechende Form von *ah* sc. חי *hē* wird alleinstehend und als Hilfsverb ebenso gebraucht vgl. § 24 f.; die entsprechende Form von *bū* sc. ביה *bēh* § 24 wird ausschließlich in Wunschsätzen verwandt. — *hē* geht nach Bartholomae Mir. M. I 50 auf eine thematische Optativform **hait* zurück, dann wäre ביה *bēh* auf **bavait* und בריה *barēh* auf **barait* zurückzuleiten. Wie erklärt sich dann aber das schließende *-h*? — Zur Bildung und zum Gebrauch des Optativs im Mp. B. s. Nyberg *Hilfsbuch* I 15 ff.

Konjunktiv 1. Pers. Gelegentlich erscheint אם° auch für die 1. sg. z. B. מיראם (M 388 V 5) und כא אן תו פדיראם 'wenn ich dich aufnehme' (M 2 V I 28). Das sind wohl nur Schreibirrtümer, die durch in der Nähe stehende Präs.-Formen auf ים° hervorgerufen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000244

sind. — Sg. 2. אי° ist offenbar Neubildung (statt *-āh < -āhi), jedoch unklarer Herkunft; ND hat -āh s. TEDESCO 234 f. — Sg. 3. -āδišān des Phl. Ps. — noch ולדאתישן 94 23 — wie mp. T. bav]āδiš. — Pl. 3. Im Phl. Ps. wieder 'Endungs-i' אנדי° für -ānd < *-ānti.

§ 24 (Sal. § 113). Als Hilfsverba fungieren vorzüglich Formen der beiden Wurzeln *ah* und *bū*.

a) √*ah*. Neben einer vom starken Stamm gebildeten unthematischen Form für 3. sg. finden sich nur thematische (*a* und *aya*-Klasse) Bildungen zur schwächsten Wurzelstufe:

Präsens:	Sg. 1. חים.	Pl. 1. חום.	
	2. חי.	2. חיד, חייד.	
	3. אסת.	3. חינד.	
Konjunktiv:	Sg. 3. חאד.	Pl. 2. חאד.	Pl. 3. חאנד.
Optativ:	Sg. 3. חי.		

Aus dem Phl. Ps. ist zu erwähnen: חוהו 'du bist' (118 137; 128 8; 129 1; den Hinweis auf diese Form verdanke ich ANDREAS).

Bemerkungen: Sg. Pl. 1. Ich glaube die Formen so trennen zu dürfen. חים als sg. 1 z. B. M 2 R II 24, 31; V I 26; M 3 R 4; M 442; M 477 R u. M 475 V passim; L b 2; S 12 b 36; c 34 (vorletzte Stelle unklar); חום deutlich als pl. 1: M 20 a 7; M 473 b 2; S 10 b 5; e II V I 5; T II D 161 V 12; M 28 II V I 1, 12. (Für die drei veröffentlichten Stellen war ja der Plural schon durch die dabeistehenden Pronomina eindeutig bestimmt; warum F. W. K. MÜLLER und SALEMANN den Singular annahmen, weiß ich nicht). Unverständlich ist חום S 12 b 29 (wie die ganze Zeile überhaupt); in בוד חים M 470 V 23, das höchst wahrscheinlich Plural ist, könnte ein Irrtum vorliegen. — Sg. 2. Phl. Ps. חוהו = *חו, das man wohl nur *ho* lesen kann. Der durch Waw bezeichnete Vokal kann nur den Rest einer alten Flexionsendung -*ahi* (zur *a*-Klasse) darstellen. Die Endung von mp. T. חי *hē* geht dagegen auf -*ayahi* (*aya*-Kl.) zurück. — BARTHOLOMAE Zair. Wb. 78 erklärte חא M 20 b 7 als 'graphische Variante von חי' — das verstehe ich nicht. Dann könnte man schon eher חא als **ha/ho* erklären und zu Phl. Ps. חוהו stellen. Vor allem aber ist BARTHOLOMAE's Übersetzung unbefriedigend, weil 1) der Satz in der Mitte abgebrochen werden soll, 2) die Annahme eines plötzlichen Wechsels des Agens unbegründet ist und 3) die Voranstellung des Verb. aux. verdächtig wäre. Vielmehr ist חא eine Fragepartikel, wie in S 9 c 15 (s. Man. IV 40) oder M 28 I R I 33 (= Sal. 28, 1; so statt [?]חאן zu lesen). Ich übersetze demnach

'... die reinigende Rechte des Erlösers, ist sie nicht eher ('mehr') zu ergreifen als eine Religion, ...?' — Sg. 3. אסת *ast* — negiert ניסת *nēst* z. B. M 28 II V I 13 — wird auch nominal gebraucht 'das Sein' 'das seiende' z. B. M 17 V 5 (s. Mir. St. V 23 No. 1), dazu Abstr. אסתיה אוד מאיג 'Sein und Substanz' M 9 II R 8 (ebenda Z. 7, 10: צאוניה 'Wesen' lit. 'Wie-sein' = mp. B. ציגוניה). Ob ND אסתאיי M 331 V 9, 11 eine Zusammensetzung von אסת mit איי 'du bist' ist? — Pl. 2. חייד M 477 V 1, 4. — Pl. 3. Auch הינד z. B. b I V I 12; e I R II 8.

Konjunktiv. Pl. 2. חאד M 475 R 8 (nicht sg. 3!): 'aber, wer sich an Euch versündigen wird', wörtlich 'aber der, von dem Ihr an Euch verletzt sein werdet'. — Pl. 3. חאנד z. B. M 882 I R 4; wohl kaum M 473 c 9 (SALEMANN Gl. 81).

Optativ. Sg. 3. חי *hē* M 221 R 12, 13, [17]; 219 R 7; *hē* < **hait* nach BARTHOLOMAE Mir. M. I 50, s. aber o. § 23.

b) √*bū*. Pr. st. (nach § 7) ist *bav-*.

Präsens:

Sg. 1. [*בוים].	Pl. 1. בוים (S 17 2; od. auch Sg.).
2. בויי (M 475 V 18; S 11, 19).	2. [*בויד].
3. בויד, בוייד.	3. בוינד.

Konjunktiv:

Sg. 1. בואן (M 95 V 6b; M 28 I V II 3).	Pl. 1. [*בואם].
2. בואי (M 74 V 9, 14).	2. בואד (d I V I 20).
3. בואד, בואאד, באד.	3. באאנד, בואנד.

Imperativ:

Sg. 2. באש.	Pl. 2. בויד, בוייד (z. B. M 475 R 7).

Optativ:

Sg. 3. ביה.	Part. Präs. בואן (d I V II 23).
Prät. בוד.	Inf. בודן (M 9 I R 16; V 13 u. ö.).

Im Phl. Ps.: במי pr. sg. oder pl. 1 (130 Kan.); באתי co. sg. 3 (125 2); ביתי imp. pl. 2 (135 1, 2, 3, 26). Meist Ideogr.: יחוונם (pass.) etc.

Schreibungen und Belege:

Präsens. Sg. 3. בוייד M 177 R 2, 19; b II V I 12; d II R I 17, 30 u. ö. Einmal auch בועיד (T II D 63 III c) *bavēδ*, mit Zeilenfüller ʿAin s. S. 180.

Konjunktiv. Sg. 3. בואאד z. B. M 31 II V 4; באד T I a 32 I R 3. — Pl. 3. באאנד b I V II 19, einmal, ist wohl

nur Schreibung zwecks besserer Raumfüllung. Im gleichen Text בואנד a I R II 6; d I R II 15; e I V I 10.

Imperativ. Sg. 2. פרמין באש 'sei fröhlich' (M 31 II V 16); °שאד ב 'dass.' (M 31 II R 11; V 3); °עסתוד ב 'sei gelobt' (M 291 b V 5); mit Neg. מא באש 'sei nicht' (M 2 II R 34; M 199 R I 4).

Optativ. Sg. 3. אוה ביה 'so sei es' (S 7 a 14; d 2), אוחביה (S 7 b 5; M 25 V 9; B 15 V 2 etc.); °אפריד ב 'gepriesen sei' (M 36 V 8, 21); mit Optativpartikel חיב ביה 'möge sein' (M 17 R 3; M 470 V 13; S 7 a 17 u. ö.). Mp. T. אוה ביה entspricht im ND אוה בוינדיה(יי) (sehr häufig), das einmal (M I 159) in einen Mp. T.-Text übernommen ist.

Bemerkungen.

Präsens. Während alle Formen des Mp. T. die Flexion der *aya*-Klasse zeigen, liegt eine Form der *a*-Klasse vor im Phl. Ps. במי (mit archaisierendem Schluß-Jōd), das als *bŏm* über **bavom* auf air. *bavāmi* zurückgeht.

Konjunktiv. Phl. Ps. באתי < ap. *bavāti(y)* zeigt, im Gegensatz zum Mp. T., Kontraktion, wie überhaupt alle Phl. Ps.-Formen. Im Mp. T. nur einmal באד = np. *bāδ*. Zur Frage der Entstehung der kürzeren Formen s. BARTHOLOMAE GIPh I 1 34, 80, dagegen HORN ibid. I 2 154, dessen Erklärung wahrscheinlicher ist.

Imperativ. Sg. 2. באש *bāš* ist der Herkunft nach noch nicht klar, s. HORN l. c. I 2 152. Grundform von *bāš* war jedenfalls **bāviš* + x. Ich möchte nur bemerken, daß jede Erklärung, die statt von *bāš* von np. *bāšäδ* ausgeht, für mich unbefriedigend ist. Np. *bāšäδ* ist Analogiebildung zu *bāš* (*pursäδ* : *purs*) und nicht umgekehrt! — Pl. 2. *bavēδ* < air. **bavayata*; Phl. Ps. ביתי d. i. *bēδ* wieder mit Kontraktion; np. *bēδ* HORN l. c. 154.

Optativ. Sg. 3. ביה *bēh* < **bavēh* < **bavait*? s. o. S. 236.

c) Das Präteritum von √*bū* wird durch Zusammenstellung des Part. Prät. בוד *būδ* mit dem Präs. des Verb. subst. gebildet:

Sg. 1. בוד חים 'ich bin gewesen'.	Pl. 1. [*בוד חום].
2. *[וד חי]ב (M 477 R 19).	2. בוד חייד (M 477 R 8, V 2).
3. בוד.	3. בוד חינד.

Bei der dritten Sing. wird das Verb. subst. fortgelassen. Durch enge Zusammenrückung beider Formen entsteht בודינד pl. 3. (M 47 c 6) = np. *būδänd*. [Weitere Beispiele fehlen.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000247

Ebenso wird ein Konjunktiv Praeteriti gebildet: בוד חאנד 'sie seien gewesen' (M 882 II V 3). (Einziges Beispiel.)

§ 25. Jedes intransitive Verbum bildet das Präteritum wie √*bū* durch Zusammensetzung des Part. Prät. mit dem Präs. von √*ah*, wobei das Hilfsverb bei der 3. Sg. fehlt. Beispiele:

Sg. 1. עיסתאד חים 'ich stand' (M 2 R II 31; M 49 II V 3); אמד חים 'ich bin gekommen' (M 2 V I 5); אוש אבר כעיסת חים 'und über es habe ich mich erhoben' (M 28 I R I 17).

Sg. 2. אמד חי (M 2 R II 23), מד חי (M 114 I R 6) 'du bist gekommen'; שוד חי 'du bist (weg)gegangen' (M 2 V I 3); זאד חי 'du wurdest geboren' (M 543 R 4).

Sg. 3. מאני אמד 'Mani ist gekommen' (M 3 R 8); אוכיסת 'stieg hinab' (M 98 V 5); אול אכיסט 'erhob sich' (M 3 R 16); חנזפת 'zu Ende gegangen ist . . . . .' (M 482 R 10 Ü; M 554 R 6); חאן עי פד דר אנדר ני אדיד 'der (Stein), welcher durch die Tür nicht hineinging' (M 97 a 18).

Pl. 1. מאנד חום 'wir wohnten' (M 114 I R 7).

Pl. 2. Beispiele fehlen mir.

Pl. 3. אדיד חינד 'herbeigekommen sind' (M 3 R 7); עיסתאד חינד 'sie stellten sich' (e II R II 31); °אמד ח 'sind gekommen' (b I R II 33); °מורד ח 'sind gestorben' (B 15 V 12); °גרייד ח 'haben geweint' (S 9 d 10); חנזפת חינד [sic] 'zu Ende gegangen sind . . .' (S 1 1); אגנין חנגפת הינד 'coierunt' (b I V I 12); כי אץ . . '. . . die vom Himmel hinabgefallen sind' (e I R II 8; Ms. פרויד s. § 22), vgl. כי אץ אסמאן או זמיג +פרוד אוביסת הינד קפת חינד (e I V I 25 = V II 18, wo אז).

Ebenso wird der Optativ Praeteriti gebildet z. B. אאון מאנאג צאון עשכוה מירד [כי] דוכת עי ניק זאד חי 'gleichwie ein armer (s. S. 179 A.) Mann, dem eine schöne Tochter geboren wäre' (M 221 R 11 f.).

Ähnliche Zusammenrückungen wie bei בודינד für בוד חינד lassen sich gelegentlich auch hier beobachten z. B. שודינד 'sie gingen hin' (M 47 c 5) für *שוד חינד; זאדם 'ich wurde geboren' (M 388 V 4) für *זאד חים; ein entsprechendes Beispiel für das Prät. Pass. liegt vor in בורדינד 'sie wurden gebracht' (M 97 a 20) für *בורד חינד. Solche Formen kommen

nur in jüngeren Hss. vor. Hier mag noch Erwähnung finden נבישתינד (M I 222), das aber nicht 'sie wurden geschrieben' = *נבישת חינד meint, wie man erwartet, sondern 'sie schrieben'[1]).

§ 26. Das Passivum der transitiven Verben kann nicht nur durch den nach § 14 erweiterten Präsensstamm, sondern auch durch Zusammensetzung des P. P. P. mit den Hilfsverben gebildet werden. Für Präs., Konj., Opt. und Imp. Passivi wird das P. P. P. mit Präs., Konj., Opt. und Imp. von √*bū*, für das Perfektum Passivi wird es mit dem Präs. von √*ah* (und für den Konj. Perf. Pass. mit dem Konj. von √*ah*) und für das Plusquamperfektum Passivi mit dem Prät. von √*bū* (§ 24 c) verbunden. Leider sind die Beispiele höchst rar.

Präsens Passivi: גחי זחג מיריד אודאולאחפת בויד ... 'dann stirbt das Kind und wird hinaufgezogen' (d II R II 13)[2]); פראמושת בוינד 'sie werden vergessen' (T II D II 120 R II 16); זאד ני בויד 'wird nicht geboren' (d II V I 4) = זאייד (ib. R I 5); חישת בויד 'wird erlassen' (M 97 b|20; Salemann Gl. 84 schreibt 'pass. fut. sg. 3'; gewiß ist die Bedeutung dieser Stelle wie der meisten anderen ein wenig futurisch: aber nicht aus-

1) Gleich np. *nivištänd* 'sie schrieben'. Die gemeinsamen Prät.-Endungen der np. Verben kommen ja ursprünglich nur den intransitiven und passivischen Prät. zu: בודינד und בורדינד. — Der Satz mit *nipištēnd* ist eine Kontamination der mp. und np. Konstruktionen: 'welche schrieben' hieße im Mp. T. *kē nipišt* oder *kēšān nipišt* und im Np. *ki nivištänd*. Hier steht *kēšān nipištēnd*. Der ganze Satz ist zu übersetzen: '..... der sich mit warmem Herzen usw. bemühte, Tage und Nächte lang, zusammen mit Schreibern, welche schrieben, bis alles ganz fertig war'. — Eine solche junge Konstruktion liegt auch M 49 II V 4 vor: גריפת חים 'ich ergriff' (nicht 'ich wurde ergriffen') = np. *giriftäm*.

2) Dies Sätzchen erscheint in der Übersetzung von I. Scheftelowitz ZII IV 318 u. folgendermaßen verdreht: 'Und als der Sprößling . . ., starb er. Und sündlos wurde er oben [im Lichthimmel], . . .'. Die ganze dort gegebene Übersetzung zeichnet sich durch gleiche Genauigkeit und Zuverlässigkeit aus. Über Zarvān und die 'manichäische Urseele' steht in dem Text kein Wort. Wenn man freilich *u paδ zamān zāyēδ* d. h. 'und zur (rechten) Zeit wird er geboren' wiedergibt mit 'und von Zamān [= Zarvān!] war sie erschaffen worden' .....

geprägter, als oft bei dem einfachen Präsens, genau wie im Nhd., vgl. oben das erste Beispiel).

Konjunktiv Passivi: [בסת נ]י בואנ[ד 'sie werden nicht gebunden werden' (T III D 278 I V 6); בסת באאנד 'werden geb. werden' (b I V II 19, zur Schreibung s. § 24 b). Dem Konjunktiv eignet hier — wie überhaupt sehr oft — ausgesprochen futurische Bedeutung.

Imperativ Passivi: עסתוד באש 'werde gepriesen!' (M 291 b V 5).

Optativ Passivi: אפריד ביה 'er werde gepriesen' (M 36 V 8, 21); zum mit Hilfe der Partikel חיב ausgedrückten Opt. s. § 30 b.

Perfekt Passivi: כושט חינד 'sie sind getötet worden' (S 8 R 3); וציד חינד 'sie sind erwählt' (M 543 R 6); [נ]יסיחיסט חינד 'sie sind eingefügt' (M 97 a 16) mit dem Prät. des Passivpräsens; צי ואדאאן מסת קירד חינד 'denn die Geister sind trunken gemacht worden' (M 219 V 21); אמאה ..... כונד חום 'wir sind gerufen worden' (S 10 b 5 q. v.); ₒסור כורד ₒדאשן פדיריפת 'das Essen wurde eingenommen, Geschenk(e) wurde(n) angenommen' (M 47 c 5); solche Beispiele für 3. sg. ohne Verb. aux. auf jeder Seite.

Konj. Perf. Passivi: vgl. S. 244.

Plusquamperf. Passivi: אמיכת בוד 'war vermischt worden', (c R II 6, V II 18); עי .... זד בוד 'das geschlagen worden war ....' (e II V I 24); כי בסת בוד חינד 'die gebunden worden waren' (b I R II 24).

§ 27. Die aktive Konstruktion ist für die Vergangenheitstempora der transitiven Verben im Mp. völlig aufgegeben — zugleich mit dem Verlust aller alten präteritalen Bildungen (s. o. S. 165 f.) — und durch die passivische ersetzt, bei der das (logische) Agens im Casus obliquus steht und das (logische) Objekt als Subjekt erscheint. Erscheint als Agens ein Pronomen, so kann dieses durch das Personalpronomen im Cas. obl. (d. i. *man, tō, ōy; amā(h), ušmā(h), avēšān*) oder durch das Pron. suff. (d. i. *-m, -t, -š; -mān, -tān, -šān*), das möglichst an das erste Wort des Satzes tritt, ausgedrückt werden. Erscheint als Agens ein Sub-

stantiv, so steht dieses (virtuell) im Cas. obl., der sich jedoch vom Casus rectus nicht mehr unterscheidet. Die Form des Verbs, in Kongruenz mit dem zum Subjekt gewordenen logischen Objekt, ist die des Perf. bzw. Konj. Perf. und Plqupf. Passivi (§ 26). Sind Agens und Objekt beide durch Substantiva ausgedrückt, so folgt das Objekt dem Agens.

Beispiele (geordnet nach der Person des logischen Objekts).

Perfekt: Sg. 1. אותאן פימוכת חים 'und ihr habt mich bekleidet' (M 475 V 7) etc.

Sg. 2. אומאן ני בווכת חי 'und wir haben dich nicht erlöst' (M 477 R 20); ... צימאן דיד חי תו 'denn wir haben Dich ... gesehen' (M 31 I V 18) vgl. אמה תו ... דיד חי (M 28 II R II 32).

Sg. 3. (ohne Verb. aux.). אוש דסת אחנונץ ני שוסת 'und er hatte die Hände noch nicht gewaschen' (M 3 R 5 f.) vgl. דא שאה דסת שוסת 'bis der König die Hände gewaschen hatte' (ib. 14); תיסום וינסת 'habe ich etwas verletzt' (ib. V 1); vgl. מן פד אשמאה תיסוץ ני וינס[ת] 'ich habe an Euch auch nicht etwas (= das geringste) gesündigt (verletzt)' (ib. V 12 f.). — Ein durch ein Zahlwort pluralisiertes Nomen wird auch hier als Singular behandelt, s. M 47 c 12; M 98 R 2, 6; V 4, 7 usw. Das gleiche kommt gelegentlich auch bei einem Nomen im Plural vor: עין מירד .... בא צראה ני אברוכת 'dieser Mann ..... aber zündete nicht die Lampe(n) an' (M 47 c 10), daneben מרד .... צראהאן .... ני אברוכת (ib. 7) und עספאסיגאן כי צראהאן אברוכת 'die Diener, die die Lampen anzündeten' (ib. d 14). Für die beiden letzten Sätze erfordert strenge Kongruenz *אברוכת חינד. Offenbar ist hier צראהאן als Kollektivum aufgefaßt, wie auch צראה im ersten Satz nicht als 'eine Lampe', sondern 'Lampen' zu verstehen ist, vgl. noch M 47 c 12.

Pl. 1. כי .... אמאה אפוריד חום 'der uns erschaffen hat' (e II V I 5).

Pl. 2. אשמאה .... עי פידר חישת חיד 'Ihr ...., die (Euch) der Vater verlassen hat' (T II D 77 II a R 1—3).

Pl. 3. אוש פימוכת חינד 'und er zog sie an' (a I R I 10); אושאן ..... פרורד חינד 'und sie zogen sie auf' (c R I 8); אות[אאז אוד אחרמין ... פד אמא בסת חינד 'und Du hast Āz und Ahrmēn ..... durch uns gefesselt' (e II V I 8); אותאן ני אמורזיד חינד 'und ihr habt sie nicht barmherzig behandelt' (M 477 V 3).

Konj. Perfekti: Pl. 2. כי פד אשמאה ונאסת חאד 'der Euch an Euch (selbst) verletzt haben wird' 'von dem Ihr an Euch verletzt sein werdet' (M 475 R 7 f.) vgl. S. 238.

Plusquamperfekt: Sg. 1. כש אן .... א[אורד] בוד הים 'als er mich hingebracht hatte' (M 3 R 4; nach ANDREAS); sonst nur rein passivisch, s. § 26. Vgl. noch: אוד כא חאן דו דאם נר אוד מאיג אנדר שחר זאד ו פרורד אוד מחי בוד חינד (d I R II 31—V I 2) 'Und als diese beiden Geschöpfe, das männliche und das weibliche, in der Welt geboren, aufgezogen und groß [lit. 'größer'] geworden waren ....', mit bemerkenswerter Kongruenz (*dō dām ... hēnd*) und Stellung des Verb. aux. (מחי בוד ist natürlich als Einheit gegenüber זאד etc. aufzufassen und demnach läge scheinbar das Perf. vor. Jedoch mußte das Plusquampf., das der Sinn der Stelle an die Hand gibt, bei solcher Konstruktion mit dem Perf. formell zusammenfallen.)

Wird das Agens durch ein Pron. suff. ausgedrückt, so kann dieses auch an das P. P. P. treten, wenn das P. P. P. nicht mit einem Verb. aux. verbunden ist, d. h. wenn das Objekt ein Nomen im Singular oder ein Pronomen der 3. sg. oder ein Satz ist oder überhaupt fehlt, und zwar nur im Perfekt. Ich beschränke mich auf Aufzählung von Beispielen unter alleiniger Berücksichtigung der so entstehenden Verbformen, die diesmal also nach dem Agens d. h. dem Pron. suff. geordnet sind:

Sg. 1: דאדם 'ich habe gegeben' (M 388 V 7); כורדום 'ich habe genossen' (M 388 V 6); דאניסתום 'ich habe erkannt' (M 45 V 1); כירדום 'ich habe getan' (M 28 I R I 20); ואסינידום 'ich habe besänftigt' (ib. 14); אחראפתום 'ich habe emporgehoben, ich erhob' (M 273 R 10); אדאכתום 'ich ließ fließen' (ib. 13); אשנודום 'ich habe gehört' (T I D 37 c R 1; d V I 3).

Sg. 3: קירדוש *kirduš* 'er machte' (S 9 a 21); רנזידוש *ranzīδuš* 'er flehte' (M 28 I V I 8); שראסינאדוש 'er ließ zuschanden werden' (S 9 b 3); ורויסתווש *vurravistuš* 'sie glaubte' (S 9 b 17); אבכשאידוש *aβaχšāyδuš* 'er zeigte Barmherzigkeit' (ib. a 32); +וציסתוש +*vizistuš* 'er lehrte' (ib. c 29)[1]).

Pl. 3: חישתושאן 'sie haben verlassen' (M 28 I R I 11); כירדושאן 'sie machten' (ibid. V I 2).

Pl. 1, Sg. u. Pl. 2: nicht belegt.

§ 28. Bei der 3. Sg. der Präterita, sowohl der Intransitiva wie der Passiva, wird, wie man sieht, das P. P. P. allein und ohne ein Hilfsverb gebraucht, im Gegensatz zu allen anderen Personen. Solange es in der Deklination Flexionsendungen gab, genügte zum Ausdruck der 3. Pers. Sg. und Pl. das alleinstehende flektierte P. P. P., während dieses für die 1. und 2. Pers. notwendig durch ein Hilfsverb ergänzt werden mußte, wenn kein Pron. pers. gesetzt wurde. (Vgl. das 'periphrastische Futurum' des Ai.: *kartāsmi, kartāsi*, aber *kartā, kartāraḥ*). Nach Abfall der Deklinationsendungen wurden die zu postulierenden **kirt*, **bast* (< *krtā*(*h*), *bastā*(*h*)) für die 3. Pers. Pl. aufgegeben und durch eine den 1. u. 2. Personen analogische Neubildung ersetzt: כירד חינד, בסת חינד, während sich in der 3. Sg. die alte Konstruktion ohne Verb. aux. erhielt. Im Np. ist bei der 3. Sg. der alte Standpunkt wenigstens formal bewahrt: *kärd, bäst*. Im Mp. T. zeigt sich jedoch der Versuch, zu weiterem Ausgleich auch die 3. Sg. Prät. mit einem Hilfsverb zu verbinden. Diese Funktion übernahmen 1) אסת (nur ein Beleg) und 2) אנאד *ănāδ*, über dessen Herkunft ich nichts auszusagen weiß[2]).

1) אסת: אוש כירד אסת צשמגאה 'und er machte dem Auge sichtbar' (S 9 b 4 f.). [S. jetzt NGGW 1932, 223 u. A. 4.]

---

1) Hs. fälschlich וציסתיש; der im Mp. T. zwischen Prät. und Suffix eingeschobene Vokal ist immer *ŭ*, geschrieben ו bzw. וו bzw. Null.

2) Zu אנאד 3. sg. gibt es auch eine 3. pl.: אנאנד 'sie waren' (b I R II 16, 22; e I V I 31); auch als Verb. aux. gebraucht: בוד אנאנד 'sie waren geworden' (M 196 II V 5; s. jetzt ANDREAS-HENNING I 206, II 324 A. 7).

2) אנאד, das bei intransitiven und transitiven (d. h. passivischen) Verben gebraucht wird.

a) bei intransitiven: אוכ̄יסת אנאד פרוד̇ או זמיג 'er stieg hinab zur Erde' (S 9 b 1); חאן אאז עישאן פחיקנד א° 'die Āz, die in sie eingedrungen war' (c V II 3—5); סיריד א° אאז 'zornig geworden war die Āz' (S 13 a 6); בוד אנא[ד] 'ist geworden' (M 28 I V II 11); ריסתאחיזיש בוד א° 'ihr ward Auferstehung' (S 9 b 17);

b) bei transitiven: אוש ..... כירד א° עין נסאה 'und sie (die Āz) machte diesen Körper' (S 9 a 8) vgl. oben *uš kird ast*; חרו ויספיש אנדרז ..... פדיריפת א° 'alle Gebote ..... nahm sie an' (S 9 b 23); חאן דיסויס עישאן פימוכ̄ת א° 'jenes Gemisch, das sie angelegt hatten' (c R I 25); כש מרג ני צשת א° '... er habe den Tod nicht gekostet (?)' (M 28 I V I 7); אוש נייץ גיאן וכ̄ד [sic] בסת א° 'und (dass) er (Ōhrmizd) auch nicht die Seele gefesselt habe' (S 9 b 14).

§ 29. Als Hilfsverben werden noch gebraucht:

a) °עיסת *ēst-* pr. 'stehen' zusammen mit einem P. P. P. zum Ausdruck des Verharrens in dem nach Vollendung einer Handlung erreichten Zustand (*Perfectum praesens*): פסאכ̄ת עיסת° 'eingerichtet sein' 'in Ordnung sein' (b II R I 33); ונארד ע° 'dass.' (d I V II 29); אמיכ̄ת ו̈ פסאכ̄ת [אוד] בסת עיסתיד 'ist vermischt, eingefügt und verbunden' (M 9 II R 18); פידאגיניד עיסתיד 'ist klargemacht' 'ist klar' (ibid. 13); ויגראד עיסתאם 'wir wollen (immer) wach sein' (S 8 V 7); vgl. תניחא דריסת עיסתאי 'mögest du körperlich gesund bleiben' gegenüber אוד פד רואן בוכ̄תג בואי 'und mögest du seelisch erlöst werden' (M 74 V 8—9).

b) מאנד *mānd* pt. 'geblieben' bezeichnet in Verbindung mit einem P. P. P. die Beendigung des Verharrens in dem nach Vollendung einer Handlung erreichten Zustand: M 470 R 7 q. v. 'Und die Kraft und Macht (?) dieser Lichtheit der Götter, die in der Gesamtwelt von Himmel und Erde (*rectum ante regens*) als von Āz und Dämonen geschlagen und erledigt verblieben war, die wird durch diese Glut aus ihr (= Gesamtwelt) hervorgehen, rein werden etc.' [Ich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000254

habe mir eine kleine Textverbesserung erlaubt und das sinnlose ו̈ vor Āz ו̈אאז Z. 6 gestrichen].

c) °דאר *dār-* 'halten' in Verb. mit einem P. P. P. zum Ausdruck des Erhaltens in dem nach Vollendung einer Handlung erreichten Zustand: °וינארד דאר 'in Ordnung halten' lit. 'angeordnet erhalten' (M 472 R 15; V 3); °ניראפת דאר 'unterdrückt erhalten' (M 472 V 9); °גריפת דאר 'ergriffen halten, fest halten' (a I V II 12; e I R II 21); °חפשירד ד '*gefesselt (er)halten' (e II V I 25); vgl. °אביוזנד דאר 'unverletzt erhalten' (M 43 R 2); °אביאוש אוד דוז̈רואן ד 'bewußtlos und schlechtseelig erhalten' (d II R I 33). Vgl. im Ap. *duvarayāmai(y) basta adāri(y)* 'an meinem Hof wurde er gefesselt gehalten' Bag. II 75, 90. — Zur Bildung der Vergangenheitstempora im Mp. samt den Hilfsverben (§§ 24—29) s. besonders Sal. §§ 113—116; Hübschmann IF X Anz. 37—39.

§ 30. (Sal. §§ 110, 111, 117). An Verbalpartikeln besitzt das Mp. T. im wesentlichen zwei: בא und חיב.

a) בא erscheint vor Prät. und Präs., ohne die Bedeutung des Verbs irgendwie deutlich zu beeinflussen. Höchstens ließe sich aussagen, das בא, dem im Np. *bi/bu* entspricht, 'der Verbalform eine gewisse Spezialisierung für einen bestimmten Fall verliehe' (Horn GIPh I 2 150). Zur Herkunft von בא s. Sal. Gl. s. v.: < av. *bāδa*. [Allerdings nahm Salemann Man. IV 36 die richtige Deutung als Verbalpartikel zurück.]

Beispiele: Vor Prät. בא מאנד 'blieb (liegen)' (M I 185); בא מורד 'starb' (M 2 V II 28); בא נמוד 'zeigte' (S 9 b 7); אנוה בא שוד 'gelangte dorthin' (M 45 V 8). — Vor Präs.: בא זאיד 'wird geboren' = 'entspringt (Euphrat)' (T II D 120 I R 4). — Von diesem בא sind sorgfältig zu trennen בא 'aber' (z. B. M 2 V I 22; M 3 V 8; M 9 I V 8; M 47 c 9; M 199 V I 14 etc.), das meist als erstes Wort eines Satzes erscheint, und das Präverb בא 'weg' § 22.

b) חיב *hēβ* gibt dem Präsens einen optativischen Sinn; Beispiele nur für die 3. Person: חיב פורסיד 'er möge fragen' (M 49 I R 12); ח° מנייד 'er möge nachdenken' (ib. 13); ח° דאריד 'halten' (ib. V 6); קמב ח° זנייד 'möge wenig schlagen

(quälen)' (ib. V 10); חּ כורינד 'sie mögen genießen' (T II D 126 II R 9, 12); חיב תוכשיד 'er soll sich bemühen' (T III D 278 I R 7); חּ פורסינד (ib. V 11); חּ בויד 'möge werden' (T II D 126 II V 4; vgl. M 172 b 9); mit Opt. sg. 3: חיבביה 'möge sein, werden' (M 17 R 13; M 470 V 13 u. ö.). — Ebenso wird der Optativ zu beiden Präs. Passivi (§§ 14, 26) gebildet. Bei dem periphrastischen Pr. Pass. tritt חיב zwischen P. P. P und Verb. aux., dessen Opt. auch hier für 3. sg. gebraucht wird. α) Passivpräsens: אותאן .... [א]ץ יזדאן ניו דיבג חיב חנדאציחיד 'und Euch, möge von den Göttern ein gutes Schicksal zuerteilt werden' (M 882 I R 6; zur Stelle vgl. M 470 V 13, wozu Andreas HR II 111). β) Periphr. Pr. Pass.: אפריד חיב בוינד 'gepriesen werden mögen . . .' (B 15 R 6); עסתוד אוד אּ חּ בוינד (S 7 b 19); אפריד חּ ביה 'gepriesen werde' (S 7 a 17); אפריד אוד עסתוד חיב ביה (B 15 V 5).

In negierten Befehlssätzen erscheint für die 3. Pers. das Präs. in Verbindung mit חיב und מא: מא חיב תרסיד 'er soll sich nicht fürchten' 'er fürchte nicht' (T III D 278 I R 8); מּ חּ כונד 'er tue nicht' (ib. 10); מּ חּ בוינד 'nicht sollen werden' (T II D 126 II R 16; V 13), מּ חּ כונינד (ib. V 10), מּ חּ [כו]רינד 'sollen nicht essen' (ib. V 15).

c) Zu erwähnen wäre noch חמיו 'immer' (M 74 V 6; M 733 V 7; a I R II 5; e I R II 22 u. ö.), das im Mp. T. noch nicht, wie im Np., als dauernde Handlung bezeichnende Verbalpartikel gebraucht wird. Vor dem Verb steht *hamēv* z. B. S 9 c 17 'bis wann soll er noch (immer) triumphieren', in bereits stark verblaßter Bedeutung. In Mp. T.-Texten findet sich sogar eine adjektivische Ableitung: חמיויג 'ewig' (M 9 I V 1, 6).

d) Die Fragepartikel חא (z. B. S 9 c 15) erscheint einmal vor einem als Gerundiv gebrauchten Infinitiv: חא פדיריפתן 'ist nicht zu ergreifen ....?' (M 20 b 7; zur Stelle s. § 24).

e) An Negationen besitzt das Mp. T. ני *nē* für Aussagen, מא *mă* für Befehle und Verbote. 1) ני pass., mit *č(it)*-Suffix נירץ (S 12 c 37), נייץ (S 9 b 13) *nēz* 'auch nicht'; ני . . . חגריץ 'niemals' (M 97 d 20); כס ני 'niemand' (d I V I 27) usw.; ני .... ני 'weder .... noch' (M 3 V 6 f.); bei längeren Reihen

wird die Negation noch einmal vor dem Verb wiederholt: ביץ ני אב אוד ני אדור ני דרכ̄ת אוד ני דאם פדיש שאד ני בוינד 'Aber weder Wasser noch Feuer, weder Bäume noch Geschöpfe werden durch ihn froh' (d II R I 25—28). 2) מא c. imp. 2. sg.: M 2 V I 21; M 199 R I 6, 10; מא באש M 2 R II 34 u. ö.; 2. pl.: M 733 R 3, 4, 6, 7 etc.; für die anderen Personen c. conj.: M 731 R 8 (3. sg.) oder zusammen mit חיב und folgendem Präsens, s. o. b). — Bemerke מא אגר 'etwa' np. *mägär* (M 47 c 10); . . . . בא מאביץ חאד כס כי גואד כו 'Aber es soll ja nicht jemand einwenden . . . .' (M 9 I V 8).

