ZEITSCHRIFT

für

Indologie und Iranistik

*

Herausgegeben im Auftrage der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von

WILH. GEIGER

*

Band 4

LEIPZIG 1926

Nachdruck genehmigt von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KRAUS REPRINT LTD.
Nendeln, Liechtenstein
1966

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000001

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

Printed in Germany

Lessing-Druckerei Wiesbaden

INHALT

des vierten Bandes der

Zeitschrift für Indologie und Iranistik.

	Seite
Untersuchungen zu den älteren Upaniṣaden. Von ERICH FRAUWALLNER	1
Über die Mandalay- und das Phayre-Manuskript des Versjātaka. Von FRIEDRICH WELLER	46
Ostiranische Nominalflexion. Von PAUL TEDESCO	94
Das ṛgvedische *tavāgdm* etymologisch. Von WALTHER WÜST	167
Bücherbesprechungen. Von KARL SÜSSHEIM	171
Iranisches. Von CHRISTIAN BARTHOLOMAE	173
Rasā. Von HERMANN LOMMEL	194
Bemerkungen zur vedischen Mythologie. Von ALFRED HILLEBRANDT	207
Zur Frühgeschichte der Sanskritphilologie. Von TH. ZACHARIAE	223
Soghdisches. Von H. REICHELT	239
Die nordiranischen Elemente in der neupersischen Literatursprache. Von W. LENTZ	251
Neues Material über die Manichäische Urseele und die Entstehung des Zarvanismus. Von J. SCHEFTELOWITZ	317
Nachtrag zu Band III, Seite 228 ff. Von O. STEIN	345
Verfasser-Verzeichnis	348

Untersuchungen zu den älteren Upaniṣaden.

Von **Erich Frauwallner.**

Im folgenden soll versucht werden aus der Menge von Lehren verschiedener Art und verschiedenen Alters, die die Upaniṣaden enthalten, eine Gruppe genauer herauszuarbeiten, die Verschiedenheiten der einzelnen Lehren und ihre Beziehungen zueinander festzustellen. Es handelt sich dabei um jene Stücke, die so ziemlich den Höhepunkt der philosophischen Entwicklung der älteren Upaniṣaden bilden, das sind vor allem die Yājñavalkyadialoge der Bṛhadāraṇyakaupaniṣad, Taittirīyaupaniṣad II und III, Kauṣītakiupaniṣad III und IV und einige Stücke aus Chāndogya und anderen Upaniṣaden. Beiseite blieb Chāndogya VI, das meiner Ansicht nach in eine andere Entwicklungsreihe gehört und ein ziemlich kompliziertes Produkt verschiedener Lehren darstellt. Um ein möglichst reines Bild zu gewinnen ist ferner die Untersuchung auf die ziemlich allgemein als älter anerkannten Upaniṣaden beschränkt; das sind nach OLDENBERG (Die Lehre der Upaniṣaden) die Aitareya-, Kauṣītaki-, Chāndogya-, Bṛhadāraṇyaka-, Taittirīya-, Kena- und Īśaupaniṣad, dieselben die auch DEUSSEN (Allgemeine Geschichte der Philosophie I 2, S. 23) mit alleiniger Ausnahme von Īśa als älteste Gruppe zusammenfaßt (vgl. ferner WINTERNITZ, Geschichte der indischen Litteratur III, S. 616). Īśa und Kena sind übrigens erst am Schlusse hereingezogen, weil die ursprüngliche Zusammengehörigkeit ihrer Strophen großenteils unsicher und die Grundlage als Ausgangspunkt

einer Untersuchung zu schmal ist. Der Einfachheit des Ausdruckes wegen fasse ich die Stücke Bṛh. II 1. 4. III. IV, deren Zusammengehörigkeit sich ergeben wird, vom Anfang an unter dem Namen Yājñavalkyalehre zusammen. Dieser stehen Taitt. II und III nahe, die einen Einigungsversuch mehrerer Lehren darstellen und dabei der Yājñavalkyalehre den obersten Platz einräumen. Kauṣ. III und IV nenne ich Kauṣītakilehre. Eine Lehre, wo der Prāṇa und Vāyu das höchste Prinzip bilden, bezeichne ich kurz als Prāṇalehre, wo Agni Vaiśvānara, die Sonne usw. diese Stelle einnehmen, als Agnilehre und ähnlich in anderen Fällen. Eine genauere Behandlung dieser Lehren würde auch in unserer Untersuchung manchen Punkt klarer gemacht haben, hätte aber zu weit geführt. Manches wäre aber trotzdem unklar und unsicher geblieben, denn gerade bei einer Analyse, die die verschiedenen Lehren und Altersstufen auseinander rückt, wird die Dürftigkeit des Materials erst recht fühlbar. Die Stellen zitiere ich der Einheitlichkeit wegen grundsätzlich nach der Übersetzung DEUSSEN's (Sechzig Upaniṣad's des Veda); Abweichungen der Mādhyandinarezension der Bṛhadāraṇyakaupaniṣad gebe ich nach BÖHTLINGK. Die verwendeten Abkürzungen sind, glaube ich, ohne weiteres verständlich, bemerkt mag nur werden, daß Śat. Śatapathabrāhmaṇa und Jaim. Jaiminīyaupaniṣadbrāhmaṇa bedeutet.

Erkenntnis und Wonne als Eigenschaften des Brahman sind der Yājñavalkyalehre eigentümlich. Die Termini sind ***vijñāna*** und ***ānanda***. Ihre Verbreitung ist charakteristisch. Es findet sich nämlich in der Bṛhadāraṇyakaupaniṣad ***vijñāna*** II 1, 17. 4, 5. 4, 13. III 7, 22. 9, 28. ***vijñātṛ*** II 4, 14 (= IV 5, 15). III 4, 2. 7, 33. 8, 11. IV 3, 30. ***vijñānaghana*** II 4, 12. ***vijñānamaya*** II 1, 16. IV 3, 7. 4, 5. 4, 22. ***vijñāti*** III 4, 2. IV 3. 30. ***savijñāna*** IV 4, 2; in der Taittirīyaupaniṣad ***vijñāna*** II 5, 6. III 5. ***vijñānamaya*** II 4. 5. 8. ***vijñānapati*** I 6, 2, wenn auch ***vijñāna*** nicht immer als Bezeichnung des Brahman gebraucht ist. Sonst findet es sich nur in dem philosophisch ziemlich wertlosen Abschnitt Chāndogyaupaniṣad VII (7, 1. 7, 2. 8, 1.

17, 1. 26. 1. daneben *vijñātṛ* 8, 1, 9, 1. *vijñānavant* 7, 2. 8, 1). Nicht in Betracht kommen Kauṣītakiupaniṣad III 3, wo es nicht Terminus für eine Eigenschaft des Brahman ist, und Aitareyaupaniṣad III 2, wo es ohne besondere Bedeutung in der Aufzählung *saṃjñānam ājñānaṃ vijñānaṃ prajñānaṃ medhā dṛṣṭiḥ* usw. steht; ebensowenig *vijñātṛ* Kauṣ. III 8, das neben *draṣṭṛ, śrotṛ* stehend zur Umschreibung verwendet wird, wo spezielle Nomina actoris nicht vorhanden waren (*annarasasya vijñātā, sukhaduḥkhayor vijñātā, ānandasya rateḥ prajāter vijñātā*). Unverwendbar ist auch das Verbum *vijñātum*, welches als ganz gewöhnliches Wort natürlich überall vorkommt.

Ānanda findet sich in der Bṛhadāraṇyakaupaniṣad II 1, 19. 4, 11 (= IV 5, 12). III 9, 28. IV 1, 6. 3, 9. 3, 10. 3, 32, 3, 33. *ānandatā* IV 1, 6; in der Taittirīyaupaniṣad II 4. 5. 7. 8. 9. III 6. 10. *ānandamaya* II 5. 8. *ānandayāti* II 7. Sonst wird *ānanda* nur einmal in der Kauṣītakiupaniṣad III 8 vom Brahman gebraucht. In der Verbindung *ānando ratiḥ prajātiḥ* Kauṣ. I 7. II 15. III 5. 6. 7. 8 bezeichnet es die Geschlechtslust[1]). Ganz allgemein und nicht in Betracht kommend ist *ānandin* Chānd. VII 10, 1. Bṛh. I, 5, 19. Taitt. II 7, 1.

Ausdrücklich dem Brahman zugeschrieben wird *vijñāna* an mehreren Stellen, nämlich Bṛh. II 1, 17. 4, 12. III 9, 28. IV 3, 7 = 4, 22, wozu noch seine Stellung in der Taittirīyaupaniṣad zu vergleichen ist (Taitt. II 4. III 5). Damit scheint aber im Widerspruch zu stehen, daß es mehrfach neben den Sinnesorganen genannt, ja ihnen geradezu gleichgestellt wird. Vereinbar wäre das noch mit seiner Stellung als Eigenschaft des Brahman an Stellen wie Bṛh. II 4, 14. III 4, 2 = 7, 23 = 8, 11. IV 3, 23—20. IV 4, 2, sicher nicht III 7, 22 und IV 4, 5. Dazu kommt, daß in dem großen Dialog Bṛh. IV 3—4, der sich durch klaren Aufbau und Ausführung der Gedanken auszeichnet, der Ātman außerhalb des Körpers mehrmals *prājña ātmā* genannt wird (Bṛh. IV 3, 21. 3, 35. 4, 7 (Mādhy.)[2])). Das ist nur ein anderer Ausdruck für Er-

1) Vgl. DEUSSEN, Allgemeine Geschichte der Philologie I 2, S. 131.

2) Die Lesart *prāṇa* der Kānvarezension ist eine offenbare Verderbnis

kenntnis. An Bewußtsein, wie DEUSSEN *prajñā* oft übersetzt, ist nicht zu denken, denn dieser Begriff wird durch *saṃjñā*, *saṃjñāna* wiedergegeben, vgl. Bṛh. II 4, 12. 13 = IV 5, 13 und IV 4, 2 (Mādhy.). Es macht also den Eindruck, als ob die Bedeutung des Ausdruckes *vijñāna* in Vergessenheit geraten und ein neuer dafür eingetreten sei. Und *prajñā* hat auch in der Yājñavalkyalehre keine feste Stelle; wir können vielmehr zeigen, woher es genommen ist, da seine Verbreitung es ebenso eindeutig anderen Lehren zuweist, wie *vijñānam* der Yājñavalkyalehre.

Es findet sich nämlich in der Kauṣītakiupaniṣad *prajñā* I 5. 7. II 3. 4. 15. III 2. 3. 4. *prajñātmā* II 14. III 2. 3. 8. IV 20. *prajñāpeta* III 7. *prajñāmātrā* III 8 in der Aitareyaupaniṣad *prajñā* III 3. *prajñāna* III 2. 3. *prajñānetra* III 3. *prajña* III 4 in der Bṛhadāraṇyakaupaniṣad *prajñā* IV 1, 2. 4, 21. *prajñatā* IV 1, 2. *prājña* IV 3, 21. 3, 35. 4, 7 (Mādhy.). *prajñānaghana* IV 5, 13. Selbst das Verbum *prajñātum* wird außer in der Kauṣītakiupaniṣad und Bṛh. IV 1 nur einmal in ganz allgemeiner Bedeutung in Ait. I 2, 1 gebraucht. Daraus geht klar hervor, daß *prajñā* und seine Ableitungen in der Kauṣītakilehre und Ait. II—III heimisch sind. Von den Stellen aus Bṛh. fällt *prajñānaghana* IV 5, 13, da die Überlieferung in II 4, die schon DEUSSEN[1]) als die bessere erkannt hat, *vijñānaghana* bietet; bemerkenswert ist bloß, daß das Bewußtsein von der Änderung der Terminologie stark genug war, in einem älteren Stück den alten Terminus zu verdrängen. Daher bleiben von der Yājñavalkyalehre nur die beiden Dialoge IV 1—2 und IV 3—4 als jüngere Stufe, in die die neue Terminologie eingedrungen ist.

Wichtig ist auch die Stellung der Taittirīyaupaniṣad, wo im Anschluß an die Yājñavalkyalehre in der Reihe der Ātmans die höchste Stelle der *ātmā vijñānamaya* und *ānandamaya* einnehmen. Denn wenn zur Zeit ihrer Entstehung *prajñā* und nicht *vijñāna* in der Yājñavalkyalehre als Eigen-

---

und findet sonst in der Yājñavalkyalehre keine Stütze, da hier, wie wir sehen werden, der Prāṇa in keiner Beziehung zum Brahman steht.

1) DEUSSEN, Sechzig Upanishad's S. 481.

schaft des Ātman geläufig gewesen wäre, müßte man in ihr einen *ātmā prajñānamaya* finden, keinen *ātmā vijñānamaya*.

Der Dialog Bṛh. IV 3—4 erweist sich aber auch in einem anderen Punkt als jüngere Weiterbildung der Yājñavalkyalehre, nämlich in Beziehung auf die Lehre von der Erlösung. In den älteren Upaniṣaden herrscht nämlich fast durchwegs die Vorstellung, daß die Erlangung der Unsterblichkeit, Vereinigung mit dem Brahman usw. vom Wissen abhängt[1]); öfter wird auch daneben die Verehrung erwähnt, was ja unmittelbar damit zusammenhängt[2]). Ganz selten erscheint etwas anderes wie *śraddhā* in der Pañcāgnividyā Chānd. V 10, 1 = Bṛh. VI 2, 15[3]) oder *brahmacarya* Chānd. VIII 4—5 (vgl. dazu Chānd. VIII 15)[4]). Vollkommen alleinstehend ist es nun, wenn im erwähnten Dialog die Erlösung von der Entsagung abhängig gemacht wird (Bṛh. IV 4, 6 *kāmayamāna* und *akāmayamāna*). Nicht nur in der übrigen Yājñavalkyalehre und in der Kauṣītakilehre, auch in den eingelegten Strophen IV 4, 8—21 ist nur von Erlösung durch Wissen die Rede (vgl. Ait. II, 5. Kaus. III 2. IV 20. Bṛh. II 4, 3[5]). III 8, 10. 9, 28. IV 1, 2—7 und die Strophen IV 4, 8. 9. 13. 14).

Nicht hereinziehen darf man Bṛh. III 5, das eine Entsprechung in IV 4, 22 hat. Hier steht nur, daß nach Erkenntnis des Ātman (*etaṃ vai tam ātmānaṃ viditvā*) alles übrige gleichgültig wird; kein Wort, welches davon erst die Erlösung abhängig machte. Es ist bloß die Umkehrung der

---

1) Es ist auch ganz natürlich, daß die Texte, welche besonderes Wissen lehren, gerade den Wert dieses Wissens betonen, ebenso wie die Opfertexte besonderen Lohn für die Darbringung der Opfer und die Kenntnis der geheimen Bedeutung der Zeremonien verheißen. Ähnlich werden die Büßer *tapas* als besten Weg zur Erlösung gepriesen haben usw.

2) Vgl. OLDENBERG, Die Lehre der Upaniṣaden S. 157 ff.

3) Einigermaßen ähnliches finde ich nur in der Nebeneinanderstellung von Glaube und Wissen Chānd. I 1, 10; übrigens ist auch in der Pancāgnividyā daneben das Wissen erwähnt, allein sogar in den ähnlichen Abschnitten Kauṣ. I 2 und Chānd. IV 15, 4—6.

4) Auch in diesem Abschnitt steht daneben das Wissen VIII 3, 3. 3, 5. 6, 5.

5) Hier ergibt sich aus dem Zusammenhang, was in der zweiten Version am Schlusse klar ausgesprochen ist Bṛh. IV 5, 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000009

Lehre, daß alles nur wegen des Ātman lieb sei. Der Bṛh. IV 4, 22 gleich darauf folgende Gedanke des Unberührtseins durch das Werk findet sich übrigens sonst nur als Folge der Erkenntnis (vgl. Kauṣ. I 4. III 1. 8. Chānd. V 10, 10. Taitt. II 9), wie es auch hier in dem eingeschobenen Vers ausgesprochen wird: *taṃ viditvā na karmaṇā lipyate pāpakena.*

Selbstverständlich enthalten diese Dialoge der jüngeren Stufe auch ältere Bestandteile. Als einen solchen können wir schon jetzt die Ānandamīmāṃsā Bṛh. 3, 33 erkennen, denn sie findet sich auch in der Taittirīyaupaniṣad; diese hängt aber, wie wir bereits gesehen haben, von der älteren Form der Yājñavalkyalehre ab, die nur *vijñāna* und Erlösung durch Erkenntnis kennt.

Was nun weiter das oben angenommene Eindringen einer fremden Terminologie in die jüngere Yājñavalkyalehre betrifft, so kommt vor allem Einfluß der Kauṣītakilehre in Betracht, da sie viel bedeutender ist als das kleine Stück Ait. II—III. Und außerdem ist eine Berührung der beiden Lehren schon dadurch wahrscheinlich, daß der Dialog zwischen Ajātaśatru und Dṛptabālāki sich den eigenen Lehren entsprechend umgearbeitet beiderseits findet (Kaus. IV, Bṛh. II 1)[1]). Allerdings ist die Umarbeitung so konsequent, daß es nicht auf den ersten Blick zu erkennen ist, auf welcher Seite die Abhängigkeit ist. Wir müssen also weiter ausholen.