§ 31 (Sal. § 120; Mir. St. V). Als Verba impersonalia, die im Mp. T. nur spärlich vertreten sind, kommen in Betracht:

a) אבאיד *aβāyēδ* 'es ist nötig' 'man muß' np. *bāyäδ*; zur Herkunft des Wortes s. o. § 2; anders Mir. St. V 12 ff.; Beispiel: עין אבאיד כ̄ואסתן 'dies muß man fragen' (M 9 II R 9). Sonst kommt nur noch das Gerundiv vor, אבאישן *aβāyišn* 'notwendig zu seiendes > nötig' z. B. איגיש פרואנג אוד ראחנמודאר אבאישן כי *ēγiš parvānaγ uδ rāhnimūδār aβāyišn kē* . . . 'dann ist ihm ein Führer und Wegweiser nötig, der . . .' (M 9 I V 3 f.); bei den anderen Pers. in Verbindung mit Verb. aux. √*ah*: פד צי אבאישן חיד 'wozu seid Ihr nötig?' (M 3 V 6); בא אוחאי עין בשיחכיה ראי אוד עי<ן> דרמאן בורדן ראי אבאישן חיד 'Oder (lit. 'aber') seid Ihr *etwa wegen dieses Arztseins und dieses Arzneienbringens nötig?' (ib. 8 ff.).

b) שאיד *šāyēδ* 'es ist möglich' '(man) kann' np. *šāyäδ*; Ableitung s. § 13 c; vgl. Mir. St. V 25; Beispiele: בודן אאון ני שאיד צאון 'kann nicht so sein wie . .' (M 9 II V 2 f.); . . . . אנאי או מרדוחמאן מדן ני שאיד 'kann doch nicht zu den Menschen gelangen' (M 9 I V 10 f.); ebenso Opt. sg. 3 או . . חנדישישן עי כס מדן ני שאיי 'könnte nicht zu irgend jemandes Bewußtsein kommen' (M 9 I R 17; zur Form s. § 23).

c) סזיד *sazēδ* 'es ziemt sich' 'sollte'; zur Etym. s. § 4; פס חרו כיש עין דראן דריסת . . . . ו̈ עיוגאנג סזיד בודן 'Dann sollten diese „Tore" für alle Religionen richtig und von einer Art (gleichartig) sein' (M 9 I V 12—13).

d) Zu erwähnen wäre noch תואן sbst. 'Möglichkeit' (so

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000257

Mir. St. V 8 ff.), von dem np. *tuvānistän* 'können' abgeleitet ist: אגר פד תואן חאד 'wenn es möglich (lit. 'in Möglichkeit') sein wird, (werden sie von Herzen gern die [manich.] Religion verehren)' (M 47 d 17); אנאי פד חאן צים תואן 'aber in dem, worin mir Fähigkeit (ist)' d. h. 'aber soweit es mir möglich ist' (M 733 V 15); mit folgendem Infinitiv steht *tuvān būδ*: אוש ני תואן בוד חנזפתן נבישתן 'und dem (Mir. St. V No. 1) es nicht möglich war, zu Ende zu schreiben' (M I 177 f.). — Zur gleichen Wurzel gehört *āδǔγ* 'fähig' (mit folgendem Infinitiv) [<**ātuvaka*-, mp. B. אתוך paz. *atū* mit falschem Vokal und *t*; s. Mir. St. V 21 No.; BARTHOLOMAE nimmt, mir wenig wahrscheinlich, als Grundform **atituya-ka*-an; die Paz.-Form ist nicht vertrauenswürdig; vgl. noch arm. *atakel* 'imstande sein' Zair. Wb. 182 No. 2]; z. B. אאדוג חינד עשנאכתן 'können erkennen' (M 9 I R 7); meist אאדג geschrieben: ני אאדג פדיריפתן 'nicht fähig zu ergreifen' (M 28 I V I 19); [כ]ויש גריו ני אאדג בוכת[ן] 'nicht fähig, ihr eigenes Ich zu erlösen' (M 199 V I 10); auch im ND z. B. ני אאדג פואג כירדן .... שוסתן 'kann nicht waschen .... [und nicht] reinigen' (S 31 a 6).

e) Immer persönlich gebraucht wird *kām*-, *kāmist* 'wünschen, wollen', mit folgendem Infinitiv: כאמיד כירדן sg. 3 'er will tun' (M 47 c 10); מן גופתן [Sal.; ? יש]פ צי אשמה קאמייד pl. 2 'was ihr mir sagen wollt' (M 475 c 10). (Mir unverständlich ist Mir. St. V 8 No. 2); דאניסתן . . . קאמינד pl. 3 'sie wollen . . . wissen' (M 97 c 22); ני כאמיד בודן sg. 3 'will nicht sein' (M 299 IV R 5). Das von *kām*- mit Präverb *fra* abgeleitete *frayām*- פרגאמ° 'wünschen, begehren' (s. § 5) hat wie dieses den Infinitiv nach sich: M 177 R 10; M 731 V 8.

§ 32. Der Infinitiv, ursprünglich durch Anfügung von *-tanai* (ap. *-tanai(y)*) an die hochstufige Wurzel gebildet, hat im Mp. gleiche Wurzelstufe mit dem P. P. P., von dem er sich äußerlich gesehen durch Anfügung von *-an* unterscheidet. Er kann aktivisch und passivisch gebraucht werden z. B. בוכתן 'erlöst werden' (M 199 V I 10), rein nominal z. B. עין דאניסתן 'dies Wissen' (M 9 II R 13), פד קפתן 'beim Fallen' (M 177 R 21),

ähnlich M I 226, und auch verbal mit Objekt konstruiert werden z. B. איאב נביג נבישתן איאב נגאר נגארדן איאב כרוה כונדן 'eine Schrift zu schreiben oder ein Gemälde zu malen oder einen Ruf zu rufen (= eine Predigt zu halten)' (M 444 R 6—8). Während der Inf. ein Objekt bei sich hat, kann er selbst von einer Präp. abhängig sein: פד תוכשאגיי רנז אואם בורדן 'durch Fleiß-, Mühe- und Zeit-Verwenden' (M I 215 ff.); פרמאישן עי פד אן אנאגיה דור בודן אוד או ניכיה מדן 'Der Befehl zum Sich-Fernhalten vom Bösesein und zum Hingelangen zum Gutsein' (M 9 I R 15—16). Bei Beibehaltung dieser Konstruktion kann die Ergänzung des Infinitivs auch an diesen mit *Iḍāfat* angeknüpft werden: ראה ו ודר עי פד בוכתן . . . עי אז אנאגיה אוד מדן עי או גיאן עי חמיוג אוד אגומיג אוד אודירישניג ניכיה נמאיד 'Er zeigt Weg und Pfad, welche zum Erlöstwerden vom Bösesein und zum Hingelangen zur Seele d. i. zum ewigen, unvermischten und unvergänglichen Gutsein (führen)' (M 9 I V 4—7). Dazu vgl. man im Mp. B. folgende Konstruktion: *paδ bōχtan īγ az dōšaχv u maδan īγ ō vahišt* 'zum Erlöstwerden von der Hölle und Hingelangen zum Paradiese' Mχ. 57, 9. Solche komplizierten Konstruktionen sind nicht gerade häufig, vielmehr zeichnet sich die Sprache der mp. T.-Texte im allgemeinen durch überklare, ja primitive Einfachheit des Satzbaus aus. — In diese Gruppe gehören noch die Infinitivsätze finaler Bedeutung, die durch dem Inf. folgendes ראי 'wegen' (hier mit 'um . . . zu' zu übersetzen) an ein Verb angeknüpft werden. Beispiele: M 98 R 5; V 6; 99 R 19; V 9, 17 etc. Hieran schließen sich reine Finalsätze ohne Präp. z. B. אוד דחין או טו כונדן ויאבום 'zu Dir zu rufen öffnen wir den Mund' (M 28 II R I 7); אוד שאת נאן כורדן בזם בוד 'und der König hatte sich zu Tisch gesetzt (war zu Tisch) um (Brot) zu essen' (M 3 R 5). Es folgen Objekts-Infinitivsätze z. B. אוד ט ירסינר פרמאן עיג אויששאן ודאראדן 'und sie fürchten ihr Gebot zu überschreiten' (T III D 278 II R 10), ähnlich nach °חיל 'lassen' (d I V I 29), nach חמוכת 'gelehrt' (M 28 I R II 8), nach °כאמ und °פרגאמ 'wollen, wünschen' (s. § 31 e). Hierzu gehören auch die Inff. nach Wörtern der Bedeutung 'fähig' bzw. 'Fähigkeit': nach תואן

§ 31 d, אאד(ו)ג ibid. und nach ניאבג '*Fähigkeit' [Nach NYBERG *Glossar* 162 vielmehr 'wollend'] M 45 R 7: 'Auch ich kann (lit. auch mir ist Fähigkeit) all das tun, was diese Frau getan und ausgeführt hat'. Subjektsinfinitivsätze stehen immer bei den unpersönlichen Verben *šāyēδ*, *aβāyēδ* und *sazēδ* § 31.

Schließlich steht der Infinitiv im Sinne eines Gerundivs: חא פדיריפתן 'ist nicht zu ergreifen' (M 20 b 7; s. § 24 a), und mit Verb. aux. im Sinne eines part. fut. או נחציחר פרנפתן בוד (M 3 R 15) 'er war im Begriff, auf die Jagd zu gehen' (so nach ANDREAS, BARTHOLOMAE Zair. Wb. 78 f. und SALEMANN Gl. 60).

§ 33. Als verbales Präsenspartizip fungiert das Part. auf *-ān*, dessen Suffix ursprünglich nur den medialen Partizipien zukommt s. GIPh I 1 109 f., 306; I 2 146. Es kann sich sowohl auf das Agens des Satzes wie auf das logische Objekt beziehen a) אושאן פיוחאן אוה גואנד 'und flehend werden sie so zu ihnen sprechen' (M 470 V 11), b) אוש דודי כור אוד מאה פחריזאן ניישיד 'und da sah sie Sonne und Mond schützend leiten'. Es kann auch an Stelle eines finitiven Verbs stehen, z. B. .... דרכת ורין סאנאן ו פאדיז עשמיראן 'die Bäume werden *Früchte *hervorbringen und es wird als Herbst gerechnet werden' (b II V II 9—12); ähnlich דרכת עספיזאן אוד וחאר .... עשמיראן 'die Bäume werden *blühen und es wird als Frühling gerechnet werden' (ibid. 18—22).

Meist steht dies Part. nach נויסת *nivist* 'beginnen' (zur Bildung s. S. 217) z. B. אוש נויסת אנדר שחר וינאה כונאן 'und er begann, in der Welt Sünde zu tun' (b I R I 15); אוד נויסת חינד אבר זמיג כיזאן 'und sie begannen, über die Erde zu steigen' (b I R II 34—V I 1); אוד נויסת חינד .... דרכת אוד אורור .... אוד אאזיגר בואן זנאן .... 'und sie begannen ...., Bäume und Pflanzen zu schlagen .... und gierig zu werden' (d I V II 18—23); נויסת חינד אבר זמיג פחריזאן 'sie begannen, über die Erde zu wachen' (d I V II 13 f.); נויסת אאז .... אוישאנז חמגונג אוזמאה אוד מרזעיישן חמוצאאן 'es begann die Āz ...., auch diese in gleicher Weise Geilheit und Coitus zu lehren'

(e I V II 12—21); איגום נויסת או פידר .... גואן אוד נצ[יחאן 'da begann ich, zum Vater .... zu reden und zu lehren' (M 49 II V 6—8); ähnlich noch e I V I 3 und M 45 R 7, wo וי[ראיאן zu ergänzen ist. (In M I 170 wird *nivist* absolut gebraucht und in M I 174 folgt *nivist* der Infinitiv.).

Nachträge: Während des Druckes dieser Arbeit sind die oben erwähnten (S. 158 A. 1) *Mitteliranischen Manichaica* II ausgegeben worden: Sb. P. A. W. 1933, 294—363. Kurz danach erschien in denselben Sitzungsberichten (S. 480—607) WALDSCHMIDT-LENTZ *Manichäische Dogmatik* (= W.-L. II), worin S. 555—62 einige persische Texte veröffentlicht sind. — Die seit Abfassung dieser Arbeit verflossene Zeit hat manches des hier Gesagten überholt, anderes zweifelhaft und wieder anderes ergänzungsbedürftig gemacht. Einiges möchte ich gleich hier noch bessern oder nachtragen: S. 174, 2—6: s. noch NYBERG MO XXV 200. — S. 180: *vy* heißt nicht 'wissen', sondern *vielleicht* 'einhergehen': baχtiari *veiden* NYBERG l. c. 190? — S. 183, 10: SALEMANNS Lesung *pdyyz-* erweist sich als richtig durch *pdyz-* W.-L. II 555 (M 90 V 3 b; 3 c erg. *ač*); das Wort bedeutet 'verjagen': *pati* + ai. *ejati*. — S. 185, 37 und 209, 4: Präverb ist *abi*: ap. *abižāvaya-* s. BENVENISTE BSL XXXIII 152, XXXIV 33. — S. 199, 23 ff.: Der Vorschlag, das Pehlevi-Wort *ayrand* zu lesen, soll sich nur auf die Fälle beziehen, in denen es av. *ərəyant* übersetzt oder entspricht. — S. 199 A.: *hsp-* heißt nicht 'siegen', sondern, wie sich aus einer Korrespondenz mit H. W. BAILEY ergab, 'ruhen, zur Ruhe kommen'. — S. 207: zu *š* < *sy* vgl. auch bal. *šā* (MORGENSTIERNE 72), arm. *šau* (NYBERG Gl. 151) 'schwarz'. — S. 213, 11: *z'yyn-* beruht auf einem Versehen: es steht *z'yn-* da. — S. 228—30: zu *pati*: *paδrāy-* (vgl. *hußaδrāst* ANDREAS-HENNING II 313 A. 14) ist ältere Form neben *pairāy-*, vgl. *pādgōs* neben *pāygōs*; *pdšyb-* S. 180, 26 = *paδišēβ-* < *patiχšvaipa-*; B.s Erklärung von *pdys'y* aus ai. *praticchāyā-* ist doch richtig: *pdys'y* ist als *paδissāy* zu verstehen, vgl. *'bysyh-* S. 200, 8 = *aβissīh-*: ai. *ch*, idg. *sk'*, ir. *ss*. Die 'Zusammenfassung' ist zu ergänzen: 'Folgt auf *pati* ein *i/e*-Vokal, so verschmilzt das *i* von *pati* mit diesem; folgt ein andrer Vokal, so unterliegt das konsonantisch werdende *i* der Epenthese; in beiden Fällen wird *δ* nicht verschoben'. — NYBERGS Annahme, *pati* erscheine im Mp. *stets* als *pai* (MO XXV 187 ff.), ist völlig unhaltbar. — S. 224, 6 und 246, 13/4: beide Stellen gehören zusammen; *čašt* < **čaχšt* 'schmecken' nach Ev. Joh. 8, 52 *οὐ μὴ γεύσηται θανάτου* (hierzu *čāχš-* ANDREAS-HENNING II 314 A. 4 kauss.?), das zugrunde liegt; das *kut čim kird hēm uβdār* muß Matth. 27, 46 entstammen: dort steht aber *λεμα σαβαχθανει* = Peschitta ܠܡܢܐ ܫܒܩܬܢܝ und nicht **zqaptān*.

Verzeichnis
der zur Besprechung eingesandten Werke.

* Zur Besprechung schon vergeben.

A. VENKATASUBBIAH, Vedic Studies, vol. I. — Mysore 1932.

K. A. NILAKANTA SASTRI, Studies in Cōḷa History and Administration. — Madras 1932.

Triṃśikāvijñapti des Vasubandhu, übers. von H. JACOBI. — Beitr. z. ind. Sprachwissensch. u. Religionsgesch. 7, Stuttgart 1932.

R. OTTO, Gottheit und Gottheiten der Arier. — Gießen 1932.

C. A. SCHARBAU, Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur. — Veröffentl. des orient. Sem. d. Univ. Tübingen, 5. Heft, Stuttgart 1932.

Pañcatantra I, Rumänische Übersetzung von TH. SIMENSCHY. — Bukarest 1931.

H. W. SCHOMERUS, Indien und das Christentum. 3. Teil: Das Eindringen Indiens in das Herrschaftsgebiet des Christentums. — Halle/S. 1933.

H. JUNKER, Ein Bruchstück der Āfrīnaghān ī Gāhānbār. — Verh. der Sächs. Ak. d. W., 84. Bd., 5. Heft, Leipzig 1932.

* v. WESENDONK, Das Weltbild der Iranier. — Gesch. d. Philos. in Einzeldarstellungen 1 a, München 1933.

B. P. L. BREDA und FREDA M. HOULSTON, Gandhi, der Heilige und der Staatsmann in eigenen Aussprüchen (mit einem Geleitwort von R. OTTO). — München 1933.

MÉLANGES de Philologie Orientale, publiés à l'occasion du Xe anniversaire de la création de l'Institut Supérieur d'Histoire et de Littératures Orientales de l'Université de Liége. — Liége/Louvain 1932.

V. PAPESSO, Inni dell'Atharva-Yeda, traduzione, introduzione e note. — Bologna o. J.

E. SHARPE, The Philosophy of Yoga. — London 1933.

H. WELLER, Eine Indische Tragödie? Durjodhanas Ende. Ein Bhasa zugeschriebener Einakter. — Beitr. z. ind. Sprachwissensch. u. Religionsgesch. 8, Stuttgart 1933.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000262

The Marumakkattāyam and the Śangam Literature[1]).

By V. R. Ramachandra Dikshitar.

Introductory.

No study is more fascinating for the antiquarian than that of the Marumakkatāyam or what writers on social science would call 'mother-right'. This institution whose origin can be traced to the far and misty past still persists in Malabar, not to speak of other parts of India where vestigial forms of the system are found largely prevalent. We confine ourselves to the peoples of Malabar, especially the Nairs among whom the institution has been kept intact having the sanction of the custom of the land behind it. The present study of the system is justified on the ground that the origin of the Nairs and of their peculiar institutions is still unsettled. As a preliminary to this subject of investigation it would not be out of place in examining the different stages in the history of human marriages of which four can be prominently marked out: promiscuity, polygamy, polyandry and monogamy. This evolution of the institution of marriage has been universal as corroborated by the vestigial forms still traceable among the advanced races, and the actual practices still obtaining among tribes of lower culture.

1) A paper submitted to the XVIII Congress of Orientalists, Leiden. I acknowledge with thanks the help and valuable suggestions given to me in the preparation of this paper by Prof. M. A. Candeth, Deputy Director of Public Instruction, Madras, the Hon. Justice Madhavan Nair, and the Hon. Justice Dr. K. K. Pandalai.

In primitive times people should have lived in a state of archaic simplicity when kinship did not mean blood-relationship and did not express a physiological fact[1]). At this stage of human life society was based on the matriarchal family thus presenting a contrast to modern society based on the patriarchal family. In other words the original kin-relationship was based on a community of blood reckoned through the mother[2]). It would appear that early man did not understand the complex sentiment of paternity and the responsibility it carried with it. This is borne out by researches in the field of anthropology. For there was a time when it was seriously believed that pregnancy was caused otherwise than by sexual intercourse, for instance, by supernatural agencies and the practice of magic[3]). At this primitive stage of human culture when father-right was an unknown factor and when the institution of private property was non-existent, the mother-right was the ruling principle accepted and recognised by very ancient tribes as is evidenced by their beliefs, customs, and institutions. It was the mother who was the head of the family assisted by her brother who perhaps exercised exclusive right over the property of the family[4]). In a matrilineal society the property was transmitted in the female line. Inheritence was generally through the daughter while in the patrilineal, the property belongs of right to the father who shares it amongst his sons.

Again the fact that matrimony preceded patrimony cannot be disputed. The latter gradually and naturally evolved through economic causes. With the development in arts of peace, the enhancement of the value of property became an economic factor by a long process of time. The right to possess private property further advanced the

1) Hartland, Primitive Paternity, Vol. I, p. 256.

2) Nathan Miller, The Child in Primitive Society, p. 225 f.

3) See the first two informing chapters of Hartland, Op. cit.

4) Traces of this system are still lingering among the community of tqe dancing girls in India.

spread of paternity. These economic forces which were silently at work brought about the intimate relationship of the sexes with the result that the father-right completely usurped the mother-right throughout the civilised world.

Origin of Nairs — a Primitive Type.

Primitive folks of ancient India were no exception to this universal practice. The Nairs of Malabar are the descendents of these primitive folks and the remnants of a civilisation of which we would have no knowledge except by tracing back to the very remote ages the ideas and practices peculiar to them. Added to this is the theory that Nairs are the descendants of the ancient Nāgas who were an indigenous tribe of ancient Malabar. Classical Sanskrit literature affords much material regarding these Nāgas and especially about their ladies. The Nāgakanyās are said to be examples of feminine beauty much coveted by many a famous prince. A common feature of this tribe was the worship of the serpent. Even to this day the Nairs are generally serpent worshippers and some kind of serpent worship is continued in every ancient Tarwad. The vestiges of this ancient Nāga race are still traceable in the primitive tribes of modern Assam. Hodson, whose researches on the customs and manners of these tribes are well known, informs us that as a rule „marriage is free between all the clans in a village or group", and that their present customs are survivals from a time when „the family was not based as now upon male agnatic descent" [1]). Hence the attempt of Starcke to regard the Nair type as an ultimate type rather than primitive is inconclusive [2]).

This demonstrates beyond doubt that these people who live in the solitary confines of Malabar and especially in North Malabar [3]), cut off from the rest of India by barriers

1) Naga Tribes of Manipur, p. 89.

2) The Primitive Family, p. 133.

3) To be more accurate, Malabar coast, north of Quilon (Kollam) which was considered to be the southern boundany of ancient Kerala.

of mountains and forests, are natives of the soil. This geographical position of Malabar is largely responsible for primitive institutions like the Marumakkattāyam continuing unaffected by progressive waves of civilisation. The people continued to live in hordes or groups and did not feel the necessity to advance economically, for their land enabled them to live independent of the outside world.

Origin of the marumakkattāyam.

Investigation of a similar nature was made by the Malabar Marriage Commission and their findings are on record in a monumental report of much importance. Champions of the Marumakkattāyam system attribute to it a divine origin on the basis of literary tradition. It is said that Paraśurāma is the founder of the institution and it would be a sacrilege to interfere with it. Both the Brahmanic theory and the property theory adduced regarding its origin have no basis in fact[1]). The real origin seems to lie in the primitive culture of the hoary past where, as we have seen already, maternity precedes paternity. Though in other parts of the country and for the matter of that in the civilised world, maternity gave way to paternity, there were different causes at work which contributed to the fostering of mother-right among the Malabar folk.

Causes for the continuation of the institution.

The first is the peculiar geographical position to which a reference has already been made. Secondly these Nairs seem to have been a fine race of fighting men[2]). We know from modern history how they continued to be warriors when the Portugese came to Malabar during the 15th and

---

Mr. C. Achyuta Menon, University Lecturer in Malayalam, kindly furnished this information.

1) Vide G. Panikkar, Malabar and its folk, chap. on the Marumakkattāyam.

2) Perhaps the term Śāveruppaḍai meaning 'soldiers who would fight to the finish undaunted' in the South Indian inscriptions refers to the army composed of the Nairs. See Malabar and the Portugese, p. 21.

the 16th centuries. Many a foreign traveller to this land has recorded that it was the practice in Malabar to subject the youth to drill and discipline so that they might become able soldiers when they grew to manhood. Having taken to warfare these spent the major portion of the year in the field when their women lived with their mothers and their elder brothers who looked after them. Men being slain in wars, their ladies became permanent members of their mother's family and this helped to fix the polyandrous system among many of them. With the introduction of the tarawad or the joint family system, property became indivisible and vested in the person of Karnavan, invariably the elder brother of the mother. This largely explains why the Marumakkattāyam marriage known as Sambandam is not regarded as legal or religious though it has all the elements of a valid marriage[1]). A parallel to this is afforded by the Aliyasanthanam Law of South Kanara. Though the system entails only a temporary stay on the part of the wife or the husband and allows divorce to both. still 90 per cent of their unions are said to remain undissolved. It is a trite observation of the writer who says: „the existence of marriage does not depend on laws. Marriage is not an artificial creation but an institution based on deep rooted sentiments, conjugal and parental: it will last as long as these sentiments last"[2]).

The third was possibly contact with the Arabs. C. N. Starcke quotes the authority of G. A. Wilken who has made a special study of the matriarchal institution of the Arabs and who assigns to them this peculiarly ancient custom[3]). If it is an Arab institution primarily, the contact of the Arabs with the West Coast of India especially on the Malabar side from the early centuries of Christian era as pi-

1) See Chandu Menon's dissenting note in the Malabar Marriage Commission Report.

2) Westermark, History of Human Marriage III, p. 378.

3) Das Matriarchat bei den alten Arabern. Leipzig (1884), quoted in the Primitive Family p. 87.

rates and traders would have gone a long way to fix the system already existing in the country. Further about the 7th century the Arabs settled in large numbers in Malabar, and the Māppillas are perhaps descendants of these Arabs through the women of the country. This must have certainly contributed to strengthen the institution.

A further reason is the support accorded to it by the Nambudiris, the Brahman immigrants of Malabar between the 7th and the 9th centuries as is generally believed. They came to the land with a type of advanced culture and evoked regard from the simple natives of the soil. Like the Norman settlers who adapted themselves to the Anglo-saxon institutions these Nambudiris found the usefulness of that institution so much that they themselves adopted the system in a modified degree. We find today among certain sections of the Nambudiris and the Moplas the practice of the Marumakkattāyam so that it is not the Hindu law that is applicable to the Nambudiri Brahmans.

Is it exclusively a Dravidian institution?

Writers on the subject of the Marumakkattāyam in the Malabar have remarked that this matriarchal system is the Dravidian as opposed to the patriarchal Aryan system. This is not convincing. Though we have no direct evidence as to the fact of matrimony among the ancient Aryans still the polyandrous system of Draupadī marrying five Pāṇḍava brothers, marriage by capture like Kṛshṇa carrying off Rukmiṇī without the knowledge of Śiśupāla and his party, the legend of Śvetaketu introducing laws of marriage, and the prescriptions of the Dharmasūtras and the Dharmaśāstras lead us to conjecture that originally marriage was absolutely free and suggest a time when the original and the natural system of matriarchy prevailed which gave place to later patriarchal system. According to this the eldest male member was the head of the family. The Hindu law-givers have prescribed the divisability of ancestral pro-

perty among the sons and have recognised the right of inheritence by the children of their daughters if they had no sons. But among the folk-practices common alike to all Hindu castes not excluding Brahmans. as far as the South of India was concerned, is the prevalence of marriage of cousins which WESTERMARCK styles cross-cousin marriage[1]). This is largely marriage between father's sister's daughter and his son, and mother's brother and her daughter. Though there is no provision in the Hindu law for the latter alliance still many marriages are taking place warranted only by the usages of the people. This is perhaps due to the mighty influence exerted by the indigenous Malabar system. In the light of the above remarks it seems that the matrimonial system was universal, traces of which are even now perceptible in many of the ancient tribes inhabiting America, Australia and Africa, not to speak of India. It also shows the gradual development of cultural ideas from the horde and tribal system. It further points out that mother-right preceded father-right, for while maternity is a determinate entity, paternity is not.

Marriage in Śangam literature.

Let us divert out attention to the Śangam literature of the ancient Tamils and see how far these works throw light on the institution of the Marumakkattāyam. Historical studies in this ancient literature show that the period of the extant śangam works can be said to range from the 5th century B. C. to the 5th century A. D.[2]). In ancient Tamil land two forms of marriages were normal in earliest times, the Kaḷavu and the Kaṟpu which can be roughly translated as marriage in secrecy and marriage openly acknowledged. It appears that Kaṟpiyal is a more civilised form than Kaḷaviyal, the latter being the more original form of love and marriage. It is evident from the Tolkāppiyam

1) History of Human marriages II, p. 71—73. Also see: RIVERS, Marriage of Cousins in India, Journ. Royal Asiatic Society 1907 p. 625.

2) See author's „Studies in Tamil Literature and History", p. 21.

that the original simple form of love developed itself into a complex institution at the time when that grammatical treatise was composed, roughly the 5th century B. C. From the phrase Makaṭpāṟ Kāñji it is obvious that there was no law of marriage as such and that it was during the epoch of the Tolkāppiyam that regulations were laid down, as falsehood, dishonesty and treachery gradually crept into the ancient forms of marriage [1]), and the prevalent system among the first three castes formed the model [2]), on which a code of laws on marriage was drawn up [3]). The Tolkāppiyam then presupposes a period of free marriages perhaps sanctioned by the customs of the people, but there is absolutely no reference even in an indirect form to the institution of Marumakkattāyam. On the other hand it is obvious from the phrase Tāyattiṇaḍaiyā [4]) that sons inherited their father's property.

The evidence of the Padiṟṟupattu.

Recently there has been an attempt to make out, on the strength of some of the padikams in the Padiṟṟupattu, that the succession of the early Cera dynasty was Marumakkattāyam and not Makkattāyam [5]).

The chief Padikams pressed into service for this purpose are:

1. ... Utiyañcēraṟku veḷiyaṉ vēṇmā nalliṉi īṉṟa makaṉ ... imayavarambaṉ Neḍum cērlātaṉ (II Ten).
2. Cēralātaṟku Vēḷāvikkōmāṉ padumaṉdēvi īṉṟa makaṉ ... kaḷaṅkāykkaṇṇi Nārmuḍiccēral (IV Ten).
3. ... Neḍum cēralāṭaṟakuc-cōḻaṉ maṇakkiḷḷi īṉṟa makaṉ ... Kaḍalpiṟakkōṭṭiya śeṅguṭṭuvaṉ ... (V Ten).

---

1) Tolkāppiyam, Sūtra 4.
2) Ibid. 3.
3) Op. cit. Ch. VII Sec. III.
4) Tolkāppiyam Poṟul, Sūtra 27.
5) M. Srinivasa Iyengar, Tamil studies, Ch. X esp. pp. 270—273. See also S. S. Poharati: Śen Tamiḻ, Madura Vol. 27. 4: Ibid. Vol. 28. 7.

4. ... Neḍum cēralātaṟku Vēlāvikkōmāṉdēvi īṉṟamakaṉ ... Āḍukōṭpāṭṭu-c-cēralātaṉ ... (VI Ten).
5. ... Antuvaṟku oru tantai īṉṟamakaḷ Poṟaiyaṉperundēvi īṉṟa makaṉ śelvakkaḍuṅgō vāḻiyātaṉ ... (VII Ten).
6. ... Śelvakkaḍuṅgōvukku vēlāvikkōmāṉ Padumaṉdēvi īṉṟa makaṉ ... Peruñcērlirum-poṟai ... (VIII Ten).
7. Kuṭṭuvaṉirumpoṟaikku maiyūrkiḻāṉ vēṉmāḷ Antuvañceḷḷai īṉṟa makaṉ ... Iḷañceralirumpoṟai ... (IX Ten).

The following is the interpretation in favour of makkattāyam. Side by side the interpretation of marumakkattāyam is also furnished.

1. Imayavarambaṉ Neḍumcēralātaṉ, son of Utiyaṉcēral and Veḻiyaṉ vēṉmāl Nalliṉi

   The meaning in favour of Marumakkattāyam:

   Imayavarambaṉ Neḍuncēralātaṉ, son of Veḻiyaṉvēṉmāl Nalliṉi to her brother Utiyaṉcēral.
2. Kalaṅkāykkaṇṇi nārmuḍicēral son of Vēlāvikkomāṉ Padumaṉdēvi and cēralātaṉ.

   In favour of Marumakkattāyam:

   Kaḻaṅkāykkaṇṇi nārmuḍicēral, son of Vēlāvikkōmāṉ Padumaṉdēvi to her brother cēralātaṉ.
3. Kaḍalpiṟakkōṭṭiya śeṅguṭṭuvaṉ son of Coḻaṉ Maṇakkiḷḷi's (daughter) and Neḍumcēralātaṉ.

   In favour of Marumakkattāyam:

   Kaḍalpiṟakkōṭṭiya Śeṅguṭṭuvaṉ son of Coḻaṉ Maṇakkiḷḷi's (wife) to her brother Neḍumcēralātaṉ.
4. Āḍukoṭpāṭṭucēralātaṉ, son of Vēlāvikkomāṉdēvi and Neḍumcēralātaṉ.

   In favour of Marumakkattāyam:

   Āḍukōṭpāṭṭucēralātaṉ son of Vēlāvikkōmāṉdēvi to her brother Neḍumcēralātaṉ
5. Śelvakkaḍuṅgōvāḻiyātaṉ son of Poṟaiyaṉperundēvi (daughter of a certain father) and Antuvaṉ.

   In favour of Marumakkattāyam:

   Śelvakkaḍuṅgō vāḻiyātaṉ son of Poṟaiyaṉperundēvi, daughter of the father of Antuvan.

6. Peruñcēralātaṉ Irumapoṟai son of Vēlāvikkōmāṉ Padumaṉdēvi and Śelvakkaḍuṅgo.

In favour of Marumakkattāyam:

Peruñcēral Irumpoṟai son of Vēlāvikōmāṉ Padumaṉdēvi to her brother Śelvakkaḍuṅgo.

7. Iḷamcēralirumpoṟai son of Maiyūrk-kiḻāṉvēṉmāl Antuvaṉ ceḷḷai and Kuṭṭuvaṉirumpoṟai.

In favour of Marumakkattāyam:

Iḷamcēral Irumpoṟai son of MaiyūrkkiḻāṉVēṉmāl Antuvaṉceḷḷai to her brother Kuṭṭuvaṉirumpoṟai.

Other evidences of the Śangam literature.

The interpretation in favour of Marumakkattāyam is forced and is in contravention to rules of Tamil grammar[1]). Makaṉ (son) cannot mean marumakaṉ (nephew) and Dēvi need not mean wife or queen only. There is no warrant for usage of such terms in the interpretation sought for. This is corroborated by the texts in the twin epics. Iḷaṅgo Aḍigaḷ says:

'Cēralātaṟku .. cōḻaṉ makal īṉṟa[2]) maintaṉ'

Again Dēvanti addressing Iḷaṅgo Aḍigaḷ:

'nuntai tāniḻaliruntōy'[3]), meaning, that Cēralātaṉ is the father and not uncle of Iḷaṅgo. Yet again Māṭalaṉ addresses Śeṅguṭṭuvaṉ as having vanquished a confederacy of nine princes and established his nephew the Coḻa prince Kiḷḷi son of Perumkiḷḷi on the throne of the Coḻas. It may be remembered that Śeṅguṭṭuvan is the son of NaṟcōṇaI, daughter of the Coḻa king Maṇakiḷḷi and sister of Perumkiḷḷi[4]) Further it is absurd to think that a sister of the Cēra king could have been the daughter of the Coḻa king. She must have had a Cēra father to have been a Cēra king's sister. But the Padikam like that of the V Ten shows that Śeṅguṭṭuvaṉ's mother was

1) See M. Rāghava Aiyengar's Cēravendar tāyavaḻakku.
2) Son born to Cēralātaṉ.
3) Śilappadikāram Kātai 30, l. 174.
4) Ibid. Kātai 27, l. 117.

a daughter of the Coḷa king Maṇakiḷḷi and therefore she could not have been sister of Neḍumcēralātaṉ and could only have been his wife [1]).