An die Sonne knüpfen eine Reihe von Vorstellungen an, von denen wir Reste in den Upaniṣaden finden. Ein solcher Vorstellungskreis ist besonders deutlich Chānd. VIII 6 erhalten: die fünffarbigen Strahlen der Sonne sind mit den ebenfalls fünffarbigen Adern des Herzens verbunden und auf ihnen gelangt der Wissende beim Tode in die Himmelswelt. Deutlich ist auch die Erwähnung in den eingelegten Versen Bṛh. IV, 4, 8—9. Ferner zeigen Vertrautheit mit

1) Wenn DEUSSEN für beide Versionen Abhängigkeit von einer mündlich umlaufenden Erzählung annimmt, so war es doch jedenfalls nicht der Rahmen allein, der erzählt wurde. Spuren einer andern Lehre, die auf eine andre Version weisen würden, finden sich aber nicht.

dieser Anschauung oder ihren Vorstufen eine Anzahl von Stellen besonders des Śatapathabrāhmaṇas: Śat. I 9, 3, 10 heißt es die Sonnenstrahlen seien die Frommen, *sukṛtaḥ*, die offenbar auf diesem Wege zum Himmel emporsteigend gedacht werden[1]) (als *gati* und *pratiṣṭhā* wie hier, wird die Sonne auch Śat. 9, 3, 15 und XI 2, 6, 11 bezeichnet); IV 1, 1, 25 werden sie als *devā marīcipāḥ* bezeichnet, die den frommen Opferer zur himmlischen Welt emporführen, ähnlich wie sie III 9, 2, 12 *viśve devāḥ* heißen. Schön erhalten hat sich diese Vorstellung noch in der Muṇḍakaupaniṣad I 2, 5—6. Die Buntheit der Strahlen wird Śat. IX 2, 3, 14 erwähnt, wo von der Symbolisierung durch einen bunten Stein die Rede ist. Hierher gehört wohl auch Jaim. I 30, 1 *tad yathā girim panthānas samudiyur iti ha smā "ha Śāṭyāyanir evam eta ādityasya raśmaya etam ādityaṃ sarvato 'piyanti. Sa hai 'vaṃ vidvān om iti ādadāna etair etasya raśmibhir etam ādityaṃ sarvato 'pyeti*[2]). Eine interessante Weiterbildung dieser Vorstellungen enthält Śat. II 3, 3, 7—9: der Mann in der Sonne ist Mṛtyu, an den die Wesen diesseits der Sonne durch die Strahlen gleichsam gefesselt sind; wer ihm nicht durch die entsprechenden Opfer entgeht und so ins Reich der Unsterblichkeit jenseits der Sonne gelangt, den läßt er immer wieder sterben. Daß der Gott zu dem die Sterbenden eingehen mit Mṛtyu gleichgesetzt wird ist leicht begreiflich und findet sich auch sonst noch, vgl. Śat. X 5, 1—2 und XI 2, 2, 5. Daraus konnte dann leicht die Vorstellung von der Fesselung an den Tod entstehen. Auffällig ist aber, daß es hier heißt, die Sonnenstrahlen seien nicht mit den Adern des Herzens, sondern mit den Prāṇas verbunden. Das wird aber verständlich, sobald wir Stellen wie Śat. VII 4, 1, 16. IX 2, 3, 16 und 19 berücksichtigen, in welchen die Sonne oder

1) EGGELING vergleicht Śat. VI 5, 4, 8.

2) Fernzuhalten ist dagegen die Vorstellung von den 7 Strahlen der Sonne, wie sie z. B. der Spekulation in Jaim. I 28—29 zu Grunde liegt und schon im Ṛgveda sich findet (vgl. EGGELING, part I, p. 271, note 1); auch die Verse Chānd. VIII 6, 6 von den 101 Adern möchte ich für Reste einer andersgearteten Vorstellung halten.

der Puruṣa in der Sonne mit dem Prāṇa gleichgesetzt werden. Auch in anderen Texten finden sich solche Stellen, z. B. Ait. Ār. II 2, 1. II 2, 3. Jaim. I 25, 10. Diese Gleichsetzung konnte ja unter dem Einflusse einer Prāṇalehre immer leicht stattfinden; daß aber der überirdische Prāṇa mit dem Prāṇa und den Prāṇas im Menschen, nicht mit Herzen und Adern in Verbindung gesetzt wurde, ist natürlich. Diese Verbindung von Sonnenstrahlen und Prāṇas finden wir auch Bṛh. V 5, 2.

Neben diesem Vorstellungskreis finden wir einen zweiten im Wesen verschiedenen, der besonders in Jaim. I, 3, 5—7 und I 6 klar vorliegt: alles was vom Luftraum eingeschlossen ist, ist dem Tode unterworfen, jenseits des Himmels befindet sich das Unsterbliche; die Sonne ist die Öffnung des Himmels in der Größe der Öffnung einer Radnabe[1]) und wird von den Strahlen verdeckt; für den Sterbenden teilen sich diese Strahlen und er geht in die Sonne ein. Diese Vorstellung liegt auch vor Bṛh. V 15 = Īś. 15—18, ebenso Ait. Ār. III 2, 4 = Śāṅkh. Ār. VIII 7, wo es als Todesvorzeichen angegeben wird, wenn man die Sonne ohne Strahlen und durchbohrt wie eine Radnabe sieht, ferner Bṛh. V 5, 2.

Sehen wir die älteren Upaniṣaden auf die Verbreitung dieser Vorstellungen durch[2]), so finden wir für den zweiten Vorstellungskreis die bereits angeführte Stelle Bṛh. V 15 = Īś. 15—18. Eine Vermischung liegt vor in Bṛh. V 5, 2. Der erste Vorstellungskreis ist in Chānd. VIII 6 erhalten und liegt außerdem in der Lehre von den Herzensadern in der Yājñavalkyalehre zu Grunde, Bṛh. II 1, 19. IV 2, 3. IV 3, 20. IV 4, 8—9. Und zwar ist er noch deutlich bewußt in den eingelegten Versen Bṛh. IV 4, 8—9, andere Stellen aber zeigen bereits, daß es vergessen worden war, daß diese Adern eigentlich den Weg ins Jenseits bilden. So heißt es Bṛh. IV 4, 2, daß der Ātman beim Sterben durch das Auge,

1) Eine Übertragung dieser Vorstellung auf Wind und Mond zeigt Bṛh. V 10.

2) Stellen allgemeineren Inhalts, die nur die Identität von Puruṣa im Auge und in der Sonne ausmalen wie Chānd. I 6, 6—8. I 7, 5—6 oder Bṛh. II 3 usw. kommen natürlich nicht in Betracht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000012

den Schädel oder einen anderen Körperteil entweicht und Bṛh. IV 2, 3 dienen sie nur dazu dem Geiste im Herzen Nahrung zufließen zu lassen. Doch das sind gerade Stücke für deren späte Abfassung aueh andere Gründe sprechen.

Diese Lehre von den Herzensadern findet sich nun auch in dem fraglichen Dialog Kauṣ. IV 19, hier ist sie aber etwas vollkommen isoliertes. Weder in der Kauṣītakilehre noch überhaupt in der Kauṣītaki- oder Aitareyaupaniṣad findet sich sonst eine Spur davon und auch in den Āraṇyakas tritt die Sonnenspekulation ganz zurück. Die einzige Stelle, die auf einen der beiden Vorstellungskreise deutet Ait. Ār. III 2, 4 = Śāṇkh. Ār. VIII 7, gehört wie oben gezeigt dem zweiten an. Auf direkte Beziehungen zur Yājñavalkyalehre weisen auch einige Einzelheiten: *hitā nāma puruṣasya nāḍyaḥ* (Kauṣ. IV 19) = *hitā nāma nāḍyaḥ* (Bṛh. II 1, 19. IV 2, 4. IV 3, 20. sonst kommt der Ausdruck *hitā* nicht vor); *hṛdayāt purītatam abhipratanvanti* (Kauṣ.) = *hṛdayāt purītatam abhipratiṣṭhante* (Bṛh. II 1, 19); *yathā sahasradhā keśo vipāṭitaḥ* (Kauṣ.) = *yathā keśaḥ sahasradhā bhinnaḥ* (Bṛh. IV 2, 3. IV 3, 20); nur in der Benennung der Farben zeigt sich eine Verschiedenheit:

Kauṣ. IV 19: *piṅgala, śukla, kṛṣṇa, pīta, lohita*
Chānd. VIII 6, 1: *piṅgala, śukla, nīla, pīta, lohita*
Bṛh. IV 3, 20. 4, 9: *piṅgala, śukla, nīla, harita, lohita*

und die Phrase *piṅgalasyāṇimnā tiṣṭhanti* zeigt eine Berührung mit Chānd. VIII 6, 1, doch auch dieses Stück ist wie wir sehen werden nahe mit der Yājñavalkyalehre verwandt. Wir müssen also für die Lehre von den Herzensadern fremden Einfluß nehmen und gerade Einfluß der Yājñavalkyalehre ist ziemlich wahrscheinlich. Aber dies sind nicht die einzigen Anhaltspunkte, die wir zur Entscheidung unzerer Frage haben.

In Śat. X 5, 1—2 ist uns eine Lehre erhalten, die an die Gleichsetzung von *puruṣa* im Auge und in der Sonne anschließt: der Mann im rechten Auge ist Indra, im linken ist seine Gattin Indrāṇī; wenn diese beiden in den *ākāśa* des Herzens hinabsteigen und sich dort begatten, verfällt der Mensch in Schlaf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000013

Von dieser Lehre finden wir ein Bruchstück im ersten Gespräch zwischen Yājñavalkya und Janaka Bṛh. IV 2, 3 erhalten. Allerdings ist es nur mehr ein altes Überbleibsel. Gleich darauf Bṛh. IV 2, 4 folgt ein Stück, das bereits die vollkommene Entwicklung der Yājñavalkyalehre voraussetzt, und der jähe Übergang, der schon DEUSSEN auffiel (vgl. Sechzig Up. S. 457, Z. 13), zeigt wie grob die Zusammenfügung ist. Aber auch ein Punkt der Yājñavalkyalehre wird aus diesen Vorstellungen in seinem Entstehen klar, nämlich die Lehre von der Wonne des Tiefschlafes und des Brahmans[1]). Die alte Bedeutung des Wortes *ānanda* als Geschlechtslust ist in den älteren Upaniṣaden noch vollkommen lebendig, vgl. Kauṣ. I 7. II 15. III 5. 6. 7. Bṛh. II 4, 11 = IV 5, 12. IV. 1, 6. Taitt. III 10, 3. Nun ist aber gerade der Tiefschlaf nach Śat. X 5, 2, 11 die geschlechtliche Vereinigung von Indra und Indrāṇī und es heißt dort ausdrücklich ***daivaṃ hy etan mithunaṃ paramo hy eṣa ānandaḥ.*** Auch dasselbe Gleichnis über das Verlieren des Bewußtseins im Tiefschlaf findet sich dort und hier: Bṛh. IV 3, 21 ***tad yathā priyayā striyā saṃpariṣvakto na bāhyaṃ kiṃcana veda nāntaram evam evāyaṃ śarīra ātmā prājñenātmanā sampariṣvakto na bāhyaṃ kiṃcana veda nāntaram.*** Śat. X 5, 11 ***tad yathā haivedam mānuṣasya mithunasyāntam gatvāsaṃvida iva bhavaty evaṃ haivaitad asaṃvida iva bhavati.*** So konnte es leicht geschehen, daß diese Wonne des Tiefschlafes bei dessen Gleichsetzung mit dem Zustande des Brahman auf dieses übertragen wurde.

Im Gespräch zwischen Ajātaśatru und Bālāki zeigt nun der erste Teil, wo Bālāki die verschiedenen Definitionen gibt und Ajātaśatru sie zurückweist, in der Kauṣītakiupaniṣad eine ganze Anzahl von Abweichungen gegenüber der Bṛhadāraṇyakaupaniṣad. Zwar auf kleinere Verschiedenheiten darf man kein Gewicht legen, wenn man bedenkt, wie stark oft der Wortlaut in den verschiedenen Überlieferungen eines und desselben Stückes abweicht z. B. Brh. VI 2 = Chānd. V

1) Den Hinweis darauf verdanke ich Herrn Dr. L. KASPAR.

3—10 (Pañcāgnividyā), wo doch sicher keine Änderung der Lehre beabsichtigt ist. Bemerkenswert ist aber das Mehr in der Kauṣītakiupaniṣad. Wenn wir nämlich für das Stück Bṛh. II 1,9—13 = Kauṣ IV 11—16 die verschiedenen Versionen nebeneinander stellen, so sehen wir sofort aus der Gleichheit der Erwiederungen, daß *diśaḥ* und *pratiśrutkā* sich entsprechen und offenbar in beiden Fällen dasselbe, also das Echo gemeint ist.[1]).

	Bṛh. (Mādhy. Rez.)[2]).	Kauṣ. (Ānandāśrama S. S.)[3]).
9.	*ādarśe puruṣaḥ — rociṣṇuḥ*	*ādarśe puruṣaḥ — pratirūpaḥ*
10.	*dikṣu puruṣaḥ — dvitīyo 'napagaḥ*	*pratiśrutkāyām puruṣaḥ — dvitīyo 'napagaḥ*
11.	*yaḥ paścāc chabdo 'nudaiti — asuḥ*	*yaḥ śabdaḥ puruṣam anveti — asuḥ*
12.	*chāyāmayaḥ puruṣaḥ — mṛtyuḥ*	*chāyāyām puruṣaḥ — mṛtyuḥ*
13.	*ātmani puruṣaḥ — ātmanvī*	*śārīraḥ puruṣaḥ — prajāpatiḥ*

Kauṣītaki hat also nur ein Mehr und zwar in den Definitionen 6. *stanayitnau puruṣaḥ*, 15. *ya evaitat puruṣaḥ suptaḥ svapnayā carati*[4]), 17. *dakṣine 'kṣan puruṣaḥ*, 18. *savye 'kṣan puruṣaḥ*.

---

1) Überhaupt läßt sich durch Vergleichung der verschiedenen Überlieferungen noch viel im Text verbessern. So lauten die beiden ersten Entgegnungen des Königs nach beiden Versionen der Kauṣītakiupaniṣad *bṛhan pāṇḍaravāsā atiṣṭhāḥ sarveṣām bhūtānām murdheti vā aham etam upāse* und *somo rājānnasyātmeti vā aham etam upāse*, während in der Bṛhadāraṇyakaupaniṣad *brhan pāṇḍaravāsāḥ* zur zweiten Antwort gezogen ist. Wenn nun der König nachher den schlafenden Menschen anredet *bṛhan pāṇḍaravāsaḥ soma rājan*, so ist es nach der Kauṣītakiversion vollkommen verständlich; er gibt gleichsam als Stichworte die Anfänge der beiden ersten Definitionen. Dagegen ist es bei der Bṛhadāraṇyakaversion unverständlich, warum er gerade die nur die zweite Definition herausgreift.

2) Die Kāṇvarezension stellt nur 10 und 11 um.

3) Der Text der Bibl. Ind. zieht *chāyāyām puruṣaḥ* zu *dvitīyo' napagaḥ* und rückt infolgedessen die anderen zwei Definitionen um eine Stelle herab; 12. steht nur *śabde puruṣaḥ*, augenscheinlich bloß eine Verkürzung.

4) Die v. l. von Ānand. S. S. *prājña ātmā yena . . . svapnayā carati*, ist unsinnig, denn es kann keinesfalls beabsichtigt sein, den Terminus, der das

Die Erklärung als *stanayitnau puruṣaḥ* neben der als *vidyuti puruṣaḥ* ist nicht weiter merkwürdig und vielleicht bloß in Bṛhadāraṇyaka ausgefallen, wichtig ist aber die Bestimmung als *puruṣa* im rechten und im linken Auge. Denn der *puruṣa* in beiden Augen spielt nur in der oben angeführten Lehre eine Rolle, diese hat sich aber nur in der Yājñavalkyalehre erhalten. Auch die letzte der bloß in Kauṣītaki vorhandenen Definitionen als Geist, der im Traume wandelt, gewinnt Bedeutung, sobald wir bedenken, daß in der Kauṣītakilehre der Traumschlaf gar keine Rolle spielt. Sowohl Kauṣ. III 3 als auch am Schlusse unseres Gespräches ist nur vom Tiefschlaf die Rede; der Traumschlaf wird weder erwähnt, noch eine Theorie dafür aufgestellt. Umso wichtiger ist die Trennung von Traumschlaf und Tiefschlaf in der Yājñavalkyalehre. Sie kommt zwar auch sonst noch vor, aber abgesehen von einer flüchtigen Erwähnung in Ait. I 3, 12 ist sie in den älteren Upaniṣaden sonst nur in dem Abschnitt Chānd. VIII von größerer Bedeutung. Allerdings gerade mit dem Stück VIII 10—11, wo Traumschlaf und Tiefschlaf ausführlich und ganz ähnlich wie in der Yājñavalkyalehre charakterisiert erscheinen, hat es, wie uns das Stück vorliegt, eine eigene Bewandtnis.

Daß die beiden Abschnitte Chānd. VIII 1—6 und 7—12 in naher Beziehung zu einander stehen, hat schon DEUSSEN gesehen (vgl. Sechzig Up. S. 194). Für das erste Stück ist nun folgendes charakteristisch. Die auch sonst bekannte Vorstellung vom *ākāśa* innerhalb des Herzens und seiner Identität mit dem *ākāśa*, der die ganze Welt umschließt, ist folgendermaßen weitergebildet: ebenso wie dieser enthält der *ākāśa* im Herzen alles, alle Wesen und alle Wünsche (VIII 1, 4): *ubhe asmin dyāvāpṛthivī antar eva samāhite, ubhāv agniśca vāyuśca, sūryācandramasāv ubhau vidyun nakṣatrāṇi yac cāsyehāsti yac ca nāsti, sarvaṃ tad asmint samāhitam* (VIII 1, 3). Er ist aber die wahre Brahmanstadt und enthält die wahren

höchste Prinzip in der eigenen Lehre bezeichnet, auf eine zurückgewiesene Ansicht zu übertragen.

Wünsche[1]), denn er ist frei von Alter, Tod und Leiden (VIII 1, 5). Was der Mensch hier besitzt oder was ihm hier entrissen wird oder was er hier nicht erreichen konnte, das findet er alles dort: *atha ye cāsyeha jīvā ye ca pretā yac cānyad icchan na labhate, sarvaṃ tad atra gatvā vindate* (VIII 3, 2). Der nicht Erlöste erlangt auch nach dem Tode, wie in dieser Welt nur Beschränktes und Vergängliches, der Wissende[2]) Unbeschränktheit (*kāmacāra*) und die wahren Wünsche (VIII 1, 6). Dies wird VIII 2 näher geschildert. Wie die angeführten Stellen zeigen, sind diese materialistischen Vorstellungen so in der Auffassung des Stückes begründet, daß an eine Athetese von VIII 2, wie sie DEUSSEN vorschlägt (Sechzig Up. S. 187), nicht zu denken ist. Diesen Vorstellungen entspricht nun vollkommen die Schilderung vom Leben des *uttama puruṣa*, die im 2. Stück VIII 12 Prajāpati auf die Einwendungen Indras hin als letzte Offenbarung gibt. Auch wörtliche Übereinstimmung ist vorhanden (vgl. DEUSSEN, l. c. S. 194): *evam evaiṣa samprasādo 'smāc charīrāt samutthāya paraṃ jyotir upasaṃpadya svena rūpenābhiniṣpadyate* VIII 12, 3 = *atha ya eṣa saṃprasādo 'smāc charīrāt samutthāya paraṃ jyotir upasaṃpadya svena rūpenābhiniṣpadyate* VIII 3, 4. Aber auch die Fragestellung am Anfang des 2. Stückes VIII 7, 1 entspricht dem ersten Stück und zeigt großenteils wörtliche Übereinstimmung: *ya ātmāpahatapāpmā vijaro vimṛtyur viśoko vijighatso 'pipāsaḥ satyakāmaḥ satyasaṃkalpaḥ* VIII 7, 1 = *eṣa ātmāpahatapāpmā vijaro vimṛtyur viśoko vijighatso 'pipāsaḥ satyakāmaḥ satyasaṃkalpaḥ* VIII 1, 5. Der Verfasser des zweiten Stückes hat also das Problem auf Grund der Lehre von VIII 1—6 gestellt und gelöst und die Definitionen in VIII 10—11, auf die es uns hier ankommt, vertreten eine andere von ihm bekämpfte Anschauung.[3]) Doch die Lehre dieser Stücke müssen wir noch ausführlicher behandeln.

---

1) Die Bezeichnung als *satyāḥ kāmāḥ* ist charakteristisch und findet sich nur hier: Chānd. VIII 1, 6. 3, 1. 3, 2. 3, 4, ferner *satyakāma* VIII 1, 5. 7, 1. 7, 3.

2) Vgl. VIII 1, 6. 3, 3. 3, 5. 6, 5; daneben aber *brahmacaryam* VIII 4, 3 — 5, 4.

3) Es ist also unberechtigt zu meinen, der Verfasser habe hier den Faden

Um zu unserem Dialog zurückzukehren, die erwähnten drei nur in der Kauṣītakiversion enthaltenen Definitionen scheinen also mit gutem Grunde in der Bṛhadāraṇyakaversion zu fehlen, da die in ihnen gegebenen Bestimmungen in der Yājñavalkyalehre berechtigt waren, während sie vom Standpunkt der Kauṣītakilehre zurückgewiesen werden mußten. Auch hier scheint also die Kauṣītakiversion die Yājñavalkyalehre zu kennen, vielleicht sogar gegen sie zu polemisieren, für die Frage, welche Version des Ajātaśatrudialoges die ursprüngliche sei, ist damit aber noch nichts entschieden, denn die betreffenden Stellen konnten ebenso gut bei der Übernahme in die Yājñavalkyalehre gestrichen, wie bei der Übernahme in die Kauṣītakilehre hinzugefügt werden.

Wir müssen nun noch auf eine Berührung zwischen den beiden Versionen eingehen, die mit einem der wichtigsten Unterschiede zwischen den beiden Lehren zusammenhängt. Einer der wichtigsten Gedanken in der Kauṣītakilehre ist die Lehre von dem Hervorgehen und Eingehen der Welt in das Brahman. In den alten Schöpfungsmythen klingt immer die Vorstellung von einem persönlichen Urwesen durch, das etwas von sich getrenntes und verschiedenes schafft[1]). Wichtig ist, daß der Ātman in den meisten Berichten nach der Schöpfung erst wieder in sie eingehen muß, so Ait. I 2, 11—12. Taitt. II 6. Chānd. VI 3, 2—3. Bṛh. I 4, 7 (vgl. Śat. XI 2, 3). Scharf im Gegensatz dazu steht die Kauṣītakilehre. Hier gibt es keinen Schöpfer, der die Geschöpfe schafft oder erzeugt, sondern es wird eine philosophische Lehre aufgestellt, wie sich aus dem obersten Prinzip die Welt entfaltet. Der Ātman ist *prāṇa* und *prajñā*. Aus ihm gehen die 10 *prajñāmātrāḥ* hervor, das sind die Sinne, und aus diesen wieder die 10 *bhūtamātrāḥ*, nämlich die äußere Welt. Beim Sterben gehen die *bhūtamātrāḥ* in die *prajñāmātrāḥ* und diese in den Prāṇa ein. Dasselbe geschieht beim Tiefschlaf, während sie beim Erwachen wieder

verloren (vgl. OLDENBERG, Die Lehre der Upaniṣaden S. 146) und auch die bloße Annahme einer späteren Interpolation reicht nicht aus (vgl. DEUSSEN Sechzig Up. S. 195).

1) Vgl. OLDENBERG, Die Lehre d. Up., S. 82 ff.

heraustreten. Ausdrücklich wird die gegenseitige Abhängigkeit der *bhūtamātrāḥ* und *prajñāmātrāḥ* von einander betont (Kauṣ. III 8). Und auch die *prajñāmātrāḥ* können ohne die *prajñā* nicht in Tätigkeit treten (Kauṣ. III 7). Der Grundgedanke dieser Entwicklung ist, wenn auch mit vielen Verschiedenheiten im einzelnen und viel plumper, derselbe wie später im Sāṃkhya, indem sich aus dem ersten Prinzip zuerst die geistigen Wesenheiten und daraus erst die Körperwelt entwickelt, besonders wenn man mit OLDENBERG (Die Lehre d. Up., S. 229 f.) annimmt, daß die Entwicklung im Sāṃkhyasystem ursprünglich vom Ātman ausgeht und der Dualismus sekundär ist. In den älteren Upaniṣaden aber ist der Gedanke neu und steht vereinzelt da. Wohl mag er einen Vorgänger in der Saṃvargavidyā haben, wo auch die Sinnesorgane aus dem Prāṇa hervorkommen und wieder in ihn eingehen; und auf Entstehen daraus deutet ja auch die Stellung des Prāṇa als Höchstes, und daß in der mehrmals wiederkehrenden Formel, *athāsmin prāṇa ekadhā bhavati, tadainaṃ vāk sarvair nāmabhiḥ sahāpyeti cakṣuḥ sarvair rūpaiḥ sahāpyeti śrotraṃ sarvaiḥ śabdaiḥ sahāpyeti manaḥ sarvair dhyānaiḥ sahāpyeti* (III 3 zweimal, IV 20), dieselbe Vierheit der Sinnesorgane erwähnt wird, wie in der Saṃvargavidyā (Chānd. IV 3, 3. Jaim. III 1, 14—17. Śat. X 3, 3, 6. X 5, 2, 15[1]). Aber die Weiterführung des Gedankens auf die Außenwelt ist neu.

Ganz anders steht es mit der Yājñavalkyalehre. Die mythischen Schöpfungsberichte treten zwar auch hier ganz zurück bis auf einen kurzen Abschnitt in Taitt. II 6 (daneben höchstens Taitt. II 1), aber es findet sich eine Anzahl von Stellen aus denen klar hervorgeht, daß der Ātman als von der Materie völlig gesondert und nur in sie eingehend betrachtet wird. So heißt es Bṛh. II 1, 17 bei der Beschreibung des Schlafes: *yatraiṣa etat supto 'bhūd yo eṣa vijñānamayaḥ puruṣas tad eṣām prāṇānāṃ vijñānena vijñānam ādāya ya eṣo 'ntarhṛdaya ākāśas tasmiñ chete.* Die Sinnesorgane gehen

1) Auch Śat. X 5, 2, 15 liegt trotz der eigentümlichen Verschiebung dieselbe Reihe vor: *na manasā saṃkalpayati na vācānnasya rasaṃ vijānāti na prāṇena gandhaṃ vijānāti na cakṣuṣā paśyati na śrotreṇa śṛṇoti.*

also nicht in den Ātman ein, geschweige denn die Außenwelt, sondern die Teile des Ātman, die in den Sinnenorganen wirken. Es entspricht der Vorstellung vom Ātman, die Bṛh. III 7, 16—23 vorliegt: *yaḥ prāṇe tiṣṭhan prāṇād antaro yam prāṇo na veda yasya prāṇaḥ śarīraṃ yaḥ prāṇam antaro yamayaty eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ* u. s. w. Dazu stimmt durchwegs die Schilderung vom Sterben des Menschen Bṛh. IV 3—4: beim Sterben löst sich der Ātman von den Gliedern ab, *evam evāyaṃ puruṣa ebhyo 'ṅgebhyaḥ saṃpramucya punaḥ pratinyāyam pratiyony ādravati prāṇāyaiva* (Bṛh. IV 3, 36); einerseits sammeln sich die Prāṇas um den Prāṇa[1]), der Ātman aber zieht die Glanzteilchen an sich und sammelt sich im Herzen, *sa yatrāyam ātmā . . . sammoham iva nyety athainam ete prāṇā abhisamāyanti sa etās tejomātrāḥ samabhyādadāno hṛdayam evānvavakrāmati* (Bṛh. IV 4, 1). Mit den *tejomātrāḥ* sind offenbar die in den Sinnen wohnenden Teile des Ātman gemeint, denn die Vorstellung des Ātman als leuchtend und glänzend, ein altes Erbstück aus einer Agnilehre, ist auch der Yājñavalkyalehre geläufig (vgl. z. B. *puruṣaḥ hṛdy antarjyotiḥ*, Bṛh. IV 3, 7. *svayaṃ nirmāya svena bhāsā svena jyotiṣā prasvapiti*, Bṛh. IV 3, 9. *athāyam aśarīro 'mṛtaḥ prāṇo brahmaiva teja eva*, Bṛh. IV 4, 7.). Eine nähere Ausführung dazu, wie sich die Ātmanteile aus den einzelnen Organen loslösen, bildet das unmittelbar folgende: *sa yatraiṣa cākṣuṣaḥ puruṣaḥ parāṅ paryāvartate 'thārūpajño bhavati, ekībhavati na paśyatīty āhuḥ, ekībhavati na jighrātīty āhuḥ, ekībhavati na rasayatīty āhuḥ* u. s. w.[2]). Schließlich tritt der Ātman aus dem Körper

1) Das ergibt sich daraus, daß IV 4, 2 nach dem Ātman zunächst der Prāṇa auszieht und ihm die Prāṇas folgen.

2) So ist nämlich die Stelle gemäß der Übersetzung BÖHTLINGKS „wenn der im Auge befindliche Geist sich wegwendet und heimgeht", aufzufassen im Gegensatz zu DEUSSEN, Sechzig Up. S. 474 „der Geist aber, der im Auge wohnte, kehrt nach auswärts zurück". (Dazu S. 464 f.: „So wird z. B. das körperliche Auge losgelassen, wie der Stengel von der Frucht, die Funktion des Sehens (*cākṣuṣa puruṣa*, 4, 4, 1) kehrt zur Sonne zurück, der sie entstammt, aber das psychische Organ des Sehens (die Sehkraft) sammelt sich mit den andern Organen und dem *prāṇa* (Leben) im Herzen um den Ātman.") Denn anzunehmen, daß der nach alter Vorstellung mit dem *puruṣa* in der Sonne

heraus, ihm folgt der Prāṇa und diesem wieder die Prāṇas Bṛh. IV 4, 2. Beim Erlösten dagegen bleiben die Prāṇas überhaupt im Körper IV 4, 6, und gehen wie er in die Elemente ein Bṛh. III 2, 13. Also auch in diesem Abschnitt ist der Ātman von den Prāṇas und der Materie vollkommen gesondert.

Zu dem Ausziehen der Prāṇas ist übrigens etwas zu bemerken. Bṛh. III 2, 11 antwortet Yājñavalkya auf die Frage des Ārtabhāga, daß die Prāṇas aus dem Sterbenden nicht ausziehen, ohne dies auf den Erlösten zu beschränken. Bṛh. III 2, 13 wird von der Auflösung der Prāṇas und des übrigen Körpers in die Elemente gesprochen, während gerade hier von der Seelenwanderung die Rede ist. Das ist, glaube ich, so zu erklären, daß hier eine ältere Form der Lehre vorliegt, nach der die Seele allein wandert. Es geschieht ja häufig, daß die Konsequenzen einer Lehre erst später gezogen werden. Hier war der Anlaß zur Weiterbildung wohl der, daß nach der in der Yājñavalkyalehre ausgebildeten Attributlosigkeit des Ātman der die Seele bildende Teil seine Individualität verlor, und um sie zu wahren wurden ihm die Prāṇas als mitwandernd beigelegt. Jedenfalls ist Bṛh. IV 4 die erste und einzige Stelle in den älteren Upanischaden, wo die Annahme eines wandernden psychischen Organismus erscheint.

---

identische *puruṣa* im Auge neben dem Ātman eine selbständige Rolle spielt, dazu bietet die Yājñavalkyalehre keinen Anhalt; und überdies ist jene Vorstellung hier bis auf das Stück Bṛh. IV 2, 2—3 und die flüchtige Erwähnung Taitt. II 8 = III 10, wo übrigens nicht einmal gerade das Auge genannt wird, bereits ganz erloschen. In Bṛh. III 2, 13, wo von einem Eingehen der Körperteile in die entsprechenden Elemente die Rede ist, ***yatrāsya puruṣasya mṛtasyāgniṃ vāg apyeti vātaṃ prāṇaś cakṣur ādityaṃ manaś candraṃ diśaḥ śrotraṃ pṛthivīṃ śarīram*** usw., zeigt schon die Terminologie, daß die Prāṇas gemeint sind. Die sammeln sich aber in unserm Falle um den Prāṇa und außerdem werden die Prāṇas in den älteren Upaniṣaden nie als puruṣa im betreffenden Organ oder überhaupt als ***puruṣa*** bezeichnet, denn Chānd. VIII 12, 4—5 liegt dieselbe Vorstellung vor, wie in der Yājñavalkyalehre. Außer Ātman und Prāṇas — das materielle Substrat wird schon durch den Ausdruck ***puruṣa*** ausgeschlossen — kennen aber die älteren Upaniṣaden keine Wesenheit, die hier in Betracht käme, so daß nur die oben gegebene Erklärung übrig bleibt.

Doch zurück zu unserer Hauptfrage. Wichtig für die Stellung der Yājñavalkyalehre ist ferner das Gespräch mit Maitreyī Bṛh. II 4 = IV 5. Hier heißt es ganz klar *idaṃ mahad bhūtam anantam apāraṃ vijñānaghana eva, etebhyo bhūtebhyaḥ samutthāya tāny evānuvinaśyati* II 4, 12 : der Ātman tritt aus den Elementen heraus und geht wieder in sie ein. Wichtig ist auch II 4, 10 *sa yathārdraidhāgner abhyāhitasya pṛthag dhūmā viniścaranti, evaṃ vā are 'sya mahato bhūtasya niḥśvasitam etat, yad ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedo 'tharvāṅgirasa itihāsaḥ purāṇaṃ vidyā upaniṣadaḥ ślokāḥ sūtrāṇy anuvākhyānāni vyākhyānāni, asyaivaitāni sarvāṇi niḥśvasitāni;* nicht die Welten und die Wesen sind vom Brahman ausgehaucht, sondern nur die verschiedenen Zweige des Wissens, Veden, Itihāsas u. s. w. Die Fassung in IV 5, 11 hat schon DEUSSEN, Sechzig Up. S. 484 A. als Erweiterung erkannt; Bṛh. IV 1, 2 aber, woher diese Aufzählung nach DEUSSEN genommen ist, handelt es sich um ganz etwas anderes, daß nämlich alles durch die Rede erkannt wird: *vācā vai samrāḍ bandhuḥ prajñāyate, ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedo 'tharvāngirasa itihāsaḥ purāṇaṃ vidyā upaniṣadaḥ ślokāḥ sūtrāṇy anuvyākhyānāni vyākhyānānīṣṭaṃ hutam āśitaṃ pāyitam ayaṃ ca lokaḥ paraś ca lokaḥ sarvāṇi ca bhūtāni, vācaiva samrāḍ brahma jñāyate, vāg vai samrāṭ paramaṃ brahma*[1]. Auch das Vorhergehende in Bṛh. II 4 läßt sich ganz leicht dieser Auffassung gemäß erklären: Wertvoll ist an allen Dingen nur der in ihnen wohnende Ātman, wer diesen nicht kennt, dem steht alles fremd gegenüber, und nur der vermag das Wesen der Dinge zu begreifen, der den Ātman erkennt, der sich in allen verkörpert und wirkt.