From these it is clear that the succession in respect of the early Cēra dynasty was hereditary, the son succeeding the father and not Marumakkattāyam as is alleged.

The silence of Śangam literature explained.

But it stands to reason to enquire why the Śangam literature does not mention the existence of this institution to which so high an antiquity is assigned. The evidence of the Śangam literature can lead us to postulate two theories. One is that this institution did not exist during the Śangam epoch but came into being only after it. The other is that it was confined to a section of the people cut off from active and cultural centres by a long belt of forests and mountains. In other words the king of the land was far away and the capital was located until nearly the 7th century A. D. at Vañji-Karuvūr in Trichinopoly District. He did not interfere with the customs and the institutions of the different parts of his kingdom so long as these did not arrest the wheel of his administrative machinery. The second theory appears more plausible for one reason that such a primitive institution could not have been introduced at a later period like the 8th or the 9th century A. D. when the Brahmanical influence had already spread. So it must have been an ancient institution and being a social one it was neither interfered with by the state or by other people. If the Cēra capital had been located in Malabar itself then this institution is bound to have attracted the notice of poets not to speak of princes. But it was not so. The capital was Vañji Karuvūr until roughly the 7th century A. D. when Mahōdai Koḍungōlūr became the capital [2]).

1) Mr. S. Anavarata vinayeyam Pillai M.A. University Reader in Tamil, drew my attention to this.

2) See notes on the Iakkayāgapparaṇi pp. 361—362, quoted from Kūttaṉ's Kulottuṅgan Pillai-t. tamil.

When the capital was situated in the heart of Malabar country there is every reason to assume that the ruling chieftains who had Koḍungōlūr for their capital were impressed by the usefulness of the institution and probably introduced it even with regard to the succession to the throne. Adopted by the reigning princes and aquiesced in by the Nambudiri community a new life was given to the old system of Marumakkattāyam. Hence the argument of silence cannot negative the very existence of this ancient institution. The institution existed but did not come to the notice of the band of scholars who are responsible for our glorious literary heritage that goes by the name of the Sangam works.

Conclusion.

Though it is hazardous to conjecture the future of this institution still the impact of western culture into Malabar, and the frequent intercourse of its people with the rest of India, not to speak of outside India, where paternal system has triumphed, the recent legislation and similar circumstances have sought to undermine these age-long institutions and practices with the result that polygamy is fast becoming extinct and it may happen that in a few decades the Marumakkattāyam system may completely disappear from this part of India [1]).

1) Since writing this paper, the Madras Legislative Council have passed the Marumakkattāyam Bill into law, and if it would be enforced, it may tend to break the system.

The Marumakkattāyam and the Śangam Literature.

Books Consulted.

General.

1. T. C. Hodson: The Naga Tribes of Manipur (Macmillan, 1911).
2. J. G. Fraser: Totemism and Exogamy, 4 Vols (Macmillan, 1910).
3. E. Westermarck: The History of Human Marriage 3 Vols (Macmillan, 1921).
4. Bertrand Russel: Marriage and Morals (1929).
5. Nathan Miller: The Child in primitive Society.
6. Elie Reclus: Primitive Folk.
7. E. S. Hartland: Primitive Paternity, 2 Vols (London, 1909).
8. C. N. Starcke: The primitive Family (2nd Ed. 1896, London).
9. Elliot Smith: Migrations of Early culture (1929).
10. Busttton: The Peoples of Asia (London 1925).

Special.

11. C. Achyuta Menon: The Cochin State Manual (1911).
12. V. Nagam Iyer: The State Manual of Travancore, 3 Vols. 1906.
13. T. K. Gopala Panikkar: Malabar and its folk (Madras 3rd Edition).
14. Report of the Malabar Marriage Commission (1891).
15. Keralolpatti.
16. E. Thurston: Ethnographical Notes in South India (1906).
17. L. K. Ananta Krishna Iyer: The Cochin Tribes and Castes, Vol. II (1909).
18. K. P. Padmanabha Menon: A Memorandum on the questions referred to the Marriage Committee (1908).
19. Wm. Logan: Malabar, 2 Vols (1887).
20. M. Srinivasa Iyengar, Tamil Studies.
21. M. Raghava Iyengar: Śera Vendar tāyavaḷakku (Tamil).
22. Dikshitar: Studies in Tamil Literature and History (1930).
23. Padiuṟṟpattu: a Śangam Tamil classic.
24. Maṇimekalai: Tamil Classic.
25. Śilappadikāram: Tamil Classic.
26. K. P. Padmanabha Menon: History of Kerala, 2 Vols.
27. Fawcett F.: Nayars of Malabar (1915).
28. H. Wigram: Malabar law and customs (2nd Edition, 1900).
29. K. M. Panikkar: Malabar and the Portugese (1929).
30. R. Raghava Aiyangar: Vañjimānagar (Tamil).

Die Lehre Vallabhâcāryas.

Von **Helmuth von Glasenapp.**

Vallabhâcārya (1479—1531 n. Chr.)[1]), der Begründer der nach ihm benannten, in den Vereinigten Provinzen, in Rājpūtānā, Gujarāt und Bombay heute weitverbreiteten Sekte von Kṛṣṇa-Verehrern, hat seine Lehren in zahlreichen (der Tradition zufolge 84!) Sanskrit-Werken dargestellt, von welchen nicht alle, und einige nur in unvollständigem Zustande auf uns gekommen sind. Als Grund dafür, daß sein Lebenswerk in unvollkommener Form vorliegt, geben seine Anhänger an, daß die Witwe seines ältesten Sohnes Gopīnātha aus Zorn darüber, daß nicht ihr Sohn Puruṣottama, sondern der zweite Sohn des Meisters, Viṭṭhaleśvara zum Führer der Gemeinde berufen wurde, in ihrem Besitz befindliche Handschriften des Ācārya nicht herausgegeben habe, so daß sie späterhin in Verlust gerieten. Mag diese Angabe zutreffen oder nicht, — wie es scheint, hat Vallabha einige seiner Werke überhaupt unvollendet hinterlassen — Tatsache ist jedenfalls, daß einige bedeutsame Schriften Vallabhas, wie sein Kommentar zur Bhagavadgītā heute nicht mehr existieren, andere, wie sein „Pūrvamīmāṃsā-bhāṣya", sein großer Kommentar zum Bhāgavata („Subodhinī"), sein „Aṇu-bhāṣya" zu den Brahmasūtren[2]) sowie

---

1) Dies ist die herrschende Ansicht; nach einer anderen soll Vallabha 1473 geboren worden sein. (N. G. Shah, Sketch of Vallabhacharyajees Life, Introd. p. 21.)

2) Von dem Aṇubhāṣya, das uns heute vorliegt, wurde der Schluß des 3. (3, 2, 34 ff.) sowie der ganze 4. adhyāya von Viṭṭhaleśvara ergänzt. (Im Folgenden ist vorwiegend der von Vallabha herrührende Teil

einzelne seiner anderen Schriften, wie der „Puṣṭipravāhamaryādābheda", uns nur in unvollständiger Form erhalten sind. So beklagenswert es an sich ist, daß das Gesamtwerk des für die Geschichte der Religion und Literatur Nordindiens so bedeutenden Mannes nur als Torso überliefert ist, so ist doch der dadurch entstandene Schaden nicht allzu groß, weil die zahlreichen uns erhaltenen Schriften Vallabhas ausreichen, um aus ihnen ein in den Hauptzügen vollständiges Bild von den Lehren des Ācārya zu gewinnen.

Die uns erhaltenen Hauptwerke Vallabhas sind folgende:

Brahmasūtra-Aṇubhāṣya

herausg. von Paṇḍit Hemacandra Vidyāratna (Bibliotheca Indica, Calcutta 1897), von Ratnagopāl Bhaṭṭa (Benares Sanskrit Series 26, 2 vols, Benares 1905—7; enthält auch den Kommentar „Bhāṣya-prakāśa" des Gosvāmī Śrī Puruṣottamajī Mahārāj), ferner (mit demselben Kommentar sowie dem Superkommentar „Raśmi" des Gopeśvara) Bombay Saṃvat 1986, sowie von Paṇḍit Śrīdhar Tryambak Pāṭhak (Bombay Sanskrit Series, 2 vols, Bombay 1921, 1926, mit einem Kommentar „Bālabodhinī" des Herausgebers)

Bhāgavata-subodhinī

teilweise herausgegeben in der Chowkhambha-Sanskrit-Serie 38 (Benares 1915), ferner in der Bhāgavata-Ausgabe Nityasvarūpi Brahmacārī's (Mathurā 1904—8), in der „Śrī-śrī-Nāthadvāra-sampradāyika-saṃskṛta-grantha-ratna-mālā" (Bombay, Samvat 1979 f.) und in der „Śrīmad-Vallabhâcārya-grantha-ratna-mālā" (published by Magnalal and Harikrishna Shastri) Bombay Vikrama 1983 f. Einige Abschnitte auch

---

benutzt worden, doch ließ es sich nicht vermeiden, bei Gelegenheit auch die Schlußabschnitte heranzuziehen.) — Die Annahme Teliwala's, daß Vallabha außer dem vorliegenden „kleinen" (*aṇu*) *bhāṣya* noch ein „großes" bhāṣya zu den Brahmasūtras geschrieben habe, scheint mir nicht ausreichend begründet zu sein. Das von dem genannten indischen Gelehrten in der Monatsschrift „Puṣṭi-bhakti-sudhā" V Jahrg. No. 10 publizierte Fragment des Bṛhad-bhāṣya wird von anderen als Werk Puruṣottamas angesehen. (J. G. Shah, Primer of Anubhashya, p. 13.)

in der unten genannten „Ṣoḍaśa-grantha"-Ausgabe von M. G. Shastri.

Tattvârtha-dīpa-nibandha,

herausg. von Lakṣmīdās Govardhandās. Neue Ausgabe Bombay, Nirṇaya-Sāgara Press, 1904. Dieses Werk gibt in den beiden ersten Büchern „Śāstrârtha-prakaraṇa" und „Sarva-nirṇaya-prakaraṇa" eine Gesamtdarstellung der Lehre und wird heute von den Paṇḍits der Sekte als grundlegende Autorität studiert und gelehrt. Das dritte Buch „Bhāgavatârtha-prakaraṇa" bietet eine freie Interpretation des ganzen Bhāgavata. Der in der Ausgabe abgedruckte Kommentar Vallabhas umfaßt nur die beiden ersten Bücher sowie das dritte bis zu Vers 122 des Abschnittes über den 5. Skandha. — Eine Textausgabe des „Śāstrârtha-prakaraṇa with Gujaratitranslation and English notes" gibt das Werkchen „Saprakāśas Tattvadīpa-nibandha" edited by Jethlal G. Shah and Harishanker O. Shastri. Ahmedabad 1926, Shri Pushtimargiya Vaishnava Mahasabha. (Die Zählung der Strophen weicht von der der erstgenannten, von uns als „T" zitierten Ausgabe ab.)

Die 16 Traktate

Als *„ṣoḍaśa-grantha"* oder *„ṣoḍaśa-prakaraṇa"* werden 16 kleine Schriften zusammengefaßt, die ein Memorialvers in abgekürzter Form folgendermaßen aufzählt:

„yamunā bāla muktāśca puṣti siddhânta ratnam aṃ
vive kṛṣṇa catur bhakti ja pa saṃnyā ni sevanā".

Mit ihrem vollen Namen heißen diese Texte: 1. Yamunâṣṭaka, 2. Bālabodha, 3. Siddhânta-muktâvalī, 4. Puṣṭi-pravāha-maryādā-bheda, 5. Siddhânta-rahasya, 6. Nava-ratna-stotra, 7. Antaḥkaraṇa-prabodha, 8. Viveka-dhairyâśraya, 9. Kṛṣṇâśraya, 10. Catuḥ-ślokī, 11. Bhakti-vardhinī, 12. Jalabheda, 13. Pañca-padyāni, 14. Saṃnyāsa-nirṇaya, 15. Nirodha-lakṣaṇa, 16. Sevā-phala (samt kurzem Kommentar „Sevā-phala-vivaraṇa"). Einige von diesen sind devotionale Hymnen, die meisten behandeln einzelne dogmatische Punkte. Sie sind sämtlich abgedruckt in dem 2. Bande des „Bṛhat-

stotra-sarit-sāgara", der als 20. Band der nach ihrem Herausgeber „Govardhanadāsa-Lakṣmīdāsasya Grantha-ratnamālikā" benannten Serie in Bombay 1892 bei der Nirṇaya-Sāgara-Press erschien. Desgleichen auch in dem von M. G. Shastri herausgegebenen, von Mohanlalbhai Govardhandas (Samkheda) veranstalteten, bei der Nirṇaya-Sāgara-Press in Bombay (um 1930) gedruckten Werke: „Kṛṣṇa: Ṣodaśa-granthāḥ sakārikā rāsapañcâdhyāyī veṇu-gopikā-yugala-bhramara-gīta-subodhinī". Mehrere dieser Werke sind auch einzeln mit beigedruckten Sanskrit-Kommentaren verschiedener Autoren, einige auch mit englisch geschriebenen Einleitungen von Telivala, Tribhuvandās, Dhairyalāl, Vasantrām, Saṃkaliyā und anderen seit 1916 in Bombay bei der Nirṇaya-Sāgara-Press herausgegeben worden, sowie von der „Śrī-Bālakṛṣṇa-śuddhâdvaita-mahāsabhā" in Surat.

Während diese Schriften von der Überlieferung einstimmig als Werke des Meisters bezeichnet werden, ist bei anderen seine Autorschaft zweifelhaft. Der „Bṛhat-stotra-sarit-sāgara" enthält noch folgende Traktate, die unter Vallabhas Namen gehen: Gāyatrī-bhāṣya und Vyākhyā, Śruti-gītā, Pūrva-mīmāṃsā-kārikāḥ, Patrâvalambana, Pañcaślokī, Nyāsâdeśa, Bhagavat-pīṭhikā, Śikṣā-ślokāḥ, dazu kleine Texte zum Bh. P., sowie zahlreiche Hymnen und Litaneien, wie Puruṣôttama-nāma-sahasra, Parivṛḍhâṣṭaka, Madhurâṣṭaka, Kṛṣṇa-premâmṛta, Trividha-līlā-nāmâvalī und andere. Aufrecht „Catalogus Catalogorum" 1 p. 555; 2 p. 131; 3 p. 118 führt weitere Titel an. Während einige von diesen Werken auf Vallabha zurückgehen mögen, handelt es sich bei anderen wahrscheinlich um solche, die in seiner Schule entstanden sind.

An die Werke Vallabhas schließt sich eine reiche Kommentar-Literatur an. Viele der Nachkommen des Meisters oder Anhänger der Sekte haben auch die Lehre in Sanskrittexten dargestellt oder Kṛṣṇa und den Ācārya in Sanskrit-Hymnen gepriesen[1]). Große Verdienste haben sich die

1) Eine Liste von Sanskrit-Werken gibt S. T. Pāṭhak im Upôdghāta

Vallabhâcāryas um die Hindī-Literatur erworben[1]). Während Vallabha sich nur des Sanskrit bedient zu haben scheint, hat sein Sohn Viṭṭhaleśa sowohl in gebundener wie ungebundener Rede in Braj-bhāṣā geschrieben. Dessen Sohn Gokulnāth verdankt man die für die Geschichte der Hindī-Prosa bedeutsame Legendensammlung „Caurāsīvārtā". Vier Schüler Vallabhas, darunter Sūrdās, der zu den „neun Perlen" der Hindī-Literatur gerechnet wird, und vier Schüler Viṭṭhaleśa's gelten als die „aṣṭa-chāp" die „acht Siegel", weil ihre Dichtungen für das ganze spätere Schrifttum vorbildlich wurden. Auch die Gujarātī-Literatur weist zahlreiche Dichter auf, die der Lehre Vallabha's angehörten und in ihrem Sinne schrieben, genannt seien nur Gopāldās, Ratneśvar, Girdhar und vor allem der große Dayârām[2]).

Im Gegensatz zu der umfangreichen, zur Zeit noch unübersehbaren Vallabhâcārya-Literatur in indischen Sprachen läßt sich das, was bisher in europäischen Sprachen über den Meister und seine Sekte vorliegt, in wenigen Zeilen aufzählen. Neben Captain J. MACMURDO[3]), J. TOD[4]) und anderen, die kurze Mitteilungen über die Vallabhâcāryas gemacht hatten, gab H. H. WILSON zuerst „Asiatic Researches" 16 (1828) p. 85—98 (wiederabgedruckt in seinen „Works" herausg. v. R. ROST, London 1862, p. 119—136) eine ausführliche Darstellung. Der Prozeß, den ein Führer der

zum 2. Teil seiner Ausgabe des „Aṇu-bhāṣya", S. 43 f. — Eine größere Zahl von Werken von Vallabhas Nachkommen sowie andere Sanskrittexte der Sekte sind im 2. Band des schon genannten „Bṛhat-stotra-sarit-sāgara" abgedruckt. Ein Verzeichnis von in Sanskrit, Hindī und Gujarātī gedruckt vorliegenden Werken gibt ein Katalog der „Shri Pushti-mārgīya Library" in Nadiad von 1932.

1) Miśrabandhu-Vinod I, Lakhnau 1983 Vi, p. 98 ff. G. A. Grierson „The Modern vernacular Literature of Hindostan" Calcutta 1889, p. 19 ff. F. E. Keay „History of Hindi Literature" Calcutta 1920, p. 30, 72—76.

2) K. M. JHAVERI „Milestones in Gujarati Literature" Bombay 1914 I vol., p. 134, 138, 148, 191, 216.

3) J. MACMURDO „Account of the Province of Cutch" Transact. Lit. Society of Bombay; vol. II (1820) p. 230 f.

4) J. TOD „Annals and Antiquities of Rajasthan" zuerst London 1829—1832, new edition by W. Crooke, Oxford 1920, p. 607 ff., 638, 770.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000280

Sekte, Jadunathjee Brizrattanjee Maharaj gegen den Herausgeber der Zeitschrift „Satya Prakash", den durch sein Eintreten für religiöse Reformen verdienten Kursendas Mulji[1]) im Jahre 1861 wegen Verleumdung anstrengte und der, nachdem er lange den Obersten Gerichtshof von Bombay beschäftigt hatte, im folgenden Jahre zugunsten des Angeklagten entschieden wurde[2]), lenkte die öffentliche Aufmerksamkeit auf die Vallabhâcāryas; 1865 erschien in London anonym ein (im wesentlichen von KURSENDAS MULJI verfaßtes) Werk[3]), das sich zu seinem größten Teile mit den gegen die Mahārājas der Sekte erhobenen Vorwürfen befaßt, in den einleitenden Abschriften aber auch die Geschichte, die Lehren und den Kultus der Vallabhâcāryas behandelt. Dieses Buch ist lange Zeit die einzige Monographie über die Sekte geblieben. Obwohl es mancherlei Irrtümer enthält, fußen auf ihm mehr oder weniger alle späteren Darstellungen[4]). Neue, kurze Beiträge zur Geschichte und Literatur der Sekte lieferten F. S. GROWSE[5]), Sir. G. A. GRIERSON[6]) und J. N. FARQUHAR[7]).

Während sich die älteren Arbeiten fast ausschließlich

---

1) Eine kurze Lebensskizze von Kursendas Mulji gibt C. Paramaswaran Pillai „Representative Indians" London 1897 p. 279—284, vergl. auch die Würdigung des Mannes in Sir Richard Temple's „Men and Events of My Time in India" London 1882, p. 261.

2) Über den Prozeß berichtet: „Report of ihe Maharaj Libel Case and of the Bhattia Conspiracy Case connected with it" Bombay, printed at the Bombay Gazette Press 1862.

3) History of the Sect of Mahārājas or Vallabhāchāryas in Western India. London 1865, Trübner & Co. (im folgenden als „History" zitiert).

4) A. BARTH „Les Religions de l'Inde" (1879) wiederabgedruckt „Oeuvres" I p. 203 (Paris 1914); Sir MONIER WILLIAMS „Brāhmanism and Hindüism" 4. ed, London 1891 p. 134 f. D. MACKICHAN, Artikel „Vallabhāchārya" ERE 12 (1921) p. 580—583.

5) F. S. GROWSE „Mathurā, a District Memoir" (1874) p. 154—167.

6) Sir George A. GRIERSON „The modern vernacular Literature of Hindostan" (Calcutta 1889) p. 19 ff.; Artikel „Bhaktimārga" ERE 2 p. 539 ff.

7) J. N. FARQUHAR „An Outline of the Religious Literature of India" Oxford University Press 1920 p. 312 ff.

mit der Geschichte und dem Ritual der Vallabhâcāryas beschäftigten, die philosophischen Grundlagen des Glaubens der Sekte hingegen nicht in den Kreis ihrer Betrachtungen einbezogen, hat Sir R. G. BHANDARKAR [1]) erstmalig versucht, diese kurz darzustellen. Bhandarkars Skizze schöpft jedoch nicht aus Vallabhas Werken, sondern nur aus zwei späten Kompendien des 17. Jahrhunderts, aus Giridhara's „Śuddhâdvaita-mārtaṇḍa" und Bālakṛṣṇabhaṭṭa's „Prameyaratnârṇava". Hingegen hat S. RADHAKRISHNAN in der knappen Skizze, die er von Vallabhas System in seinem Werke „Indian Philosophy" [2]) entwirft, außer diesen Kompendien auch Vallabhas „Brahma-sūtra-Aṇubhāṣya" benutzt. Das Heftchen „Vallabhacharya" in der „Saints of India Series" (Madras, G. A. Natesan & Co.) ist eine unselbständige Kompilation. Propagandistische Ziele verfolgen: LALLUBHAI P. PAREKH „Shreemad Vallabhacharya His Life, Philosophy and Teachings (being a Thesis read before the Sessions of the Convention of Religions in India held at Calcutta on 12th April 1909), revised issue. Ahmedabad o. J. (18 Seiten) sowie NATVARLAL GOKALDAS SHAH: „A Short Biographical Sketch of Shreemad Vallabhacharyajees Life" Ahmedabad 1928 (32 und 168 Seiten) und „A Bird's Eye-View of Pushtimarga" (112 SS.) Ahmedabad 1930. Christlich-apologetischen Charakter trägt die Schrift: PIERRE JOHANNS, S. J.: „Vers le Christ par le Védânta, II: Vallabha traduit de l'Anglais par Louis Marcel Gauthier, Louvain 1933, Museum Lessianum" (IX, 242 SS.).

Von den Werken Vallabhas ist bisher nur sein Kommentar zu den Brahma-Sūtren eingehender untersucht worden. V. S. GHATE [3]), M. T. TELIVALA [4]) und R. D. KARMARKAR [5])

---

1) Sir R. G. BHANDARKAR „Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious Systems" (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde III, 8, Straßburg 1913) p. 76—82.

2) S. RADHAKRISHNAN „Indian Philosophy" London 1927 vol. II p. 756—760.

3) V. S. GHATE „Le Védânta. Êtude sur les Brahma-Sūtras et leurs cinq commentaires" Paris 1918.

haben Vallabhas Interpretation einzelner Sūtras mit den Erklärungen anderer Kommentatoren verglichen. JETHALAL G. SHAH sucht in seinem „Primer of Anubhashya" (Ahmedabad 1927) „the essence of Anubhāshya in a nutshell" zusammenzufassen. Demselben Autor verdanken wir auch eine englische Übersetzung des im 17. Jahrh. von Giridhara verfaßten „Śuddhâdvaita-mārtaṇḍa" (Ahmedabad 1928).

Die vorliegende Arbeit versucht auf Grund der Hauptwerke Vallabhas, vornehmlich des Aṇu-bhāṣya, des Tattvârtha-dīpa und der 16 Prakaraṇas, eine dokumentarisch belegte, knappe, aber möglichst vollständige Darstellung der Grundzüge seines Lehrgebäudes zu geben. Sie schließt sich nach Plan und Anlage an mein Buch „Madhva's Philosophie des Viṣṇu-Glaubens" (Bonn und Leipzig 1923) an, konnte sich aber hinsichtlich ihres Umfanges in engeren Grenzen halten, weil es ausreichend schien allgemein-viṣṇuitische Lehren, die bereits in jenem Werk erörtert wurden, an dieser Stelle nur kurz zu berühren.

Im Folgenden bediene ich mich der nachstehenden Abkürzungen: Bhg = Bhagavadgītā, BhP. = Bhāgavata-Purāṇa[1]), Bs = Brahmasūtra, C = Commentar, Pu = Puṣṭipravāhamaryādābheda, T = Tattvârthadīpa.

I. Die Quellen der Erkenntnis.

Gleich den meisten indischen Lehrsystemen will auch dasjenige Vallabhas den Weg aus dem Saṃsāra zur Erlösung zeigen. In höherem Maße als viele andere gibt es sich als ein theologisches, nicht als ein philosophisches System, indem es ausdrücklich T 2, 147 den weltlichen Er-

4) M. T. TELIVALA: The Sujna Gokulji Zala Vedant Prize Essay for 1915 „Discuss how far Sankarāchārya truly represents the view of the author of the Brahmasūtras" Bombay 1918.

5) R. D. KARMARKAR „A comparison of the bhāṣyas of Śankara, Rāmānuja, Keśavakaśmīrin and Vallabha on some crucial sūtras" zuerst teilweise in Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, dann als Broschüre Poona 1920.

1) Um ein leichtes Auffinden der angezogenen Stellen zu ermöglichen, zitiere ich nach Śrīdhara's Text, der auch BURNOUF's Ausgabe zugrunde liegt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000283

kenntnismitteln nur bedingten Wert beimißt und nur die heiligen Schriften als vollwertiges *pramāṇa* gelten läßt (*śabda eva pramāṇam* T 1, 7 C).

Höchste Autorität ist für Vallabha, wie für alle orthodoxen Brahmanen, der Veda. Obwohl er sich als Abkömmling eines Geschlechts von Dīkṣitas, welche täglich das Agnihotra darbrachten, und als Verfasser eines Werkes über die Pūrva-mīmāṃsā mit den verschiedensten Gebieten des vedischen Schrifttums wohlvertraut zeigt, sind für seine metaphysische Lehre im Wesentlichen nur die Upaniṣaden von Bedeutung. Er hat zwar im Gegensatz zu anderen Meistern keine Kommentare zu ihnen geschrieben, beruft sich aber immer wieder auf sie, und zwar zitiert er außer den älteren von ihnen auch zahlreiche Upaniṣads des Atharvaveda, so Kālâgnirudra, Gopāla-tāpanīya, Jābāla, Nārāyaṇa, Nṛsiṃha-tāpanīya, Brahma, Brahmabindu, Rāmatāpanīya, Sarvasāra[1]).

Die Smṛti definiert er T 2, 33: „ṛṣīṇāṃ pūrva-caritasmaraṇaṃ smṛtir ucyate". Von ihren zahlreichen Werken sind nach T 1, 8 nur diejenigen autoritativ, die mit dem Veda übereinstimmen, wie Manus Gesetzbuch. Von den philosophischen Sūtras sind nur die von Kṛṣṇa in seiner Inkarnation als Vyāsa verfaßten Brahma-Sūtras voll maßgebend, allerdings nur, wenn sie in der richtigen Weise ausgelegt werden. Gegen Śaṅkara's Interpretation polemisiert Vallabha auf's heftigste; er sieht in der Māyā-Lehre eine Herabsetzung der Majestät Gottes; wer an sie glaubt, der ist reif für die ewige Finsternis (T 1. 15, 78—92; 2, 209). Sāṃkhya und Yoga sind autoritativ nur in ihrer echten Form, d. h. in derjenigen, in welcher sie Kapila, eine Inkarnation Viṣṇus (nach Bhāg. P. 3, 24—33) selbst gelehrt hat. Die anderen Formen dieser Systeme,

1) Eine Liste der Zitate im Bs. C. gibt Pāṭhak in Bd. I, S. 385 ff. seiner Ausgabe. Dabei ist jedoch zu beachten, daß Vallabha im ersten Teil des Bs. C. vornehmlich die älteren Upaniṣaden anführt, während sein Sohn in dem von ihm verfaßten Schlußteil des Werkes sich mit Vorliebe auch auf die jüngeren Upaniṣaden beruft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000284

bei denen die *bhakti* zu Viṣṇu zurücktritt, sind höchstens insofern nützlich, als sie die Unterscheidung des Ewigem vom Nichtewigen und die Reinigung des Denkorgans lehren; viele andere ihrer Theorien sind irrig (T 1, 93; 2, 205—208). Ein falscher Sāṃkhya-yoga ist die Lehre der Śāktas (über welche sich T 2, 277—282 ausführlich verbreitet); sie wurde erfunden, um die Dämonen zu vernichten. Nyāya und Vaiśeṣika dienen ebenfalls der Verblendung (T 1, 15; 2, 83, 325).

Das Mahābhārata ist autoritativ, weil Vyāsa in ihm Erkenntnisse niederlegte, um sie auch Frauen und Śūdras zugänglich zu machen (T 2, 57). Die Bhagavadgītā besitzt eine einzigartige Bedeutung: sie ist ein von Kṛṣṇa selbst verkündetes Lehrbuch, das den Sinn des Veda darlegt. In ihr gelten jedoch nur die Worte Kṛṣṇas, nicht die des Arjuna als *śāstra* (T 1, 4C). Das Rāmāyaṇa besitzt volle Autorität, weil es Vālmīki in *samādhi-bhāṣā* verfaßte, das Vāsiṣṭharāmāyaṇa und ähnliche Werke sind nur dort maßgeblich, wo sie mit jenem übereinstimmen (T 2, 81f.).

Die Purāṇas bilden eine notwendige Ergänzung zu *śruti* und *smṛti*; sind letztere gleichsam die beiden Augen, so sind diese das Herz für die Erkenntnis (T 2, 49 C). Sie sind von sehr unterschiedlichem Wert, je nachdem sie *sāttvika*, *rājasa* oder *tāmasa* sind und die Lehren für bestimmte Kalpas repräsentieren, in denen Viṣṇu, Brahmā oder Śiva (alle ihrem Wesen nach nur Manifestationen Kṛṣṇas) die Weltschöpfung vornehmen (T 2, 48—53). Das Bhāgavata ist das höchste Hilfsmittel (*sādhanaṃ param* T 2, 243) zur Erlösung, weil es die das Heil verbürgende Liebe zu Kṛṣṇa hervorruft und zur Reife bringt (T 2, 326, 329). Kein anderes Werk wird von Vallabha so hoch gestellt, weil nirgends sonst der von ihm propagierte Kult des jugendlichen Kṛṣṇa eine gleich dominierende Stellung einnimmt und weil keine andere heilige Schrift für die Ausgestaltung seiner Lehre in so bedeutendem Umfange maßgebend gewesen ist.

Die Werke des Pañcarātra werden (T 1, 3 und 104) ausdrücklich als maßgebend bezeichnet und mehrfach (so

zu Bs 3, 3, 12, T 1, 2, 19) zitiert, doch spielen sie bei Vallabha nicht entfernt die Rolle wie bei Madhva.

Aus dem gesagten ergibt sich, daß für Vallabha wie für andere Vedânta-Meister die Upaniṣaden, die Brahmasūtras und die Gītā die Säulen sind, auf denen er sein Lehrgebäude aufführt. Zu diesen drei *prasthānas* tritt als viertes noch das Bhāgavata hinzu, dem er T 1, 7 ausdrücklich den gleichen Wert zumißt, weil es von Vyāsa in *„samādhibhāṣā“* [1]) verkündet wurde. Die vier heiligen Schriften ergänzen und erläutern sich gegenseitig, indem das Bhāgavata die Brahmasūtras, diese die Gītā, die Gītā den Veda erklären (T 1, 8). Ihrem Wesen nach bilden der Veda und die Brahmasūtras auf der einen, die Gītā und das Bhāgavata auf der anderen Seite zwei verschiedene Gruppen (*koṭi*) von autoritativen Schriften: in den beiden erstgenannten wird Gott als *„yajñarūpa“* (im Werkteil des Veda) und *„brahmatanu“* (im Erkenntnisteil des Veda) dargelegt, in den beiden anderen wird gezeigt, daß Gott Kṛṣṇa ist (T 1, 11).

Außer den letzthin direkt oder indirekt auf göttliche Offenbarung zurückgehenden heiligen Schriften schöpft Vallabha noch aus einer anderen Erkenntnisquelle: das sind die Offenbarungen, die er selbst von Kṛṣṇa erhielt. Die Legende erzählt von Visionen, in denen Kṛṣṇa den Meister seine Herrlichkeit schauen ließ und ihm Anweisungen über die Ausgestaltung der Lehre und des Kultus gab. Von diesen Gesichten wird vor allem dreien eine ausschlaggebende Bedeutung zugeschrieben: Das eine betraf die Offenbarung über den „Brahma-sambandha“, der alle Sünden vernichtet. Vallabha will sie nachts am Ufer der Yamunâ erhalten und im „Siddhântarahasya“ wörtlich überliefert haben, denn er schreibt: *„śrāvaṇasyâmale pakṣe ekādaśyāṃ mahāniśi | sākṣād bhagavatā proktaṃ, tad akṣaraśa ucyate“*. Die beiden anderen, die von der heiligen Legende berichtet werden [2]), betrafen die Heirat, die der Meister auf

1) Vergl. H. v. GLASENAPP, Madhva p. 4.

2) Derartige Berichte gibt z. B. Muralidharadāsa's „Śrīmad-Vallabhâcārya-carita“ (published by Vadilal Nagindas Shah als 4. Bd. der „Vallabhâcârya-grantha-ratnamālā“ Bombay 1911, Nirṇayasāgara-Press.).

den ausdrücklichen Befehl Kṛṣṇas vollzogen haben soll, um Nachkommen zu erzeugen, die seine Lehre weiterverbreiten könnten, und die Einführung des Kultus des Kṛṣṇa als Devadamana oder Śrīnātha auf dem Berge Govardhana[1]).

Seine Berechtigung, als religiöser Lehrer mit einer neuen authentischen Interpretation der heiligen Schriften hervorzutreten, begründet Vallabha damit, daß er sich als eine Inkarnation des Feuergottes Agni bezeichnet. So sagt er T 1, 1 C *„Agniś cakāra tattvârtha-dīpam“* und zu Bs 2, 2, 26 *„ato 'gninā mayā sarvataḥ sad-uddhārârthaṃ yathā-śrutāni śruti-sūtrāṇi yojayatā sarvo moho nirākṛto veditavyaḥ“*. Die Anschauung, daß Agni in Vallabha irdische Gestalt angenommen habe (wie Śiva in Śaṅkara, Vāyu in Madhva), tritt auch in den Vallabha gewidmeten Hymnen seiner Nachfolger (z. B. in Viṭṭhaleśvaras „Vallabhâṣṭaka“ Str. 7, Raghunāthas „Vallabha-bhujaṅga-prayātâṣṭaka“ Str. 1) sowie in den legendarischen Lebensbeschreibungen des Meisters mehrfach hervor (als Kind ruht Vallabha inmitten von Flammen, an seinem Lebensende steigt er in einer Flamme zum Himmel empor u. dergl.).