Es ergibt sich also ein durchgehender scharfer Unterschied zwischen der Yājñavalkya- und der Kauṣītakilehre, indem in der einen Prāṇas, Welten und Götter aus dem Ātman hervorgehen, während sie in der anderen dem Ātman getrennt gegenüberstehen und er in sie eingeht. Betrachten wir auf Grund dieses Unterschiedes unsere beiden Dialoge,

1) Übrigens sitzt auch hier die Erweiterung nicht fest, denn in der Mādhyaṃdinarezension fehlt sie, ebenso auch Maitr. VI 32.

so sehen wir sofort, daß der Vergleich Kauṣ. IV. 20 *sa yadā pratibudhyate yathāgner jvalataḥ sarvā diśo visphuliṅgā vipratiṣṭherann evam evaitasmād ātmanaḥ prāṇā yathāyatanaṃ vipratiṣṭhante prāṇebhyo devā devebhyo lokāḥ*, nur auf dem Boden der Kauṣītakilehre entstanden sein kann, und er findet sich auch Kauṣ. III 3 gleichlautend wieder. Ebenso klar ist aber auch, daß Bṛh. II 1, 20 *sa yathorṇavābhis tantunoccared yathāgneḥ kṣudrā visphuliṅgā vyuccaranty evam evāsmād ātmanaḥ sarve prāṇā sarve devāḥ sarvāṇi bhutāni vyuccaranti*, dem nachgebildet ist und zur Yājñavalkyalehre im Widerspruch steht; der oben angeführte Vergleich Bṛh. II 4, 10, der allein in der Yājñavalkyalehre sich einigermaßen damit vetgleichen läßt, zeigt deutlich die Verschiedenheit. Besonders grell zeigt sich das Nichthereinpassen im Hervorgehen der Prāṇas aus dem Ātman, während es doch kurz zuvor II 1, 17 heißt *prāṇānāṃ vijñānena vijñānam ādaya*, die Prāṇas selbst also gar nicht in ihn eingehen. Ferner erkennen wir auch, daß der Absatz Kauṣ. IV 20 *tad yathā kṣuraḥ kṣuradhāne 'vahitaḥ syāt, viśvaṃbharo vā viśvaṃbharakulāya evam evaiṣa prajñātmedaṃ śarīram ātmānam anupraviṣṭaḥ, ā lomabhya ā nakhebhyaḥ*, zur Kauṣītakilehre nicht stimmt, und auch hier können wir erkennen, woher er genommen ist, denn Bṛh. I 4, 7, wo erzählt wird, wie der Ātman als Name und Gestalt in die Welt eingeht, paßt er vortrefflich.

Suchen wir nun aus allen diesen Beobachtungen auf das Verhältnis der beiden Versionen des Ajātaśatrudialoges zu schließen, so ergibt sich folgendes. Die Kauṣītakiversion hat offenbar die Yājñavalkyalehre gekannt, sie teilweise benützt und auch gegen sie polemisiert. Es findet sich aber nichts, was gerade auf Benützung des Dialoges Bṛh. II 1 hinwiese, vielmehr erstrecken sich die Beziehungen gerade auch auf einiges, was hier nicht erwähnt wird: bei der Beschreibung der Herzensadern die Bestimmung, daß sie dünn wie ein tausendfach gespaltenes Haar seien, die Aufzählung ihrer Farben und die Phrase *piṅgalasyāṇimnā tiṣṭhanti*, ferner die Polemik gegen die Geister in beiden Augen. Schließlich zeigt das zuletzt besprochene Gleichnis vom Schermesser auch

Anlehnung an andere Quellen. Anders steht es mit dem Vergleich vom Feuer und den Funken in Bṛh. II 1, 20. Hier ist nicht eine Lehre übernommen und mit der eigenen vereinigt, wie die Lehre von den Herzensadern in Kauṣ. IV 19, sondern er steht sowohl mit den Anschauungen dieses Stückes, wie auch mit der übrigen Yājñavalkyalehre im Widerspruch. Auch findet sich hier nichts, woran er anknüpft und wodurch seine Hereinziehung als berechtigt erscheinen könnte. Denn mit der Schilderung des Tiefschlafes ist der Abschluß erreicht; die Rückkehr aus diesem Zustande spielt auch in dem großen Dialog Bṛh. IV 3—4 keine Rolle und Yājñavalkya will auch dort damit abbrechen. Es bleibt also wohl nichts übrig als anzunehmen, dieser Vergleich sei ungeschickt aus der Vorlage übernommen, und das war dann jedenfalls Kauṣ. IV. Zu bedenken ist immerhin auch, daß es der einzige Dialog der eigentlichen Yājñavalkyalehre ist, in dem Yājñavalkya nicht auftritt.

Wir kommen also zu dem Schlusse, daß zuerst Kauṣ. IV mit Kenntnis und Benützung der Yājñavalkyalehre verfaßt wurde. Daraus entstand Bṛh. II 1 durch Umarbeitung des Schlußstückes gemäß der Yājñavalkyalehre und Streichung der zurückgewiesenen Definitionen, die zur eigenen Lehre paßten. Wie aber in Kauṣītaki nach dem Eingehen der Sinnesorgane in den Prāṇa auch ihr Hervorgehen geschildert ist, so wurde auch hier derselbe Vergleich an die Schilderung des Tiefschlafes angehängt.

Viel wahrscheinlicher würde dieses Resultat werden, wenn es gelingen sollte zu zeigen, daß die Kauṣītakilehre auch sonst Bekanntschaft mit der Yājñavalkyalehre zeigt. Doch bevor wir auf diese Frage eingehen, müssen wir noch verschiedenes anderes behandeln. Schon wiederholt haben wir im Laufe unserer Untersuchung Anlaß gehabt, in den einzelnen Lehren ältere und jüngere Stücke zu unterscheiden, so daß sich die Frage aufdrängt, ob es nicht möglich sein sollte durch eingehendere Analyse genaueres über ihre Entwicklung und Entstehung zu erfahren. Betrachten wir zunächst die Yājñavalkyalehre.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000024

In dieser ist besonders wichtig die Bestimmung des Ātman als Erkenntnis, *vijñāna*, auffällig ist aber diese Terminologie. Denn *vijñāna* hat keine Anknüpfung an die älteren Spekulationen; dort gibt es nur eine geistige Wesenheit, die eine Rolle spielt, nämlich das *manas*. Allerdings tritt es meist in festen Verbindungen auf, so in den Prāṇalehren in der Reihe der Prāṇas, wo es dann naturgemäß nicht weiter hervortritt. Wichtiger ist schon die Rolle, die es in der Verbindung mit der *vāc* spielt. Es ist eine alte Verbindung, die häufig erwähnt wird und auch mit dem Ritual in Beziehung gesetzt wurde (vgl. z. B. Śat. I 4, 4. XI 2, 3, 6.). Hierher gehört auch der Wettstreit zwischen *manas* und *vāc* Śat. I 4, 5, 8—13, die Spekulation über die beiden Geleise des Opfers Chānd. IV 16 = Jaim. III 16 u. s. w. Doch als Anknüpfungspunkt für philosophische Spekulation erwies sie sich ziemlich unfruchtbar. Denn was die Stellen betrifft, wo das *manas* durch Begattung mit der *vāc* neue Wesen hervorbringt, oder es die *vāc* und sie ihrerseits wieder andere Wesen zeugt, so zeigt ihre vollkommene Verschiedenheit, daß es sich um vereinzelte Erfindungen handelt, die nicht weiter durchgedrungen sind. So werden von ihnen Śat. IV 1, 2, 6—9 die Vasus, Rudras, Adityas und Viśve devas gezeugt, Śat. X 6, 5, 4—5 (= Bṛh. I 2, 4—5) das Jahr, Śat. VIII 1, 2, 8 der Winter, Ait. Ār. II 1, 3 das *karma*. Bedeutungsvoller ist nur die Lehre nach der *manas* und *vāc* den *prāṇa* zeugen. Diese findet sich mehrmals und wird Bṛh. I 5, 3—13 u. 17—20 philosophisch ausgebaut.

Umso wichtiger ist für uns die Rolle die das *manas* in einigen Stücken der älteren Upaniṣaden spielt. Es sind dies der Śāṇḍilyahymnus Śat. X 6, 3 = Chānd. III 14, ferner Bṛh. V 6, Chānd. III 18 und Chānd. VIII, wozu sich noch Vāj. Saṃh. 34, 1—6 stellt. Doch müssen wir zuerst durch einen Vergleich dieser Stücke die zu Grunde liegende Lehre festzustellen suchen. Und zwar erweist sich als charakteristisch die Verbindung einiger Bestimmungen des Ātman, die einzeln allerdings teilweise auch sonst vorkommen. Diese finden wir am bequemsten im Śāṇḍilyahymnus aufgezählt:

sa ātmānam upāsīta manomayaṃ prāṇaśarīraṃ bhārūpam ākāśātmānam (Śat.). *Manomaya* und *bhāḥsatya* finden wir auch Bṛh. V 6, das ja nur ein kurzer Auszug aus dem Śāṇḍilya-hymnus ist. Beginnen wir mit der Bestimmung als *bhārūpa*.

Diese Bezeichnung weist auf eine alte Agnilehre. Eine Stelle wo eine solche rein und deutlich erhalten ist, ist zum Beispiel Chānd. III 13, 7—8: *atha yad ataḥ paro divo jyotir dīpyate viśvataḥ pṛṣṭheṣu sarvataḥ pṛṣṭheṣv anuttameṣu lokeṣu, idaṃ vāva tad yad idam asminn antaḥ puruṣe jyotiḥ, tasyaiṣā dṛṣṭiḥ, yatraitad asmiñ charīre saṃsparśenoṣṇimānaṃ vijānāti, tasyaiṣā śrutiḥ, yatraitat karṇāv apigṛhya ninadam ivā nadathum ivāgner iva jvalata upaśṛnoti.* In unseren Stücken finden wir außer den oben angeführten *bhārūpa* und *bhāḥsatya* noch als Bezeichnungen für den Ātman Vāj. S. 34, 1 *jyotiṣāṃ jyotiḥ* und 34, 3 *jyotir antar amṛtaṃ prajāsu.* Ferner ist Chānd. VIII 12, 3 (= 3, 4) bei der Erlösung von einem Eingehen in das höchste Licht die Rede: *paraṃ jyotir upasaṃpadya,* und von der Brahmanwelt heißt es *sakṛd vibhāto hy evaiṣa brahmalokaḥ* (Chānd. VIII 4, 2.). Mit diesen Anschauungen ist es wohl auch zu verbinden, wenn es Chānd. III 18 von Stimme, Einhauch, Auge und Ohr heißt, daß sie leuchten und glühen: *vāg eva .... agninā jyotiṣā bhāti ca tapati ca* u. s. w. Wir dürfen also wohl die in unseren Stücken zu Grunde liegende Lehre uns folgendermaßen vorstellen: Die Brahmanwelt jenseits des Himmels ist das Reich des höchsten Lichtes, ein Teil von diesem Licht ist der Ātman im Menschen; bei der Erlösung geht er wieder in das höchste Licht ein.

Unmittelbar damit verbunden ist die Lehre vom *ākāśa* (vgl. oben *ākāśātmā*). Auch sie ist ursprünglich selbstständig und findet sich auch noch so an mehreren Stellen; hier aber liegt sie in Verschmelzung vor. Der Lichtraum über dem Himmel ist auch der *ākāśa*, und ebenso wie ein Teil des Lichtes im Menschen wohnt, so auch ein Teil des *ākāśa* [1]).

1) Śat. X 6, 3 heißt es vom Brahman *jyāyān divo jyayān ākāśāj jyāyān asyai pṛthivyai jyāyānt sarvebhyo bhūtebhyaḥ.* Das ist aber eine Verderbnis. Die natürliche Reihenfolge, die zur sonstigen Lehre stimmt, gibt Chānd. III 14, 3 *jyāyān pṛthivyā jyāyān antarikṣāj jyāyān divo jyāyān ebhyo lokebhyaḥ.*

Wichtig ist die besprochene, aus der Gleichsetzung des *ākāśa* im Herzen mit dem Weltraum hervorgegangene Ansicht, daß auch der *ākāśa* im Herzen alle Dinge umfasse und vielmehr er die wahre Brahmanwelt sei. Doch das ist eine auf Chānd. VIII beschränkte Einzelentwicklung. Aber vorbereitet ist sie schon im Śāndilyahymnus 3: *eśa ma ātmāntar hṛdaye 'ṇīyān vrīher vā yavād vā sarṣapād vā śyāmākād vā śyāmākataṇḍulād vā, eṣa ma ātmāntar hṛdaye jyāyān antarikṣāj jyāyān divo jyāyān ebhyo lokebhyaḥ* (Chānd.). Wenn es ferner Chānd. III 18, 1 heißt, das Brahman sei in Beziehung auf das Selbst das *manas*, in Beziehung auf die Gottheiten der *ākāśa*, so ist das nur eine durch die Systematisierung dieses Stückes bedingte Zerreißung. Bei Stücken, die mit Zahlenschemen arbeiten, muß man immer mit dergleichen rechnen.

Sehr wichtig ist ferner die Bestimmung als *manas*, denn dadurch wird diese Lehre in die kleine Gruppe von Systemen gerückt, die den Ātman ausdrücklich als Erkenntnis bezeichnen. Und zwar haben wir als solche bis jetzt nur die Yājñavalkya- und Kauṣītakilehre kennen gelernt. Als Belege finden wir im Śāṇḍilyahymnus selbst die oben angeführte Bezeichnung *manomaya* und ebenso in Bṛh. V 6; in Vāj. S. 34, 1—6 ist durchwegs vom *manas* die Rede; Chānd. III 18 wird das Brahman in Beziehung auf das Selbst als *manas* bezeichnet (vgl. oben). Eine leichte Verschleierung liegt vor in Chānd. VIII 12. Hier wird zuerst VIII 12, 4 ausgeführt, daß die Sinnesorgane nur die Werkzeuge seien, das Erkennende aber der Ātman. Dann heißt es in derselben Ausdrucksweise weiter: *atha yo veda idaṃ manavā iti, sa ātmā, mano 'sya daivaṃ cakṣuḥ, sa vā eṣa etena daivena cakṣuṣā manasaitān kāmān paśyan ramate.* Es wird hier vom *manas* in derselben Weise gesprochen, wie von den übrigen Sinnesorganen, es ist aber doch nicht dasselbe. Es heißt *daivaṃ cakṣuḥ* und was damit gemeint ist sehen wir aus dem folgenden. Die Wünsche, die er mit dem *manas* sieht und genießt sind, darüber läßt das vorausgehende keinen Zweifel, die Genüsse die dem Erlösten zu Teil werden. Das *manas* bleibt also auch der erlösten Seele und gehört dem Ātman

selbst zu, umso mehr als der Ātman ja gerade hier als intellektuell, als der Geist in den Sinnesorganen gedacht wird. Es ist nur durch Ungeschicklichkeit in eine Reihe mit den Sinnen gerückt worden.

Der eben angeführte Abschnitt gibt uns aber auch zugleich die Erklärung für die vierte Bestimmung *prāṇaśarīra*. Dies heißt nämlich, der Ātman ist von den *prāṇas* verschieden und wohnt nur in ihnen. Das ist es aber gerade, was in dem Abschnitt Chānd. VIII 12, 4 ausgeführt wird: *atha yatraitad ākāśam anu niṣaṇṇaṃ cakṣuḥ sa cākṣuṣaḥ puruṣaḥ darśanāya cakṣuḥ, atha yo veda idaṃ jighrāṇīti sa ātmā gandhāya ghrāṇam, atha yo veda idam abhivyāharāṇīti sa ātmā abhivyāhārāya vāk* usw. Damit stoßen wir auf eine auffallende Berührung unserer Lehre, ich will sie nach dem charakteristischesten Text von nun ab kurz die Śāṇḍilyalehre nennen, mit der Yājñavalkyalehre. Denn wir haben oben (S. 15 ff.) gesehen, daß diese Anschauung ein charakteristisches Merkmal der Yājñavalkyalehre ist, und konnten sie außer in ihr nur hier nachweisen. Daran schließt sich jedoch sofort die Frage, wie sich denn die Yājñavalkyalehre zu den übrigen oben behandelten Bestimmungen stellt.

Daß auch in ihr der Ātman als leuchtend gilt, haben wir schon oben besprochen (vgl. S. 16). Letzten Endes geht auch die Vorstellung vom Selbst als Licht Bṛh. IV 3, 6 darauf zurück. Zu bemerken wäre nur noch, daß der Ausdruck *jyotiṣāṃ jyotiḥ*, den wir Vaj. Saṃh. 34, 1 gefunden haben, auch in den Versen Bṛh. IV 4, 16 vorkommt. Auch daß in der Yājñavalkyalehre der Ātman als intellektuell gilt, ist gesagt. Hier ist aber die Verschiebung wichtig, daß das *manas* in die Reihe der Prāṇas gerückt ist und an seiner Stelle *vijñānam* erscheint. Ebenso ist auch die Stellung des *ākāśa* verschoben. Bṛh. III 8 antwortet Yājñavalkya der Gārgī Vācaknavī, daß alles im *ākāśa* eingewoben und verwoben sei, dieser aber im Brahman. Der *ākāśa* ist also heruntergedrückt und gehört nicht mehr zum Brahman; und das ist gerade in der Yājñavalkyalehre nicht weiter verwunderlich, weil gerade in ihr die Attributlosigkeit des Brahmans eine

so große Rolle spielt. Bemerkenswert sind auch die Stellen Bṛh. IV 4, 17 *yasmin pañca pāñcajanāḥ ākāśaśca pratiṣṭhitas tam eva manya ātmānam*, und Bṛh. IV 4, 20 *virajaḥ para ākāśāt aja ātmā mahān dhruvaḥ.*

Sehr klar und scharf ist auch die Stellung der Yājñavalkyalehre durch die Bestimmung des Ātman an folgender Stelle der Bṛhadāraṇyakaupaniṣad ausgedrückt, für die der Ausdruck *vijñānam* Zugehörigkeit zur älteren Schicht der Yājñavalkyalehre beweist[1]): *yo 'yaṃ vijñānamayaḥ puruṣaḥ prāṇeṣu hṛdy antarjyotiḥ sa samānaḥ sann ubhau lokau saṃcarati* (Bṛh. IV 3, 7). Vergleichen wir damit den Satz des Śāṇḍilyahymnus *sa ātmānam upāsīta manomayaṃ prāṇaśarīraṃ bhārūpam ākāśātmānam*, so sehen wir, daß *vijñānamaya* genau dem *manomaya* entspricht, *prāṇeṣu* dem *prāṇaśarīra, hṛdy antarjyotiḥ* dem *bhārūpa*, selbst die Reihenfolge ist die gleiche. Der *ākāśa* fehlt natürlich, der geänderten Stellung entsprechend, in der Bṛhadāraṇyakastelle.