Zu einer Erklärung dafür, daß Vallabha sich gerade als *avatāra* Agnis betrachtete führt uns des Kommentators Vallabha „Vivaraṇa“ zu Viṭṭhaleśvara's „Vallabhâṣṭaka“ Str. 1. Hier findet das Wort *„hutâśa“* folgende Auslegung: *„bhagavan-mukhâravindâdhiṣṭhātṛ-rūpâlaukikâdhidaivikânanda-mayo 'gnir atra jñāpyate“*. Der Meister wollte sich offenbar als Übermittler göttlicher Wahrheit kundtun, wenn er sich Agni nennt, weil Agni (vergl. Ṛgveda 10, 90, 13; Bh. P. 2, 6, 1; 8, 20, 26; 10, 40, 13; 10, 63, 35) den Mund des *Puruṣa* repräsentiert bezw. aus diesem hervorgegangen ist[2]).

1) Das berühmte Kultbild des jugendlichen Kṛṣṇa, das Vallabha auf dem Govardhana aufgestellt haben soll, befindet sich der Überlieferung zufolge heute in Nāthdvār bei Udaipur, wohin es gebracht wurde, um es den Nachstellungen der Mohammedaner zu entziehen. Ausführlich darüber J. Tod, Annals und Antiquities of Rājasthān, ed. Crooke II 607 ff.

2) Die Vorstellung daß Agni das *„mukha“* (Mund oder Haupt) des Puruṣa sei, erklärt vielleicht die von Sir Joseph Arnould im Mahārāja-Prozeß als „apparently extraordinary statement of doctrine“ bezeichneten

In anderer Weise deutete der Mahārāja Gokulnāthjī den Agni-Charakter Vallabhas. Er sagte mir 1928 in Poona, es sei „das Feuer des Schmerzes der Trennung von Kṛṣṇa“ (der Ausdruck findet sich z. B. Bh. P. 10, 28 (29), 35), das in Vallabha versinnbildlicht sei, eine Idee, die auch Gokulâdhîśa's „Vallabhastuti-ratnâvalī“ Str. 9 zugrunde liegt. Vallabha wird deshalb auch gelegentlich als „śrī-Kṛṣṇa-viraha-vaiśvānarâvatāra“ bezeichnet[1]).

Angaben von Mathurādās Lowji und Jadunāthjī Brizratanjī Mahārāj: „Vallabh is regarded as the incarnation of the head of the Supreme Being“ (History, appendix p. 31, 57, 110).

1) In späterer Zeit ist Vallabha dann von vielen seiner Anhänger als eine Inkarnation Kṛṣṇas aufgefaßt worden. Diese Lehre hat in Vallabhas Schriften keine Stütze. Im „Antaḥ-karaṇa-prabodha“ nennt sich der Meister einen Diener Kṛṣṇas (*kṛṣṇa-dāsa*) und auch in anderen Werken wie z. B. im „Kṛṣṇâśraya“ tritt er durchaus als der demütige Verehrer auf, der zu einem Höheren seine Zuflucht nimmt. Die älteste Identifizierung Vallabhas mit Kṛṣṇa scheint in dem schon genannten „Vallabhâṣṭaka“ von Vallabhas Sohn Viṭṭhaleśvara vorzuliegen. Nachdem dort Vallabha zuerst als Agni gefeiert worden ist, heißt es dann nämlich in der Schlußstrophe: *„ajñānâdy-andhakāra-praśamana-paṭutâkhyāpanāya trilokyām agnitvaṃ varṇitaṃ te kavibhir api sadā vastutaḥ Kṛṣṇa eva | prādurbhūto bhavān ity anubhava-nigamâdy-uktamānair avetya tvāṃ śrī-śrī-Vallabhême nikhila-budha-janā Gokuleśaṃ bhajante“*. Diese Worte (vorausgesetzt, daß sie nicht ein späterer Zusatz sind) sollen vielleicht noch keine dogmatische Ansicht aussprechen, sondern stellen nur eine überschwängliche pietätvolle Huldigung gegen den Meister dar, der die Wesenseinheit aller jīvas mit Kṛṣṇa lehrte. In dem 1554 n. Chr. geschriebenen „Sampradāya-pradīpa“ des Gadādhara wird Vallabha zwar als *„Agny-avatāra“* bezeichnet, gleichzeitig aber gesagt, daß Kṛṣṇa in ihn eingegangen sei, um den bhakti-mārga zu verbreiten (Haraprasād Śāstrī, Catal. of Skt. Mss. As. Soc. of Bengal, vol. IV p. 101). In späterer Zeit wird Vallabha dann aber direkt als *avatāra* Kṛṣṇas betitelt. In Muralīdharadāsas „Vallabhâcāryacarita“ heißt es z. B. am Anfang *„atha Bhagavān ... Lakṣmaṇabhaṭṭasya gṛhe svayam eva śrī-Vallabhâcāryâtmanâvatatāra“*. Auch die von Haraprasād Śāstrī a. a. O. p. 96 und von J. F. Blumhardt im „Catalogue of Hindī Mss. in the British Museum“ (London 1899) p. 11 besprochenen Biographien reden von Vallabha als einem Avatāra. So heißt es in dem von letzterem unter Nr. 17 angeführten Werke in Kanaujī, der Bhagavān habe bereits Vallabhas Ahnherrn Yajñanārāyaṇa Bhaṭṭa verhießen *„tumāre ghar hamāre avatār hoyago“*. Auch N. G.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000288

II. Gott und Welt.

1. Das Wesen Gottes.

Die Lehre Vallabhas muß nicht nur deshalb als eine Theologie bezeichnet werden, weil sie göttliche Offenbarungen als einzige vollwertige Erkenntnisquelle gelten läßt, sondern sie verdient diesen Namen auch noch aus einem anderen Grunde: weil sie Gott als das einzig Existierende anerkennt und für sie alle Erscheinungen in der Welt nichts anderes als ebensoviele Erscheinungsweisen Gottes

---

Shah „Biographical Sketch" p. 2 ff. betrachte Vallabha als eine Inkarnation Kṛṣṇas.

Der Apotheose Vallabhas folgte dann die seiner Nachfolger. So schreibt Raghunātha in seinem „Viṭṭhalastotra", Str. 2 *„aparaḥ Kṛṣṇâvatārò jagati śrī-Viṭṭhalo jayati"*. In dem Hindī-Werke „Nijāvartā" wird eine Legende erzählt, nach welcher Kṛṣṇa in Viṭṭhaleśvara irdische Gestalt annahm, um eine Gopī zu erlösen (History p. 79). In den bei BLUMHARDT p. 12 analysierten Werken ist ebenfalls davon die Rede, daß sich Kṛṣṇa in Vallabhas Nachkommen inkanierte. JAMES TOD berichtet von dem Hohenpriester von Nāthdvār „As the supreme head of the Vishnu sect, his person is held to be Ansa or „a portion of the divinity" (Annals of Rajasthan, new ed. by W. Crooke, p. 642). Der Bombayer Prozeß zeigte, daß viele Anhänger der Sekte auch die lebenden Abkömmlinge Vallabhas als Inkarnationen Kṛṣṇas ansehen (History Appendix p. 3, 7, 17, 21, 26, 31, 40, 107), während andere dies verneinten (p. 3, 6, 8, 10, 12 ff.). Der Mahārāja Jadunāthjī Brizratanji äußerte sich (Appendix p. 59): „Vallabhâcārya and his son Gosâiji (d. h. Viṭṭhaleśvara) are regarded as incarnations of God, but not so the sons of Gosâiji ... I am not an incarnation of the Deity and I am not aware that hitherto any of my followers has ever regarded me as a God or an incarnation of God". Der Wert dieser Aussage läßt sich daraus erkennen, daß derselbe Mahārāja am folgenden Tage über die avatāra-Lehre erklärte „Ever since I arrived at a proper age I have told my followers not to believe in this doctrine. Before my admonition the doctrine was believed in by some persons in Bombay, not the majority" (p. 65) und daß p. 7 ein Zeuge aussagte: „In my opinion the Mahārāj is a representative of Kṛṣṇa (This answer was, after much evasion, extracted from witness on the threat of a fine of Rs 100 from the Bench)". Es scheint danach, daß die Lehre, die Nachkommen Vallabhas seien Inkarnationen Kṛṣṇas, den Außenstehenden gegenüber als irrig bezeichnet wird, im Schoße der Sekte aber viele Anhänger hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000289

darstellen. Denn Gott (*brahman, paramâtman, bhagavat*, T 1, 6) ist für Vallabha das Absolute, die bewirkende und materielle Ursache von allem, was ist und zugleich das All in seiner unendlichen Fülle von Gestalten (vgl. Bh. P. 12, 11, 31). Er ist deshalb gleicherweise die Materie, jede individuelle Seele und der alles durchwaltende Herr (T 2, 120 C). Er ist somit Subjekt und Objekt des Weltprozesses, „er schafft und wird geschaffen, er erhält und wird erhalten, er zerstört und wird zerstört" (T 2, 183). Er ist das All-eine, das ewig frei von jeder Zweiheit ist: es gibt nicht gleichartiges oder ungleichartiges neben ihm, noch einen Zwiespalt in ihm (*sajātīya-vijātīya-svagata-dvaita-varjita*, T 1, 66). Obwohl er in der Welt zerteilt erscheint, ist er doch ohne Teile (T 1, 26), denn „*akhaṇḍaṃ Kṛṣṇavat sarvam*" (T 2, 182).

Kein irdischer Verstand vermag ihn in seiner Wesenheit zu erfassen (T 1, 71), er ist darum aber nicht „*nirguṇa*" d. h. „eigenschaftslos" im Sinne Śaṅkaras, der dem *brahman* alle Qualitäten abspricht, sondern er ist „*nirguṇa*" insofern, als seine Eigenschaften nichts zu tun haben mit denen, welche die drei *guṇas* (*sattva, rajas, tamas*) im Saṃsāra an den Seelen hervorbringen. Gottes Attribute aufzuzählen ist so unmöglich, wie das Zählen der Staubkörner auf Erden (Bh. P. 11, 4, 2). Die Eigenschaften Gottes sind von überirdischer (*alaukika*) Reinheit und geraten nicht mit einander in Konflikt wie irdische Tugenden (z. B. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. T 1, 44 c). In ihm verwirklicht sich die *coincidentia oppositorum* (T 1, 71), denn in ihm heben sich alle Gegensätze auf, wie in dem allumfassenden Raum alle Einzelräume (Bs 3, 2, 19 f). Von den unendlichen Eigenschaften Gottes werden einzelne besonders hervorgehoben. So spricht T 1, 65 von „6 *Dharmas*" Gottes: 1. er ist seinem Wesen nach Sein, Denken und Wonne (*sac-cid-ānanda-rūpa*), 2. er ist ewig (*avyaya*), 3. er ist allgegenwärtig (*vyāpaka*), 4. er ist allwissend (*sarvajña*), 5. er ist allmächtig (*sarvaśakti*) und autonom (*svatantra*), 6. er ist frei von aller irdischen Begrenzung (*prākṛtaguṇa-rahita*). Zu Bs 3, 2, 5 und T 3, Sk 5, 15 werden sechs andere „Dharmas" Gottes aufgeführt, nämlich:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000290

aiśvarya (Allmacht), *vīrya* (Kraft), *yaśas* (Ruhm), *śrī* (Seligkeit), *jñāna* (Erkenntnis), *vairāgya* (Begierdelosigkeit, Leidenschaft, Selbstentäußerung). T 3, Sk 1, 37 nennt dieselben in anderer Reihenfolge, ersetzt aber *vīrya* durch *dharma* (gerechte Ordnung). Nach den Erläuterungen äußern sich *vairāgya* bei der Weltschöpfung, *dharma* in der Welterhaltung (*sthāpana* und *poṣaṇa*), *aiśvarya* in den *avatāras*, *yaśas* und *śrī* in überirdischer Sphäre.

Gott ist somit nicht nur das Absolute, sondern auch ein persönliches Wesen, in Übereinstimmung mit Chā Up 6, 2, 3 und ähnlichen Texten, in denen von bewußten Willensregungen des *brahman* gesprochen wird oder in denen von Augen, Häuptern, Mündern usw. Gottes die Rede ist (T 1, 25). Der Allgott, der der Urgrund alles Seins, der Offenbarer höchsten Wissens und der einzige Spender der Erlösung ist, ist wie Bhg und BhP. an unzähligen Stellen bekunden, Kṛṣṇa. Kṛṣṇa ist nicht eine von den unendlich vielen Erscheinungsformen des Bhagavat, sondern ist Gott in seiner ersten und Ur-Wesensform selbst (*ādi-mūrti*, T 1, 13 *mūlabhūta* z. T 1, 4), wie BhP. 1. 3, 28 es kurz und prägnant ausdrückt *„Kṛṣṇas tu bhagavān svayam“* (vergl. zu Bs 3, 3, 3). Mit Emphase betont Vallabha seinen kṛṣṇaitischen Monotheismus, wenn er in dem gleichsam zum Credo seiner Sekte gewordenen Verse T 1, 4 sagt:

„ekaṃ śāstraṃ Devakī-putra-gītaṃ,
eko devo Devakīputra eva,
mantro 'py ekas tasya nāmāni yāni,
karmâpy ekaṃ tasya devasya sevā'.

Gott erscheint in den verschiedenen Weltaltern in verschiedenen Formen, seine Körperfarbe ist nach BhP. 11, 5, 19 ff. im Kṛta-yuga weiß, im Tretā- rot, im Dvāpara- dunkel (*śyāma*) mit gelbem Gewande (nach BhP. 10, 26, 16 aber überhaupt gelb), im gegenwärtigen Kaliyuga schwarz (*kṛṣṇa*) oder dunkelblau (*nīla*). T 1, 75 vergleicht die blaue Farbe Kṛṣṇas sehr schön mit der des an sich farblosen tiefen, wolkenlosen Himmelsraums, der dem Menschen auch blau erscheint.

Zu bestimmten Zwecken manifestiert sich der Bhagavat in den *avatāras*, von denen T 3, Sk 1, 51 ff. eine Liste gegeben wird, in der entsprechend BhP 1, 3, 24 auch Buddha genannt wird (vergl. T 1, 15). T 3, Sk 1, 50 (ähnlich T 3, Sk 3, 9 C) unterscheidet zwischen *avatāras*, die Gott durch *jñāna-śakti* und solchen die er durch *kriyā-śakti* vornimmt. In den erstgenannten (Dattâtreya, Vyāsa u. dergl.) vernichtet der Bhagavat das „innere Leid" durch Belehrung, in den letzteren (als Fisch, Schildkröte, Mannlöwe) das „äußere Leid" durch Besiegung von Dämonen. Die *avatāras*, in denen der unsichtbare Gott sich sichtbar zeigt, sind etwas unwirkliches, eine Art Schauspiel (*naṭavat*, T 1, 72, vergl. BhP. 1, 15, 35 und 8, 18, 12), denn sonst wäre es ja nicht möglich, daß ein Fisch innerhalb eines Tages um hundert Meilen größer wird (vergl. BhP. 8, 24, 26). In manchen Fällen geht Gott nur in den Leib einer (bereits existierenden) Person, wie des Nārada, ein — so wie ein König auf einer Reise nicht im eigenen Palast, sondern im Haus eines seiner Untertanen absteigt. Diese *„āveśas"* werden den avatāras gleichgestellt (T 3, Sk 1, 49)[1].

Gemäß der Lehre des BhP. 1, 3, 27 werden auch alle Götter, Ṛṣis, Manus u. s. w. als Teile (*aṃśa*, *kalā*) oder (nach BhP. 11, 16 cf. Bhg 10, 20 ff.) als Manifestationen der Machtfülle (vibhūti) des Bhagavat bezeichnet. T 2, 121 werden Rudra, Brahmā und Hari besonders als Teile (*bheda*) Kṛṣṇas genannt. Auch Bālabodha 10 f, Siddhânta-muktâvalī 10 lehren die Trimūrti Brahmâ, Viṣṇu, Śiva. Die hier zugrunde liegende Vorstellung ist die auch sonst aus indischen Texten bezeugte, welche zwischen dem sich manifestierenden Gotte (Kṛṣṇa) und einer niederen Manifestation gleichen Namens

1) Nach GRIERSON, JRAS 1909 p. 643 wird in dem 1712 von Priyādās verfaßten Kommentar zu Nābhājī's „Bhaktamālā" (17. Jh.) erzählt, Kṛṣṇa sei, um den frommen Viṭṭhalanātha (Vallabhas Sohn) zu ehren, in jeden von dessen Söhnen der Reihe nach auf die Dauer von 5 Jahren eingegangen. Dieses wäre also ein *„āveśa"*. Die Legende ist interessant weil sie zeigt, daß Priyādās nicht alle Vallabhācārya-Nachkommen für lebenslängliche Kṛṣṇa-Inkarnationen hielt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000292

(Hari = Kṛṣṇa) unterscheidet. Zu Bs. 2, 4, 14 werden die Götter, welche über die Sinnesorgane gebieten, T 1, 77 die Beherrscher der guṇas (*guṇâbhimāninaḥ*) wie Brahmā usw. als „*aṃśāḥ*" Gottes bezeichnet; daß sie ihm nachstehen, erhellt ohne weiteres daraus, daß sie guṇahaft sind, während der Bhagavat guṇafrei ist. Die andern Gottheiten geweihte Verehrung ist zwar von gewissem, provisorischem Wert (z. Bs. 3, 3, 27), führt aber nicht zur höchsten Erlösung (T 1, 14); der richtige Kṛṣṇait wird sich bei dem diesen Gottheiten geweihten Kultus immer bewußt sein, daß sie Kṛṣṇas *vibhūtis*, *aṃśas* oder *sevakas* sind.

Während die Lehre von den *avatāras* und *vibhūtis* bei Vallabha eine bedeutende Rolle spielt, tritt bei ihm — wie in den anderen großen viṣṇuitischen Systemen — die Pañcarātra-Theorie von den Entfaltungen (*vyūha*) zurück. Trotz seiner Bemerkungen zu Bs. 2, 2, 42 erkennt er sie in T 1, 37 C an (ebenso in der apokryphen „Bhagavatpīṭhikā") — erscheint sie ja doch auch noch im Bh. P. 12, 11, 21 (vergl. 3, 26, 21 f.; 5, 17, 16; 5, 25, 1 f.).

Gott ist immanent und transzendent zugleich. Wenn er auch im ewigen Schöpfungsspiel zum Kosmos wird, so bleibt er doch — wie das Puruṣa-Lied Ṛgv. 10, 90 lehrt (zu Bs. 2, 3, 44) — mit einem Teil seines Wesens stets über die Welt erhaben. Nach Bhg 8, 20 ff. 15, 16—19 manifestiert sich Gott in drei verschiedenen Formen: I. als *kṣara* in den verschiedenen wandelhaften Wesenheiten des Kosmos, II. als *akṣara*[1]), d. h. als die unveränderliche (*kūṭastha*) Weltseele und III. als der über alles Irdische erhabene *puruṣottama*. Diese drei „Naturen" (*svarūpa*) Gottes, die auch das Bh P. kennt, werden in der „Bhagavatpīṭhikā" mit Hilfe des Bhg 8, 1 verwendeten Einteilungsprinzips der Reihe nach als *ādhibhautika*, *ādhyātmika* und *ādhidhaivika* charakterisiert und als Nārāyaṇa Lakṣmîpati, als *brahman* und als Puruṣottama bezeichnet.

1) Über den Begriff handelt ausführlich: P. M. Modi „Akṣara A forgotten Chapter in the History of Indian Philosophy" (Dissertation Kiel 1931) Baroda 1932.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000293

T 2, 121 nennt drei Formen Gottes (*brahma-bheda*): *antaryāmin*, *akṣara* und *Kṛṣṇa* und erläutert diese durch Aufführung ihrer Unterteile bezw. Erscheinungsweisen. I. Als *antaryāmin* (Innenwalter) manifestiert sich Gott in unendlich vielen Formen, in der wandelhaften Welt der Lebewesen, II. Als *akṣara* äußert sich Gott in dreifacher Weise: als *svabhāva*, *kūla* und *karman* (T 2, 121 vgl. Bh P 2, 5, 21). 1. *Svabhāva* ist die Gott innewohnende Naturanlage, vermöge deren er sich seinem Wesen entsprechend entwickelt, gewissermaßen der allem Existierenden zugrunde liegende Leib Gottes (*Hares tanuḥ*, T 2, 113), der sich durch Verdunkelung einzelner seiner Qualitäten in die verschiedenen Erscheinungen der Welt umwandelt. 2. *Kāla* (Zeit) ist die Form Gottes, durch welche er die Veränderungen in der Welt bewirkt. Wegen dieser seiner Macht wird Kāla von Irrlehrern geradezu als der einzig zu verehrende Îśvara bezeichnet. In Wahrheit ist er aber nur eine Form (*rūpa*) des *akṣara* und der Hauptverehrer (*mukhyâdhikārin*) des Kṛṣṇa, der seinen Verehrern wie ein Herr Lohn spendet (T 2, 106 ff.)[1]. 3. *Karman* (Vergeltungskausalität der Taten) offenbart sich an den Seelen als Folge der Ausführung von Gebotenem oder Verbotenem (T 2, 111 f.; 268, 294). III. Als *Kṛṣṇa* tritt Gott in der *trimūrti* von Rudra, Brahmā, Hari in die Erscheinung (T 2, 121).

Von einem anderen Gesichtspunkte aus lassen sich auch folgende drei Erscheinungsweisen Gottes unterscheiden: Gott manifestiert sich 1. als *kāraṇa* (Ursache) vor der Entstehung des Welteis, indem er die 28 *tattva*s aus sich hervorgehen läßt, 2. als *kārya* (Produkt), wenn er sich

1) Auf die hohe Bedeutung des Kālavāda für die Spekulation des Bh P hat bereits F. O. SCHRADER „Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas" (Diss. Straßburg 1902) S. 30 hingewiesen. Ich lasse hier eine Liste der Hauptstellen des Bh P. folgen, welche von Kālavāda handeln. I, 9, 14; 13, 17 u 46; 14, 5; II 10, 43; III 4, 16; 8, 10 f.; 10, 10 f.; 11, 1 f.; 26, 15; 29, 36; 32, 9, 14, 37; IV 11, 22; 24, 56; V 14, 29; 22, 2; VI 5, 8 u 19; 12, 9; 15, 3; VII, 1, 11; VIII 21, 24; IX, 4, 53; X 51, 19; 54, 12; XI 1, 11 u. 24; 7, 48; 24, 15 u. 19; XII 4, 18 ff.

zur Welt entfaltet hat, 3. als *svarūpa* in seiner eigenen Wesenheit und zwar dreifach: als *kriyā* (Tun, spez. als *yajña* Opfer), als *jñāna* (Wissen, d. h. *brahman* als Erkenntnisziel) und als der mit Tun und Wissen versehene Kṛṣṇa (T 2, 89).

Die auch im Pañcarātra [1]) festgehaltene Upaniṣad-Vorstellung, daß sich Gott im Opfer manifestiert, die auch im Bh P. in der mannigfaltigsten Weise variiert wird (man vergleiche I, 3, 12; II 6, 1 f.; 7, 11; IV, 1, 4; 13, 33; X 23, 10 u. 47) mußte Vallabha als Ausleger der Pūrva-mīmaṃsā naheliegen. Mehrfach wird von ihm Kṛṣṇa mit verschiedenen Opferarten identifiziert (so T 2, 2). Die auch von anderen indischen Philosophen vertretene Auffassung, daß das Wissen eine Selbstoffenbarung der göttlichen Wesenheit sei, findet seinen Ausdruck darin, daß die heiligen Schriften als eine Manifestation Gottes betrachtet werden, wie dies auch Bh P. 7, 11, 7 (*sarva-veda-mayo Hariḥ*) ausgesprochen wird. Gott hat sich selbst zur Śruti gemacht (T 2, 18), spielend breitet er alle Laute aus (T 2, 170), er offenbart sich in allen Silben und Wörtern (T 2, 151 f.). Letztlich geht alles, was auf Erden gedacht, gesprochen, getan wird auf Gott zurück. Ebenso wie aber die irdischen Wesen obwohl sie aus Gott hervorgingen, nicht schlechthin mit ihm gleichgesetzt werden können, weil sich essentielle Attribute Kṛṣṇas nicht an ihnen entfalten, ebenso kann auch der irdische Irrtum Gott nicht zur Last gelegt werden, weil die Wahrheit, die sich im ewigen Vedawort offenbart, im weltlichen Denken, Reden, Tun verhüllt oder verderbt erscheint.

Gott wirkt durch seine überirdischen Kräfte (*śakti*). Die Zahl der Śaktis ist unendlich (T 2, 140 C); einzelne von ihnen werden einzeln oder in Gruppierungen genannt. So spricht Vallabha im C zu T 1, 23 von 12 *mukhyā śaktis*. Es sind dies die im Bh P. aufgeführten: *„śrī, puṣṭi, gir, kānti, kīrti, tuṣṭi, ilā, ūrjā, vidyā, avidyā, śakti* und *māyā“*.

1) F. O. Schrader, Introduction to the Pāñcarātra, Adyar 1916, p. 129.

Unter diesen wird *māyā*, die göttliche Zaubermacht, welche die Umwandlung Gottes zur Welt bewirkt (T 2, 23) am häufigsten genannt. T 2, 122 stellt entsprechend der Dreiheit der Erscheinungsformen Gottes als *kṣara*, *akṣara* und *Kṛṣṇa* eine Dreiheit von *śaktis* auf: *avidyā* (Unwissenheit), *prakṛti* (Urmaterie) und *māyā*. Daß die Urmaterie als eine *śakti* des *puruṣa* bezeichnet wird, findet sich vielfach in tantrischen Systemen: Vallabha betont seine monistische Grundanschauung speziell, wenn er T 2, 98 hervorhebt, daß *prakṛti* und *puruṣa* beide ihren Urgrund im *paramâtman* haben. T 2, 140 bezeichnet weiterhin als *śaktis* die, wie wir im Folgenden sehen werden, grundlegenden Begriffe des *āvirbhāva* und *tirobhāva*, d. h. das Sichoffenbaren und Sichverhüllen Gottes. Auch von *iccha-śakti* (z. T 2, 140) und *kriyā-śakti* (T 2, 106), die in Pañcarātra und anderwärts eine Rolle spielen, ist die Rede. Auf alle derartige Versuche, die *śaktis* aufzuzählen und zu unterscheiden, wird freilich wenig Gewicht gelegt, da sie ja nur einzelne aus der unendlichen Reihe derer darstellen, die Gott eigen sind und Gottes Herrschermacht (*aiśvarya*) schlechthin unbegreiflich ist.

2. Die Weltentfaltung.

Die Welt ist eine Erscheinungsform Gottes. Sie ist ebenso real wie Gott, umfaßt aber weder quantitativ noch qualitativ die ganze Fülle der göttlichen Wesenheit, weil sich Gott nicht in seiner Totalität zur Welt umwandelt, sondern stets mit dem überwiegenden Teile seines Wesens über sie erhaben bleibt, und weil in der Welt essentielle Attribute Gottes verhüllt bleiben und deshalb nicht zur Entfaltung kommen. Daß die Welt real, nicht eine nur durch die Unwissenheit der noch nicht zur höheren Erkenntnis erwachten Seele hervorgerufene Täuschung ist, ergibt sich nach Vallabha mit Gewißheit aus den heiligen Texten. Chā Up. 6, 1 lehrt, daß alle Dinge in der Welt Umwandlungen einer und derselben ihnen zugrunde liegenden Substanz sind, so wie alle aus Thon bestehenden Dinge bei aller ihrer Verschiedenheit nach Name und Form nur Um-

wandlungen einer und derselben Substanz, des Thons, sind. Die heilige Schrift lehrt deutlich einen *pariṇāma-vāda*; der *vivarta-vāda* kann aus ihr nur unter Zuhilfenahme von Deuteleien herausinterpretiert werden (z. Bs. 2, 1, 14). Würde die Śruti die Illusions-Theorie verkünden, so würde sie selbst doch Gleichnisse wie das von Perlmutter und Silber verwenden (T 1, 83 C). Wenn man die Welt für Blendwerk erklärt, dann muß man Gott seiner im Veda gelehrten Funktion als Schöpfer entkleiden und sein *kartṛtva* dem wahren Sinne zuwider dahin auffassen, daß darunter nur die Tätigkeit eines Schauspielers (*naṭa*) zu verstehen sei (T 1, 86). Die Textstellen, in denen von einem *„akartṛtva“* Gottes gesprochen wird, lassen sich aber ebensowenig für die Illusions-Theorie ins Feld führen. Denn in ihnen soll nur hervorgehoben werden, daß das *brahman* kein *kartṛtva* in weltlichem Sinne besitzt. Durch sie soll die Majestät Gottes charakterisiert werden, damit man ihn als den Träger überweltlicher, für den irdischen Verstand unbegreiflicher Eigenschaften erkennt (T 1, 88). Wenn die Welt in den Purāṇas eine Māyā genannt wird, so geschieht dies nur zu dem praktischen Zweck, die Wertlosigkeit alles Irdischen zu verdeutlichen und den zu Belehrenden zur Weltentsagung zu bringen. Bhg 16, 8 lehrt mit größter Deutlichkeit, daß die Māyā-Lehre falsch und teuflisch ist (T 1, 89 f.).

Aber nicht nur diese und viele andere Schriftstellen beweisen die Realität der Welt, sondern auch die vernünftige Überlegung lehrt, daß die Welt nicht ein bloßer, dem Brahman aufgebürdeter Schein sein kann. Wäre sie nicht real, so würde sie nicht in der Weise wahrgenommen werden können, wie sie es tatsächlich wird — nämlich so, daß man an derselben Stelle, an der man heute einen Pfosten stehen sieht, nach einem Jahr noch eben denselben Pfosten wahrnimmt. Beim Traum hingegen dokumentiert sich seine Unwirklichkeit darin, daß das, was man in ihm sah, beim Erwachen verschwunden ist; der Elefant, den man im Traum erblickte, kann nicht mehr zurückgerufen werden. So zwingt der Kausalnexus, in welchem die

Außenwelt zu uns steht, zur Anerkennung ihrer Wirklichkeit (z. Bs. 2, 2, 29; T 1, 87). Die Lehren, welche die Realität der Außenwelt leugnen, sind ungereimt (Bs. 2, 2, 31). Das gilt nicht nur von den Theorien buddhistischer Philosophen, sondern gleicherweise von dem Māyā-vāda Śaṅkaras. Denn dieser ist in dieser Hinsicht seinem Wesen nach nur eine Neuauflage des Mādhyamika (*mādhyamikasyaîvâyam aparâvatāro*) und unterscheidet sich von ersterem nur dadurch, daß er die Terminologie der Upaniṣaden verwendet, um sich den Gelehrten zur Annahme zu empfehlen (z. Bs. 2, 3, 18).

Wenn der gewöhnliche Mensch die Welt für real hält, so hat er damit zweifellos Recht; er besitzt damit aber doch nicht das richtige Wissen über das Wesen der Welt. Die Vielheit, die uns umgibt, erscheint nur dem naiven Vorstellungsvermögen als ein Zusammenspiel von voneinander verschiedenen, voneinander unabhängigen Dingen. Für den Weisen sind die vielheitlichen Erscheinungen in der Welt nichts als Manifestationen des einen, ewigen Gottes. Der Unterschied zwischen einem Wissenden und einem Unwissenden besteht demnach nicht darin, daß für den ersteren die Welt überhaupt verschwindet, sondern darin daß er sie mit anderem Auge ansieht. In der Erlösung wird der *saṃsāra* aufgehoben, denn dieser ist die Folge der Unwissenheit über das Verhältnis Gottes zur Welt; der *prapañca* hingegen bleibt bestehen, er ist eine Manifestation Gottes und vergeht nur in den periodischen Zuständen des *pralaya*, wenn Gott in seinem ewigen Spiel die vielheitliche Welt in sich zurücknimmt (T 1, 24).

Im Gegensatz zu dem „abstrakten" Monismus Śaṅkaras, der die All-Einheit dadurch zu erreichen sucht, daß er die Vielheit als eine Illusion betrachtet, vertritt Vallabha also einen „konkreten" Monismus (wenn man diesen Terminus EDUARD V. HARTMANN's hier verwenden darf): das all-eine Ens realissimum schließt die reale Vielheit als ihre eigene Mannigfaltigkeit in sich; es ist in der Fülle der gesamten Wirklichkeit vorhanden, ohne sich in ihrer Totalität zu er-

schöpfen. Vallabhas Alleinheitslehre wird als *„śuddhâdvaita-mata“*, als „reiner Monismus“ bezeichnet, weil sie das Vorhandensein eines Prinzips, das die Alleinheit gewissermaßen „verunreinigt“ leugnet [1]).

Gott ist für Vallabha gleicherweise *causa materialis* und *causa efficiens* der Welt. Er schafft den Kosmos nicht wie der Töpfer den Topf mit Hilfe eines von ihm verschiedenen Materials unter Verwendung eines außer ihm befindlichen Töpferrades, sondern er schafft ohne Stoff und ohne Hilfsmittel, wie ein Yogin, er wandelt sich selbst zur Welt, so wie sich Milch von selbst zu sauerer Milch wandelt (z. Bs. 2, 1, 24 f.). Die These von der Entfaltung Gottes zur Welt findet ihre Begründung durch den *„satkārya-vāda“*, welcher eine durchgängige Identität von Ursache und Wirkung annimmt (zBs. 2, 1, 14 ff.). So wie ein aufgeschlagenes Tuch nicht verschieden ist von einem zusammengerollten, so ist auch die Welt nicht von Gott verschieden. Die Vielheit der Erscheinungen in der Welt besagt nichts dagegen, daß ihnen allen Gott zugrunde liegt: Armband und Ring sind von einander verschieden, haben aber beide dieselbe materielle Basis, das Gold (Bs. 2, 1, 13).

Die Verschiedenartigkeit der Dinge in der Welt und die Tatsache, daß sich an ihnen die Eigenschaften Gottes nur in geringem Umfange manifestieren, hat seinen Grund darin, daß Gott bei der Weltenfaltung einen Teil seiner unermeßlichen Wesenheit verhüllt. Entfaltung (*āvirbhāva*) und Verdunkelung (*tirobhāva*) sind die beiden Kräfte, durch welche Gott das ganze Universum in seiner Mannigfaltigkeit entstehen, bestehen und vergehen läßt. Gott selbst ist Sein, Geist und Wonne (*sac-cid-ānanda*), bei den irdischen Seelen (*jīva*) ist die Wonne, bei der Materie (*jaḍa*) sind Geist und Wonne verdunkelt. (T 1. 29). Dieses Verschwinden einzelner

1) In Giridhara's „Śuddhâdvaitamārtaṇḍa“ 28 f. wird der Begriff śuddhâdvaitamata folgendermaßen definiert:

māyā-sambandha-rahitaṃ śuddham ity ucyate budhaiḥ |
kārya-kāraṇa-rūpaṃ hi śuddhaṃ brahma na māyikam |.

seiner Attribute, das Gott nach seinem Wunsch (*svecchayā* T 2, 105 C) an sich vornimmt, bietet die Erklärung dafür, daß Seelen und Materie von Gott so verschieden sind. Würde sich Gott in jedem Individuum mit seiner Wonne manifestieren, so würden an diesem nach T 1, 30 auch die äußeren Charakteristika (*ākāra*) Gottes, wie Vierarmigkeit usw. sichtbar sein (wie dies nach Bhāg P. 10, 13, 47 ff. bei Begnadeten der Fall ist), dann würden auch in jeder Einzelseele Myriaden von Weltsystemen (*brahmāṇḍa*) wahrzunehmen sein, wie bei Kṛṣṇa, als Yaśodā in seinen Mund blickte (T 1, 54[1]).