Alle diese Tatsachen beweisen eine nahe Verwandtschaft der Śāṇḍilyalehre mit der Yājñavalkyalehre. Die Ähnlichkeit ist in den zuletzt besprochenen Definitionen sogar so groß, daß wir wohl an eine Abhängigkeit denken müssen. Klar ist aber auch, daß die Yājñavalkyalehre die fortgeschrittenere Stufe darstellt. Denn in ihr ist das *manas*, das allein in den älteren Spekulationen eine Rolle spielt, durch einen neuen Terminus ersetzt und der *ākāśa* zu einer untergeordneten Stelle herabgedrückt. Noch klarer wird uns das Verhältnis werden, wenn wir die Entwicklung der Lehre vom Schlaf im Yājñavalkyasystem untersuchen.

Betrachten wir zuerst Bṛh. II 1, 17—20. Dort heißt es, daß der Ātman beim Traumschlaf im *ākāśa* des Herzens ruht (17), während er beim Tiefschlaf in das Aderngeflecht im Herzbeutel zieht (19). Der Traumschlaf wird folgendermaßen geschildert: *sa yatraitat svapnyayā carati te hāsya lokāḥ, tad uteva mahārājo bhavati uteva mahābrāhmaṇaḥ utevoccāvacam nigacchati, sa yathā mahārājo jānapadāṅ gṛhītvā sve*

1) Vgl. S. 4. Gerade so eine Formel konnte sich leicht auch in späteren Schichten erhalten.

janapade yathākāmaṃ parivarteta, evam evaiṣa etat prāṇāṅ gṛhītvā sve śarīre yathākāmaṃ parivartate (Bṛh. II 1, 18). Dabei ist es nun fraglich, wie man sich das Herumziehen des Ātman vorstellen soll; denn daß er im ganzen Körper herumziehend gedacht sei, ist ganz unwahrscheinlich und hat nirgends eine Entsprechung[1]). Die Erklärung ist: er wandert im *ākāśa* des Herzens. Die Bestätigung gibt uns ein Vergleich mit Chānd. VIII. Auch dort heißt es VIII 6, 3, daß beim Tiefschlaf der Ātman in die Adern des Herzens schlüpft. Schon diese unterscheidende Bezeichnung als Tiefschlaf läßt uns erwarten, auch den Traumschlaf erwähnt zu finden. Nun heißt es Chānd. VIII 3, 1—3: *ta ime satyāḥ kāmā anṛtāpidhānāḥ, teṣāṃ satyānāṃ satām anṛtam apidhānam, yo yo hy asyetaḥ praiti na tam iha darśanāya labhate. atha ye cāsyeha jīvā ye ca pretā yac cānyad icchan na labhate sarvaṃ tad atra gatvā vindate, atra hy asyaite satyāḥ kāmā anṛtāpidhānāḥ. tad yathāpi hiraṇyanidhiṃ nihitam akṣetrajñā upary upari saṃcaranto na vindeyur evam evemāḥ sarvāḥ prajā ahar ahar gacchanty etaṃ brahmalokaṃ na vindanti anṛtena hi pratyūḍhāḥ. sa vā eṣa ātmā hṛdi, tasyaitad eva niruktaṃ hṛdy ayam iti tasmād dhṛdayam. ahar ahar vā evaṃvit svargaṃ lokam eti.* Hier kann mit dem täglichen Eingehen in die Brahmanwelt nur der Schlaf gemeint sein. Die Brahmanwelt aber, in die der Schlafende hier eingeht und in der die wahren Wünsche enthalten sind, ist, darüber lassen die vorhergehenden Abschnitte nicht den geringsten Zweifel, der *ākāśa* im Herzen; wir brauchen nicht einmal die oben angeführte Etymologie von *hṛdayam* pressen. Das ist aber dann nicht der Tiefschlaf, das schließt die spätere Anführung VIII 6, 1—3 aus, sondern kann nur der Traumschlaf sein. Die ganze Schilderung dieser Brahmanstadt, daß man dort alles findet, was man hier auf Erden verloren oder nicht erlangt hat usw. paßt auch gar nicht zur Bewußtseinslosigkeit des Tiefschlafes. Die Grundlage der ganzen Lehre dieses Abschnittes der Chāndogyaupaniṣad scheint also eine Traumlehre zu bilden, nach der der Geist im Traume nicht in der Außenwelt um-

1) Vgl. dagegen DEUSSEN, Allgem. Gesch. d. Phil. I 2, S. 272 f.

herwandert, sondern im *ākāśa* des Herzens, der ebenso wie der Weltraum alle Dinge in sich enthält. Wenden wir diese Vorstellung auf Bṛh. II 1 an, so heben sich alle Schwierigkeiten. Hier wie dort zieht der Ātman beim Traumschlaf in den *ākāśa* des Herzens und ruht beim Tiefschlaf in den Herzensadern. Die Stätte, in der er im Traume wandert, ist also offenbar der *ākāśa* des Herzens.

Ganz verschieden hievon ist die Lehre vom Traumschlaf Bṛh. IV 3, 9—10. Hier wird geschildert, wie sich der Ātman selbst eine Traumwelt bei seinem eigenen Lichte schafft, Wagen und Straßen, Teiche und Flüsse -- *sa hi kartā*. Das ist mit der Lehre von Bṛh. II 1 natürlich ganz unvereinbar. Vielleicht gibt uns aber das vorhergehende Aufschluß über das Verhältnis dieser zweiten Lehre. Es heißt nämlich Bṛh. IV 3, 9 *tasya vā etasya puruṣasya dve eva sthāne bhavataḥ idaṃ ca paralokasthanaṃ ca saṃdhyaṃ tṛtīyaṃ svapnasthānam, tasmint saṃdhye sthāne tiṣṭhann ubhe sthāne paśyati idaṃ ca paralokasthānaṃ ca. atha yathākramo 'yaṃ paralokasthāne bhavati tam ākramam ākramyobhayān pāpmana ānandāṃś ca paśyati*. Auch diese Lehre vom Aufstieg in die jenseitige Stätte, auf den sich der Ātman im Schlafe begibt, ist etwas neues und von Bṛh. II 1 verschieden. Hier gibt es aber etwas ähnliches in der älteren Lehre, das ist die Lehre von den Herzensadern. Diese bilden tatsächlich durch ihre Verbindung mit der Sonne den Aufstieg zur jenseitigen Welt, auf dem der Sterbende emporsteigt, und sie betritt auch der Schlafende im Tiefschlaf. Vergleichen wir damit die Schilderung von Bṛh. IV 3, 9, so macht sie den Eindruck einer Weiterbildung einer philosophisch fortgeschritteneren Zeit, die an Stelle der alten plumpen Bilder abstraktere Vorstellungen setzt. Das würde ganz gut zu unseren bisherigen Beobachtungen für die späte Entstehung von Bṛh. IV 3—4 stimmen. Auch die eigentümliche Stellung von Bṛh. IV 3, 20, an der sich schon DEUSSEN gestoßen hat (vgl. Sechzig Up. S. 464 und 470 A. 2), läßt sich auf Grund dieser Annahme leicht erklären. Ursprünglich kann diese Stelle, die von den Herzensadern handelt, neben der neuen Umformung nicht gestanden haben. Die

ältere Lehre ließ sich aber doch nicht verdrängen und so wurde später dieser Absatz dort eingeschoben, wo er zu fehlen schien und nach alter Lehre stehen sollte, nämlich am Beginn der Behandlung des Tiefschlafes[1]). Gleich im nächsten Absatz aber weist der Ausdruck *evam evāyaṃ śarīra ātmā prājñenātmanā saṃparişvakto na bāhyaṃ kiṃcana veda nāntaram*, schon wieder die Vorstellung der neuen Lehre auf, nach der der Ātman im Tiefschlaf nicht im Körper in den *hitās* verbleibt, sondern zeitweilig in die Brahmanwelt eingeht[2]). Denn diese neue Lehre enthält eine ziemliche Verschiebung; das Weilen im *ākāśa* fällt vollkommen weg, dafür tritt hier das Verweilen auf dem *saṃdhyaṃ sthānam*, andrerseits ist wieder der Tiefschlaf um eine Stufe weitergerückt zur zeitweiligen Vereinigung mit dem Brahman. Die Streichung des *ākāśa* ist leicht verständlich. Auch er ist wie die Vorstellung von den Adern vor dem fortgeschritteneren Denken gefallen, um so leichter, als der Weltraum nicht mehr die Stätte des Brahman war und infolgedessen die Parallelisierung mit ihm ihre Bedeutung verlieren mußte; und darauf beruhte doch die Lehre von der Welt im Herzen. Der Tiefschlaf andrerseits konnte leicht zur Vereinigung mit dem Brahman werden, nachdem gerade in der Yājñavalkyalehre die Betonung der Ähnlichkeit des Tiefschlafes und des Zustandes des Brahman solche Bedeutung gewonnen hatte.

Ziemlich schwierig zu beurteilen ist die Stellung der eingeschobenen Verse über den Traumschlaf Bṛh. IV 3, 11—14. Es folgen gleich darauf Berufungen auf allgemeiner anerkannte Anschauungen: *tan nāyataṃ bodhayed ity āhuḥ durbhiṣajyaṃ hāsmai bhavati yam eṣa na pratipadyate, atho khalv āhuḥ jāgaritadeśa evāsyaiṣaḥ, yāni hy eva jāgrat paśyati tāni supta iti.* Nun ist es recht unwahrscheinlich, daß die spätere Yājñavalkyalehre so verbreitet war, daß sich diese als bekannt vorausgesetzten Anschauungen auf sie beziehen.

1) Die alte Lehre liegt auch vor in den eingelegten Versen Bṛh. IV 4, 8—9.

2) So interpretiert den Tiefschlaf nach der neuen Lehre auch DEUSSEN (vgl. Sechzig Up. S. 464 Z. 10—12).

Und der letzte Ausspruch ist wohl ursprünglich in seiner wörtlichen Bedeutung zu verstehen, daß der Geist im Traume in der Außenwelt umherschweift, nicht in der selbstgeschaffenen Traumwelt. Diese alte Vorstellung ist es also offenbar, die hier zu Grunde liegt. Natürlich berührt sich die spätere Yājñavalkyalehre in der Ausführung mit ihr und konnte sich auf sie berufen. Fraglich bleibt nur, wozu die eingeschobenen Verse zu rechnen sind. Auf das *rūpāṇi devaḥ kurute bahūni* möchte ich nicht zu viel Gewicht legen, denn es braucht nicht mehr zu bedeuten als ein *kāmarūpin*, und die ausdrückliche Erwähnung des Umherschweifens ohne Angabe eines bestimmten Standortes, scheint eher für die ältere Anschauung zu sprechen. Sicher ist, daß eine Lehre vorliegt, die den Atman als leuchtend bestimmt (*śukram ādāya, hiraṇmaya*), und daß eine Prāṇalehre ausgeschlossen ist (*prāṇena rakṣann aparaṃ kulāyam*). Das kann aber gerade so gut zur Śāṇḍilyalehre stimmen und der erste Vers Vāj. Saṃh. 34, 1 *yaj jāgrato dūram udaiti daivam tad u suptasya tathaivaiti dūraṃgamaṃ jyotiṣāṃ jyotir ekam*, macht es immerhin wahrscheinlich, daß dort auch die alte Vorstellung vom Ātman, der im Traume in der Außenwelt umherstreift, heimisch war. Wollten wir das annehmen, so ergäbe sich folgende Entwickluug. Zuerst diese Vorstellung in der Śāṇḍilyalehre; dann noch in der Śāṇḍilyalehre (Chānd. VIII) und in der älteren Yājñavalkyalehre die Vorstellung vom Wandern im *ākāśa* des Herzens, schließlich die oben besprochene Weiterbildung in der jüngeren Yājñavalkyalehre. Für jeden Fall sehen wir aber auch in der Traumlehre in der eigentümlichen Vorstellung vom Wandern im *ākāśa* eine nahe Verwandtschaft zwischen der Śāṇḍilyalehre und Yājñavalkyalehre. Und auch hier treffen wir in der Yājñavalkyalehre auf jüngere Weiterentwicklung.

Wir müssen also wohl Abhängigkeit der beiden Lehren voneinander annehmen und da die Yājñavalkyalehre die jüngere Entwicklungsstufe darstellt, Entstehung der Yājñavalkyalehre aus der Śāṇḍilyalehre. Dafür spricht auch, daß sich in der Yājñavalkyalehre noch vereinzelte Spuren der

älteren Stufe finden. Wenn es Bṛh. III 2, 13 heißt, daß der Ātman beim Sterbenden in den *ākāśa* eingeht, so ist eben der *ākāśa* die Stätte des Ātman. Ebenso wenn Bṛh. IV 1 von den *pādas* des Brahman gesagt wird, daß sie ihre *pratiṣṭhā* im *ākāśa* haben, während nach der eigentlichen Yājñavalkyalehre auch der Raum im Brahman seinen Stützpunkt hat (vgl. Bṛh. IV 4, 17). Schließlich hat sich in dem etwas wirren Stück Bṛh. III 9, 10—17 noch ein Rest der alten Stellung des *manas* erhalten[1]). Nehmen wir nun Entstehung der Yājñavalkyalehre aus der Śāṇḍilyalehre an, so müssen wir uns auch klar zu werden suchen, wie diese Entwicklung vor sich ging.

1) Die Überlieferung in den beiden Rezensionen der Bṛhadāraṇyakaupaniṣad weicht hier sehr stark ab, läßt sich aber recht gut herstellen. Ich gebe hier nur das wichtigste. Mādhy. III 9, 12—15 wird als *puruṣa*, nach dem gefragt ist, und als dessen Gottheit angegeben: 12. *āditye puruṣaḥ — cakṣuḥ*, 13. *vāyau p. — prāṇaḥ*, 14. *candre p. — manaḥ*, 15. *agnau p. — vāk*; während es in der Kāṇvarezension ganz verschieden davon heißt: 12. *āditye p. — satyam*, 13. *prātiśrutkaḥ p. — diśaḥ*, 11. *kāmamayaḥ p. — striyaḥ*, an Stelle von Mādhy. 15 steht Kāṇv. 15 eine ganz andere Frage und andere Antworten. Die Verschiedenheiten sind so groß, daß eine systematische Umarbeitung vorliegen muß. Nun wird Mādhy 11 nach dem Geist gefragt, dessen Sitz die Erde ist. Die Antwort lautet *ya evāyaṃ śārīraḥ puruṣaḥ sa eṣaḥ* und als Gottheit wird *striyaḥ* angegeben. Dagegen gibt Kāṇv. 10 *śārīraḥ p. — amṛtam. Striyaḥ* als Gottheit ist hier vollkommen unverständlich, begreiflich dagegen dort wo es in der Kāṇvarezension steht, nämlich 11. bei der Frage nach dem Geist, dessen Sitz die Begierde ist. Daraus folgt, daß *striyaḥ* auch in der Mādhyaṃdinarezension gestanden haben muß und bloß durch eine Ungeschicklichkeit an den falschen Platz verschoben ist. Damit ist aber die andere Antwort in Mādhy. 14 als Neuerung erkannt und mit ihr fallen auch die anderen in 12, 13, 15, denn sie sind unverkennbar gleichartig nach demselben Muster gebaut: als Gottheit wird immer ein Sinnesorgan angegeben, als *puruṣa* der Geist in der entsprechenden kosmischen Wesenheit. Die Mādhyaṃdinarezension ist also umgearbeitet und Kāṇva bietet die ältere Überlieferung. Für dieses Resultat spricht noch etwas. Die Begriffe und Bestimmungen in diesem Abschnitt zeigen, was nichts häufiges ist, teilweise Ähnlichkeit mit denen im Ajātaśatrudialog, und zwar sowohl an Stellen, die in beiden Rezensionen vorhanden sind (z. B. Kāṇv. 14 = Mādhy. 16 *chāyāmayaḥ puruṣaḥ — mṛtyuḥ* = Bṛh. II 1, 12 *chāyāmayaḥ puruṣaḥ — mṛtyuḥ*), als auch gerade an solchen, die nur Kāṇva bewahrt hat (z. B. Kāṇv. 13 *prātiśrutkaḥ puruṣaḥ — diśaḥ*, vgl. Bṛh. II 1, 14 *dikṣu pur.* und Kauṣ. IV 13 *pratiśrutkāyāṃ pur.*; Kāṇv. 15

Wichtig ist dabei zweierlei. In der Yājñavalkyalehre ist die Lehre von der Wonne des Brahman dazu gekommen, über die wir schon oben (S. 10) gesprochen haben und die damit zusammenhängenden Vorstellungen in Bṛh. IV 2, 2—3. Das zweite ist die Lehre von der Bewußtseinslosigkeit des Brahman für sich[1]). Wie diese Lehre sich gebildet hat, wage ich nicht zu vermuten. Immerhin war ein nahestehendes Problem bereits gestellt und auf andere Weise gelöst, nämlich das der Bewußtseinslosigkeit des Tiefschlafes, die ja auch in der Yājñavalkyalehre der des Brahman gegenübergestellt wird. Die Saṃvargavidyā gab nämlich dafür die Lösung, daß ebenso wie die übrigen Sinnesorgane auch das Denken (*manas*) im Schlafe in den Prāṇa, der hier das Brahman dar-

---

ādarśe pur. — *asuḥ*, vgl. Bṛh. II 1, 9 *ādarśe pur.* und II 1, 10 *asuḥ*.). Eine weitere Änderung der Mādhyaṃdinarezension besteht darin, daß sie an Stelle der in der Kāṇvarezension wechselnden Bestimmungen *cakṣur lokaḥ, hṛdayaṃ lokaḥ, śrotraṃ lokaḥ,* nur *cakṣurlokaḥ* gibt und zwar dem Akzent nach als Kompositum von der Wurzel *lok* sehen; wie es BÖHTLINGK übersetzt: »mit der Sehkraft des Auges«. Hier widerlegt schon der Parallelismus der Glieder *rūpāṇy eva yasyāyatanaṃ cakṣur loko mano jyotir yo vai taṃ puruṣaṃ vidyāt* usw., die Lesung und Auffassung der Mādhyaṃdinaversion. Was hier die Änderung veranlaßte, ist leicht zu sehen. Die Stellen *rūpāṇy eva yasyāyatanaṃ cakṣur loko mano jyotiḥ . . ., kāma eva yasyāyatanaṃ hṛdayaṃ loko mano jyotiḥ . . ., ākāśa eva yasyātanaṃ śrotraṃ loko mano jyotiḥ . . .*, sind einfach zu erklären. Als *āyatanam* wird das Bereich des betreffenden Sinnes gegeben, als *lokaḥ* die Sinnesorgane, als *jyotiḥ* der erkennende Geist, und gefragt ist nach dem *puruṣa*, der das Gebiet dieser Sinne beherrscht. Dieses Schema ist dann auf Fälle übertragen, wo es nicht paßt, und das konnte dann leicht zur Änderung verführen.