Gott wandelt sich zur Welt nicht aus einem Bedürfnis oder einer Notwendigkeit heraus, sondern ohne Grund, zum bloßen Spiel (*līlârtham*). Die Welt ist also eine „Selbstschöpfung" (*ātma-sṛṣṭi* T. 1, 76) Gottes, die keinen Zweck hat, weil Gott ohne Wünsche (*āptakāma*) ist (z Bs. 2, 1, 32 f.). Eine etwas andere Antwort auf die Frage nach dem Motiv der Weltschöpfung gibt T 1, 23 C: Nach Bṛh Up 1, 4, 3 hatte Gott vor der Schöpfung keine Freude, weil er allein war und begehrte deshalb nach einem Zweiten. Zu seiner bloßen Unterhaltung (*ramaṇârtham eva*) wandelte er sich um zum *prapañca*; die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in der Welt ist notwendig, weil nur auf diese Weise das „Spiel" Gottes vor sich gehen kann. Wie bei den Mādhvas (vgl. „Madhva", S. 43 Anm.) erscheint auch bei Vallabha gelegentlich als Motiv der Weltschöpfung Gottes Mitleid mit den Leiden der unerlösten Seelen (*jīvānāṃ kleśam asahamānaḥ*, T 1, 37 C). Gegen den Vorwurf, daß Gott grausam sei, wenn er die leiderfüllte Welt zu seinem Spiel ins Dasein rufe, wird geltend gemacht, daß Gott den Wesen Gutes und Schlechtes in Übereinstimmung mit ihrem Karman zuteil werden läßt (z Bs. 2, 1, 34). Vallabha bemerkt jedoch, daß derartige Begriffe aus dem menschlichen Leben nicht auf

1) Die Legende wird Bh. P 10, 7, 34 f. erzählt. Deutsche Übersetzung gibt OTTO v. GLASENAPP „Indische Gedichte aus vier Jahrtausenden" Berlin 1925, S. 29.

Gott anwendbar sind, da er alles in allem ist. Es tritt hier also wieder die uralte indische Anschauung hervor, nach welcher das Absolute jenseits von Gut und Böse steht und die Kategorien irdischer Ethik nicht auf es übertragen werden können.

Das Hervorgehen der Welt aus der Gottheit wird mit einem oft wiederholten, der Bṛh. Up 2, 1, 20 entstammenden Bilde, mit dem Hervorgehen von Funken aus einem Feuer verglichen (T 1, 28; z Bs. 1, 1, 2). Da Gott unendliche Kräfte hat und unendliche Möglichkeiten zu wirken besitzt, kann die Weltschöpfung in der verschiedenartigsten Weise vor sich gehen. Die zahlreichen in den heiligen Schriften gelehrten Wege der Weltentstehung widersprechen darum einander nicht. Vallabha führt T 1, 36—40 *„nānāvidhāḥ sṛṣṭi-prakārāḥ“* an, darunter auch die „Blendwerk-Schöpfung“, die Gott durch Hervorbringung des Traumes vornimmt. Die Anerkennung einer Vielheit von Möglichkeiten der Weltevolution setzt Vallabha in den Stand, die an sich unvereinbaren Schöpfungsgeschichten der Veden, Purāṇas und Tantras diskussionslos anzuerkennen.

Vallabhas „philosophische“ Theorie der Weltentstehung folgt den von der Sāṃkhya-Lehre der Purāṇas (vergl. Bh. P. 2, 5, 18 ff.; 3, 5, 23 ff. und 3, 26, 1 ff.; 11, 24, 1 ff.) eingeschlagenen Bahnen. Sie entspricht in ihren wesentlichen Zügen derjenigen Madhvas, weshalb ich mich darauf beschränken kann, auf meine Darstellung (Madhva S. 46 ff.) zu verweisen. Vallabha erkennt 28 *Tattvas* an, nämlich: 1. *puruṣa*, 2. *prakṛti*, 3.—5. die drei *guṇas*, 6. *mahat* (= *citta* T, 2, 122), 7. *ahaṃkāra*, 8. *manas*, 9—13. die *jñānêndriyas*, 14—18. die *karmendriyas*, 19—23. die *tanmātras*, 24—28. die *mahābhūtas*. Für diese Zählung ist charakteristisch, daß ein Unterschied zwischen Geist (*puruṣa*) und der Materie (*prakṛti*) und ihren Entwicklungsformen nicht gemacht wird, da ja nach den Voraussetzungen von Vallabhas System beide nur verschiedene Manifestationsweisen Gottes sind (T 2, 98). Treffend charakterisiert Vallabha seine Stellung zu den verschiedenen

Theorien über die Zählung der Prinzipien bei den verschiedenen Sāṃkhya-Schulen T 1, 93 mit den Worten: *„sāṃkhyo bahuvidhaḥ proktas, tatraîkaḥ sat-pramāṇakaḥ | aṣṭāvimśati-tattvānāṃ svarūpaṃ yatra vai Hariḥ“*. Im Bh. P. selbst finden sich bekanntlich verschiedene Zählungsarten, speziell Bh. P. 11, 22 führt eine ganze Reihe von ihnen auf. Madhvas Zählung von 24 Tattvas (auch Bh. P. 10, 13, 52 spricht von 24) unterscheidet sich von der Vallabhas darin, daß er die Zählung erst bei *mahat* (Vallabha Nr. 6) beginnt und ein von *mahat* verschiedenes, besonderes Tattva *buddhi* annimmt (s. darüber „Madhva“ S. 48 Anm. 2).

Das S. 28 erwähnte Einteilungsprinzip *ādhibhautika, ādhyātmika, ādhidaivika*, das T 2, 120 auch auf die drei Bestandteile der Welt: materielle Leiber (*jaḍa, deha*), Einzelseelen (*jīva*) und *antaryāmin* anwendet, dient in anderer Weise T 2, 94 ff., 119 ff. zur Klarlegung des Wesens der Tattvas. Man kann demnach unterscheiden zwischen dem Tattva als Weltelement (*adhibhūta*-Form), dem Tattva wie es sich bei einem Einzelwesen äußert (*ādhyātmika*) und dem Tattva, das in göttlicher Sphäre durch die es regierende Schutzgottheit repräsentiert wird (*adhidaiva*-Form). So entspricht z. B. dem kosmischen *mahat-tattva* das Denkorgan des Individuums sowie der Gott Brahmā, dem kosmischen *ahaṃkāra* das Subjektivierungsorgan des Einzelwesens und der Gott Rudra usw.

Das Schöpfungsdrama selbst spielt sich in drei Akten ab: zuerst schafft Gott als Ursache (*kāraṇa*) die Tattvas durch Evolution aus der Urmaterie (T 2, 87); dann geht er in das aus der Vermengung der Tattvas entstandene Weltei ein und schließlich durchwaltet er als *antaryāmin* alle Wesen. Die drei Formen Gottes (*Viṣṇos trīṇi rūpāṇi*), die hier unterschieden werden, charakterisiert ein zu Bs. 1, 2, 28 zitierter Smṛti-Vers als *„prathamaṃ mahataḥ sraṣṭṛ, dvitīyaṃ tv aṇḍasaṃsthitaṃ, tṛtīyaṃ sarvabhūtastham“*.

Der Beendigung der Weltevolution folgt die Periode des Weltbestandes, bis Gott, um den Lebewesen eine Ruhepause zu gönnen und zu seinem eigenen Vergnügen (T 1, 24)

den *prapañca* in sich zurücknimmt. Der Weltuntergang wird in der verschiedensten Weise — durch die Zeit, durch das Feuer aus dem Munde Saṃkarṣaṇa's, durch die *guṇa*s — hervorgebracht (T 1, 96)[1]. Nach einer Zeit der allgemeinen Weltenruhe beginnt dann wieder eine Neuschöpfung, bei welcher das Karman der Wesen des untergegangenen Universums zur Realisation gelangt (T 2, 112).

Das Weltgeschehen folgt ewigen Gesetzen. Die gemein-indische Vorstellung von dem Wechsel von Kalpas und Yugas macht sich auch Vallabha zu eigen. Die Kalpas werden ihrer Qualität nach in *sāttvika-*, *rājasa-* und *tāmasa-kalpa*s unterschieden. In den *sāttvika-kalpa*s wird die Schöpfung durch Viṣṇu, in den anderen durch Brahmā bezw. durch Śiva (deren inneres Wesen ja aber auch Kṛṣṇa ist) hervorgebracht. In den *sāttvika-kalpa*s kann die Erlösung durch Ausübung des in den *sāttvika-purāṇa*s (vergl. S. 277) vorgeschriebenen Wandels erlangt werden, in den anderen nicht, doch werden die Wesen in den *rājasa-kalpa*s des *dharma* und des Glückes teilhaftig, in den *tāmasa-kalpa*s hingegen herrscht Gesetzlosigkeit und Leid (T 2, 51 ff.). Auch in den Yugas sind die allgemeinen Zustände verschieden. Im gegenwärtigen Kali-yuga ist ein völliger Niedergang festzustellen, sodaß Veden, Smṛtiwerke und Purāṇas nicht richtig verstanden und falsche Lehren verbreitet werden (T 2, 68 vergl. 1, 80), während im Satya-yuga jeder leicht das Heil gewinnen konnte.

3. Die individuellen Seelen.

Die individuellen Seelen (*jīva*) sind durch Verdunkelung des Wonne-Attributs aus Gott hervorgegangene erkennende und tätige geistige Wesenheiten (z. Bs. 2, 2, 18 und 2, 2, 23 f.). Sie sind mit irdischen Sinnen nicht wahrnehmbar, können aber von Yogins gesehen werden (T 1, 55 f.). Jeder im

1) Über die Arten des *pralaya* handelt Bh. P. 12, 4; die Einziehung der Tattvas und ihr schließliches Eingehen in Gott schildert Bh. P. 11, 24, 20 ff.

Saṃsāra wandelnde *jīva* ist von materiellen Hüllen umgeben. Während der feine Leib ihn auf dem Wege durch alle Existenzen begleitet, wechselt er von Fall zu Fall den groben Leib, der ihn in seinem Dasein als Tier und Mensch, göttliches oder dämonisches Wesen bekleidet. Die Verbindung mit dem groben Körper ist anscheinend sehr intensiv: die Seele, die nur die Größe eines Atoms oder der Spitze eines Reiskörnchens hat (T 1, 53 C nach Śvet. Up. 5, 8) durchdringt den ganzen Leib so wie Sandelöl, das von der Stelle aus, auf die es aufgetragen wurde, den ganzen Leib durchduftet (z. Bs. 2, 2, 23). Begreiflicherweise entsteht dadurch bei dem naiven Menschen die Vorstellung, daß die Vergänglichkeit des Leibes auch die Seele ergreife (z. Bs. 2, 3, 16) — ein Irrtum, der schwindet, wenn man sich dessen bewußt wird, daß die Seele ein Funke des göttlichen Geistes ist.

Jede Seele ist ein Teil (*aṃśa*) nicht etwa, wie es der Kevalâdvaita-Vedânta behauptet, ein Reflex (*pratibimba*) des *brahman*. Das ergibt sich mit Sicherheit aus Schriftstellen wie Ṛgv. 1, 164, 20, Muṇḍ-Up. 3, 1, 1 und Śvet. Up. 4, 6 wo von den beiden an einem Baum befindlichen Vögeln (*brahman* und *jīva*) gesprochen wird. Auch Bhg. 15, 7 und 10 beweist dies: ein Ding, das ein anderes durchdringt, wirft in dieses keinen Reflex, wie es etwa der vom Wasser entfernte Mond tut (T 1, 56 ff. C). Die berühmte Formel „*tattvam asi*“ (Chā Up. 6, 8 f.) soll auch nicht die völlige Identität des *jīva* mit *brahman* ausdrücken, sondern nur daß letzteres dem ersteren zugrundeliegt (T 1, 61), so wie Gold einem goldenen Ringe.

Die Seele ist ein Teil Gottes, sie ist aber nicht mit ihm eines Wesens, da ihr ja ein essentielles Attribut des Brahman, die Wonne fehlt. Sie ist vielmehr dem ewig wonnevollen allmächtigen Gott unterworfen, und dieser steht ihr als ein sie beherrschendes und von ihr zu verehrendes Wesen gegenüber. Gott ist für den *jīva* jedoch nicht nur der große Weltenherr, der hoch-erhaben über allem irdischen Werden und Vergehen im Himmel thront, sondern

auch der *antaryāmin*, der sie innerlich durchdringt und alle Funktionen ihres Lebens regelt (T 1, 70; Brḥ Up 3, 7, 3; Bhg 15, 14; Bs 1, 2, 28).

Wie für jede religiöse Weltanschauung besteht auch für die Lehre Vallabhas die Schwierigkeit, die Annahme eines in allen Seelen wirkenden Gottes mit der vom sittlichen Bewußtsein des Menschen geforderten Verantwortlichkeit des Individuums zu vereinigen. Vallabha sucht das Problem dadurch zu lösen, daß er der Seele nur eine beschränkte Aktivität zuschreibt und sie dadurch ganz und gar von Gott abhängig macht. Wenn Gott auch auf das Karman der Seele und auf ihr Streben zum Guten und Bösen Rücksicht nimmt, ist Gott letzthin doch der einzige wahre Täter (Bs. 2, 3, 41 f.). In konsequenter Durchführung dieses Gedankens vertritt Vallabha einen entschiedenen Determinismus und gelangt zur Aufstellung einer eigenartigen Prädestinationslehre.

Nach Vallabha sind drei Arten von Seelen denkbar: 1. „reine“ (*śuddha*), d. h. solche, die aus Gott hervorgegangen, aber noch nicht mit Unwissenheit usw. behaftet, in den Saṃsāra eingegangen sind, 2. *sāṃsārins*, die in der Welt von Existenz zu Existenz wandern, und 3. „erlöste“ (*mukta*), die aus dem Saṃsāra zur Seligkeit emporstiegen.

Die im Saṃsāra befindlichen Seelen zerfallen in drei Klassen, nämlich 1. in die „göttlichen“ (*daiva*) Seelen, die zur Erlösung befähigt (*mukti-yogya*) sind, 2. in die „mittleren“ (*madhyama*) oder „menschlichen“ (*mānava*) Seelen, die zur Wanderung berufen sind (*sṛti-yogya*) und 3. in die „dämonischen“ (*dānava*) Seelen, die zur Finsternis verdammt sind (T 2, 19). Diese Dreiteilung entspricht derjenigen in anderen viṣṇuitischen Systemen („Madhva“ S. *30 f., 63); offenbar handelt es sich um eine Lehre, die bereits dem alten Pañcarātra eigen war. Die drei Seelen-Klassen werden zu den *guṇas* in Beziehung gesetzt; so heißen die „göttlichen“ T 1, 2 *sāttvika* und T 1, 46 *sattva-sṛṣṭi-pravṛtta*, die „dämonischen“ T 2, 19 *tamo-laya*, T 2, 285 *tamasi praviṣṭa*. Man wird deshalb nicht fehlgehen, wenn man Bhg 17, 1 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000305

als Ausgangspunkt für diese Lehren annimmt und die ganze Theorie der Kṛṣṇaiten von den drei Klassen als durch eine Kombinierung der Lehren von Bhg 16 und 17 entstanden auffaßt.

In anderer Weise werden die Seelen im „Puṣṭi-pravāha-maryādā-bheda" klassifiziert. Hier werden 4 Arten von Seelen unterschieden: 1. *puṣṭi*-Seelen, welche durch Gottes Gnade erlöst werden, 2. *maryādā*-Seelen, die durch Befolgung der vedischen Vorschriften im Wege des Wissens des Heils teilhaftig werden, 3. *pravāha*-Seelen, die dämonisch (āsura) im „Strom" des Saṃsāra schwimmen und entweder a) *durjña* böse von Natur sind und deshalb schließlich in die Finsternis herabsinken, oder b) *ajña* von anderen Asuras zeitweilig verführt sind, aber später wieder gebessert werden können[1]), und endlich 4. *sambandhin*-Seelen, d. h. solche ohne ausgesprochenen Charakter, die nicht aus dem Saṃsāra herauskommen, sondern sich bald hierhin bald dorthin treiben lassen, wie verderbte Frauen (*carṣaṇī*), die sich bald diesem, bald jenem Liebhaber in die Arme werfen. Die ersten drei Klassen (über die vierte wird nichts ausgesagt) sind verschiedenen Ursprungs: bei den *puṣṭi*-Seelen überwiegt der Wonne-Teil (*ānandâṃśa-pradhāna*), sie sind aus dem Leibe (*kāya*) Gottes entstanden und werden ihm auch äußerlich gleich durch Hervortreten der göttlichen Attribute usw. (vergl. S. 292). Die *maryādā*-Seelen, bei denen der Geist-Teil (*cid-aṃśa*) vorwaltet, sind durch Gottes Wort (*vacas*) geschaffen, sie werden durch dieses (d. h. den Veda) geleitet und erlangen die in diesem verheißene Erlösung. Die *pravāha*-Seelen, die Bhag. 16, 7 geschildert

1) Bh. P. 10, 85, 41 zählt verschiedene Arten von Dämonen auf, von denen es heißt, daß sie mit unaufhörlichem Haß gegen Viṣṇu erfüllt sind. Dies schließt aber die Erlösungsmöglichkeit nicht aus, denn gleich danach heißt es: „*kecanôdbaddha-vaireṇa bhaktyā kecana kāmataḥ | na tathā sattva-saṃrabdhāḥ saṃnikṛṣṭāḥ surâdayaḥ||*". Die im Bh. P. wie im Viṣṇu-P. 4, 15, 10, Adhyātma-Rāmāyaṇa und anderen Werken entwickelte Theorie, daß ein Wesen auch durch Haß gegen Gott erlöst werden könne, kann nach Vallabha natürlich nur auf diejenigen Asuras zutreffen, die *ajña* sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000306

werden und bei denen *sadaṃśa* überwiegt sind durch Gottes Denken (*manas*) geschaffen und werden durch dieses zu Geburt und Tod geführt.

Die Idee, welche der Lehre von dem verschiedenen Ursprung der drei Klassen von Wesen, welche über den Saṃsāra herauskommen können, zugrunde liegt, scheint folgende zu sein: die Seelen, deren Wanderung einmal ein Ende findet, erreichen schließlich den definitiven Zustand, welcher ihrer Entstehung aus Gott entspricht. Die *puṣṭi*-Seelen entstammen dem überirdischen Heilsleibe Kṛṣṇas und werden deshalb in der Erlösung der körperlichen Wonnen Gottes in Goloka teilhaftig. Die *maryādā*-Seelen tragen nur die geistige, nicht die wonnehafte Wesenheit Gottes in sich und sind deshalb nur einer intellektualistischen Erlösung, des Eingehens in die Weltseele (*akṣara*) fähig. Die *pravāha*-Seelen haben weder etwas mit Gottes wonnehaft-leiblicher, noch mit seiner durch sein Wort vermittelten geistigen Natur etwas zu tun; sie sind nur Schöpfungen von Gottes Denken (*manas*) oder Willen (*icchā*) und besitzen deshalb eine geringere, unvollkommene Realität. Wenn ihr Saṃsāra zu Ende ist, können sie weder die Gemeinschaft mit dem *puruṣottama* erreichen, noch in das *akṣara* eingehn, sondern lösen sich in die blinde Finsternis, in den von Wonne und Geist freien Seinszustand auf.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß nach Vallabha nur einige Seelen erlösungsfähig sind, während andere dauernd im Saṃsāra bleiben oder für alle Zeit in die Dunkelheit eingehn. Gleich Madhva (vergl. mein Buch S. 105) lehrt auch Vallabha die Ewigkeit der Verdammnis der Verworfenen. Er unterscheidet deutlich zwischen Wesen, die wegen ihres Irrglaubens (T 2, 207 führt bestimmte Anhänger des Sāṃkhya und Yoga an) zeitweilig in die Höllen gelangen (T 1, 16) von dort aber wieder in die niedrigen Daseinsformen des Saṃsāra zurückkehren (T 2, 285) und solchen, die ihrem Wesen nach „geborene Asuras“ sind (*sahajâsura*, T 2, 295 C). Letztere sind für die ewige Finsternis prädestiniert, aus der es keinen Aufstieg gibt „*narake gatānāṃ*

punarāvṛttiḥ; tamasi praviṣṭānāṃ na" (T 2, 285 C) „*andhatamo nityam asurāṇāṃ phalam*" (T 2, 138 C).

Im „Sevā-phala-vivaraṇa" wird unter den Hindernissen (*pratibandha*), welche dem erlösungverheißenden Dienst (*sevā*) Kṛṣṇas entgegenstehen, ausdrücklich neben den gemeinen (*sādhāraṇa*), welche durch das Hängen an den Handlungen des Veda usw. hervorgerufen werden, auch der „*bhagavatkṛta pratibandha*" aufgeführt. Trotz aller aufgewendeten Mühe erlangt der *jīva* die Gnade Gottes nicht, weil er „*āsura*" ist. In diesem Falle ist dem *jīva* der höhere Gnadenweg zum Heil verschlossen, doch bleibt ihm der Ausweg — offenbar nur, falls er zu den *ajña*-dämonischen Seelen gehört — auf dem niederen Wege des *jñāna-mārga* vorwärts zu kommen.

So ist die Seele ganz und gar von Gott abhängig. Aus Barmherzigkeit erlöst Gott sogar einen Niedrigen, während er einen, der gegen seinen Willen Askese treibt, mit seinem Zorne straft, er stößt einen Schlechten in die Hölle herab oder in einen Hundeschoß oder er führt ihn zum Heil — nach seinem Wunsch, denn Gottes Tun ist unbegreiflich (*īśvara-caryā durvibhāvyā* T 2, 269 C).

III. Seelenwanderung und Erlösung.

1. Die Gottentfremdung der Seele.

Dadurch, daß in der Seele das göttliche Attribut *ānanda* verdunkelt ist, manifestieren sich in ihr nicht die S. 283 genannten *dharma*s und an ihre Stelle treten irdische Mängel. Zu Bs 3, 2, 5 wird dies durch die folgende Gegenüberstellung erläutert

bei Gott	bei der Seele
1. *aiśvarya* Allmacht	*dīnatva* Abhängigkeit
1. *vīrya* Kraft	*sarva-duḥkha-sahana* Leid
3. *yaśas* Ruhm	*sarva-hīnatva* Armseligkeit
4. *śrī* Seligkeit	*janmâdi-sarvâpad-viṣayatva* Behaftung mit Geburt und allen andern Arten von Unheil

bei Gott	bei der Seele
5. *jñāna* Wissen	*dehâdiṣv-ahaṃbuddhi* die falsche Vorstellung, daß der Leib usw. das Selbst sei
6. *vairāgya* Leidenschaftslosigkeit	*viṣayâsakti* Hängen an Sinnesobjekten.

Der Verlust der ersten vier *dharma*s Gottes ruft die Bindung (*bandha*) an den Kreislauf des Saṃsāra, der Schwund der göttlichen *dharma*s 5 und 6 eine verkehrte Einstellung zur Wirklichkeit (*viparyaya*) hervor.

Die Unwissenheit, welche die Ursache des Umherwanderns der Seele in immer neuen Existenzen ist, ist fünffach (*jivasaṃsāra-hetu-bhūtâvidyā pañca-parvā*, T 1, 24 C), indem sie sich äußert im Nichterkennen der wahren Wesenheit der Seele (*svarūpâjñāna*, *svarūpa-vismaraṇa*, d. h. „Vergessen“ ihrer wahren Natur) und in dem falschen Glauben (*adhyāsa*), daß das Innenorgan, der Lebensodem, die Sinnesorgane und der Leib das Ich seien (T 1, 32 C). Dadurch, daß die Seele das, was sich im Innenorgan abspielt, auf Grund mangelhafter Unterscheidungsfähigkeit, sich selbst beilegt, entsteht in ihr die Vorstellung von irdischer Lust und irdischem Leid (T 2, 293). Hierbei ruft Gott als Karman (*karma-svarūpo bhagavān* T 2, 294 C vergl. S. 286) im *antaḥkaraṇa* diese Empfindungen hervor, indem er die Wonne in höherem oder geringerem Maße verdunkelt. Denn die vollständige Verdunkelung der Wonne ist Leid, ihre teilweise Verdunkelung Leidlosigkeit, ihr vollständiges Hervortreten Lust (T 2, 286 C). Von Leid und Lust werden je nach ihrer Intensität je drei Grade unterschieden, der „brahmischen Wonne“ (*brāhmânanda*, *vāsudevasukha*) steht die Lust in den Götterhimmeln (*svarga*), dieser die Lust in der Erdenwelt nach; das irdische Leid wiederum ist nur ein Bruchteil des Leides in den Höllen und dieses wiederum steigert sich ins unendliche in der Finsternis (*tamas*) der Dämonen, wo Gottes Wesenheit am vollständigsten verdunkelt ist.

Die Leidenschaften entstehen durch den Hervorbruch

(*udgama*, *udbheda*) von Lust und Leid. So ist der Wunsch (*icchā*) eine Form (*dharma*, *ākāra*) der Lust, bei welcher diese nur in geringem, Begierde (*kāma*) eine solche, bei der sie in höchstem Maße hervortritt. Das entsprechende Verhältnis besteht auch bei Abneigung (*dveṣa*) und Zorn (*krodha*) als Anfangsformen von *duḥkha*. Bei Gier (*lobha*) und Wahn (*moha*) treten Lust und Leid in gewissem Umfange gleichzeitig in die Erscheinung (T 2, 286 ff.).

So ist alles Denken, Fühlen und Wollen der gottentfremdeten Seele ein von Gott gewirktes Wechselspiel des *āvirbhāva* und *tirobhāva* der göttlichen Qualitäten.

2. Das Tun und sein Lohn.

Jede Handlung trägt ihren Lohn in sich, indem sie gutes oder böses Karman schafft. Das Wesen des Karman selbst ist dem Menschen unbegreiflich, sogar Brahmā vermag es nicht zu erfassen (T 2, 268). Allgemeine Regeln lassen sich nicht aufstellen: eine Tat, die in einem Fall eine große Sünde ist, wie das Töten eines Brahmanen, kann in einem anderen ein verdienstliches Werk sein, wie die Enthauptung des Droṇa (T 2, 270). Ebenso wie manche Früchte schnell reifen, andere eine lange Zeit brauchen, um zur Entfaltung zu kommen, so realisiert sich manches Karman schon während der gegenwärtigen, anderes erst in einer künftigen Existenz (T 2, 292). In Anlehnung an Bhg 18, 19 ff. gibt Vallabha T 2, 257—264 eine Übersicht über die Daseinsformen, die den Täter als Vergeltung für seine Taten erwarten. Dadurch, daß entsprechend der Lehre von den 3 *guṇa*s 3 Arten von Tätern und 3 Arten von Karman unterschieden werden, ergeben sich $3 \times 3 = 9$ Formen der Wiedergeburt als möglich:

(Siehe Tabelle auf S. 303.)

Alle diese Wesen gehen nachdem sie in den angegebenen Welten die Frucht ihres Tuns genossen haben, wieder in neue irdische Existenzen ein, wobei ihr neues Leben durch die Qualität ihres Karman bestimmt wird: *sāttvika*s mit *sāttvika-karman* werden z. B. wenn ihr *puṇya* im Götter-

Art des Täters	Art des Karman	Künftiges Dasein
1. *sāttvika*	*sāttvika*	*svarga* (Götterhimmel mit Frauen, fliegenden Palästen usw.)
2. „	*rājasa*	*merv-ādi-sukha* (Glück der Götter auf dem Meru-Berg usw.)
3. „	*tāmasa*	*pātāla* (Unterwelt der Halbgötter)
4. *rājasa*	*sāttvika*	*daitya-svarga* (Dämonenhimmel)
5. „	*rājasa*	*candra-loka* (Aufenthalt im Lichtreich des Mondes, von dort Rückkehr zur Erde im Regen, Eingehen in Kräuter, in Samen und Mutterschoß)
6. „	*tāmasa*	*yakṣa-loka* (Welt der Schatzgeister)
7. *tāmasa*	*sāttvika*	*pitṛ-loka* (Welt der Manen)
8. „	*rājasa*	*bhūta-loka* (Welt der Gespenster)
9. „	*tāmasa*	*sarpa-loka* (Welt der Schlangengeister)

himmel aufgezehrt ist auf Erden in einer Umgebung wiedergeboren, die das Fortschreiten auf dem Wege zum Heil erleichtert.

Durch Ausführung guter Werke, wie sie der Veda und die Smṛti gebieten (T 2, 36 f.), kann gutes Karman hervorgerufen, durch Sühnezeremonien schlechtes Karman vernichtet werden (T 2, 292); Befreiung von der Wiedergeburt ist auf dem Wege der Werke nicht erreichbar. Selbst wer ein Roßopfer dargebracht und dadurch zur Brahmawelt emporstieg, kehrt später wieder zu irdischem Dasein zurück (T 2, 203 C). Weder irdisches Seelenglück (*ātmasukha*) noch das Glück in den Himmelswelten (*svarga*) sind unvergänglich und absolut, sind doch auch die Himmlischen nicht frei von Leid, da ihnen Mißgunst und Streit um den Vorrang keineswegs fremd ist (T 2, 6). Durch Werke läßt sich niemals die Erlösung erreichen, der *karma-mārga* ist (vergl. BhP. 11, 20, 9 ff.) stets nur eine Vorstufe für die beiden

Wege, auf denen man zur Erlösung gelangen kann — für den Weg der Erkenntnis (*jñāna-mārga*) und den Weg der Gottesliebe (*bhakti-mārga*).

3. Gotteserkenntnis und Gottesliebe als Wege zur Vollendung.

Gotteserkenntnis und Gottesliebe werden von allen Vedânta-Schulen als Mittel zur Heilsgewinnung anerkannt, ihr Wert und das gegenseitige Verhältnis, in dem sie zueinander stehen, werden aber in sehr verschiedener Weise beurteilt. Vallabha lehrt, daß *bhakti* dem Wissen übergeordnet ist (*jñānâdhiko bhaktimārgaḥ* Siddhântamuktâvalī 19), er erkennt *jñāna* aber auch als ein Heilsmittel, wenn auch niederen Ranges an. In konsequenter Durchführung dieses Gedankens lehrt er, daß es zwei unabhängig voneinander bestehende Wege zur Erlösung gibt, die den Menschen je nach ihrer durch göttliche Prädestination bestimmten Naturanlage offen stehen. Das Endziel dieser Wege ist jedoch nicht das gleiche, sondern ist von unterschiedlichem Wert: die Erlösung, die der Liebende erreicht, ist etwas unverhältnismäßig herrlicheres als alles, was dem Wissenden zuteil werden kann.

Beide Wege stehen gleicherweise allen dafür prädestinierten Wesen offen. Hinsichtlich der Form, in welcher das Wissen dargeboten wird, bestehen jedoch bestimmte Unterschiede. Das Wissen, das durch die Kenntnis des Veda erreicht wird, ist den göttlichen Wesen (z. Bs. 1, 3, 26), sowie den männlichen Mitgliedern der drei oberen Kasten (*traivarṇika*) vorbehalten, an welchen das *upanayana* vollzogen wurde (z. Bs. 1, 3, 34). Das Wissen, das in den Smṛti-Werken und den Purāṇas gelehrt wird, steht auch Frauen und Śūdras offen (z. Bs. 1, 3, 38), hat doch Vyāsa das Mahābhārata zu ihrem Nutz und Frommen verfaßt (T 2, 57). In unserem gegenwärtigen verderbten Kali-Zeitalter ist der Veda schwer zu begreifen und seine Vorschriften sind schwer zu befolgen, die Lehren der Gītā und ihre ausführliche Darlegung im Bhāgavata (T 2, 64) sind deshalb für die heutige Menschheit die Hauptautorität.

Können mithin alle Menschen durch das Studium der von Kṛṣṇa mittelbar oder unmittelbar verkündeten heiligen Schriften die Erkenntnis erlangen, so sind erst recht alle bei geeigneter Anlage fähig, in sich die *bhakti* zu entfalten, da diese ja ausdrücklich Bhg 9, 32 als ein Menschen jedes Geschlechts und jedes Standes zugänglicher Heilsweg gepriesen wird.

Auch hinsichtlich der *āśramas* bestehen keine Beschränkungen. Vallabha läßt zwar die vedischen Vorschriften über die Lebensstadien und die Verdienstlichkeit des Asketentums an sich gelten, er betont aber im „Saṃnyāsa-nirṇaya" daß, speziell im gegenwärtigen Kali-Zeitalter ein Saṃnyāsa auf dem *karma-mārga* nicht durchzuführen (Vers 2) und auch auf dem *jñāna-mārga* nur in bestimmten Fällen ratsam ist (14f.). Für den, der die Erlösung auf dem *bhakti-mārga* erstrebt, empfiehlt sich der Saṃnyāsa nur wenn er auf dem Weg zur Vollendung das Gefühl der Trennung von Gott (*virahânubhava*, Vers 7) nach Art der Hirtinnen empfinden will[1]). Aus diesen Gründen schreibt Vallabha der Weltentsagung nicht die Bedeutung zu, die ihr andere orthodoxe Theologen beimessen, sondern lehrt, daß für die *bhaktas* der Stand des Hausvaters, sofern derselbe von Gott begnadet sei, am besten sei (*bhagavat-kṛpā-sahita-gṛhâśrama eva viśiṣyate* T 1, 51 C). Damit redet er natürlich nicht, wie dies vielfach behauptet worden ist, einem seichten Epikuräismus das Wort. Er predigt vielmehr ausdrücklich das Aufgeben des Hängens an den Sinnesobjekten (*tyāga*). Dieses aber kann ohne Askese dadurch erreicht werden, daß man sich geistig von der Welt löst und alles, was man besitzt oder genießt, Kṛṣṇa überantwortet und dadurch in eine höhere, göttliche Sphäre emporhebt.

Jñāna und *bhakti* erscheinen vielfach miteinander verbunden, ja die höchste *bhakti* ist ohne *jñāna* nicht zu ver-

1) So wurde Vallabha der Tradition nach selbst kurz vor seinem Tode Saṃnyāsī: Muralīdharadāsa „Vallabhâcārya-carita" Bombay 1911, p. 8.

wirklichen (T 1, 101). So sind *jñāna-mārga* und *bhakti-mārga* nicht immer voneinander geschieden; außerdem ist es denkbar, daß eine Seele, die *jñāna* erlangte, nachher noch *bhakti* in sich entfaltet und dadurch der höheren Form der Erlösung teilhaftig wird.

Die Erkenntnis Gottes besitzt derjenige, der ihn als sein wahres Selbst gefunden hat. Hilfsmittel zur Erlangung des erlösenden Wissens über Gott sind (nach T 1, 45): 1. *vairāgya*, Gleichgültigkeit gegen die Sinnesobjekte, 2. *sāṃkhya* die Fähigkeit, zwischen dem Ewigen und dem Vergänglichen zu unterscheiden, 3. *yoga* mit seinen 8 Gliedern (Yogasūtra 2, 29), 4. *tapas* das Sichversenken in Gottes Wesenheit, 5. *bhakti*, die gläubige Ergebenheit gegen Gott. Durch die Ausübung dieser *sādhanas* entsteht auf Grund des Begreifens von Schriftworten wie *„tattvam asi“* die intuitive Erkenntnis (*aparokṣa-jñāna* T 1, 17). Der Wissende versteht und verehrt Gott als *akṣara* (T 2, 104 vergl. S. 285) und wird dadurch reif für die Erlösung.

Der Weise (*jñānin*), der dem Wege des Sāṃkhya folgend, sich im 4. Āśrama von allem Irdischen loslöste, der in sich alle Vorstellungen vom „Ich“ und „Mein“ zum Schwinden brachte und in seinen Yoga-Übungen soweit fortschritt, daß er den *asamprajñāta-samādhi* verwirklichte, der geht beim Tode sofort in die Erlösung ein, da ihm Gott dann offenbar wird (T 2, 198 f. Vergl. Bhāg P. 7, 12, 24 ff.). Der Weise hingegen, der zwar der Welt entsagte und Yoga übte, aber nur bis zum *samprajñāta-samādhi* vordrang, der mithin zwar die Verschiedenheit seines Selbst von der wandelhaften Materie erfaßte, Gott aber gewissermaßen nur von außen (*bahiḥ*) erkannte, der erlangt, wenn er stirbt, nicht *sadyo-mukti*, sondern nur *krama-mukti* (Stufenerlösung). Seine Seele verläßt den Leib, passiert auf dem „Götterwege“ (*devayāna*) die einzelnen Stationen Flamme usw. (vergl. Bhāg P. 2, 2, 24 ff.) und gelangt schließlich in die Welt des vierköpfigen Gottes Brahmā. Wenn er dort

Belehrung empfangen, geht er am Ende des Kalpa mit Brahmā zu Gott ein (T 2, 200 f.).

Die Erlösung durch Erkenntnis ist jedoch nur eine niedere Form der Erlösung, denn das Wissen (auch wenn es sich auf den *guṇa*-freien Gott bezieht) ist *sattva*-artig und deshalb *guṇa*haft (T 1, 14). Das *akṣara*, in welches die *jñānins* eingehn, ist (nach Bhg 8, 21) ja nicht der Puruṣottama selbst, sondern nur gleichsam seine höchste Stätte (*dhāman*), gewissermaßen seine Außenseite. Ein höheres Ziel als das durch Abstreifen des Leibes allein mit der Seele vollzogene Aufgehen (*laya* T 1, 50) in der Substanz Gottes, ist das mit allen Sinnesorganen, dem *antaḥkaraṇa* und der Seele vorgenommene Erfassen der wonnevollen Natur Gottes (*svarūpeṇânandânubhava* T 1, 51 C). Eine derartige Vereinigung mit Gottes persönlich-innerstem Wesen, wie sie bei den mit überirdischen Leibern und Organen versehenen Gopīs besteht, ist nicht kühl-intellektualistisch durch Erkenntnis Gottes als des Absoluten, sondern nur emotional durch heiße Liebe zu Gott als dem Gopī-jana-vallabha zu erreichen.

Bhakti, die gläubige Ergebenheit gegen Gott wird T 1, 42 und 2, 196 C (vergl. „Madhva" S. 91) definiert als „sehr feste, alles überragende Liebe, welche zur Voraussetzung hat die Kenntnis der Majestät Gottes". Sie ist nach der Bhg und dem Bh. P. in diesem Kali-Zeitalter der sicherste Weg zum Heil (T 1, 19; 2, 212 ff.; 2, 220 ff.; 2, 308). Die *bhakti* zum Erhabenen rettet selbst den, der die Autorität der Veda leugnet und Unrechtes tut, vor der Hölle; ein solcher Mensch wird vielmehr nur in niedriger Kaste wiedergeboren und kann dann, wenn er infolge der *saṃskāra*s aus früheren Existenzen die *bhakti* festhält, schließlich das Heil erlangen (T 2, 216 f.).

In seinem Traktat „Bhakti-vardhinī" erörtert Vallabha eingehend Entstehen und Wachsen der *bhakti*. So wie eine Pflanze nicht ohne einen Keim entstehen kann, so entwickelt sich bei einem Menschen die *bhakti* nur, wenn durch gött-

liche Gnadenwahl ein Keim der *bhakti* in ihm vorhanden ist. Dieser Keim muß durch geeignetes Verhalten gekräftigt werden (*bīja-dārḍhya*), so daß der *bīja-bhāva* allmählich wächst. Es entwickelt sich dann 1. *preman* (*sneha*), die „Liebe zu Gott", die ein Schwinden aller irdischen Leidenschaften (*rāga-vināśa*) zur Folge hat, weil irdische Begierden bei der Intensität des religiösen Gefühls nicht mehr zu bestehen vermögen. Dadurch entsteht 2. *āsakti*, die „Hingabe an Gott", die einen Widerwillen gegen das weltliche Leben bedingt, weil der Fromme jetzt alle irdischen Beziehungen als Fesseln empfindet, die ihn von der Gottesnähe fern halten. Schließlich gelangt der Gläubige in den Zustand 3. *vyasana* „Versessenheit", bei welchem er in Gedanken ganz in Gott aufgeht. Von der ungeheuren Kraft der Gottesliebe, die den Frommen auf der höchsten Stufe der *bhakti*-Entfaltung mit solcher Gewalt ergreift, daß er ganz außer sich gerät, geben zahlreiche Schriftstellen eine Vorstellung. Nach den Bh. P. 11, 2, 40 (vergl. 11, 14, 24) fühlt er sein Herz schneller schlagen, er lacht, er weint, er schreit, er singt und tanzt umher wie ein Verrückter und neigt sich vor Himmel und Erde, vor Bäumen und Flüssen, weil er in ihnen Gottes Körper sieht — denn für ihn ist alles um ihn durch Kṛṣṇa beseelt und geheiligt.

Die *bhaktas* zerfallen ihrem Wesen nach in „niedere" (*hīna adhikārin*), „mittlere" (*madhyama adhikārin*) und „höchste" (*mukhya adhikārin*). Der bhakta des untersten Ranges muß danach streben, den Keim der bhakti erst fest in sich einwurzeln lassen und durch die Verehrung Gottes und die Loslösung von der Verstrickung der Welt den Keim allmählich zum Wachsen bringen. Der bhakta mittleren Ranges entfaltet an sich die Äußerungsformen der Gottesliebe in immer vollkommnerem Maße, der *mukhya adhikārin* besitzt bereits eine so starke Gottesliebe, daß er der Erlösung gewiß ist.

Das Wachstum der *bhakti* wird dadurch gefördert, daß der Fromme alles ausschaltet, was ihn dem Gedanken an

Kṛṣṇa entfremden könnte. Er muß sich deshalb von den Einflüssen einer schlechten Umwelt (*duḥsaṃsarga*) fernhalten und möglichst in der Gesellschaft von Gleichgesinnten an einem Gott wohlgefälligen Orte wohnen (Bhaktivardhinī 7). Zufrieden und gelassen soll er alle Rücksicht auf Irdisches fahren lassen, er soll sich seine eigene Schwäche und ihren Gegensatz zu Gottes Allmacht vorstellen, er soll sich stets dessen bewußt sein, daß die Pflichten gegen Gott allen irdischen vorzugehen haben. Unaufhörlich weiht er sich dem Dienste Gottes in den neun Formen, die der berühmte Vers Bh. P. 7, 5, 23 vergl. 7, 11, 11 (siehe Madhva S. 93) aufzählt (vergl. z. BS 4, 4, 1 f.). Er preist Kṛṣṇa in Liedern (T 2, 249) und hört seine heiligen Legenden, er meditiert über ihn (wie dies Bh. P. 11, 14, 32 schildert), er schmückt sich mit seinen Zeichen (T 2, 244 f.), er verschönert und bedient das Bild des Gottes (T 2, 228), er feiert seine Feste (T 2, 245), er wallt zu den heiligen Stätten, wo der Gott als Jagannāth, Viṭṭhala, Veṅkaṭa, Śrīraṅga usw. verehrt wird (T 2, 255)[1]). Der Zugang zur *bhakti* wird dem Frommen durch den Seelsorger, den Guru, eröffnet. Bemerkenswert ist die hohe Stellung, die Vallabha dem Guru innerhalb des Kultus beimißt. T 2, 227 sagt er:

Kṛṣṇa-sevâparaṃ vīkṣya dambhâdi-rahitaṃ naram,
śrī-Bhāgavata-tattvajñam bhajej jijñāsur ādarāt ||
tad-abhāve svayaṃ vâpi mūrtiṃ kṛtvā Hareḥ kvacit,
paricaryāṃ sadā kuryāt tad-rūpaṃ tatra ca sthitam. ||

Hier wird also erklärt, daß die rechte Verehrung Gottes (*bhagavat-sevā*) nach den Anweisungen eines geeigneten Guru zu erfolgen habe; nur, wenn ein solcher nicht zur Stelle ist, soll der Gläubige selbst das Gottesbild verehren. Diese Vorschrift wird heute strikt durchgeführt, denn ein Charak-

1) Über den heute bei der Sekte üblichen Kultus findet man Näheres bei WILSON, Relig. Sects, p. 126—131; History p. 99—131; BHANDARKAR, Vaiṣṇavism etc. p. 80—82, sowie in der engl. Einleitung zu Viṭṭhaleśvaras „Vidvan-maṇḍana“ (Bombay 1926) p. 15—20. Eine Anzahl von Ritualtexten sind im „Bṛhat-stotra-sarit-sāgara“ vol. II abgedruckt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000317

teristikum der Sekte ist es „that the God cannot be worshipped independently in a public place of worship, but in the house and temple of the Guru or the Mahārāja, which therefore has to be regularly visited by the devotees with offerings“ (BHANDARKAR, p. 82)[1]).

Einen tiefen Einblick in das Wesen der Frömmigkeit Vallabhas läßt uns sein Traktat „Nirodha-lakṣaṇa“ tun. Dort wird als der eigentliche Wendepunkt im religiösen Leben der *„nirodha“* bezeichnet: d. h. die Abwendung von der Welt und die Hinwendung zu Gott. Der Gläubige muß bestrebt sein, all sein Denken von den irdischen Dingen hinweg in Kṛṣṇa zu versenken, sodaß er sein Sinnen und Trachten über alle weltlichen Interessen erhebt und in seinen Gedanken die Leiden und Freuden Nandas, Yaśodās, und der Gopīs in sich reproduziert. So wie diese ganz in der Liebe für Kṛṣṇa aufgingen, und gleichsam im Geiste ihr Sonderdasein aufgaben um nur in Kṛṣṇa zu leben, so soll auch der *bhakta* die ganze Gefühls- und Vorstellungswelt von Gokula sich innerlich zu eigen machen. Die reiche Literatur von Hindostân in welcher immer wieder die Spiele Kṛṣṇas mit den Gopīs geschildert werden, verleiht dieser eigenartigen Seelenstimmung einen hochpoetischen Ausdruck. Den Abendländer befremdet es oft, daß die Dichter wieder und wieder dieselben Themen aus der Kṛṣṇa-Legende behandeln, und daß die Gläubigen stundenlang derartige Schilderungen der *līlā*s lesen und rezitieren; er begreift es nicht, daß Gedichte, die mit sinnlicher Glut die Liebesfreuden des Gottes malen, als Schöpfungen religiösen Geistes zu werten sind. Wer aber in die uns so fremde Geisteswelt tiefer eingedrungen ist, dem wird dies alles nicht mehr so fremd erscheinen, er versteht, daß hier religiöse Inbrunst und ästhetischer Genuß zu einer Einheit verschmolzen sind: sobald der Fromme in der Konzentra-

1) Es ist klar, daß diese Lehre dazu beitragen mußte, den Gurus eine überragende Stellung innerhalb der Sekte zu geben, umsomehr, als sich später die Anschauung herausbildete, daß nur Nachkommen Vallabhas Gurus im höchsten Sinne sein könnten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000318

tion über eine Dichtung die Spiele Kṛṣṇas vor sein geistiges Auge treten läßt, vergißt er seine eigenen irdischen Freuden und Sorgen; wenn er seine Andacht auf die Wunder des Überweltlichen richtet, dann genießt er einen Vorgeschmack der überirdischen Seligkeit, die ihn in glücklicheren Gefilden erwartet, sobald er dem Saṃsāra entronnen ist und so seine eigene wahre Wesenheit erlangt hat.

Diese Quintessenz der *bhakti*-Lehre soll Kṛṣṇa selbst dem Meister kurz vor seinem Tode als dieser in den „Śikṣāślokas" seinen Söhnen die letzte Belehrung erteilt hatte, in $1^1/_2$ Śloken verkündet haben in den Worten:

„Mayi ced asti viśvāsaḥ śrī-gopī-jana-vallabhe
tadā kṛtârthāyūyam hi, śocanīyam na karhicit.
muktir hitvânyathā-rūpaṃ svarūpeṇa vyavasthitiḥ" [1]).

Alles was im Wege moralischer Disziplin mit Hilfe von *sādhanas* gewonnen werden kann, ist freilich unvollkommen im Verhältnis zu dem, was Gott aus freier Gnade (*puṣṭi*) schenkt. Größer als der Weg der Heilsmittel, (*maryādā* wörtlich: festgesetzte Ordnung) ist der Weg der Gnade (*puṣṭi*). Die Erlösung die auf dem *puṣṭi-mārga* erlangt wird, ist deshalb so unendlich viel vollkommener, als die der *maryādā-jīvas*, daß letztere geradezu im Verhältnis zu ihr als *saṃsāra* bezeichnet wird (z. Bs. 4, 2, 7).

Die beiden Begriffe *maryādā* und *puṣṭi* sind in Vallabhas System, und soviel ich weiß, nur in diesem, Bezeichnungen für zwei verschiedene Geisteshaltungen die auch in anderen Religionen hervortreten: die *maryādā-bhaktas* suchen durch eigene Anstrengung das Heil zu erreichen, die *puṣṭi-bhaktas* stellen die Erlösung ganz Gott anheim und verlassen sich auf die rettende Gnade Gottes. Bei den ersteren wird also das Zusammenwirken menschlicher Aktivität und göttlicher Gnade, bei den letzteren die Alleinwirksamkeit der Gnade angenommen. Vallabha hat den Gegensatz

1) Eine eingehende Würdigung der psychologischen Theorie der *bhakti* gibt an der Hand von Kommentatoren zu Vallabha's Werken P. Johanns, l. c. (s. S. 274) p. 53 ff.

zwischen den Lehren der Teṅgalais und Vadagalais der Schule des Rāmânuja oder der ähnlichen Richtungen innerhalb der Sekte Madhvas (s. „Madhva" S. *40) in seiner Dogmatik dadurch aufgehoben, daß er den Synergismus und den Monergismus gleicherweise seinem System einverleibte — genau so wie er *jñāna* und *bhakti* als dem Wesen dazu prädestinierten Seelen gemäß anerkannte[1]).

Das Wort *puṣṭi* (wörtlich: Gedeihen, Wachstum, Zucht oder Pflege des Viehs, p. w.) im Sinne von Gnade geht auf Bh. P. 2, 10, 4 zurück, wo es heißt *„poṣaṇaṃ tad-anugrahaḥ"*. Es ist deshalb falsch, wenn in dem Bombayer Prozeß das Wort *puṣṭi* auf die Lebensweise der Mahārājas bezogen und der *„puṣṭi-mārga"* als „the eat-and-drink doctrine" (History, p. 41) oder „the way of enjoyment" (ib, p. 79) übersetzt wurde, oder wenn gar andere Autoren Vallabhas Gnadenweg als „primrose-way of dalliance" úmschreiben. Richtiger gab der Bombay Gazetteer IX 1 (1901) p. 535 *puṣṭi-mārga* durch „creed of spiritual nourishment" wieder, künstlich ist hingegen die ebenda Note 1 gegebene Deutung: *„puṣṭi-mārga* is also taken to mean the creed that gave nourishment to the declining trunk cult of Viṣṇusvāmin".

Die Seelen, die der *puṣṭi* teilhaftig werden, sind von Kṛṣṇa in göttlicher Gnadenwahl besonders zu seinem Dienste (*sevârtham*, Pu. 12) geschaffen worden (vergl. S. 298). Die Gnade kündigt sich bei ihnen durch ein „Gefallenfinden" (*ruci*) am Göttlichen an; diese „Berufung" wird zuerst nur dunkel gefühlt, später aber immer bewußter empfunden. Im Gegensatz zu den *maryādā-jīvas* übt der *puṣṭi-jīva* nicht

---

1) Der Gegensatz von *maryādā* und *puṣṭi* wird (in dem Viṭṭhaleśvara zugeschriebenen Teil des Aṇu-bhāṣya) z. Bs. 3, 3, 29 folgendermaßen erläutert *„kṛti-sādhyaṃ sādhanaṃ jñāna-bhakti-rūpaṃ śāstreṇa bodhyate. tābhyāṃ vihitābhyāṃ muktir maryādā. tad-rahitānām api sva-svarūpa-balena sva-prāpaṇam puṣṭir ucyate. tathā ca yaṃ jīvaṃ yasmin mārge' ṅgīkṛtavāṃs taṃ jīvaṃ tatra pravartayitvā tat phalaṃ dadātîti sarvaṃ sustham. ata eva puṣṭimārge' ṅgīkṛtasya jñānâdi-nairapekṣyam, maryādāyāṃ aṅgīkṛtasya tad-apekṣitvaṃ ca yuktam evêti bhāvaḥ"*.

bhakti um rein und erlöst zu werden, sondern aus einem inneren Bedürfnis heraus. Er verzehrt sich in leidenschaftlicher Liebe zu Kṛṣṇa, er weiß sich in allem abhängig von ihm, er gibt ihm alles hin und unterstellt alles seiner Führung, denn Kṛṣṇa allein ist der geistige Mittelpunkt, um den alle seine Gedanken kreisen. Der Gnadenstand offenbart sich gleicherweise im Diesseits wie im Jenseits. Die Erwählten erlangen bereits in diesem Leben irdische Genüsse (*laukika bhoga*)[1]), späterhin aber werden sie der höchsten überirdischen Seligkeit teilhaftig: der Teilnahme an Kṛṣṇas ewigem Spiel.

Die Gnade äußert sich bei den für sie prädestinierten Seelen in höherem oder geringerem Maße, es werden deshalb verschiedene Klassen von *puṣṭi*-Seelen angenommen, die gleichsam eine Stufenleiter der Erwählten darstellen.

1. Die *pravāha-puṣṭi*-Seelen sind solche, die (nach Pu. 15) am Tun ihre Freude haben (*kriyā-rata*) und sich deshalb im Rahmen des weltlichen Lebens beständig mit der Verehrung Gottes beschäftigen (als Beispiel führt Pîtâmbaras C: Śrutadeva und Nimi an).

2. Die *maryādā-puṣṭi*-Seelen sind durch Befolgung des von Gott vorgeschriebenen Heilspfades (*bhagavad-ukta-brahmavāda-saraṇi*, Pitâmbaras C. zu Pu.) zur Erkenntnis der Vorzüge Gottes wie seiner Allmacht, seiner Schöpfungstätigkeit usw. gelangt (wie Bhīṣma nach Pîtâmbara).

3. Die *puṣṭi-puṣṭi*-Seelen sind durch eine besondere Gnade zur Erfassung des Wesens Gottes (*bhagavat-svarūpa*, Pîtâmbara) und damit zum *sarvajñatva* befähigt worden. (Pîtâmbara bezeichnet diese Seelen als *„jñāna-miśrāḥ parama-bhaktāḥ“* und gibt als Beispiele: Nārada und Ṛṣabha an).

4. Die *śuddha-puṣṭi*-Seelen sind die — an Zahl sehr geringen — Wesen, in denen sich die Gnade Gottes in ihrer reinsten Form äußert, weil sich bei ihnen die unbe-

1) Ebenso wie bei den Jainas, Parsen, Juden und Puritanern wird also der geschäftliche Erfolg einer Kaufmannsgilde dem Besitz der göttlichen Gnade, bezw. des rechten Glaubens zugeschrieben.

dingte Liebe (*nirupaadhi-premaiva*) zu Gott unvermischt entfaltet.

Betrachtet man diese Ausführungen im Lichte des auf S. 304, 306, 308 ff. Gesagten, so ergibt sich, daß Vallabha eine ganze Reihe von Möglichkeiten anerkennt, in welchen Erkenntnis, Gottesliebe und Gnade zueinander stehen können, und dies um so mehr als die Wege, auf denen die erlösungsfähigen Seelen schließlich zum Heil gelangen, vielfach verschlungen sind, bis sie ihr Ende erreichen.

Vallabha betrachtete es als seine besondere Mission seine Anhänger auf den „Weg der Gnade" zu führen. Die Pforte zum *puṣṭi*-Pfad ist ein Sakrament, das er durch eine besondere Offenbarung Kṛṣṇas empfangen haben will (vergl. S. 278). Dieses Sakrament ist der *„brahma-sambandha"* (die Verbindung mit Gott, d. h. die Aufnahme eines persönlichen Verhältnisses zu ihm). Es besteht darin, daß der Gläubige Gott alles anheimstellt, daß er ihm all sein Eigentum überantwortet und so nur noch in Gott und für Gott lebt.

Der *„Brahma-sambandha"* eines Gläubigen geschieht durch eine Zeremonie, die heute an jedem Angehörigen der Sekte Vallabhâcâryas vorgenommen wird. Nachdem dieser (gewöhnlich als Kind) zuerst durch den *śaraṇa-mantrôpadeśa* in die Gemeinde aufgenommen wurde, indem ihm ein Nachkomme Vallabhas den Spruch *„Śrī-Kṛṣṇaḥ śaraṇaṃ mama"* ins Ohr flüstert und ihm einen Tulsî-Kranz um den Hals legt, spricht er später (meist im Alter von 12 Jahren) bei der Zeremonie des *ātmanivedana* (*ātma-samarpaṇa*) vor einem Nachkommen Vallabhas ein heiliges Gelübde, durch welches er Leib, Sinnesorgane, Lebensodem und Denkorgan samt allem was diesen zugehört sowie sein Weib, sein Haus, seine Kinder mit allem was er in dieser und jener Welt erwarb, zusammen mit seiner Seele dem Kṛṣṇa übergibt (*samarpayāmi*) und sich feierlich als Diener Kṛṣṇas bekennt [1]).

1) Der Wortlaut der Formel ist abgedruckt und übersetzt bei Growse „Mathura" p. 156 f., sowie in der Einleitung zu der Ausgabe des „Siddhânta-rahasya" von Mulachandra Tulsidas Telivala, Bombay Samvat

Durch dieses Gelübde entsagt der Gläubige formell allem, was er sein eigen nannte. Alles, was er genießt, das bringt er fortan zunächst Kṛṣṇa dar und genießt es erst danach, so wie ein Diener die Überreste von der Tafel seines Herren. T 2, 236 (in Anlehnung an Bh. P. 11, 11, 41) sowie Siddhântarahasya 5 wird gelehrt, daß man für die symbolische Übereignung an Kṛṣṇa Dinge, die einem selbst lieb sind und vor allem solche, die noch nicht gebraucht (*akliṣṭa*) sind, zu verwenden hat. Der Sinn dieser Vorschrift ist klar: wenn der Fromme sich stets im Geiste vorstellt, daß alles, an dem er sich freut, in Wahrheit Gott gehört, dann schwindet bei ihm jeder Gedanke von „Ich" und „Mein". Alles, mit dem er sich beschäftigt, wird aus dem Bereich der Endlichkeit in eine höhere, göttliche Sphäre erhoben, es wird *„bhagavadīya"*. So geht der Gläubige ganz und gar auf im Dienste Kṛṣṇas und erlebt schon hier auf Erden die unmittelbare Gegenwart Gottes.

Das *„ātma-samarpaṇa"* ist eine praktische Ausgestaltung der Lehren, die in der Gītā, 9, 27 und 11, 55 im Bhāgavata 11, 11, 22 und 41 und in anderen Vaiṣṇava-Werken (vergl. Śāṇḍilya „Bhakti-Sūtra" 68) seit jeher eingeschärft worden sind[1]). Die Zeremonie des *„brahmasambandha"* läßt sich

1980, Seite V ff. — In der „Siddhânta-muktâvalī 1 f. wird auch hierauf angespielt, wenn eine dreifache Verehrung Kṛṣṇas unterschieden wird, eine *sevā* mit dem Geiste, mit dem Leibe und mit dem Besitz; die beiden letzteren sind Hilfsmittel, um die *mānasī sevā* herbeizuführen.

1) Selbstverständlich bezieht sich das *samarpaṇa* von Besitz, Frauen usw. auf Kṛṣṇa und nicht auf den Guru. Mit Recht bemerkt Telivala, l. c. p. VI „It is monstrous to substitute the word *ācārya* in place of Kṛṣṇa and then to charge Vallabha that he preached immorality". Es ist aber verständlich, daß die Lehre vom *samarpaṇa* bei einer Sekte, die dem Guru fast göttliche Ehren erweist, in den Händen gewissenloser Priester entarten konnte, sodaß Mißstände entstanden, wie sie BEHRAMJI M. MALABARI in seinem Buche „Gujarāt and the Gujarātīs (London 1882) S. 191 f. geschildert hat und ebenso MAC MURDO, wenn er von den Anhängern Vallabhas sagt: „The Mahārāj is the master of their property, and disposes of it as he pleases; and such is the veneration in which he is held, that the most respectable families consider themselves honoured by his cohabiting with their wives or daughters". Der Bom-

mit der Firmung vergleichen, durch welche dem Empfänger die Taufgnade (die etwa dem durch *śaraṇôpadeśa* gewonnenen entspräche) verstärkt, neue Geisteskräfte übermittelt, das Siegel der Erlösung aufgedrückt und ein „unauslöschlicher Charakter" verliehen werden soll. Durch den Brahmasambandha soll zweierlei erreicht werden: 1. werden bei dem, an welchem er vollzogen wurde, alle fünf Arten von Sünden des Körpers und der Seele — nämlich: angeborene (*sahaja*), akzidentelle (*deśa-kālôttha*), soziale und zeremonielle (*loka-veda-nirūpita*), durch schlechte Umgebung entstandene (*samyoga-ja*) und durch Berührung (von unreinen Personen oder Sachen) entstandene (*sparśa-ja*) — beseitigt. (Siddhântarahasya 2 ff.) und 2. werden an dem *jīva* die bisher durch den Willen Gottes verdunkelten Manifestationsweisen der göttlichen Wonne (vergl. S. 291) wieder zur Entfaltung freigemacht (z. Bs. 3, 3, 26).

Der Initiierte fühlt jetzt den Schmerz der Trennung von Gott, er bekennt sich als ein solcher in der *samarpaṇa*-Formel, wenn er sagt: „*sahasra-parivatsarâmita-kāla-jāta-Kṛṣṇa-viyoga-janita-tāpa-kleśânanda*[1]*-tirobhavo'ham*". Das Empfinden der Qual der Trennung von Kṛṣṇa (*viraha-tāpa*) ist selbst seinem Wesen nach für die *puṣṭi*-Seelen eine Form des Empfindens der höchsten Wonne, weil die Trennung ja für den zum Gnadenstand berufenen, der seiner bevorstehenden Vereinigung mit Gott gewiß ist, nur einen Durchgangszustand darstellt, der schon mit der Vorfreude auf das Gottfinden verbunden ist. Wenn Chā Up. 7, 26, 2 von

---

bayer Prozeß hat später die Mißstände in der Gemeinde aktenmäßig bewiesen. Da bereits um die Mitte des 17. Jh. der Sanskrit-Dramatiker Dāmodara und die Gujarātī-Dichter Akhā und Sāmal (vergl. History p. 133 f.) von den Verfehlungen der Gosāins sprechen, müssen diese bereits in eine frühe Zeit zurückgehen. In Gujarāt scheint von jeher der Guru-Kult geblüht zu haben, ist doch auch die Sekte des Aga Khān, von der ähnliche Handlungen berichtet werden, in derselben Gegend verbreitet.

1) Bei Growse ist „ananta" in „ānanda" zu verbessern, ebenso bei Dayânand Sarasvatī „Satyârtha-prakāś" 11. Ullāsa (Ajmer, Vikrama 1976, p. 385).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000324

dem Schauenden gesagt wird, daß er kein Leid schaut, so steht dies also hierzu nicht im Widerspruch, weil die Glut des Trennungsschmerzes etwas von allem irdischen Leid durchaus verschiedenes ist (z. Bs. 4, 2, 12). Nach Taitt. Up. 2, 7 ist Gott der „Rasa" (*raso vai saḥ*), durch den der, der ihn erlangt, wonnevoll wird. Der Trennungsschmerz aber ist gleich der Freude der Vereinigung eine Ausdrucksform des wonnevollen, *rasa*-haften Bhagavat (z. Bs. 4, 2, 11); der Rasa ist nur ganz erfaßbar wenn er in den beiden Zuständen genossen wird. In den berühmten fünf Kapiteln Bh. P. 10, 29 bis 34, die bei allen Anhängern des emotionalen Kṛṣṇa-Kults unter dem Namen *„rāsa-pañcâdhyāyī"* in höchstem Ansehn stehn[1]), wird das selige Spiel Kṛṣṇas mit seinen Gopīs (den *jīva*s) geschildert, bei dem sich der Gott den Hirtinnen zeigt und entzieht. Dadurch gerade daß Kṛṣṇa in seiner *līlā* sich vor den Gopīs zeitweise verbirgt, wird die Intensität ihrer Liebe gesteigert und durch den *„duḥsaha-preṣṭha-viraha-tīvra-tāpa"* werden sie von allem Unreinen, das ihnen anhaftete, erlöst (Bh. P. 10, 29, 10, Subodhinī 10, 26, 10). So dient auch die Glut des Trennungsschmerzes den auf dem *puṣṭi-mārga* wandelnden Seelen zur Läuterung, ist selbst aber gleichzeitig eine Vorwegnahme höchster Seligkeit.

Die Erlösung, die den *puṣṭi*-Seelen zuteil wird, ist je nach ihrem Range verschieden. Vallabha macht hierüber Angaben in seinem „Sevā-phala-vivaraṇa". Dieselben sind jedoch so knapp, daß wir uns für ihr Verständnis an die

1) Das Spiel Kṛṣṇas mit den Gopīs, das in den theologisch-philosophischen Werken der Sekte naturgemäß nur bei den Erörterungen über die Erlösung eine Rolle spielt, steht nicht nur im Mittelpunkt der gesamten Poesie der Vallabhâcāryas sondern beeinflußt praktisch alle Äußerungsformen ihres religiösen Lebens. So tragen alle männlichen Nachkommen Vallabhas nach Weiberart lange Haare, um sich als erlösungsuchende Hirtinnen Kṛṣṇas, des großen puruṣa, kund zu tun. Der alte Brauch, der eine Art sexueller Inversion darstellt (vergl. A. E. Crawley, ERE 5, p. 70), kann vielleicht dafür angeführt werden, daß die Mahārājas sich ursprünglich nicht als Inkarnationen Kṛṣṇas betrachteten, sondern als zur Vollendung strebende Seelen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000325

— freilich etwas von einander abweichenden — Kommentatoren halten müssen[1]).

1. Der Lohn der *pravāha-puṣṭi*-Seelen besteht darin, daß sie einen immateriellen (*aprākṛta*) Leib eines Mannes, einer Frau, eines Rindes, Vogels oder Baumes erlangen und in dieser Gestalt dem Kṛṣṇa als Gefolge (*pārṣada*) in Vaikuṇṭha und anderen himmlischen Welten (nach Gopeśa in Kṣîrôda und Śvetadvīpa) Dienste leisten. 2. Die *maryādā-puṣṭi*-Seelen erlangen das „*sāyujya*", d. h. sie versinken in Gottes Wesenheit (*bhagavat-svarūpa-laya*) und empfinden den *rasa* einer völligen Vereinigung mit ihm. 3. Die *puṣṭi-puṣṭi*-Seelen werden der Fähigkeit teilhaftig, die überirdische Gestalt Kṛṣṇas zu schauen und zu berühren und seine übernatürlichen Wonnen zu kosten.

Die erlösten reinen *puṣṭi*-Seelen erreichen ihrer Ausnahmestellung entsprechend, die höchste Seligkéit, die überhaupt möglich ist. Sie gelangen in das überirdische Paradies Goloka, das erhaben über Raum und Zeit und dem Vaikuṇṭha weit überlegen ist. Im Ṛgveda-Hymnus 1, 154, 6 wird diese höchste Stätte Viṣṇus mit ihren vielhörnigen Rindern bereits erwähnt (z. Bs. 4, 2, 15), im zehnten Buch des Bh. P. aber wird sie eingehend geschildert, mit der sie durchströmenden Yamunā, mit ihren schönen Bergesrücken und lieblichen Hainen, mit ihren verschwiegenen Büschen und Lauben. Dort nehmen die Seligen an den ewigen Spielen Kṛṣṇas teil. Ohne irdischen Leib und frei von den irdischen Funktionen des Körpers, der Rede und des Denkorgans (Bs. 4, 4, 17) sind sie Gott gleich an Wesenheit (*svarūpa*), an Eigenschaften (wie *aiśvarya*

1) Zwölf Sanskrit-Kommentare sind in der Text-Ausgabe von Telivala und Sankalia abgedruckt und in der Sanskrit-Einleitung zusammenfassend behandelt. Die drei Arten des Lohnes für die Verehrung Kṛṣṇas, die das „Sevā-phala-vivaraṇa" nennt: 1. *alaukika-sāmarthya*, 2. *sāyujya*, 3. *sevaupāyika-deha* werden von den Kommentatoren als Lohn von drei Klassen von puṣṭi-Seelen aufgefaßt, wie dies im Folgenden (jedoch in umgekehrter Reihenfolge) dargelegt werden wird. Nach Jayagopālabhaṭṭa hingegen ist *sāyujya* der höchste Lohn, während die anderen nur einen sekundären Lohn (*gauṇa phala*) darstellen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000326

S. 283), an äußeren Kennzeichen (vergl. S. 292), sie können gleich ihm in einem *avatāra* oder *prādurbhāva* wieder auf Erden erscheinen (Pu. 13), aber sie haben niemals mehr eine irdische Geburt, sie werden nie wieder durch ein Karman gefesselt, das ihr Dasein bestimmt. Denn sie sind auf ewig frei von den Banden der Endlichkeit; für sie gibt es wohl ein ewiges Spiel in Welt und Überwelt, aber keine Rückkehr in den leidvollen Strom des Saṃsāra.

* * *

Die Lehre Vallabhâcāryas läßt sich, wie die hier versuchte Darstellung[1]) ihrer Grundzüge gezeigt haben wird, als eine Systematisierung der Lehren des Bhāgavata-Purāṇa im Lichte bestimmter erkenntnistheoretischer und sektarischer Anschauungen charakterisieren. Wer sich die Mühe gemacht hat, die von mir angezogenen Stellen des Bh. P. — die sich leicht noch hätten vermehren lassen — nachzuschlagen, wird immer erneut festgestellt haben, daß der Rohstoff, aus dem Vallabhâcārya sein Lehrgebäude errichtet hat, zum weit überwiegenden Teile dem großen heiligen Werke der Kṛṣṇa-Gläubigen entstammt. Das schließt aber nicht aus, daß Vallabhas Lehre in manchen Einzelheiten nicht mit der des Bh. P. übereinstimmt, mag er selbst freilich auch bemüht gewesen sein, sie als in allen Punkten schriftgemäß zu erweisen. So können die im Bh. P. vertretenen, in sich oft vieldeutigen und widerspruchsvollen Anschauungen über die Māyā und die Realität der Welt, die ja schon von Śrīdhara und Madhva im Sinne diametral-entgegengesetzter Theorien erklärt worden sind, von Vallabha nur teilweise ohne Deutekünste mit seinem Standpunkt in Einklang gebracht werden, und die Lehre von *puṣṭi-mārga* wird von Vallabha selbst

1) Meine Darstellung berücksichtigt ebenso wie die Quellen, auf denen sie beruht, im Wesentlichen nur die theologische Dogmatik Vallabhas. Über die populär-mythologischen Lehren, die sich ebenfalls zum größten Teil auf das Bh. P. gründen, findet man einiges bei Wilson, Religious Sects p. 122 f., „History“ p. 78 ff.

als eine ihm gewordene neue Offenbarung, also gewissermaßen als eine Weiterentwickelung der Lehren des Bh. P. bezeichnet.

Die Gestalt der Rādhā, der Geliebten Kṛṣṇas, welche im Bhāgavata P. nicht vorkommt[1]), spielt in Vallabhas philosophischem System keine Rolle, im Gegensatz zu denjenigen der Schule des Caitanya und anderer Meister. Sie wird jedoch in den nicht zu den ṣodaśa-granthas gerechneten (und deshalb ihm nicht mit Recht zugeschriebenen?) Hymnen „Kṛṣṇa-premâmṛta" (Vers 14, 16, 33) und „Kṛṣṇâṣṭaka" (Vers 1, 2, 6, 9) erwähnt. Vallabha's Sohn Viṭṭhaleśvara feiert Rādhā hingegen als die „svāminī" in einer Anzahl von Werken; es ist möglich, daß sein Rādhākult unter den Einfluß der Anhänger Caitanyas entstanden ist, mit denen er während seines Aufenthalts in Purī zusammentraf[2]).