Für uns ist folgendes wichtig. In den oben angeführten Stellen *rūpāṇy eva yasyāyatanaṃ cakṣur loko mano jyotiḥ* usw. wird neben jedem Sinnesorgan noch das *manas* als *jyotiḥ*, das heißt als in ihm wirkende Erkenntnis, genannt. Das ist aber die Rolle, die das *manas* in der Śāṇḍilyalehre spielt, wofür in der Yājñavalkyalehre *vijñānam* eintrittt. Bemerkenswert ist übrigens auch der Ausdruck *jyotiḥ*, da ja in beiden diesen Lehren der Ātman als leuchtend gilt.

1) Daß diese Lehre samt ihrer Begründung bereits in der Śāṇḍilyalehre entstanden sei, ist deswegen unwahrscheinlich, weil sich dann schwerlich die so materialistische Auffassung von Chānd. VIII hätte entwickeln können. Etwas einigermaßen ähnliches hat es hier aber doch gegeben, das zeigt z. B. Chānd. VIII 3, 4 (= 12, 3) *atha ya eṣa saṃprasādo 'smāc charīrāt samutthāya paraṃ jyotir upasaṃpadya svena rūpeṇābhiniṣpadyate, eṣa ātmā*. Darüber später.

stellt, eingehe. Stand an Stelle des Prāṇa die Erkenntnis (*vijñāna*), so mußte eine andere Lösung gefunden werden und die gab die Yājñavalkyalehre in der Zweitlosigkeit, wo dann folgerichtig beim Tiefschlaf Eingehen in das außerweltliche Brahman angenommen werden mußte. Vielleicht ließe sich auch aus der Anlehnung an eine Form der Saṃvargavidyā die Verschiebung in der Stellung des *manas* erklären, der ja dort in der Reihe der übrigen Prāṇas steht; und bemerkt mag auch werden, daß gerade in Śat. X 5, 1—2, auf dem die Lehre von der Wonne des Brahman beruht, eine Saṃvargavidyā eingefügt ist (X 5, 2, 14—15)[1]. Doch es muß auch betont werden. daß zumindest an einigen Stellen der Yājñavalkyalehre auch deutlich eine Verschiebung in der Funktion des *manas* eingetreten ist, die ihn zum Organ der Begierden macht z. B. Bṛh. II 4, 11 *evaṃ sarveṣāṃ saṃkalpānāṃ mana ekāyanam, evaṃ sarveṣāṃ vedānāṃ hṛdayam ekāyanam*[2]), Bṛh. III 2, 7 *mano vai grahaḥ, sa kāmenātigraheṇa gṛhītaḥ, manasā hi kāmān kāmayate,* Bṛh. IV 1, 6, Aber diese Verbindung des *manas* mit den Begierden, die auch in anderen älteren Texten vorkommt (z. B. Ait. Ār., Jaim.), ist nicht so fest und auch nicht durchwegs festgehalten, so daß man auch sie kaum als Ursache der Verschiebung ansehen darf. Eng mit der Lehre der Bewußtseinslosigkeit des Brahman verknüpft ist jene von der Unerkennbarkeit und Attributlosigkeit. Fügen wir dazu noch die Verlegung des Brahman jenseits des *ākāśa*, die sich im Anschluß daran leicht ergeben konnte, so haben wir die wichtigsten Lehren

---

1) Ich glaubte früher Spuren des Einflusses einer Saṃvargavidyā Bṛh. IV 3—4 zu finden, so wenn es Bṛh. IV 3, 36 vom Sterbenden heißt *ayaṃ śārīra ātmaibhyo 'ṅgebhyaḥ saṃpramucya punaḥ pratinyāyam pratiyony ādravati prāṇāyaiva*, und in der Sonderstellung des Prāṇa beim Sterbenden Bṛh. IV 4, 2, wo zuerst der Prāṇa aus dem Leibe austritt und nach ihm erst die übrigen Prāṇas. Das ist aber nicht haltbar, denn die Lehre vom Ausziehen der Prāṇas in Bṛh. IV 3—4 ist durch die Vorstellung vom wandernden psychischen Organismus bedingt, und scheint, wie wir gesehen haben, eine jüngere Weiterbildung der Lehre zu sein. Es können also hier keine alten Reste vorliegen.

2) Auch das ist bemerkenswert, weil das Herz als Sitz des *manas* in älteren Manasspekulationen öfter neben ihm genannt, aber nicht differenziert wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000036

beisammen, welche die Yājñavalkyalehre von der Śāṇḍilyalehre trennen.

Was die Entwicklung innerhalb der Yājñavalkyalehre selbst betrifft, so konnten wir im Laufe unserer Untersuchung an verschiedenen Merkmalen eine jüngere Entwicklungsstufe feststellen, die vor allem durch den großen Dialog Bṛh. IV 3—4 vertreten wird. Kennzeichnend sind vor allem Änderungen der Termininologie, der Traumlehre, der Lehre von der Erlösung und Annahme eines wandernden psychischen Organismus. Hinzufügen möchte ich noch einige Bemerkungen über einzelne Stücke, die bisher weniger berücksichtigt wurden.

Der Grundgedanke von Taitt. II und III 1—6 ist, verschiedene Erklärungen des Ātman dadurch in Einklang zu bringen, daß die verschiedenen Ātmans als ineinander bestehend angenommen werden. Damit ist aber schon gesagt, daß diese Stücke keiner dieser Lehren direkt angehören. Am nächsten stehen sie der Yājñavalkyalehre. Aus ihr ist die *ānandamīmāṃsā* Taitt. II 8 genommen (vgl. Bṛh. IV 3, 33) und ihre Bestimmung des Ātman als *vijñāna* und *ānanda* wird am höchsten gestellt. Aber gerade deren Zerreißung, daß ein *ātmā vijñānamayaḥ* und getrennt davon ein *ātmā ānandamayaḥ* angenommen wird, bildet einen charakteristischen Unterschied. Die dritte Bestimmung des Ātman als *manomaya* zeigt Kenntnis der Śāṇḍilyalehre und stellt diese der Yājñavalkyalehre zunächst. Taitt. II 1 steht, daß aus dem Ātman der *ākāśa* und aus diesem alles andere entstanden sei; das würde zur Yājñavalkyalehre stimmen. II 7 heißt es aber *ko hy evānyāt kaḥ prāṇyāt, yad eṣa ākāśa ānando na syāt*; das Brahman ist hier also im *ākāśa* gedacht. Doch gerade bei einer Lehre, die zu vermitteln sucht und sich keiner Schule ausschließlich anschließt, ist ein solcher Wiederspruch weniger anstößig, noch dazu in einem Punkt, der in ihr selbst von keiner besonderen Wichtigkeit ist. Derb ist allerdings die Vermischung in Taitt. I 6: zuerst heißt der *puruṣa manomaya*, dann wird er ebenso wie *vākpatiḥ* u. s. w. auch *vijñānapatiḥ* genannt, darauf *ākāśaśarīra* und *manaānanda*. Es ist Yājña-

valkyalehre und Śāṇḍilyalehre bunt durcheinander gewirrt. In diesem ganzen Stück kommt es aber weniger auf eigentliche Philosophie an, sondern es schließt an den vorhergehenden Anuvāka an, der zu den drei heiligen Worten *bhūr, bhuvaḥ, suvar* als viertes *mahas* fügt. Deren Anwendung beim Sterben des Erlösten soll geschildert werden. Was die Zeitbestimmung von Taitt. II und III betrifft, so zeigt der Terminus *vijñāna*, daß für sie die ältere Yājñavalkyalehre maßgebend war. Dazu würde gut stimmen, daß hier II 8 = III 10 noch die Verbindung vom *puruṣa* im Menschen und in der Sonne erwähnt wird, die in den uns erhaltenen Stücken der Yājñavalkyalehre schon ganz zurücktritt. Auch ein kurzer Schöpfungsmythos findet sich II 6, während die Yājñavalkytexte keinen mehr aufweisen. Die primitive Schilderung des Jenseits am Schlusse von III gehört jedoch zu dem angehängten Stück das die Nahrung verherrlicht.

Eines der eigentümlichsten Stücke der Yājñavalkyalehre ist der Dialog Bṛh. IV 1—2. Hier gibt uns aber der Ausdruck *ekapād* den Schlüssel zum Verständnis. Pādas hat das Brahman naturgemäß vier. Das finden wir Chānd. III 18 ausdrücklich gesagt und dazu stimmt auch Chand. IV 4—9, ebenso der bekannte mannigfach variierte Ausspruch von dem einen Viertel des Brahman in der Welt und den dreien im Himmel. Bṛh. IV 1 mit seinen sechs Pādas enthält also offenbar eine Erweiterung. Ein Vergleich mit Chānd. III 18 zeigt, daß die vier ersten Bestimmungen in Bṛh. IV 1, 2—5 *vāk, prāṇaḥ, cakṣuḥ, śrotram* (in der Kāṇvarezension sogar in derselben Reihenfolge) in Chānd. III 18 den vier Pādas des Brahman in Beziehung auf das Selbst entsprechen. Die zwei restlichen sind *manas* und *hṛdayam*, das in den Manaslehren als Sitz des *manas* eng mit ihm verknüpft auftritt. Diese hatten in einer Manaslehre wie Chand. III 18 natürlich nichts mit den *pādas* zu tun, denn das *manas* gehörte dort zum Brahman; wurde aber eine solche Lehre der Yājñavalkyalehre angepaßt, so mußten sie auf die Stufe der Prānas herabgedrückt werden und so ergab sich die Sechszahl. Die Anlehnung an ein Vorbild aus einer Manaslehre ähnlich Chānd.

III 18 scheint also ziemlich klar. Aus Chānd. III 18 erklärt sich auch, daß in allen sechs Fällen der *ākāśa* als *pratiṣṭhā* genannt wird. Dort wird der *ākāśa* als Brahman in Beziehung auf die Gottheiten erklärt, und ist als solches natürlich die *pratiṣṭhā* der einzelnen Pādas, entsprechend wie es in der reinen Yājñavalkyalehre heißt *yasmin pañca pañcajanāḥ ākāśaśca pratiṣṭhitas tam eva manya ātmānam* (Bṛh. IV 4, 17), also auch der *ākāśa* im Brahman seine *pratiṣṭhā* hat. Nehmen wir an, daß Bṛh. IV 1—2 im Anschluß an ein ähnliches Stück wie Chānd. III 18 entstanden ist, so konnte es leicht vorkommen, daß der *ākāśa* als *pratiṣṭhā* stehen blieb. Das *manas* wird schon Chānd. III 18 vom *ākāśa* losgerissen und ihm als Brahman in Beziehung auf das Selbst gegenübergestellt. Auch in Bṛh. IV 1 sind die in der Yājñavalkyalehre entsprechenden Bestimmungen, *vijñāna* und *ānanda*, abgetrennt. Hier werden sie aber entsprechend der anderen Gruppierung zu einzelnen Pādas gestellt. Vom *manas* heißt es, es sei als *āndanda* zu verehren, die *vāc* als *prajñā*. Der letzte Ausdruck gibt uns gleich einen Anhalt in der Zeitbestimmung und rückt das Stück zur späteren Yājñavalkyalehre. Und daß es ihre höchste Entwicklung voraussetzt zeigt die IV 2, 4 angeführte Definition des Ātman, *sa eṣa neti nety ātmā* u. s. w. Unser Stück selbst steht philosophisch nicht hoch, das zeigt das ungeschickte Umformen, vielleicht sogar Mißverstehen der Yājñavalkyalehre, wie es z. B. in der Behandlung von *vijñāna* und *ānanda* liegt. Allerdings Systematisierungen wie schon Chānd. III 18 tuen einer Lehre meist Gewalt an. Hier kommt ferner dazu die Verwendung alter derber Vorstellungen wie IV 2, 2—3, an die die jüngeren hochentwickelten philosophischen Gedanken plump angereiht sind. Fügen wir noch die gesteigerten Ansprüche hinzu, die in der übergroßen Freigebikeit und Demut des Königs durchklingen, so ergänzen sie in charakteristischer Weise das Bild des Dialoges.

Zu erwahnen wären noch einige kleinere Stücke, deren Zugehörigkeit zur Yājñavalkyalehre wir feststellen können. Dazu gehört vor allem Ken. I. Hier wird das Brahman bestimmt als im *manas* und den übrigen *prāṇas* wohnend und

wirkend, alles erkennend, selbst aber unerkennbar. Diese Bestimmungen passen nur auf die Yājñavalkyalehre und schließen die Śāṇḍilyalehre aus. Die Vorstellung von der Unerkennbarkeit des Brahman ist ferner charakteristisch ausgebildet in Ken. II und findet sich in derselben Form auch in der Versreihe Īś. 9—14 ausgesprochen, die deutlich eine Einheit bildet. Dadurch nun, daß Vers 9 (Mādhy. v. 12) in Bṛh IV 4, 10 angeführt wird, haben wir den Beweis, daß diese Gedanken schon einer ziemlich frühen Stufe der Yājñavalkyalehre angehören müssen. Für die übrigen Verse der Īśaupaniṣad ist damit allerdings noch nichts entschieden, denn ihre engere Zusammengehörigkeit ist fraglich. Īś. 3 klingt stark an Bṛh. IV 4, 11 an; nicht zugehörig ist der Schluß 15—18 (= Bṛh. V 15), denn er bringt eine Sonnenvorstellung, von der sich sonst in der Yājñavalkyalehre keine Spur zeigt.

Auch über ein Stück der Śāṇḍilyalehre ist noch einiges zu sagen, nämlich über Chānd. VIII. Wir haben oben gesehen (S. 12 ff.), daß die vorliegende Form der beiden Abschnitte auf einer späteren eigentümlichen Weiterbildung der Lehre beruht, für die vor allem die grob sinnliche Auffassung der Freuden des Jenseits charakteristisch ist. Im Widerspruch dazu steht, daß sich, wie wir ebenfalls bereits erwähnt haben, Spuren einer Vorstellung vom Zustande des Brahman finden, die einigermaßen an die Bewußtseinslosigkeit des Ātman in der Yājñavalkyalehre erinnert[1]). Versuchen wir diesen Widerspruch zu lösen. Wichtig ist auch hier die Terminologie. Die vollkommene Gemütsruhe, die dem Brahman zugeschrieben wird, heißt *saṃprasāda*. Dieser Ausdruck findet sich nur Chānd. VIII 3, 4. VIII 12, 3. Bṛh. IV 3, 15[2]); *saṃprasanna* Chānd. VIII, 6, 3. VIII 11, 1. Nun ist damit an

1) Vgl. zur folgenden Darlegung DEUSSEN, Sechzig Up. S. 187 ff. und 194 ff.