In seinem Aṇubhāṣya zeigt sich Vallabha vielfach von älteren Erklärern der Brahma-Sūtras abhängig, wie GHATE's Untersuchungen zeigen. Man gewinnt den Eindruck, daß er in manchem, in dem er mit seinen Vorgängern übereinstimmt, wie auch dort wo er selbständige Interpretationen bietet, auf einer alten viṣṇuitischen Auffassung fußt[3]); viele seiner Darlegungen weichen hingegen von

1) Der Vers 10, 30, 28 „anayârādhito nūnaṃ bhagavān harir īśvaraḥ" der von manchen Sekten als auf Rādhā hindeutend aufgefaßt wird, ist kein Beweis dagegen.

2) M. T. Teliwala's Einleitung zu der bei der Nirnaya-Sagara Press Bombay 1926 gedruckten Textausgabe von Viṭṭhaleśvara's „Vidvanmaṇḍana" (Band 1 der „Śrī-Devakīnandanâcārya-caraṇānāṃ smārikā grantharatna-mālā") S. 5.

3) Die Theorie von dem *āvirbhāva* und *tirobhāva* Gottes macht einen altertümlichen Eindruck, so daß man glauben möchte, daß sie einer früheren Zeit angehört. Die Termini selbst finden sich bereits Chānd. Up. 7, 26, 1, Sarvasāra-Up. 17; Bs. 1, 3, 19 und 3, 2, 5. Es wäre deshalb möglich, daß ein Aupaniṣada bereits lange vor Vallabha auf diesen und ähnlichen Textstellen fußend zur Aufstellung einer Lehre von der Verdunkelung und dem Offenbarwerden von *sat, cit, ānanda* gelangt ist. Denkbar wäre es auch, daß die Theorie in kṛṣṇaitischen Kreisen entstand, weil im Bh. P. mehrfach, von dem antarhita oder prādurbhūta Bhagavat

allem, was uns über die älteren Anschauungen über den Sinn der Sūtras bekannt ist, so stark ab und tragen einen so ausgesprochenen sektarischen Charakter. daß wir annehmen müssen, daß sie sein eigenes Werk sind.

Eigenartig ist Vallabhas Verhältnis zu Śaṅkara. Obwohl er an sich naturgemäß den Anschauungen der viṣṇuitischen *bhāṣyakāras* nähersteht als denen des großen Akosmisten, und diesen auf's schärfste bekämpft, zeigt er sich doch in mannigfacher Weise von ihm beeinflußt. Nicht nur folgt er Śaṅkara in der Auslegung einiger Sūtras und stellt sich dadurch in Gegensatz zu anderen Kommentatoren (Ghate, S. 136), sondern er nähert sich ihm auch in manchen seiner Lehren, so darin, daß die unbegreifliche, wunderbare Herrschermacht (*aiśvarya*) Gottes bei ihm eine Rolle spielt, die in mancher Hinsicht fast der der *māyā* bei Śaṅkara entspricht. Vor allem stellt seine Unterscheidung einer höheren und einer niederen Erlösung eine Parallele zu Śaṅkaras bekannten Anschauungen dar. Charakteristisch für Vallabha ist jedoch, daß bei ihm die Wertung der theistischen und theopantistischen Erlösungswege gerade umgekehrt ist als bei Śaṅkara: das Eingehen in das Absolute ist eine niedrigere Form der Erlösung als die ewige Vereinigung mit dem persönlichen Gott und die Teilnahme an seinen Spielen.

Unter den großen Vedânta-Meistern, die uns bisher näher bekannt sind, scheint Vallabha dem Nimbârka am nächsten zu stehen, denn dieser ist gleich ihm ein ausgesprochener Kṛṣṇait und verbindet theistische und theopantistische Vorstellungen zu einem umfassenden System. Da die Anhänger Nimbârkas in Brindâban ihr Hauptquartier hatten, also gerade in der Gegend, in welcher Vallabha einen großen Teil seines Lebens verbrachte, wird man annehmen dürfen, daß die Lehre Nimbârkas auf die Ausgestaltung von Vallabhas Theologie nicht ohne Einfluß ge-

gesprochen wird (z. B.: BP 10, 30, 1) was dann aus der Sphäre der Mythologie in die der Kosmogonie übertragen, den Anstoß zu einer weiteren Ausbildung der Lehre gegeben haben könnte.

wesen ist, um so mehr als zu Vallabhas Zeit Keśava Kāśmīrin[1]) und Harivyāsa Muni der Sekte neuen Glanz verliehen hatten. Auch mit seinem Zeitgenossen Caitanya hat Vallabha vieles in seinen Anschauungen gemein. Die Tradition berichtet von einem Zusammentreffen der beiden Männer[2]). Die Angabe einiger Autoren, daß zwischen beiden Sektenstiftern auch verwandtschaftliche Beziehungen bestanden hätten, beruhen hingegen nur darauf, daß Caitanyas Schwiegervater, ein Brahmane aus Nadiā, ebenfalls Vallabha hieß[3]).

Eine alte Überlieferung behauptet, daß Vallabhâcārya aus der Schule eines viṣṇuitischen Sektenstifters Viṣṇusvāmin hervorgegangen ist. So heißt Vallabha im Kolophon zu T: „śrī-Kṛṣṇa-Vyāsa-Viṣṇusvāmi-mata-vartin". History p. 35 bemerkt: „the first teacher of the philosophical tenets upon which the present doctrines of the sect are founded was Vishnu Svámi, who was a commentator on the texts of the Vedas. He was followed in his teaching by Dnána Deva, who was succeeded by Keśaváchárya, and he by Hirálál, who had six sons, the most distinguished of whom was Śridhar, who, after a time, was succeed by Bilava Mangala, who strengthened the sect. Bilava Mangala was succeeded, but how soon is not known, by Vallabháchárya,

1) Nach Gadādhara's „Sampradāya-pradīpa" (bei Haraprasād Shāstrī, Catalogue of Ssk. Mss. of the As. Soc. of Bengal, IV p. 102) war Vallabha in Mathurā mit Keśava Kāśmīrin befreundet und hörte dessen Erklärung des Bh. P., wurde aber nicht sein Schüler. Er gewann hingegen Mādhava Bhaṭṭa und andere Schüler Keśavas für seine Lehre.

2) Nach dem „Sampradāya-pradīpa" (l. c. p. 103) sah Vallabha Caitanya in Purī. Auch die Anhänger Caitanyas berichten das Zusammentreffen, vergl. Melville T. Kennedy „The Chaitanya Movement" Calcutta and Oxford 1928 p. 49.

3) Die Beziehungen zwischen den Anhängern Caitanyas und Vallabhas, die ursprünglich sehr freundliche waren, verschlechterten sich, als die berühmte Statue des Śrīnātha (oben S. 279), welche ursprünglich auch von den Anhängern Caitanyas verehrt worden war, von Viṭṭhaleśvara zum ausschließlichen Besitz seiner Sekte erklärt und von Govardhana nach Mathurā gebracht worden war (Vidvan-maṇḍana Einl. p. 11ff.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000330

who was the second son of Lakshman Bhatt, a Tailingá Brahman".

In der im „Bṛhat-stotra-sarit-sāgara" 2. Teil (Bombay 1892) S. 4 der Einleitung abgedruckten Guru-paramparā des Gosvāmin Śrī-Devakīnandana, Sohnes des Govinda, Nachkommen Vallabhas, werden als die geistigen Ahnen Vallabhas die folgenden Personen angeführt: 1. Śrī-puruṣottama, 2. Nārāyaṇa, 3. Śeṣa, 4. Tripurâri, 5. Nārada, 6. Vyāsa, 7. Śukâcārya, 8. Draviḍa-guru-Viṣṇusvāmin, 9. Devadarśanâdi-saptaśatâcāryāḥ, 10. Āndhra-rāja-Viṣṇusvāmin, 11. Bilvamaṅgala, 12. Devamaṅgalâdayaḥ, 13. Karṇāṭaka-prabhu-Viṣṇusvāmin, 14. Śrautanidhyādayaḥ, 15. Premâkara, 16. Āndhra-Lakṣmaṇabhaṭṭa (der Vater Vallabhas). In diesem Lehrerverzeichnis erscheint der Name Viṣṇusvāmin dreimal (als Nr. 8, 10, 13), was an sich nicht auffällig wäre, da dieser Name für den Führer einer Vaiṣṇava-Sekte sehr natürlich ist.

Von 3 Viṣṇusvāmins weiß auch Nisikanta Sanyal „Sree Krishna Chaitanya" (Madras 1933) p. 150 f. Der erste von ihnen, der auch Ādi-Viṣṇusvāmin oder Sarvajña-Muni genannt wird und vor seiner Weltentsagung Devatanu hieß, soll ein tridaṇḍi-saṃnyāsin aus dem Pāṇḍya-Lande gewesen und im 3. Jahrhundert vor Chr. (!) gelebt haben. Die beiden anderen Viṣṇusvāmins folgten seiner Tradition, dem sog. *„śuddhâdvaita-siddhânta"*, „Sree Vallabhâcārya, although he calls himself his follower differs in certain respects from the views of Sree Viṣṇusvāmin (ib. p. 152)."

Nābhājī's „Bhakt-mālā" nennt als Anhänger des Viṣṇusvāmin: Jñānadeva, Nāmadeva Trilocana und Vallabha[1]). Nābhājī stand durch seinen Lehrer Agradās der Vallabha-Schule nahe, wenn er ihr auch nicht angehörte. Er schrieb wahrscheinlich zwischen 1585 und 1623[2]). Auf Grund dieser Angaben hatten bereits Wilson „Religious

1) Gosvāmī Śrī-Nābhājī-kṛt Śrī-bhakt-māl Śrī-Priyādāsjī-praṇīt ṭīkā-kavitt Śrī-Sītârām-śaraṇ Bhagavān-prasād rūpakalā viracit Bhakti-sudhâsvād-tilak sahit" Lakhnau, Navalkiśor Press 1926 p. 386.

2) Farquhar, Religious Literature p. 317.

Sects" p. 119 und GRIERSON „ERE" 2 p. 544 die Abhängigkeit Vallabhas von Viṣṇusvāmin behauptet und BHANDARKAR „Vaiṣṇavism" p. 77 hat es wahrscheinlich gemacht, daß Viṣṇusvāmin spätestens in der Mitte des 13. Jahrhunderts lebte, vorausgesetzt, daß sein Schüler Jñānadeva der Verfasser des 1290 geschriebenen marāṭhischen Kommentars zur Gītā war[1]).

Den positiven Beweis dafür, daß Vallabha sich selbst als Anhänger Viṣṇusvāmis betrachtet hat, würde ein in der Monatsschrift „Śuddhâdvaita and Bhaktimârtaṇḍa" (Monat Āṣādh, Samvat 1984) wiedergegebener, in Sanskrit mit kanaresischer Schrift angeblich von Vallabha eigenhändig geschriebener Brief liefern, der in englischer Übersetzung lautet: „Vallabhacharyajee the follower of the Maryada (i. e. doctrines) of Shrimad Vishnu Swami honours (recognises) Narottam of Awantika (i. e. Ujeni) as a purohit (i. e. family religious priest): The 1st day of Chaitra Shudha of Samvat 1546 (22nd March 1490)"[2]). Die Echtheit dieses Schreibens begegnet begründetem Bedenken, denn nach der allgemein-akzeptierten Ansicht, nach welcher Vallabha 1479 geboren wurde, müßte Vallabha dieses Schreiben im Alter von elf Jahren verfaßt haben, was nicht gerade wahrscheinlich ist.

Mehr Vertrauen verdient ein anderes altes Zeugnis, das des „Sampradāya-pradīpa"[3]). Dieses Werk wurde 1554 (also

1) Über Viṣṇusvāmin weiß der moderne Kommentar von Nābhājīs Werk (S. 275 der Ausgabe) zu berichten, daß er in der Reihenfolge von Lehrer und Schüler der 48. nach einem Premânanda (Paramânanda) Muni war, dem der Gott Śiva auf Wunsch des Bhagavān Śrī-Varadarāja in Viṣṇu-Kāñci die Lehre offenbarte, die deshalb als „Rudra-sampradāya" bezeichnet wird. Der Name Rudrasampradāya findet sich auch bei Nābhājī (S. 264) und in Sanskrittexten (WILSON p. 34 f. Note).

2) N. G. Shah „Biographical Sketch" Einl. S. 22.

3) Der „Sampradāya-pradīpa" war bisher nur durch das moderne Sanskrit-Kompendium „Ārya-vidyā-sudhākara" vom Yajñeśvaraśarman (Bombay 1868, über das Werk vergl. A. Weber „Indische Streifen" II p. 418) bekannt, der es p. 228 bei Besprechung Viṣṇusvāmins und Vallabhas erwähnt. Eine Analyse und Auszüge gibt jetzt Haraprasad Sastri

23 Jahre nach Vallabhas Tode) von Gadādhara, einem Anhänger seiner Schule, in Vṛṇdāvana verfaßt. Nach Gadādhara war Viṣṇusvāmin der Sohn des Ministers eines dravidischen Fürsten. Er wurde Asket und empfing von Kṛṣṇa, den er in überirdischer Gestalt sah, Anweisungen über eine neue Form seiner Verehrung. Die von ihm begründete Sekte fand lange nach ihm in Bilvamaṅgala[1]) ihren hervorragendsten Vertreter, verlor dann aber allmählich an Bedeutung. Vallabha erweckte dann die Lehre Viṣṇusvāmins zu neuem Leben und zwar wurde er hierzu, nach Gadādhara durch folgendes eigenartige Erlebnis veranlaßt. Der Madhva-Anhänger Vyāsatīrtha (s. „Madhva" S. *62), mit dem Vallabha auf einer seiner Reisen zusammengetroffen war und den er bei der Bekämpfung des Māyāvāda unterstützt hatte, versuchte Vallabha zur Madhva-Lehre zu bekehren. Dem Vallabha erschien aber der „Viṣṇusvāmisampradāyī Drāviḍa-deśīya Vilvamaṅgala" im Traume, teilte ihm im Auftrage des Bhagavat das *„viṣṇusvāmi-mataṃ sarvam"* mit und eröffnete ihm, er (Vallabha) sei als Avatāra des Agni dazu ausersehen, den Viṣṇusvāmi-mārga wieder zur Blüte zu bringen. Vallabha handelte dementsprechend und schrieb auf Viṭṭhalas (Kṛṣṇas) Befehl Kommentare zur Gītā, zum Bh. P. und zu den B. S. „according to the tenets of Viṣṇusvāmin, then obsole(sce)nt" (ib. p. 102). Schließlich wurde er von Kṛṣṇa dadurch noch als würdiger Nachfolger Viṣṇusvāmins und Vilvamaṅgalas anerkannt, daß der Gott ihn später einmal persönlich über die Yamunā zum Govardhana führte und ihm dort den Platz zeigte, wo er einst mit Rādhikā zu spielen pflegte — einen Ort, den er bisher nur Viṣṇusvāmin und Vilvamaṅgala gezeigt hatte.

Auch andere Werke, die aus der Vallabha-Gemeinde hervorgegangen sind, behaupten eine enge Beziehung seiner

---

im „Descriptive Catalogue of Sanskrit Mss. in the Government Collection under the care of the Asiatic Society of Bengal" vol. IV (Calcutta 1923) p. 98 ff. Ich verdanke diesen Hinweis F. O. SCHRADER.

1) Von diesem handelt Nābhājī „Bhaktmālā" p. 373. Vergl. FARQUHAR p. 304.

Lehre zu der Viṣṇusvāmins. So bezeichnet die „Vaiṣṇava-vārttāmālā“ Strophe 3 (Haraprasāds Katalog IV p. 106 f.) bereits Vallabhas Ahnherrn Yajñanārāyaṇa-bhaṭṭa als „viṣṇu-svāmi-matânuga“ und der „Carita-cintāmaṇi“ des Devakī-nandana (ib. p. 95 Str. 1) nennt Vallabha ebenfalls einen Anhänger Viṣṇusvāmins[1]). Auch Śrīnātha Bhaṭṭa schreibt in seinem Kommentar zu Vallabhas „Jala-bheda“ 14, Vallabha habe den zugrundegegangenen *sampradāya* des Viṣṇusvāmin wiedererweckt.

So liegen eine große Zahl von Zeugnissen in Schriften der Vallabha-Schule vor, die übereinstimmend alle eine Abhängigkeit ihres Meisters von Viṣṇusvāmin anerkennen.

Aus Vallabhas Werken läßt sich über sein Verhältnis zu Viṣṇusvāmin nichts genaueres feststellen. Soweit bisher ermittelt wurde, erwähnt er ihn mit Namen nur einmal in der „Subodhinī“. Hier erklärt er die Strophe Bh. P. 3, 32, 37, in welchem von vier Arten des *bhakti-yoga* die Rede ist, in der Weise, daß er dem *tāmasa-bhakti-yoga* des Viṣṇusvāmin, dem *rājasa-bhakti-yoga* des *tattva-vādin* (Madhva) und dem *sāttvika-bhakti-yoga* des Rāmânuja seinen eigenen *„nairguṇya-bhakti-yoga“* gegenüberstellt[2]). Aus dem Umstande, daß

1) Haraprasād Śāstrī a. a. O. p. 95 macht des weiteren folgende Angabe: über das Werk: „Life of Vallabhâcārya, the incarnation of God Viṣṇu, he being preceded by Viṣṇu Svāmī, the incarnation of Sudarśana, by Mādva (Madhva) the incarnation of Hanumān, and by Rāmânuja the incarnation of Lakṣmaṇa. The mission of all the four incarnations is to deliver the world engulfed by disguised Buddhism as preached by Śaṅkara who was again the incarnation of Rudra“. Bei Besprechung einer anderen Handschrift desselben Werkes p. 98 resümiert Haraprasād wie folgt: „Rāma sent Hanumān as Mādvācārya but he became a follower of Śaṅkara and so Lakṣmaṇa volunteered to go on earth and became Rāmânuja. He too failed and so Rāma again sent Agni as Vallabhâcārya“.

2) Bh. P. 3, 32, 7 lautet „prāvocaṃ bhakti-yogasya svarūpam te caturvidham“ Vallabha erklärt dies folgendermaßen: „evam ekaṃ phalam upapādya uktānāṃ bhakti-bhedānāṃ saguṇa-nirguṇa-bheda-pratipādanârthaṃ cāturvidhyam āha | prāvocam iti | bhedaḥ pāramārthikaḥ iti śāstraṃ puraskṛtya trividho bhakti-yoga uktaḥ, te ca sāmprataṃ Viṣṇusvāmy-anusārinaḥ tattvavādinaḥ Rāmânujāś cêti tamo-rajaḥ-sattvair bhinnāḥ asmat-pratipāditaś ca nairguṇyaḥ evam caturvidho' pi bhagavatā pratipā-

Vallabha die Lehre Viṣṇusvāmins als *tāmasa-bhakti-yoga* bezeichnet, hat man gefolgert, daß er sie nicht als Vorläuferin seiner eigenen betrachtet haben könne, da er ihr sonst wohl ein besseres Prädikat gegeben hätte. Dies ist aber nicht stichhaltig, denn wenn auch für gewöhnlich alle *tāmasa*-Dinge als die schlechtesten gelten (vergl. die Aufzählung Bh. P. 11, 25, 1 ff.), so ist dies nicht immer der Fall, so sind gerade nach Vallabha die *„tāmasa-puṣṭi-bhaktas“* besser als die *rājasa°* und *sāttvika°*, weil der Urgrund ihres *tāmasa-bhāva* das Attribut Wonne sein soll, während der *rājasa-bhāva Cit* und der *sāttvika-bhāva Sat* als Wurzel haben soll[1]).

Bei einer anderen Stelle ist der Hinweis auf Viṣṇusvāmin fraglich. Im „Jalabheda“ Vers 14 spricht Vallabha von Vaiṣṇavas, welche die Erlösung durch *bhakti* lehrten, in den Worten: *„pūrṇā bhagavadīyā ye Śeṣa-Vyāsâgni-mārutāḥ“*. Nach Śrīnātha Bhaṭṭa sollen damit die vier *„mukhya-sampradāyas“* des Rāmânuja (Śeṣa), Viṣṇusvāmin (Vyāsa), Vallabha (Agni) und Māruta (Madhva) gemeint sein, weil die genannten Meister als Inkarnationen der betr. Gottheiten gelten. Da der Vers von anderen Kommentatoren nicht auf die Sektenstifter sondern auf die Götter selbst bezogen wird, ist diese Erklärung vielleicht gekünstelt. Jedenfalls läßt sich aus dem Vers über Vallabhas Verhältnis zu Viṣṇusvāmin nichts entnehmen.

Man könnte aus der Tatsache, daß — soweit die bisherigen Feststellungen reichen — Vallabha über Viṣṇusvāmin nicht spricht, den Schluß ziehen, daß er in keiner Weise von ihm abhängig sei. Eine solche Folgerung wäre aber voreilig, da sich Vallabha in seinen Schriften mit den Vaiṣṇava-Sekten seiner Zeit überhaupt wenig beschäftigt.

Eine Klärung des Sachverhalts in vollem Umfange ist zur Zeit nicht möglich, weil uns Viṣṇusvāmins Werke bisher

---

ditah“ (Śrīnityasvarūpa-brahmacārin's Ausgabe des Bh. P., Vṛndāvana Samvat 1960, vol. III p. 838).

1) Vergl. die Einleitung der Herausgeber der Subodhinī, Kap. 40 bis 46, Bombay 1985 (1929) p. 2.

nicht zugänglich sind. Wir besitzen nur wenige Zitate aus seinen Schriften.

Den von Mādhava[1]) im Kapitel über das „Quecksilber-System" angeführten Versen, welche aus Viṣṇusvāmins Schule hervorgegangenen Werken stammen sollen, läßt sich nur entnehmen, daß nach seiner Lehre Viṣṇu als Mannlöwe einen Leib aus *sat*, *cit* und *ānanda* besitzt und daß auch dem Kṛṣṇa von ihm ein übernatürlicher Leib zugeschrieben wird. Einige Strophen Viṣṇusvāmins (vielleicht aus einem Bhāgavata-Kommentar desselben?) zitiert Śrīdhara in seinem berühmten Kommentar zu Bh. P. 1, 7, 6. In diesen Versen wird der Unterschied zwischen dem *īśvara* (der nachher auch wieder als Nṛhari bezeichnet wird), der seinem Wesen nach *sac-cid-ānanda* ist und von den Kräften Hlādinī (Erquickende Wonne) und Saṃvit (Bewußtsein, Erkenntnis) „umschlungen" (āśliṣṭa) wird und dem *jīva* dargelegt, bei dem infolge göttlicher Wundermacht (*māyā*) Lust und Leid offenbar werden (*āvirbhūta*). Die Stelle ist zu kurz, um aus ihr eine genaue Vorstellung von Viṣṇusvāmins Lehre gewinnen zu können, doch läßt der ganze Zusammenhang darauf schließen, daß hier eine viṣṇuitische Form der *advaita*-Lehre verkündet wird, welche zwar Gott als das allem zugrundeliegende Absolute anerkennt, jedoch (im Gegensatz zu der Lehre Śaṅkaras) Gott und Einzelseele nicht identifiziert.

Eine ausführliche Darstellung der Theologie Viṣṇusvāmins will das Werk „Sakalâcārya-mata-saṅgraha" bieten[2]). Die dort entwickelte Lehre entspricht in allen wesentlichen Punkten derjenigen Vallabhas, so daß sich daraus die Abhängigkeit der *brahman*-Theorie Vallabhas von derjenigen Viṣṇusvāmins ergeben würde, falls feststände, daß dieses Werk vor Vallabha geschrieben worden ist. Leider sind

1) Sarva-darśana-saṅgraha, Ānandâśrama-Serie, Poona 1906, p. 83. Deutsch von DEUSSEN, Allg. Gesch. der Philosophie, I, 3 p. 341.

2) Textausgabe von Ratna Gopal Bhatta in „Benares Sanskrit Series" Nr. 133. Übersetzung von R. Otto in seinem Buche „Vischnu-Nārāyana" (Jena 1923) S. 91 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000336

uns Autor und Abfassungszeit des Buches nicht bekannt[1]). Da es die Lehren Nimbârkas und Madhva's berücksichtigt, kann es nicht vor der Mitte des 14. Jahrhunderts verfaßt sein. Der Umstand, daß es Vallabha nirgends erwähnt, läßt es jedoch als wahrscheinlich erscheinen, daß es zu einer Zeit abgefaßt worden ist, zu der Vallabha noch nicht den Ruhm des älteren Viṣṇusvāmin verdunkelt hatte. Dafür spricht auch die Tatsache, daß die dort entwickelte Lehre zu der des Zitats bei Śrīdhara paßt und in Einzelheiten gleich dieser von derjenigen Vallabhas abweicht.

In schroffem Gegensatz zu den angeführten Belegstellen, welche eine Abhängigkeit Vallabhas von Viṣṇusvāmin wahrscheinlich machen, steht die Ansicht einiger heutiger Anhänger der Vallabhâcārya-Sekte[2]), der auch FARQUHAR, Relig. Literature of India p. 238 beigetreten ist. Nach dieser Theorie hat weder Vallabhas Lehre noch seine Sekte direkt etwas mit Viṣṇusvāmin zu tun. Viṣṇusvāmins Lehre soll nach FARQUHAR rein dualistisch gewesen sein „precisely like the Mādhva system, except that Rādhā is acknowledged". Die Anschauung, Viṣṇusvāmin sei ein Vorläufer Vallabhas gewesen, soll dadurch entstanden sein, daß Vallabhas Vater der Viṣṇusvāmin-Sekte angehörte, und daß der größte Teil der Viṣṇusvāmin-Anhänger sich der Schule Vallabhas anschloß. „The idea that the two sects are one can be traced back to the middle of the 17th century, and was probably

1) Nach M. WINTERNITZ „Geschichte der indischen Literatur" III p. 442 soll das Werk von Śrīnivāsa oder Śrīnivāsadāsa, Sohn des Govindâcārya und Schüler des Nimbârka, dem Verfasser der „Yatīndra-matadīpikā" geschrieben sein. Hier muß ein Irrtum vorliegen, denn der Verfasser der Dīpikā war ein Anhänger des Rāmânuja, nicht des Nimbârka. Es steht zudem nicht fest, daß der „Sakalâcārya-mata-saṅgraha" überhaupt von einem Śrīnivāsa verfaßt worden ist.

2) Als ich im Februar 1928 in Poona mit dem Mahārāja Gokulnāthjī und dem Paṇḍit Maganlāl Śāstrī die Frage der Abhängigkeit Vallabhas von Viṣṇusvāmin besprach, versicherten mir beide, Viṣṇusvāmins Lehre sei durchaus verschieden von derjenigen Vallabhas und Vallabhas Sekte gehöre nicht zum Rudra-sampradāya. Eine ähnliche Ansicht wird auch von den Herausgebern des „Jala-bheda" vertreten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000337

one of many means employed by the Vallabhas in the process of absorbing the sect" (Farquhar p. 315).

Nach den im Vorhergehenden angeführten Belegstellen wird man der Theorie Farquhars und seiner Gewährsmänner keinen großen Wahrscheinlichkeitswert beimessen können. Denn nach den „Sampradāya-pradīpa" steht fest, daß bereits bald nach Vallabhas Tode, also nicht erst im 17. Jahrh., ein Zusammenhang zwischen den Sampradāyas des Viṣṇusvāmin und des Vallabha angenommen wurde und alles, was wir über Viṣṇusvāmins Lehre wissen, spricht dafür, daß sie derjenigen Vallabhas ähnlich war. Solange Texte Viṣṇusvāmins nicht vorliegen, wird man sich des Eindrucks kaum erwehren können, daß die Annahme, Viṣṇusvāmin habe einen *dvaita*-Vedânta gelehrt, aus den beiden Angaben er habe Śaṅkaras *advaita* bekämpft und die Erlösung durch einen persönlichen Gott gelehrt, falsch kombiniert worden ist. Wenn nach der „Bhakta-mālā" Viṣṇusvāmin tatsächlich der Lehrer von Jñāneśvara, Nāmdev und Trilocan war, wie auch Farquhar, p. 239 annimmt, dann spricht dies im übrigen auch entschieden gegen die Theorie Farquhars, weil alle drei marāṭhischen Heiligen einen durchaus pantheisierenden Viṣṇuismus vertraten.

Nach allem Dargelegten scheint mir die traditionelle Anschauung, nach welcher Vallabha in seiner Lehre von Viṣṇusvāmin abhängig ist, durch die Theorie Farquhars nicht erschüttert worden zu sein; eine endgültige Klärung der Frage wird man freilich erst von einer Erweiterung unserer Kenntnis über die Lehre und die Sekte Viṣṇusvāmins[1]) erwarten dürfen.

1) Farquhar erzählt p. 304, daß er 1918 beim Kumbh-Melā in Allahābād Viṣṇusvāmin-Asketen traf, deren Orden heute noch in Kaṅkraoli (bei Udaipur) und in Kamban (bei Bhurtpore) Klöster besitzt. W. Crooke erwähnt in seiner Ausgabe von Tod's „Annals of Rajasthan" p. 1082 Viṣṇusvāmin-Bairāgīs, die z. T. Waffendienst in Marvār tun. Es fragt sich freilich, ob alle diese Viṣṇusvāmins tatsächlich der von Vallabhas Vorgänger gestifteten Sekte angehören.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000338

The Panchatantra and its Reconstruction.

By **Franklin Edgerton.**

The surprising contents of Mr. A. Venkatasubbiah's reply (ZII. 8. 228 ff.) to my article in ZII. 7, 184 ff. oblige me to ask for a little space to answer him. Mr. V. begins by saying that my criticisms of his work "are for the most part based on [my] opinion that [the versions studied by me in *The Panchatantra Reconstructed*] represent four independent streams of Pañca-tradition." On the contrary: the most casual reading of my criticism will show that I studiously avoided basing any argument on that belief of mine. Even if I were utterly wrong in that opinion, my criticisms would remain untouched.

One of my two criticisms of Mr. V. is completely ignored by him. I hope this means that he recognizes the force of my objection. The other concerned V's view that omissions of stories in two or more independent versions prove that these stories are unoriginal. On this point I have failed to convince him. But instead of replying to my argument, he merely asserts (ZII. 8. 234): "It follows as a corollary from this maxim [that stories of the Pañc. found in two independent and uncontaminated versions are original], that stories that are not common to [two independent and uncontaminated versions] are unoriginal." A clearer case of *non-sequitur* could hardly be devised. Obviously the second proposition does not follow from the first at all. My previous article sufficiently refutes this position of V's.

The reason why I refrained from basing my argumentation on my view of the four independent streams of

Pañcatantra tradition was, of course, that I knew that Mr. Venkatasubbiah thought he had disproved that view. Mr. V. thinks that I have "failed to grasp all that is implied" in his publications on the subject. He is mistaken. I "grasped" quite well what he meant, but I think that careful students of the subject will see without argument that his conclusions do not follow from his premises. I now beg leave to suggest very briefly why I think so.

He thinks he has established a common archetype for Durgasiṃha's version and the farther-Indian versions (Laotian, Siamese, Javanese) studied by Finot, Lorgeou, and Booykaas. This he calls VA[1]. He believes that this VA[1] is independent of the common archetype of all the versions studied by me in *PR.*, which archetype he calls VI.

He says it is impossible that VA[1] could be identical with, or a descendant of, any of the VI versions. Why? Because such a supposition would mean that the redactor of VA[1], "while borrowing from one of the four above-mentioned versions, (1) changed the name of the author into Vasubhāga, (2) changed the order of the books and (3) renamed them, and (4) altered the contents of [various stories]. This is inconceivable, and hence there can be no doubt that Ur-Du [= VA[1]] is descended from a codex of the Pañca. which is quite different from the four 'independent' archetypes mentioned by E. or their descendants."

He proceeds to say that "a similar reasoning makes it plain that none of the "VI" versions can be identical with or descended from VA[1].

And from this he infers — what? That both VA[1] and VI are "independently derived from the original Pañca.": that is, that one or the other of them, or some intermediate sub-archetype, must have made each and every one of those changes just listed, which he has just said it was "inconceivable" that any redactor would ever have made!

For certainly, if there ever was an original Pañcatantra, from which "VI" and "VA[1]" are descended, than all those changes must have been made by somebody at some time.

They need not have been made all by the same redactor, nor all at once; but made they must have been, however "inconceivable" Mr. V. may find it. Is it the making of them all by one redactor that he finds so "inconceivable"? I do not see why he should; but he is at liberty, if he chooses, to assume any number of lost intervening sub-archetypes (say, between a "VI" version and "VA^1"), each introducing some further alteration.

Further comment on the logic of Mr. V's reasoning seems to me superfluous. I will merely add a brief statement of my own opinion about his "archetype VA^1." It represents a late and radical reworking of Pañcatantra materials, incorporating a large amount of foreign matter, and bearing only a very remote resemblance to the original Pañc. The Pahlavi, which can be dated (6th cent. A. D.), and is supported almost verbatim by many Sanskrit versions including all that have any respectable claims to antiquity, shows what the approximate condition of the old Pañcatantra was. The VA^1 versions, in comparison therewith, are practically new works. They are in the wildest confusion. The books are completely rearranged; numerous new stories are introduced, and not a few old ones are omitted; and — most important of all — hardly a trace is left of that verbal correspondence which (as I have shown in *PR.*, see particularly 2. 129 ff.) is such a striking characteristic of the older and genuine Pañcatantra versions. They are in this respect like the Hitopadeśa, but go considerably farther than it. The Hitopadeśa, by the way, is an excellent example of a redaction of the kind which Venkatasubbiah finds "inconceivable." It has (1) changed the name (not indeed of the so-called 'author', Viṣṇuśarman, but at least of the king with whom he is associated), (2) changed the order (and number) of the books, and (3) renamed them, and (4) altered the contents of many stories, besides radically rearranging them in order, introducing many new ones, and omitting some old ones. Yet no one doubts (so far as I know) that the Hitopadeśa is based —

as far as concerns its Pañcatantra materials — upon a close relative of SP, and a yet closer relative of the Nepalese Pañcatantra. (We know, in fact, that one or two of the above-mentioned changes go back to that archetype, and were not introduced by the author of the Hitopadeśa. As I suggested above, the same may, for aught we know, be true of VA[1].) There is not a shred of evidence to suggest that VA[1] got its Pañcatantra materials from any source outside of the versions treated by me in *PR.*

The late farther-Indian versions and Durgasiṃha's version are therefore, in my opinion, practically valueless as evidence for the original Pañcatantra.

Bücherbesprechungen.

MAURICE BLOOMFIELD and FRANKLIN EDGERTON, *Vedic Variants. A study of the variant readings in the repeated mantras of the Veda. Volume I. The Verb* (= Special publications of the Linguistic Society of America. Vedic Variants series. Volume I, 1930). Published with the aid of the American Council of Learned Societies. Philadelphia 1930. 340 S.[1]).