2) Daß sich der Terminus auch in der Yājñavalkyalehre einmal als Bezeichnung des Tiefschlafes findet, ist nachdem wir die nahe Verwandtschaft der beiden Lehren erkannt haben, nicht wunderbar und wir brauchen deswegen keine Interpolation aus Chānd. VIII anzunehmen (vgl. dagegen DEUSSEN, Sechzig Up. S. 468 A. 2). In der Stellung der Mādhyaṃdinarezension paßt die Stelle auch

zwei Stellen, wie deutlich ausgesprochen wird, der Tiefschlaf bezeichnet, vgl. VIII 6, 3 *yatraitat suptaḥ samastaḥ saṃprasannaḥ svapnaṃ na vijānāti* (= VIII 11, 1). Wenn es ferner an anderen Stellen heißt *atha ya eṣa saṃprasādo 'smāc charīrāt samutthāya paraṃ jyotir upasampadya svena rūpeṇābhiniṣpadyate* (VIII 3, 4 = VIII 12, 3), so ist deutlich der Tiefschlaf dem Zustande des Brahman gleichgesetzt und bildet gleichsam eine Übergangsstufe zum Eingehen in das Brahman. Dem entspricht vollkommen die Schilderung Chānd. VIII 6 vom Eingehen in die Herzensadern im Tiefschlaf und vom Emporsteigen auf ihnen und den Sonnenstrahlen beim Sterben. Es sind fast genau dieselben Vorstellungen wie in Bṛh. II 1, das wir bereits behandelt haben. Und wie wir dort gesehen haben, liegt auch die entsprechende Form der Traumlehre hier in den ersten Abschnitten zu Grunde und hat den Ausgangspunkt für die Lehre von der wahren Brahmanstadt geboten. Dieser Sachverhalt gibt aber auch die Entscheidung für unsere Frage. Die zwei Auffassungen vom Zustande des Brahman, von denen die eine auf den Zustand des Tiefschlafes gegründet ist, die andere auf einer Umbildung der Traumlehre beruht, können natürlich nicht nebeneinander bestehen. Das ältere kann aber offenbar nicht die sein, welche die Umbildung voraussetzt, sondern jene, die von der älteren Form der Schlaflehre ausgeht, die auch in die Yājñavalkyalehre übernommen worden ist. Das ergibt

ohne Anstoß. Wie nach der Erörterung über den Traumschlaf antwortet auch hier Yājñavalkya auf die Aufforderung des Königs fortzufahren, zuerst mit dieser abschließenden Bemerkung über das Vorhergehende und fährt erst auf die zweite Aufforderung fort. Daß die Lesart der Mādhyaṃdinarezension das ursprüngliche ist, wird auch dadurch wahrscheinlich gemacht, daß auch in der Kāṇvarezension IV 3, 34, wenn auch nicht so passend, ein ähnlicher Absatz eingefügt ist. Den Ausdruck *ratvā caritvā dṛṣṭvaiva puṇyaṃ ca pāpaṃ ca* darf man bei einer mehrmals wiederkehrenden Formel (vgl. Bṛh. 3, 15. 16. 17. 34) nicht zu sehr pressen. In solchen Fällen wird oft etwas wiederholt, was nur an einer Stelle paßt. Außerdem würde auch die Schilderung des Tiefschlafes in Chānd. VIII gar nicht dazu stimmen, so daß der Annahme einer Entlehnung von dort dieselben Schwierigkeiten entgegenstünden. Beiläufig mag bemerkt werden, daß an die Vorstellung des *saṃprasāda* der Ausdruck *avāky anādaraḥ* im Śāṇḍilyahymnus erinnert (Chānd. III 14, 4).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000041

für das erste Stück VIII 1—6 das Resultat, daß eine Schlaflehre zu Grunde liegt, die im wesentlichen mit Bṛh. II 1 übereinstimmt, der erste Teil vollkommen umgearbeitet wurde zu der oben charakterisierten Lehre von der wahren Brahmanstadt, der Schluß dagegen unverändert blieb. Bestätigt wird diese Annahme durch die Betrachtung des zweiten Stückes VIII 7—12. Dort schildert Prajāpati den Tiefschlaf vollkommen übereinstimmend mit VIII 6, 3: *tad yatraitat suptaḥ samastaḥ saṃprasannaḥ svapnaṃ na vijānāti, eṣa ātmā* (VIII 11, 1). Als Indra wieder unbefriedigt umkehrt, beginnt er seine Belehrung folgendermaßen VIII 12, 1: *martyaṃ vā idaṃ śarīram āttaṃ mṛtyunā, tad asyāmṛtasyāśarīrasyātmano 'dhiṣṭhānam, ātto vai saśarīraḥ priyāpriyābhyām, na vai saśarīrasya sataḥ priyāpriyayor apahatir asti, aśarīraṃ vāva santaṃ na priyāpriye spṛśataḥ.* Dieses Freisein von Leid und Lust ist die beste Erklärung für den Begriff *saṃprasāda* und bezieht sich jedenfalls auf ihn[1]), denn durch die Betonung der Körperlosigkeit deutlich mit dem ersten Absatz verknüpft folgt: *aśarīro vāyuḥ, abhraṃ vidyut stanayitnur aśarīrāṇy etāni, tad yathaitāny amuṣmād ākāśāt samutthāya paraṃ jyotir upasaṃpadya svena svena rūpeṇābhiniṣpadyante, evam evaiṣa saṃprasādo 'smāc charīrāt samutthāya paraṃ jyotir upasaṃpadya svena rūpeṇābhiniṣpadyate.* Das letzte ist derselbe Ausdruck, den wir ganz abgerissen im Abschnitt VIII 3 eingefügt finden, also offenbar eine wichtigere feste Formel der Lehre. Bis hierher ist alles im vollsten Einklang, gänzlich unvereinbar ist aber das folgende *sa uttamapuruṣaḥ, sa tatra paryeti jakṣat krīḍan ramamāṇaḥ strībhir vā yānair vā jñātibhir vā nopajanaṃ smarann idaṃ śarīram.* Diese Schilderung kann mit *saṃprasāda*, der Unberührtheit von Leiden und Freuden, unmöglich vereinbart werden[2]), wohl stimmt sie aber zur neuen Lehre des ersten Stückes. So beginnt also Prajāpati,

1) Bemerkenswert ist der Unterschied von der Yājñavalkyalehre, wo die Wonne des Brahman dem Leide der Welt ausdrücklich gegenübergestellt ist (vgl. Bṛh. IV 3, 7—9), und daß dem entsprechend auch der Terminus *ānanda* der Śāṇḍilyalehre fehlt.

2) Vgl. dazu DEUSSEN, Sechzig Up. S. 195 f.

nachdem er die letzte Antwort gemäß der alten Lehre erteilt hat, auf den Einwand Indras hin seine Entgegnung ebenfalls gemäß der alten Lehre, um plötzlich abbrechend entsprechend der neuen Lehre fortzufahren. Das läßt nur die Deutuug zu, daß ursprünglich das ganze Stück auf dem Boden der alten Lehre stand und erst nach dem Aufkommen der neuen Lehre ihr entsprechend ziemlich plump zurecht gerichtet wurde.

Ferner enthält noch das erste Stück einen Abschnitt, der ein jüngerer Zusatz zu sein scheint, nämlich VIII 4, 3—5, 4. Hier wird die Erlösung von *brahmacarya* abhängig gemacht, das, wie durch Etymologien gezeigt wird, die Erfüllung der anderen Pflichten wie Opfer, Fasten, Einsiedlerleben in sich einschließt. An mehreren anderen Stellen des Stückes heißt es dagegen ausdrücklich, daß das Wissen die Erlösung bedingt, so VIII 1, 6. 3, 2—4. 6, 5. Und zwar stehen diese Stellen fest im Zusammenhang, während der erwähnte Abschnitt sich leicht aussondern läßt, eher sogar die Gliederung der alten Traumlehre zerreißt. Offenbar ist dies also ein späterer Zusatz. Wann er eingeschoben wurde, ist fraglich, da auch der Umarbeiter der Traumlehre die Erlösung durch Wissen erfolgen läßt (vgl. VIII 1, 6. 3, 2). Ähnlichkeiten zeigt der Abschnitt VIII 15, wo die Erlösung von der Erfüllung der Pflichten der vier *āśramas* abhängig gemacht wird, und möglich wäre es, daß der Einschub erfolgte, als die Stücke dieses Prapāṭhaka zusammengefaßt und mit diesem Schlußwort versehen wurden.

Zum Schlusse möchte ich noch kurz über eine Stelle der Bṛhadāraṇyakaupaniṣad eine Vermutung vorbringen. Bṛh. IV 4, 5 wird die Karmanlehre mit folgenden Worten deutlich dargelegt: ***yathākārī yathācārī tathā bhavati, sādhukārī sādhur bhavati pāpakārī pāpo bhavati puṇyaḥ puṇyena karmaṇā bhavati pāpaḥ pāpeneti.*** Dann folgt ***atho khalv āhuḥ, kāmamaya evāyaṃ puruṣa iti, sa yathākāmo bhavati tathākratur bhavati, yathākratur bhavati tatkarma kurute, yat karma kurute tad abhisaṃpadyata iti.*** Hier wird eine sonst verbreitete Anschauung angeführt und als gleichbedeutend mit der eigenen

Lehre hingestellt. Wie ist sie aber eigentlich aufzufassen? Der Ausdruck *kratuḥ* ist in den älteren Upaniṣaden etwas recht seltenes. Nun heißt es im Śāṇḍilyahymnus Śat. X 6, 3 *atha khalu kratumayo 'yaṃ puruṣaḥ sa yāvatkratur ayam asmāl lokāt praity evaṃkratur kāmuṃ lokaṃ pretyābhisaṃbhavati* (Chānd. III 14, 1 *atha khalu kratumayaḥ purusaḥ, yathākratur asmiṃl loke puruṣo bhavati tathetaḥ pretya bhavati, sa kratuṃ kurvīta.*) DEUSSEN übersetzt das (Gesch. d. Phil. I 1 S. 264) „Ja fürwahr, aus Wille ist der Mensch gemacht, und welches Willens er aus dieser Welt hinscheidet, nach diesem Willen wird er in jene Welt hinübergehend, gestaltet"; und ähnlich OLDENBERG in der „Lehre der Upanischaden" S. 57 (dagegen übersetzt BÖHTLINGK und auch DEUSSEN noch in den „Sechzig Upanischaden" *kratuḥ* als Einsicht). Jedenfalls ist die Übersetzung als Wille ohne weiteres möglich. Die Bedeutung wäre dann: worauf der Mensch seinen Sinn richtet, dazu wird er nach seinem Tode. In der Bṛhadāraṇyaka-stelle paßt diese Interpretation als Wille gut neben dem Ausdruck *kāma*. Hier ist aber die Seelenwanderungslehre ausdrücklich damit verknüpft. Das würde zu dem Schlusse führen, daß es eine Lehre gab nach der die Seelenwanderung nicht nach dem Werke, sondern nach der Begierde und dem Willen erfolgte. Der Verfasser von Bṛh. IV 3—4 sucht sie auf die Weise mit seiner Anschauung in Einklang zu bringen, daß er sagt, was der Mensch begehrt das will er, und was er will das tut er, und so laufe es doch nur auf das Werk hinaus. Es finden sich nun auch wirklich Spuren einer solchen Vorstellung in späteren Texten, so z. B. Praśna Up. III 10, Majjh. Nik. 120, Mahābh. XII 197, 6—8, Bhagavad Gītā VIII 6. Während aber die Bṛhadāraṇyaka-Stelle den Eindruck macht, als ob es sich um eine Lehre handelte, die der Karmanlehre den Vorrang streitig zu machen droht, sind das nur mehr vereinzelte Reste. Die Karmanlehre hatte gesiegt.

Wir gehen nunmehr zur Kauṣītakilehre über. Hier wird die Untersuchung vor allem dadurch erschwert, daß wir eigentlich nur einen Text dieser Lehre besitzen, nämlich

Kauṣ. III. Die vorausgehenden Stücke sind damit nur durch eine allerdings einheitliche Redaktion zusammengefaßt[1]), und Kauṣ. IV können wir nach dem oben dargelegten nicht als reine Quelle der Lehre betrachten und es enthält auch sehr wenig. Die wichtigste für Kauṣ. III charakteristische Lehre haben wir bereits besprochen, daß nämlich aus dem Prāṇa die Sinnesorgane und die Welten hervorgehen und wieder in ihn eingehen[2]), und ebenso, daß sich die Lehre in ihren Grundzügen mit der Saṃvargavidyā deckt und wahrscheinlich durch eine Erweiterung derselben entstanden ist. Glücklicherweise haben wir einen Anhaltspunkt, der uns erkennen läßt, wieso es wahrscheinlich zu dieser Erweiterung kam. Kauṣ. III 5—8 ist eine festgeschlossene Darlegung, in der durchwegs 10 Wesens- und Bewußtseinselemente aufgezählt werden und schließlich auch die Zehnzahl ausdrücklich festgestellt wird. In dem Absatz in Kauṣ. III, wo vom Eingehen der Sinnesorgane und Welten in den Prāṇa die Rede ist, finden wir nur *vāk, cakṣuḥ, śrotram, manaḥ*, dieselbe Vierheit wie in der Saṃvargavidyā. Da sich ferner dieser Absatz gleichlautend auch Kauṣ. IV 20 findet, ist es gar nicht unwahrscheinlich, daß er eine feste ältere Formel der Lehre enthält. Das wichtige ist nun, daß es in diesem Absatz heißt: *sa yadā pratibudhyate . . . . . etasmād ātmanaḥ prāṇā yathāyatanaṃ vipratiṣṭhante prāṇebhyo devā devebhyo lokāḥ.* Es gehen also aus den Sinnesorganen zuerst die Götter und

1) Das zeigt die durchgehende Anwendung des Begriffes der *prajñā* und charakteristische Phrasen wie *ānando ratiḥ prajātiḥ* (nur in Kauṣ. II 7. II 15. III 5—8.). Überhaupt sind öfter solche kleine Übereinstimmungen Kennzeichen einer gemeinsamen Redaktion.

2) Ein Widerspruch liegt allerdings vor, wenn III 3 davon die Rede ist, wie die Leute um den Sterbenden stehen und sagen, der Geist ist entflohen usw. und wenn ein Ausziehen aus dem Körper erwähnt wird. Man muß aber bedenken, was es bedeutet aus einer so kühnen Lehre alle Folgerungen zu ziehen und wie viel Mühe ähnliche Probleme noch späteren Philosophien machten. Besonders leicht konnte aber eine feste, weiter verbreitete Vorstellung ihren Einfluß ausüben, und gerade das Bild von dem Sterbenden, um den seine Verwandten stehen, findet sich nicht bloß hier sondern auch noch Chānd. VI 15. VIII 6, 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000045

aus diesen erst die Welten hervor. Im Hauptteil III 5—9 steht davon kein Wort, vielmehr heißt es hier ausdrücklich nur III 5 *vāg evāsyā ekam aṅgam udūlhaṃ tasyai nāma parastāt prativihitā bhūtamātrā* u. s. w. und ferner III 8 *tā vā etā daśaiva bhūtamātrā adhiprajñaṃ daśa prajñāmātrā adhibhūtaṃ yad dhi bhūtamātrā na syur na prajñāmātrāḥ syur yad vā prajñāmātrā na syur na bhūtamātrāḥ syuḥ*, und *tad yathā rathasyāreṣu nemir arpito nābhāv arā arpitā evam evaitā bhūtamātrāḥ prajñāmātrāsv arpitāḥ prajñāmātrāḥ prāṇe 'rpitāḥ*. Es ist kein Zweifel, die Götter als Zwischenstufe der Entwicklung sind in der ausgebildeten Form der Lehre gestrichen und nur in der alten Formel als ein Überrest einer früheren Stufe erhalten. Es gibt nun einen wichtigen Mythus auch in den Brāhmaṇas, in dem die Götter und Welten nicht bloß den Sinnesorganen parallelgestellt sondern aus ihnen geschaffen werden; es ist der Mythus vom *puruṣa*, wie er auch im Puruṣasūktam vorliegt. Eine Version finden wir Ait. Ār. II 4 (= Ait. up. I); hier gehen II 4, 1 aus der Rede des *puruṣa* Agni, aus dem Atem Vāyu, aus dem Auge Āditya hervor u. s. w. Zwar die Welten schafft hier der Ātman gesondert. Aber die zweite Version Ait. Ār. II 1, 7 und das Puruṣasūktam zeigen, daß das nicht ursprünglich ist[1]). Rgv. X 90, 13—14 wird geschildert, wie sowohl Götter als auch Welten aus Teilen des *puruṣa* geformt sind. Viel systematischer und mit der Vorstellung der Kauṣītakistelle am nächsten verwandt ist Ait. Ār. II 1; 7. Hier heißt es *tasya vācā sṛṣṭau pṛthivī cāgniśca .... prāṇena sṛṣṭāv antarikṣaṃ ca vāyuś ca* u. s. w. Bedenken wir die Seltenheit des Puruṣamythos in den Brāhmaṇas, und daß gerade im Aitareyaāraṇyaka, zu dem das Kauṣītakiāraṇyaka so viele Beziehungen hat, sich zwei Versionen finden, so erscheint es sehr leicht denkbar, daß dieser Mythos bei der Entstehung der Kauṣītakilehre von Einfluß war. Und zwar wäre das so zu denken, daß unter Einfluß einer Form ähnlich Ait. Ār. II 1, 7, die Saṃvargavidyā in der Weise erweitert wurde, daß nicht bloß die Sinnesorgane

1) Eine spätere Entwicklung ist auch die Trennung des Ātman vom *puruṣa*, ihre Identität ist deutlich in Rgv. X 90, 1—4 und in Ait. Ār. II 1, 7.