Der wissenschaftsgeschichtlich-persönliche Sachverhalt, welcher der obengenannten Veröffentlichung zugrundeliegt, ist bekannt. Maurice Bloomfield, der amerikanische Altmeister indoarischer, insbesondere altindoarischer Philologie, hatte im Jahre 1906 als 10. Band der Harvard Oriental Series seine monumentale „Vedic Concordance" herausgebracht, von deren rd. 90000 Einzelbelegen ungefähr ein Drittel, also 30000, an mehr als einer Stelle vorkam, und davon wiederum ein Drittel, also rd. 10000, d. i. ein Neuntel des Ganzen, mit Varianten belegt war. „As to extent, the variations range all the way from change of a single letter in a single word, to radical rearrangements of the whole text. They may or may not be accompanied by shift of meaning, great or slight. They may be assumed to have been made sometimes consciously

1) Das verspätete Erscheinen meiner Anzeige ist bedingt durch die unliebsame Stockung im Erscheinen der „Z. f. Indologie und Iranistik", wovon ich durch den Herrn Herausgeber Kenntnis hatte. Vgl. noch die Anzeige A. Debrunners, IF. 49, p. 160f. sowie die gründliche, kenntnisreiche Besprechung H. Oertels, GGAnz. 1931, p. 236–40, schließlich die schöne Rezension L. Renous, J. As. 222, fascicule annexe (1933), p. (77)—(84) sowie diejenige P. Thiemes, Or. Lz. 1934, Sp. 383—6.

and sometimes unconsciously. As to character, they are of the most varied sort. They concern phonetics, the interrelation of different sounds and sound-changes; various departments of morphology, such as formation of stems of nouns, pronouns, and verbs, their inflection, and suffixation; syntax; order of words in the sentence; synonyms; meter; etc. There is hardly an important paragraph in Vedic grammar, or a department of the textual criticism and exegesis of the Veda, on which they fail to throw light" (preface, p. 11). Dieser einzelsprachlichen Bedeutsamkeit steht die allgemein-linguistische zur Seite, wie die Verf. gleichfalls klar erkannt haben (p. 11 s. f.). Sie ergibt sich nicht zuletzt allein schon aus der Tatsache, daß kaum ein zweites Gebiet der Weltliteratur eine so gleichmäßige Materialmasse aufweist wie eben das vedische. Es war also ein sprachwissenschaftliches Desideratum von Rang, „to present a grammatical and stylistic study of the entire mass of the variant readings in the repeated mantras of the Vedic tradition" (vgl. auch mein „Indisch" p. 57). Bloomfield selbst hatte sich, der Wichtigkeit der Aufgabe bewußt, schon ans Werk gemacht. Wir hören aus Edgertons preface (p. 12), daß er aus den Seiten der „Concordance" „collected and classified the variants in a preliminary way, arranging them topically under ten or a dozen main heads, with numerous subdivisions in each". Die Vorrede berichtet ferner, wie dieses „preliminary spade-work" bis rund 1913 abgeschlossen und wie von diesem Jahre ab die gemeinschaftliche Arbeit beider Forscher einsetzte. Nach Bloomfields Tod, 1928, übernahm Edgerton dann die alleinige Verantwortung für das Gesamtwerk und machte vor allem den ersten, hier vorliegenden Band publikationsfertig, dem Bloomfields Mitarbeit, im Gegensatz zu den folgenden Bänden, am reichsten zugutegekommen war. All dies im Einzelnen zu schildern, würde zu weit führen; ich verweise statt dessen auf Edgertons mehrfach schon benutzte „preface", wo man die übrigen Punkte der Vorgeschichte (Bloomfields Anordnung; Anteil beider Autoren; Beibehaltung

der Bloomfield'schen Ausdrucksweise; Edgertons Arbeitsanteil; finanzielle Hilfe der *Linguistic Society of America* und des *American Council of Learned Societies devoted to Humanistic Studies*) nachlese.

Der vorliegende Band über die Verb-Varianten ist der erste von insgesamt neunen, die alle nach Bloomfields ausdrücklichem Wunsch unter dem Namen beider Verfasser erscheinen sollen (p. 13). Auf die Darstellung des Verbums folgen: II. Phonetics, including euphonic combination; III. Noun formation; IV. Noun inflection; V. Order of words; VI. Synonyms [erscheint methodologisch besonders wichtig]; VII. Pronouns; VIII. Prepositions and particles; IX. Meter. Der erste Band selbst zerfällt seinerseits wiederum in 10 Abschnitte, die sich, ebenso einfach wie logisch, aus dem behandelten Gegenstande ableiten lassen. Chapter I enthält die Einleitung (introductory), worin unter anderem auch die „phonetic variants", „ambiguous grammatical forms" und ähnliche Fragen behandelt werden. Chapter II bringt die Materialien zu den „voices", chapter III zu den „moods"; chapter IV schließt ein „The tenses and tense-systems", V „The secondary conjugations", VI „Interchange between finite verbs and verbal nouns", VII „Interchange of equivalent personal endings", VIII „Matters pertaining to augment and reduplication". Chapter IX stellt die „Variation in grade of stems and allied matters" dar; mit „Person and number" schließt chapter X. Selbstverständlich bringt nicht jeder Abschnitt völlig neue Beispiele, sondern die schon vorher behandelten Belege werden nach anderen Gesichtspunkten hierhin und dorthin gerückt, wobei es die Verfasser in keiner Weise an Genauigkeit und Folgerichtigkeit fehlen lassen.

Inhaltlich gesehen, nimmt der vorliegende Band an der allgemeinsprachwissenschaftlichen Bedeutsamkeit des Gesamtwerkes teil. Ich notiere das Wichtigste: transfusions between active and middle psychology, or interchanges between active and middle in their true and original meanings (p. 5); interchange between active and middle in the same

verb as part of the break-down of this distinction from earliest times (p. 33, 2.—3. Abs.); interchange between *e* and *ai* (p. 28), wobei man, ohne daß die Verf. das ausdrücklich sagen, an mittelindoar. Lautstand wird denken dürfen; interchange between active and passive (p. 49); die Betrachtung der Modus-Varianten liefert „a kind of negative syntax of the ancient Sanskrit moods" (p. 53, auch p. 94 mitte wird Syntaktisches erörtert); p. 104 f. werden wichtige Materialien zur Beurteilung der umstrittenen Gruppe „Imperative second singular in *si* and (?) *se*" beigebracht. Non-thematic and thematic presents (p. 123), imperatives in *-tāt* exchanging with other imperatives (p. 171), endings in *-a* sometimes rhythmically lengthened to *-ā* (p. 174), the stems *kṛṇo* (*kṛṇu*) and *karo* (*kuru*) (p. 7 s. f., p. 116 f.), die anticipations of the periphrastic future in *-tā* (p. 9, 161), die *r*- endings varying among themselves, and with equivalent non *-r* endings (p. 169) sind zusammen mit dem ganzen Abschnitt „Matters pertaining to augment and reduplication" weitere Beweisstücke für die eingangs ausgesprochene Behauptung. Bemerkenswert ist, daß die Verb-Varianten keine Aufklärung bezgl. der verschiedenen Praesenssysteme und ihrer Funktion liefern (p. 115 = § 184, 1).

Die Darstellung ist knapp, besonnen und nüchtern. Besonders zu loben finde ich an ihr, daß sie einen inhaltlich verwickelten Sachverhalt des öfteren durch ein glücklich gewähltes, vorausgeschicktes Beispiel (so z. B. p. 65) zu klären weiß. Aus den vielen treffenden Einzelheiten erwähne ich Raummangels halber lediglich die Schöpfung des neuen Fachausdruckes „hortative indicative" (p. 65 s. f., 66 mitte), womit die Forschung sich noch auseinanderzusetzen haben wird. Vermißt habe ich, daß nicht in einem zusammenfassenden Schluß-Abschnitt die *Ratio* der Verb-Varianten dargestellt worden ist. Vielmehr bleibt man vorderhand darauf angewiesen, die einzelnen Äußerungen der beiden Verf. mosaikartig zusammenzusetzen und, so gut es eben geht, zu einem Bild zu fügen. Allerdings ermangelt auch dieses Bild noch solange der Geschlossenheit,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000346

als nicht eingehende Studien darüber angestellt werden, und möglicherweise ist, angesichts des Gegenstandes, überhaupt keine Gesamtlösung erreichbar. Fürs erste lassen sich etwa folgende Einzelzüge feststellen, die durchaus nicht für jeden Beleg beweisend sind: kein Schulen-Anteil (so p. 64 s. f.); „temperamental, rather than logical; philological, rather than grammatical" (p. 65); „these texts are in the main sentimental rather than narrative or historical" (p. 140; Anfang von § 222: p. 141); Metrum (p. 54 s. f., 170 = § 253, 172 = § 256); „unconscious element in the variations, which was perhaps at least as weighty as the conscious" (p. 12); „purely phonetic" (p. 27 = § 25, p. 177 oben). Weitere Gründe der Variation sind angedeutet p. 18 (§ 3), p. 19 (§ 6). p. 20 mitte (vor § 8) spricht es aus, daß „the alternation of *sīdat* and its apparent interpreter *sīdāt* really proves nothing in itself", womit gleichzeitig auch auf die Gruppe der ganz bedeutungslosen Variationen hingewiesen wird, die sich einfach aus verschiedenem Kontext erklären (z. B. p. 278). In gewiß nicht wenigen Fällen hängt „the decision as to priority [überhaupt noch] on attendant circumstances, notably the relative chronology of the texts" (p. 24, von mir gesperrt) ab.

Es ist bedauerlich, aber bei Werken dieser Art, ähnlich wie bei *Lexicis*, unvermeidlich, daß ihre Abfassung um ein Erkleckliches zeitlich hinter der eigentlichen Sammlung dreinhinkt. Wer weiß, welche Modifikationen sich die „Vedic Variants" gefallen lassen müssen, wann erst einmal die Neufunde wichtiger ved. Texte in Indien bei uns genauer bekannt geworden sind![1]) Doch will ich darauf nicht näher eingehen, sondern nur darauf hinweisen, daß die europäische Editionsliteratur vielleicht etwas mehr Berücksichtigung verdient hätte. Aus der Schule des zu früh der Indologie entrissenen W. Caland sind kurz vor dem Großen Krieg 2 Doktordissertationen hervorgegangen, von denen die erste

1) Mir z. B. bekannt durch Briefe des Superintendenten Bhagavaddatta-Lahore, der mich zuletzt am 18. 9. 1931 von solchen Entdeckungen verständigte.

eine Christine Henriette Raabe zur Verfasserin hat und betitelt ist: Bijdrage tot de kennis van het Hindoesche doodenritueel (Leiden 1911). p. XX dieser Utrechter proefschrift sind als § 8 „De Mantra's" zusammengefaßt, welche in der „Vedic Concordance" nicht zu finden sind. Für die „Vedic Variants" wurde diese Tatsache anscheinend nicht notiert. Die zweite der beiden genannten Arbeiten stammt gleichfalls von einer Holländerin, H. J. Wilhelmine Salomons, behandelt „Het Hindoesche huisritueel volgens de school van Bhāradvāja" (Leiden 1913) und enthält p. 91—104 eine „List of Mantras", darunter auch solche, die in der „Vedic Concordance" nicht nachweisbar sind oder aber Varianten aufweisen. Daß es nicht unnützlich für „Vedic Variants" gewesen wäre, diese kleine Sammlung auszubeuten, ergibt sich aus folgenden fünf Belegstellen. Bhāradvājagṛhyasūtra (ed. Salomons) p. 65, Z. 12 liest: *„anubhūtaṁ paribhūtaṁ śakunair yadaśākunam* anstatt mit Ved. Conc. p. 67, 2. Sp. (ohne „Additions and Corrections" zu beiden Mantras) *„anuhūtaṁ parihūtam* ApM B. 1. 13. 6a (ApG. 3. 9. 2)". Die Ved. Var. enthalten keinen der beiden Mantras, obwohl die Variante für die „Phonetic variants" p. 23—9 wichtig gewesen wäre (Wechsel zwischen *-h-* und *-bh-*). Bhāradvājagṛhyasūtra p. 65, Z. 8 bietet: *„ahiṁsann agna āgahi"*, was den Mantra *„abibhrad agna ā gahi"* der Ved. Conc. p. 89, 1. Sp. s. f. (keine „Additions and Corrections" zu beiden Mantras) variiert und in den Ved. Var., die keinen der beiden Stollen erwähnen, etwa unter „Participles" (Index of subjects p. 285) unterzubringen gewesen wäre. Bhāradvājagṛhyasūtra p. 7, Z. 14 erscheint der Mantra *„āganta* (*varietas lectionis*: *āgantu*) *saṁrabhāvahai"*. Er gehört zu Ved. Conc. p. 154, Sp. 2 *„āgantrā sam aganmahi"* (ohne „Additions and Corrections" zu beiden Versen) und würde etwa in den § 248a oder, noch besser, überhaupt in chapter VI „Interchange between finite verbs and verbal nouns" der Ved. Var. hineinpassen. Die Ved. Var. erwähnen aber keinen der beiden Mantras. Chapter X „Person and number", Unterabteilung B, wäre bereichert worden durch Bhāradvājagṛhyasūtra p. 32, Z. 12

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000348

„*āyātyaparāparam*“ : *āyānty aparāparān* der Ved. Conc. p. 179, 2. Sp. (keine „Additions and Corrections“ zu jedem der beiden Mantras; ebenso nichts in den Ved. Var.). Ein Fall von nicht näher zu bestimmender Zugehörigkeit ist durch Bhāradvājagṛhyasūtra p. 39, Z. 1 gegeben. Hier steht „*nigṛhya bāhū plavase*“, während die Vorlage „*vigṛhya bāhū plavase* ApM B. 2. 16. 5ª (ApG. 7. 18. 1.)“ bietet, Ved. Conc. p. 864, 2. Sp. (ohne „Additions and Corrections“ zu einem der beiden Mantras, ebenso nichts in Ved. Var.). —. Zu pp. 22 (Schluß des § 10 und zu § 12) und 56 ist jetzt L. Renous Studie „A propos du subjonctif védique“: BSLP. Numéro 98, p. 5—30 gebührend mitzuberücksichtigen; in der Beurteilung des Paares *kṛṇoti: karoti* ist A. Meillet beizupflichten, der in seiner Anzeige der „Vedic Variants“ I, BSLP. Numéro 97, p. 64f. (p. 65) bereits das einzig Richtige gesagt hat. p. 80, Z. 2 von oben scheint mir der Mantra „*devān yajñiyān iha yān yajāmahai* (TS. *havāmahe*) TS. MS. KS.“ unzutreffend in die Unterabteilung „Present indicative and subjunctive in dependent (von mir gesperrt) clauses“ eingereiht zu sein. Es handelt sich doch, wie klar ersichtlich, um das nachgestellte, fast funktionslose Relativ *ya-*, welches in dieser Verwendung ja im Iranischen und im Gemeinslavischen so produktiv geworden ist. Zu allem Überfluß wird die Sachlage eindeutig geklärt etwa durch Ṛgv. X 80, 6ª *agníṁ víśa īḷate mā́nuṣīr yáḥ* und die darin einzig richtige Akzentlosigkeit des Verbums. Demgemäß handelt es sich auch im obigen Beispiel um Haupt-, nicht um Nebensatz. Meines Erachtens rächt sich hier ein technischer Mißstand der „Vedic Variants“, nämlich daß selbst dort, wo es textgeschichtlich begründet gewesen wäre, keine Akzente angegeben worden sind. (Auch die Transkriptionsweise ṛ statt richtig r̥ hätte verbessert werden sollen. Daß ein Übersetzungstext — auf diesen gleichfalls technischen Punkt komme ich in diesem Zusammenhang ungezwungen zu sprechen — dagegen nur wahlweise beigefügt wurde, ist zu billigen.) Das Ganze ist bemerkenswert druckfehlerfrei ausgefallen, eine Tatsache, die nicht zuletzt

auf die unermüdliche Sorgfalt Edgertons zurückzuführen sein wird. Bloße Versehen sind wohl nur p. 49 Anm. *süryaṁ*, p. 153 *svarnare* und p. 261 *dvāvāpṛthivī*. Die drei „*Indexes*" — Index of subjects, Index of words, Index of mantras — sind ordentlich und genau.

Mit Spannung erwartet man die kommenden Bände und unter ihnen wohl wiederum mit der größten Spannung den „volume on phonetics", der sich im vorliegenden Buche schon verschiedentlich ankündigt (p. 23 = § 14 Anfang, p. 25 = § 23, p. 174 = § 259, p. 175 = § 261, p. 190 oben[1]) und jetzt, d. i. Nov. 1932, erschienen sein soll. Schon heute jedoch gebietet die Pflicht der Dankbarkeit, festzustellen, daß die Verfasser zwar kein geistreiches Buch auf kühnen, umstürzenden Gedanken aufgebaut, wohl aber ein Werk mühseligsten Fleißes geschaffen haben, darin das bereits Erkannte wissenschaftlich nur noch mehr gesichert, befestigt und unterbaut wird. Zu dieser Leistung darf man sie mit Fug beglückwünschen.

1) Eine Probe hatte Edgerton bereits in seinem Beitrag „Dialectic phonetics in the Veda: evidence from the Vedic Variants" zu „Studies in honor of Hermann Collitz (Baltimore 1930), p. 25—36 gegeben. Reiche Belehrung, wie immer, bietet zu diesen und ähnlichen Fragen auch H. Oertel, Z. f. Indologie und Iranistik 8, p. 281—99 sowie GGAnz. 1934, p. 186—93 (Anzeige des II. Bandes der „Vedic Variants", der ja nun schon seit längerer Zeit heraus ist).

Walther Wüst.

A. C. Woolner und Laksman Sarup: Thirteen Trivandrum Plays attributed to Bhāsa, translated into english. Volume two = Panjab University Oriental Publications, No. 13. — Published for the University of the Panjab, Lahore. Oxford University Press, London: Humphrey Milford. — Pages 181; Price 9 s. net.

Mit diesem Band liegen nun alle 13 Dramen, die dem Dichter Bhāsa zugeschrieben wurden und soviel Aufsehen erregten, in englischer Übersetzung vor und diese vereinigt in sich soviele Vorzüge, daß sie ohne Zweifel überall mit

Freuden aufgenommen werden wird. Flüssigkeit und Lebendigkeit des Stils, Gewissenhaftigkeit und Treue, scharfsinnige Lösungen schwieriger Stellen, alles dies verbindet sich hier mit den äußeren Vorzügen des übersichtlichen schönen Druckes und der sonstigen guten Ausstattung. Die gediegenen Einleitungen orientieren kurz über den Inhalt und stellen manchen für die Beurteilung der Dramen wichtigen Gesichtspunkt heraus. Ein Wörterverzeichnis am Schluß bringt sprachliche und kulturgeschichtliche Gegenstände in Auswahl. Anmerkungen erleichtern das Verständnis.

Auch in den Dramen des zweiten Bandes harren freilich noch manche Stellen der Erklärung. Das ist nicht die Schuld der Übersetzer, sondern der Überlieferung. Es sei mir gestattet, hier einiges anzumerken, um damit zu weiteren Untersuchungen anzuregen.

S. 5 (Dūtav. 4+): *pitāmaha eva bhavatu* übersetze ich: „Der Großvater soll es (Oberfeldherr) sein". — S. 85 (Av. Anf. IV): *they must have been awake etc:* Subjekt ist nach meiner Ansicht die Prinzessin: weil diese noch schläft, verhält sich die Dienerschaft äußerst ruhig (vgl. die Ordnung im altrömischen Haus). — S. 87 (Av. IV, 5): *The trees are dropping discoloured leaves:* ich fasse *saṃsvedayanti* wörtlich und übersetze: „die Bäume bringen mich mit ihren (leder)harten Blättern zum Schwitzen"; Sinn: sie sollten mir eigentlich Kühlung zufächeln, ihre Blätter sind aber ledrig, so strahlen sie nur Hitze aus. — S. 120 (Bālac. I, 28): „*The deeds of all immortals, good deeds and bad, will be forces in the world through thee*". Ich konstruiere: *akhilāmarāṇām akāryāṇi balāni tvayā kāryāṇi bhaviṣyanti:* „von allen Göttern nicht ausführbare Kraftleistungen werden von dir auszuführen sein". Zu dem ungewöhnlichen Genitiv vergleiche ich die im PW. unter *akārya* angeführte Stelle Bhag. P. im ŚKDr: *kim akāryaṃ kadaryāṇāṃ dustyajaṃ kiṃ dhṛtātmanām.* — S. 129 (Bālac. III, 2): *with their hands and tresses laden with woodland blossom.* Ich fasse *keśahasta* als einen Begriff „Lockenhaar" und verweise auf IV, 1 *visrasta-keśa-srajaḥ.*

Zum Text: S. 129 (Bālac. III, 3+): statt *ïdaṃ* nach hī hī suṭṭhu) lese ich *„gāidaṃ“*. — S. 27 (Dūtav. 24): statt *punar dināya* lese ich *punardānāya* „zum Weitergeben an einen anderen“. — S. 13 (Dūtav. 9 + — 10): ich würde nur 9 + *eṣa yuddhiṣṭhiro 'rjunaṃ nivārayati* streichen.

Mit vollem Recht weisen die Verfasser S. 43 auf die ungewöhnliche Vorführung eines Sterbenden auf der Bühne hin: diese Tatsache ist eben doch beachtenswert, besonders wenn man noch die gewaltsamen Tötungen im Bālacarita daneben hält. Die Häufung solcher Szenen im Bālacarita zeigt, daß diese Erscheinung, soweit sie die 13 Trivandrum-Stücke berührt, trotz einiger Parallelen in der späteren Sanskrit-Dichtung, als ein Fall für sich zu betrachten ist.

Die Übersetzer sehen in dem Drama Ūru-bhaṅga eine für die indische Bühne geschriebene Tragödie (S. 43). Trotz der Gestalt des sterbenden Helden und der hiermit verknüpften rührenden Szenen kann ich mich doch nicht entschließen, dieses Stück als Tragödie zu bezeichnen.

Man muß den Übersetzern für das schöne Werk danken, das sie der Wissenschaft und allen Freunden dramatischer Literatur geschenkt haben. Und wer sich je einmal mit Bhāsa und diesen Dramen beschäftigt hat, der muß den beiden verdienstvollen Gelehrten noch besonders dankbar sein. Denn aus diesem Buch kann er, nachdem er bis jetzt vielleicht nur Enttäuschungen erlebt hat, wieder neuen Mut schöpfen für die schwere, ja unmöglich scheinende, aber auch menschlich schöne Arbeit, einen einst leuchtenden Stern wieder aus dem Dunkel der Jahrtausendnächte zu reißen.

Hermann Weller.

Wesendonk, O. G. von, *Das Weltbild der Iranier*. (Kaffkasche Geschichte der Philosophie, Bd. 1 a) 354 Seiten mit einer Kartenskizze des iranischen Kulturgebietes. Verlag von Ernst Reinhardt, München. Preis broschiert RM. 6.50, Leinen RM. 8.50.

Die Iranistik vermittelt uns wegen der mangelhaften einheimischen Überlieferung aus allen Teilen ihres ungeheuren

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000352

Gebietes wenig positive Kenntnisse. Ja, auch heute noch besteht sie eigentlich nur in einer Reihe von Problemen, über deren Lösung meist keine Einhelligkeit herrscht. Dennoch ist es jetzt, 29 Jahre nach Abschluß des „Grundrisses der iranischen Philologie", an der Zeit Querschnitte zu geben, wenigstens durch die hauptsächlichsten Zweige unseres Wissens von der Welt Zarathuštras, des Kyros und seiner Leute, des Skythenvolkes usw., usw. Daß dieses Bedürfnis allgemein empfunden wird, beweisen u. a. das Erscheinen des Teiles „Die Iranier" vom „Handbuch der Altertumswissenschaft" von Arthur Christensen und das vorliegende Buch Wesendonks. Durch seine Belesenheit, die aus dem „Bibliographischen Wegweiser" und den Anmerkungen zu ersehen ist, ist der Verfasser wie wenige geeignet gewesen, uns diese Übersicht über die Weltanschauung der iranischen Völker und ihrer Wandlungen von Zarathuštra bis zum Untergang des Sasanidenreiches zu geben, soweit das eben möglich ist. Zu Beginn des Geleitwortes bezeichnet Wesendonk seinen Versuch selbst als Wagnis. Wenn er diese Warnungstafel stets vor Augen behält, so kann jeder das Büchlein, das sich an einen weiteren Kreis: Philosophen, Religionsforscher, Kulturhistoriker, klass. Philologen usw. wendet, mit größtem Vorteil benutzen. Die Übersicht der Quellen (S. 21—39) mit kurzen Angaben über die Sprachen, in denen sie verfaßt sind, werden den Nichtiranisten willkommen sein. Auf linguistische Erörterungen verzichtet W. im übrigen, bringt die Namen in herkömmlicher Form und überläßt manchmal die Entscheidung in sprachlichen Fragen dem Leser, indem er die Andreas'schen Wortformen neben die überlieferten setzt, so S. 42, 83, 134 aša— (urtom) usw. Von dem reichen, aber wegen des knappen Raumes auch sehr zusammengedrängten Stoff geben die Inhaltsangaben der Hauptabschnitte einen Begriff: Das Wirken Zarathuštras, der Jasna haptaŋhāti, die Religion der Meder, die Zeit der Achämeniden, die Skythen und ihre Kultur, das jüngere Avesta, Alexanders Nachfolger und die Parther, die Epoche der Sāsāniden. Im letztge-

nannten Kapitel ist u. a. auf die weltgeschichtliche Bedeutung des Manichäismus hingewiesen.

Die große Belesenheit des Verfassers in der iranistischen Literatur scheint doch bisweilen zu einer etwas kritiklosen Verwendung des Vorgefundenen geführt zu haben. Dadurch entstehen auch Widersprüche in der Darstellung. So heißt es S. 82 in Verbindung mit der Anschauung der Arier vom Himmel als Steingewölbe, Sonne und Mond bewegten sich in ihren Bahnen, dagegen werden auf S. 70 im Anschluß an die „Feuerlehre" Hertels die Himmelskörper als Löcher im Firmament bezeichnet, durch die das „Himmelsfeuer" strahlt. Sonst vermeidet W. jedoch sich die übertriebenen Ansichten Hertels von der Bedeutung des Feuers bei den Ariern zu eigen zu machen. S. 202 wird auf die Ableitung des Begriffes „Gott" aus xvadhāta — durch Burnouf (1829) hingewiesen. Es hätte mindestens in Anm. 946 die Angabe stehen sollen, daß Bartholomae diese Frage in den Sitzungsberichten d. Heidelberger Akad. 1920, 2. (Zur Kenntnis der mitteliran. Mundarten III) ausführlich behandelt. Auf weitere Einzelheiten einzugehen verbietet der Mangel an Raum.

Im ganzen genommen ist das Büchlein ein zuverlässiger Führer, der auch dem Iranisten von Fach reichlich Anregung zu geben imstande ist. Der Verlag hat das Werk in mustergültiger Weise, die den Lesern der Kafka'schen Reihe bekannt ist, ausgestattet. Die beigegebene Karte ist sehr praktisch, und der Druck auch in den an den Schluß gestellten Anmerkungen deutlich und übersichtlich. Die Umschrift der indoarischen Wörter hätte jedoch bei der Korrektur besser beachtet werden müssen.

Otto Paul.

Studia Indo-Iranica, Ehrengabe für Wilhelm Geiger zur Vollendung des 75. Lebensjahres. Herausgegeben von Walther Wüst. Mit einem Lichtbild des Jubilars, 5 Abbildungen und 2 Schrifttafeln. XII, 328 Seiten. Otto Harrassowitz, Leipzig 1931.

Der vortrefflich ausgestattete Band enthält 36 Beiträge aus dem Gebiet der Indologie und Iranistik, die jedoch

z. T. auch weite Ausblicke in die Gesamtkulturgeschichte gewähren: A. M. Hocart: Yakshas and Väddas, Theodor Zachariae: Zu den „Rätselhaften Antworten", Jules Bloch: Prâkrit *vaṭṭā* fém. „chemin", Ernst Leumann †: Asaṅga's Bodhisattvabhūmi 18 1—4 nach Woghihara's Ausgabe des Werkes. Übersichtlicher neu herausgegeben, Ludwig Bachhofer: Hellenistisch oder Spät-Gandhāra?, Bimala Churn Law: „Cetiya" in the Buddhist Literature, R. Fick: Die Gotras in den Pali-Texten, *Mrs.* C. A. F. Rhys Davids: Felsenriffe der versunkenen Sakyalehre, M. Winternitz: Kann uns der Pālikanon etwas über den älteren Buddhismus und seine Geschichte lehren?, Fritz Hommel: Pāli *muddâ* = babylonisch *musarû* und die Herkunft der indischen Schrift, J. Scheftelowitz (Köln): Die bedeutungsvolle Zahl 108 im Hinduismus und Buddhismus, J. Schick: Die ältesten Versionen von Chaucers Frankeleynes Tale, Batakrishna Ghosh: Vyāsasmṛtiḥ (Die Fortsetzung dieses ai. Rechtstextes erschien in der Z. J. J.), J. W. Hauer: Das IV. Buch des Yogasūtra. Ein Beitrag zu seiner Erklärung und Zeitbestimmung, Hanns Oertel: Zur Chāndogya Upaniṣad, Betty Heimann: Zur indischen Namenkunde, Franklin Edgerton: Sanskrit Pronominal Stems in —d, Max Walleser: Der aind. Dativ sing. masc. neutr., Harit Krishna Deb: Vedic India and Minoan men, Walther Wüst: Ein weiterer irano-skythischer Eigennamen im Ṛgveda, H. S. Nyberg: Einige Bemerkungen zur iranischen Lautlehre, E. Benveniste: Une différenciation de vocabulaire dans l'Avesta, J. Wackernagel: Zur awestischen Wortkunde, A. Meillet: Avestique ṭkaēša-, Jehangir C. Tavadia: Middle Persian Evidence for the Avestan Conception of fire, Hans Reichelt: Beiträge zur soghdischen Grammatik, Sten Konow: Note on the neuter gender in Khotanī Saka, Sir Aurel Stein: A „Persian Bodhisattva", Sir Jivanji Jamshedji Modi: The Mobadan Mobad Omîd bin Ashavast, referred to by Hamzâ Isphahâni. Who was he?, G. Morgenstierne: The Story of an Afridi Sepoy (Nach mündl. Erzählung in Orig.-Pašto aufgezeichnet, mit engl. Übersetzung), Otto Paul: Die Versform in Rückerts Hafis-Übersetzung,

A. V. Williams Jackson: Two Notes on the Manichaean Confession-Prayer xv'stv'nyft, Th. Dombart: Die Darstellung oder Andeutung der Himmelswölbung durch ein halbes Sechs-Eck.

Schon die Aufzählung der Titel zeigt, welche Fülle von Anregung in diesem Bande zusammengefaßt ist, und die meisten der hier vereinigten Namen leisten Gewähr dafür, daß durch die Schaffung des vorliegenden Buches etwas wirklich Förderndes geschehen ist. Mit vollem Recht danken wir daher dem Herausgeber für seine Mühe und die übersichtliche Anordnung der Artikel, dem Verlag für die gefällige und angemessene Ausstattung und vor allem der Parsengemeinde in Bombay, die es erst durch ihre tätige Hilfe möglich gemacht hat, das Buch in dieser schweren Zeit erscheinen zu lassen.

Das Ganze ist eingeleitet durch eine Reihe von in Pāli verfaßten Sprüchen des Thera Rev. A. P. Buddhadatta in Ambalangoda (Ceylon), und schließt mit einem mehr biographischen Aufsatz: Wilhelm Geiger als Religionshistoriker von R. F. Merkel.

Otto Paul.

A. V. Williams Jackson, *Researches in Manichaeism with special reference to the Turfan Fragments.* New York 1932, Columbia University Press. XXXVIII, 393 S. 8°.

Der bekannte amerikanische Gelehrte Jackson hat uns lange ein Werk über den Manichäismus versprochen, und nun liegt ein schön ausgestatteter Band vor. Er enthält außer der einleitenden Skizze über diese Religion folgende Texte mit Übersetzung und Anmerkungen: M 98, 99, S. 9, 7, und 8, Skand-vimānīk-Vičār 16, Dēnkart 3. 200; dann A. Yohannans Übersetzung von Theodore Bar Khoni, wozu J. die Anmerkungen hinzugefügt hat; und schließlich einige neue Studien wie The Rescue of Primal Man, The Five Sons of the Living Spirit, The Ten Heavens and Eight Earths zusammen mit den alten in Cent. Sup. JRAS. 1924 und JAOS. 1924 erschienenen Aufsätzen, nämlich über The

Second Evocation und über Rāmrāṭūkh, Nahnahah und The Manichaean Seals.

Diese kurze Inhaltsangabe genügt, die Fülle des hier gesammelten Materials zu zeigen. Sowohl Religions- wie auch Sprachwissenschaftler werden hieraus neues Licht empfangen. J. behandelt die Gegenstände klar und mit außerordentlicher Ausführlichkeit. Er erklärt auch einfache und bekannte Wörter und Formen, sich in einigen Fällen sogar wiederholend. Es bleibt jedoch manches in der Text-Interpretation zweifelhaft; darüber vielleicht ein andermal. In dieser Beziehung vergleiche man die ausgezeichnete Abhandlung über S 9 von W. Henning in Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1932. Dieses Fragment und andere in Leningrad sind s. Zt. in Faksimile wiedergegeben worden und so kann man die Lesungen kontrolieren und Ergänzungen oder Berichtigungen hinzufügen. Es ist bedauerlich, daß die Berliner Fragmente nicht in dieser Weise zugänglich gemacht werden. Es ist mir unverständlich, warum für diese kostbaren Schätze nichts getan wird, während doch sonst viel Geld im Namen der Wissenschaft ausgegeben wird. Auch über die Bearbeitung dieser Texte herrschen merkwürdige Ansichten wie Priorität und dgl. mehr. Wir hoffen, daß das endlich geändert werden möge. Die manichäisch-koptischen Funde, die vor kurzem ans Licht gebracht worden sind, sollten als Antrieb dazu wirken! Man wird sie doch nicht in Vergessenheit geraten lassen, wie es beinahe mit den Pahlavī-Papyri-Fragmenten geschehen ist!

Um zu J.s Werk zurückzukehren, genügt es darauf hinzuweisen, daß es ein wertvolles Hilfsmittel für die vielen manichäischen Fragen sein wird, besonders weil auch die ganze zerstreute Literatur sorgfältig berücksichtigt ist. Ferner hat der Verf. eine ausführliche Bibliographie und ebensolches Sach-, Stellen- und Wörterverzeichnis hinzugefügt, was alles den Wert des Werkes vermehrt. Möge J. seine verdienstvollen und dankenswerten Arbeiten auf diesem Gebiet fortsetzen.

J. C. Tavadia.

Verzeichnis der zur Besprechung eingesandten Werke.

* Zur Besprechung schon vergeben.

Oriental Studies in honour of *Cursetji Erachji Pavry*, edited by Jal Dastur Cursetji Pavry with a foreword by A. V. Williams Jackson. London, Oxford University Press 1933.

Walter Liebenthal, *Satkārya* in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner. — Beitr. z. ind. Sprachwissensch. u. Religionsgesch. 9, Stuttgart 1934.

Ananda K. Coormaraswamy, A New Approach to the Vedas, an Essay in Translation and Exegesis. London 1933.

Jambhaladatta's Version of the *Vetālapañcaviṅśati* ... by M. B. Emeneau. — American Oriental Series, vol. 4. New Haven, Conn. 1934.

Alphabetisches Verzeichnis der Autoren.

Alsdorf, L.	97	*Reichelt, H.	93
*Bloomfield, M.	335	*Sarup, L.	342
Chatterji, S. K.	31	Tavadia, J. C.	93. 94. 348
Dikshitar, V. R. R.	255	Thyagaraju, A. F.	73
Edgerton, Fr.	331	Walleser, M.	41
*Edgerton, Fr.	335	Weller, H.	342
Ghosh, B.	78	v. Wesendonk, O. G.	17
v. Glasenapp, H.	268	*v. Wesendonk, O. G.	344
Henning, W.	158	Woolner, A. C.	342
*Jackson, A. V. W.	348	Wüst, W.	335
*Nyberg, H. S.	94	Zachariae, Th.	1
Paul, O.	344. 346		

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-148830-11/fragment/page=00000358