sondern auch die Götter und Welten aus dem Prāṇa, der in dieser Lehre der Ātman ist, hervorgehend gedacht werden. Wichtig ist dabei auch, daß gerade Ait. Ār. II 1, 7 mitten in eine Prāṇalehre eingefügt ist. Auch Kauṣītaki hat ja die Prāṇalehre rein bewahrt, denn die Identifizierung mit der *prajñā* ist ganz oberflächlich. Das ist aber wieder auffällig, denn von der Prāṇalehre führt kein Weg zur Lehre von der Intellektualität des Ātman und es lassen sich auch in der Kauṣītakilehre keine Spuren einer solchen Entwicklung finden. Grell und plötzlich steht die Gleichsetzung da. Das drängt zur Annahme eines äußeren Einflusses und wirklich finden sich einige Anhaltspunkte. Die Darlegung III 5—8 verläuft folgendermaßen: aus der *prajñā* sind die *prajñāmātrāḥ* und aus diesen die *bhūtamātrāḥ* hervorgegangen; vermittels der *prajñāmātrāḥ* erkennt die *prajnā* die *bhūtamātrāḥ*, während die *prajñāmātrāḥ* allein unfähig sind zu erkennen; das wesentliche ist also die *prajñā*. Diese Vorstellungen sind erst möglich seit der Identifizierung von *prajñā* und *prāṇa* und bedeuten bereits eine Änderung gegenüber der alten Prāṇalehre. Denn wie z. B. der vielfach erhaltene Rangstreit der Prāṇas zeigt, sind in ihr die Prāṇas als vollkommen selbständig wirkend gedacht. Eine genaue Parallele dazu, daß die Sinnesorgane ohne Ātman nicht erkennen können, ist es dagegen, wenn in der Yājñavalkyalehre, beim Weichen des Ātman aus den Sinnesorganen im Schlafe oder beim Sterben ihre Tätigkeit erlischt (vgl. z. B. Bṛh. IV 4, 1—2). In derselben Richtung weist im Absatz III 8 die Stelle *na sādhunā karmaṇā bhūyān no evāsādhunā kanīyān, eṣa hy evainaṃ sādhu karma kārayati taṃ yam ebhyo lokebhya unninīṣata eṣa u evainam asādhu karma kārayati taṃ yam adho ninīṣate.* Hier ist klar die Seelenwanderung auf Grund des Karmans ausgesprochen und das ist in den älteren Upaniṣaden immerhin so selten, daß es eine bemerkenswerte Berührung mit der Yajñavalkyalehre ist, für die sie ebenfalls ausdrücklich bezeugt ist (Bṛh. IV 4, 5. III 2, 15). Schließlich haben wir noch ein wichtiges, ganz eindeutiges Merkmal. Kauṣ. III 8 heißt es kurz vor der eben angeführten Stelle vom Atman;

sa eṣa prāṇa eva prajñātmānando 'jaro 'mṛtaḥ. Hier wird der Ātman als *ānanda* bezeichnet. Das ist aber die einzige Stelle in den älteren Upaniṣaden außerhalb der Yājñavalkyalehre, wo der Ātman diese Bezeichnung erhält. Wir dürfen also wohl schließen, daß die Kauṣītakilehre unter dem Einfluß der Yājñavalkyalehre entstanden ist. Und das ist dasselbe Resultat, zu dem uns auch die Untersuchung von Kauṣ. IV geführt hat. Später hat sie dann ihrerseits wieder auf die Yājñavalkyalehre gewirkt.

Es bleibt uns noch die Aufgabe, die Stellung von Ait. III zu bestimmen. Glücklicherweise finden wir aber auch hier einen Anhaltspunkt. Die Entscheidung gibt hier der Absatz III 2 *yad etad dhṛdayaṃ manaś caitat saṃjñānam ājñānaṃ prajñānaṃ medhā dṛṣṭir dhṛtir matir manīṣā jūtiḥ smṛtiḥ saṃkalpaḥ kratur asuḥ kāmo vaśa iti, sarvāṇy evaitāni prajñānasya nāmadheyāni bhavanti*, den schon DEUSSEN richtig wiedergibt (Sechzig Up. S. 20): «Was dieses Herz und Manas ist, das Überdenken, Ausdenken, Bedenken . . . Leben, Liebe, Wille, — diese alle sind Namen des Bewußtseins.» Hier wird zuerst das *manas* näher bestimmt als *saṃjñānam ājñānam* usw. und dann plötzlich dies alles als Bezeichnungen des *prajñāna* erklärt. Diese Art, das *manas* genauer zu bestimmen, ist aber etwas charakteristisches und läßt sich auch sonst noch in Manaslehren nachweisen. So heißt es z. B. Bṛh. I 5, 3 *kāmaḥ saṃkalpo vicikitsā śraddhāśraddhā dhṛtir adhṛtir hrīr dhīr bhīr ity etat sarvaṃ mana eva* (vgl. dazu die Bemerkung auf S. 21 und die Stelle Bṛh. I 5, 7 *mana eva pitā, vāṅ mātā, prāṇaḥ prajā*). Ferner heißt es in dem zur Śāṇḍilyalehre gehörigen Stück Vāj. Saṃh. 34, 3 *yat prajñānam uta ceto dhṛtiś ca (yaj jyotir antar amṛtaṃ prajāsu) . . . tan me manaḥ śivasaṃkalpam astu.* Es scheint also offenbar ein Stück einer Manaslehre zu Grunde zu liegen; die Gleichsetzung mit *prajñāna* ist ganz äußerlich. Daher können wir den Abschnitt trotz dieses Terminus nicht zur Kauṣītakilehre ziehen. Die Vorstellung von dem in den Sinnesorganen wirkenden Geist III 1 *kataraḥ sa ātmā, yena vā paśyati yena vā gandhān ājighrati* usw. paßt auch recht gut zur Manas-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000048

lehre, wie wir sie im Śāṇḍilyasystem kennen gelernt haben. Nach der Kauṣītakilehre müßten wir dagegen in der Aufzählung auch ein *yena vā manute* erwarten, denn dort fehlt das *manas* nie in der Reihe der Sinnesorgane. Was die Ursache war, hier das *manas* mit *prajñāna* gleich zu setzen, vermag ich nicht zu sagen. Vielleicht war es äußerer Einluß und dann wahrscheinlich der der Kauṣītakilehre.

Über die Mandalay- und das Phayre-Manuskript des Versjātaka.

Von **Friedrich Weller.**

Es ist hier nicht meine Absicht, in eine Erörterung der Ākhyānatheorie einzutreten. Ich will einzig die Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenken, daß es doch — und das ist das mindeste, was man sagen darf — im höchsten Maße zweifelhaft ist, ob man vorhandene Manuskripte des Versjātaka allein auf Grund der Tatsache ihrer katalogmäßigen Existenz in der Beweisführung als Stütze für die Richtigkeit dieser Theorie anführen darf[1]). Diese vorsichtige Formulierung wähle ich deshalb, weil ich nicht alle vorhandenen Manuskripte des Versjātaka unter den Händen hatte. Nur drei Stück standen zu meiner Verfügung, die Mandalaymanuskripte Nr. 143 und 144 (FAUSBÖLL, Nr. 71 und 72) sowie das Phayremanuskript (OLDENBERG Nr. 1 (18)). Es ist mir ein Herzensbedürfnis, auch an dieser Stelle Herrn Dr. F. W. THOMAS dafür zu danken, daß er mir diese drei Manuskripte zugänglich machte, ohne das Entgegenkommen der India Office Library wäre diese Arbeit unmöglich gewesen. Weiter erfuhr ich durch einen günstigen Zufall von Herrn Professor S. v. OLDENBURG bei seinem Aufenthalt in Leipzig etwas über das Exemplar des Versjātaka, das in Leningrad liegt.

Wenn es nun auch richtig ist, daß die Ergebnisse, zu denen ich kam, nicht für das Versjātaka als solches gelten — eben weil ich nur drei handschriftliche Repräsentanten

1) OLDENBERG, ZDMG 39, 52, Anm. 3, S. 59. GGA 1911, 447 und Anm. 3, ib. 450, Anm. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000050

einsehen konnte — sondern zunächst nur für diese drei Manuskripte dieses Werkes, so steht doch auch ebensofest, daß meine Ergebnisse allgemeineren Wert haben, solange sie nicht als falsch erwiesen werden. Denn einmal befindet sich unter diesen Manuskripten gerade das Phayremanuskript, das im Laufe der Erörterung besonders angezogen wurde[1]), und zum anderen verschiebt sich durch meine Ergebnisse die Basis für die Möglichkeit einer Beweisführung. Denn wann-immer hinfort ein Versjātakamanuskript in der Beweisführung angezogen wird, als spräche es durch seine bloße Existenz für die Ākhyānatheorie, so muß hinfort vor allem erst einmal nachgewiesen werden, daß das betreffende Manuskript wirklich ein Versjātaka enthält und nicht nur einen Auszug der Jātakaverse aus einem Manuskript darstellt, das Verse und Prosa enthielt.

Denn dies ist zweifelsohne bei den beiden Mandalay- und dem Phayremanuskript der Fall. Auch beim Leningrader Exemplar scheinen die Verhältnisse nicht anders zu liegen, denn Herr Professor v. OLDENBURG teilte mir im Gespräche mit, daß seiner Meinung nach auch dieses Manuskript aus einem anderen ausgezogen sei, das Vers und Prosatext des Jātaka enthalten habe.

Aber es wird damit auch zweifelhaft, ob es überhaupt Manuskripte gibt oder gab, die einen echten Versjātakatext enthalten oder enthielten, denn vorläufig neigt sich das Urteil nach der Seite, daß es keine unabhängigen Manuskripte eines solchen Werkes gibt. Bis zum Beweise des Gegenteils bestätigen sich also die Ausführungen FRANKES, «daß es gar nicht angeht, die Schöpfung der Jātakagāthās in Ihrer Gesamtheit (mit gewissen Gāthās verhält es sich anders) und der Jātakaprosa für zwei getrennte Akte zu halten[2]), sowie auch die Vermutung HERTELS, das Phayremanuskript sei ein Auszug aus einem Texte, der Prosa und Verse enthielt[3]).

1) OLDENBERG, ZDMG 37, 78.

2) ZDMG 63, 13. Ich will mich damit im übrigen FRANKES Auffassung nicht anschließen.

3) WZKM 23, 280, vgl. dagegen WINTERNITZ, WZKM 23, 130. Gesch. d. ind. Lit. II, 92, Anm. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000051

Einen Handschriftenstammbaum aufzustellen, ermöglichen die drei Handschriften nicht. Da sie zudem aus der Aṭṭhakathā abgeschrieben sind, ließe sich ein solcher Stammbaum überdem nur im Verbande mit allen anderen Handschriften dieses Werkes aufstellen. Feststellen läßt sich nur, daß das Mandalaymanuskript 143 und das Phayremanuskript einander näher stehen als dem Ms. Mandalay 144, das zunächst jedenfalls einem anderen Zweig handschriftlicher Überlieferung angehören muß. Stimmen doch die Unterschriften der Jātakas in C (= Phayremanuskript) und die primären in B (= Mandalaymanuskript 143) häufig unter einander überein, während sie gleichzeitig von denen in A (= Mandalaymanuskript 144) abweichen. Ich verweise auf die Unterschriften zu Jāt. 16, 18, 19, 36, 39, 41, 50, 54, 55 (fehlt in C), 56, 57, 59, 60, 61, 63[1]), 67, 68, 71, 73, 74, 77, 79, 80, 81 (fehlt in C), 87, 88, 89, 90, 91, 93, 96, 98, 101, 102, 105, 107, 108, 113, 117, 118, 119, 120, 124, 128, 129, 131, 133, 134, 139, 141, 142, 143[1]), 144, 145, 148, 149, 150. Von kleineren Unterschieden ist dabei abgesehen, aber auch sie gerade weisen C und B als näher zu einander gehörig aus. Ich verweise z. B. darauf, daß in beiden Mss. die Unterschrift zu Jāt. 148 ***hatthibondī*** (C: ***ṭ)nāma*** heißt, gegenüber ***siṅgālajātakaṃ*** in A, zu Jāt. 103 in C und primärem B ***verināma*** gegenüber ***verijātakaṃ*** in A. Die Unterschiede in den Unterschriften zwischen C und primärem B sind demgegenüber unbedeutend. Vgl. z. B. Jāt. 36 C ***agganāmajātakaṃ***, prim. B ***aggijātakaṃ***, Jāt. 63 C ***takkarakkhināma***, prim. B ***takkīnāma***, Jāt. 132 C ***abhirukināma***, prim. B ***bhirukīnāma*** (A ***bhirukajātakaṃ***), Jāt. 143.

Während aber die Unterschriften in C unverändert stehen blieben, wurden die in B offenbar nach einem Manuskript aus dem Zweige der Überlieferung korrigiert, dem A angehört. Es ist dies im einzelnen aus dem Variantenverzeichnis zu den oben angeführten Stellen zu ersehen.

Die Unterschriften in A stimmen im großen ganzen zu denen FAUSBÖLLS. Die Art der Unterschiede kann aus folgender Zusammenstellung ersehen werden.

1) Unterschrift verschieden in B und C.

Jāt.	3	FAUSB.	*serivāṇijajātakaṃ*	A	*serivajātakaṃ*
«	7	«	*kaṭṭhahārijātakaṃ*	A	*kaṭṭhavāhanajātakaṃ*
«	9	«	*Makhādevajātakaṃ*	A	*devadūtajātakaṃ*
«	12	«	*nigrodhamigajātakaṃ*	A	*nigrodhajātakaṃ*
«	13	«	*kaṇḍinajātakaṃ*	A	*kaṇḍi*(C:*i*)*jātakaṃ*
«	23	«	*bhojājānīyajātakaṃ*	A	*gojāniyajātakaṃ*
«	54	«	*phalajātakaṃ*	A	*kiṃphalajātakaṃ*
«	60	«	*saṃkhadhamanajātakaṃ*	A	*saṅkhadhamajātakaṃ*
«	63	«	*takkajātakaṃ*	A	*ta*(*kka*?)*paṇḍitajātakaṃ*
«	72	«	*sīlavanāgajātakaṃ*	A	*sīlavahatthijātakaṃ*
«	86	«	*sīlavīmaṃsanajātakaṃ*	A	*sīlavīmaṃsakajātakaṃ*
«	115	«	*anusāsikajātakaṃ*	A	*lolasāsikajātakaṃ*
«	128	«	*biḷārajātakaṃ*	A	*biḷāravatajātakaṃ*
«	129	«	*aggikajātakaṃ*	A	*aggikabhāradvājajātakaṃ*
«	132	«	*pañcagarujātakaṃ*	A	*bhirukajātakaṃ*
«	143	«	*virocanajātakaṃ*	A	*virocajātakaṃ*
«	146	«	*kākajātakaṃ*	A	*samuddakākajātakaṃ.*

Wenn diese Unterschiede auch geringer sind als die zwischen C und primärem B einerseits und FAUSBÖLL bezw. A andererseits, so deuten die Unterschiede doch an, daß die Hs. A auch mit den FAUSBÖLLschen Manuskripten nicht in unmittelbarem Zusammenhang stehen wird.

Die handschriftlichen Beziehungen scheinen jedenfalls verwickelterer Natur zu sein, doch ist das auch alles, was sich sagen läßt.

Das Phayremanuskript nun, das in der Diskussion eine so große Rolle gespielt hat, ist von allen dreien das liederlichste und darum wertloseste[1]). Es erhellt das nicht nur aus den zahlreichen Schreibfehlern, die es enthält, sondern auch daraus, daß im Ekanipāta Unterschrift zu Jāt. 55 und Vers von Jāt. 56 fehlen, sowie auch uddāna zum achten vagga von der zweiten Zeile an bis Unterschrift zu Jāt. 81 einschließlich.

1) OLDENBERGS Ausführungen GGA 1911, 447, Anm. 3, beruhen wohl einfach darauf, daß er das Phayremanuskript des Jātaka nicht einsehen konnte.

Wie sich aus einer Reihe ungeschwärzter Buchstabenlinien ergibt, ist auch dieses Manuskript durchkorrigiert.

Ich habe im vorhergehenden schon davon gesprochen, daß diese drei Manuskripte aus der Aṭṭhakathā abgeschrieben sind. Da sich der Beweis nicht durch Aufstellung des Handschriftenstammbaums erbringen ließ, bleibt als einziges Beweismittel die Einzeltatsache. Die will ich im folgenden anführen. Dabei scheiden für die Beweisführung die uddāna aus, da sie sicher sekundär sind, sonst könnten die uddāna zu den vagga 5 und 10 nicht hinter den Unterschriften paṭhamapaṇṇāsako bezw. dutiyapaṇṇāsako stehen, sondern müßten davor ihren Platz haben.

Der Beweis nun, daß unsere Versjātakahandschriften aus der Aṭṭhakathā abgeleitet sind, läßt sich bereits für alle drei Manuskripte an einem Verse des Ekanipāta erbringen. Jāt. 77 lautet der «kanonische» Vers der Hss.:

Usabhā rukkhā gāviyo gavā ca
asso kaṃso siṅgālī ca kumbho
pokkharaṇī ca apākacandanaṃ
lābūni sīdanti sīlā plavanti
maṇḍukiyo kaṇhassabbe gilanti
kākaṃ subaṇṇā parivārayanti
tasā vakā eḷakānaṃ bhayāhi
vipariyāso vattati nayiddhamatthi.

Wie aus dem darauf folgenden Kommentar hervorgeht, lag die letzte Verszeile dem Kommentator vor, denn er erklärt *vipariyāso* bis *atthi*. Wir dürfen diese Verszeile also als etwas sicher gegebenes ansehen, die FAUSBÖLLschen Mss. haben hier einen Defekt. In einer redaktionellen Bemerkung am Schluße dieses Jāt. lesen wir nun: «*Parinibbute pana bhagavati saṃgītikārakā usabhārukkhādīni tīṇi padāni aṭṭhakathaṃ aropetvā lābūnīti ādīni pañca padāni ekaṃ gāthaṃ katvā ekanipātapāliṃ āropesunti*[1])».

1) Vgl. RHYS DAVIDS, Buddhist Birth Stories, LXXVII, Anm. 3. Die hier gegebene Übersetzung ist nicht genau.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000054

Leider ist diese Angabe nicht so klar, wie man es gerne wünschen möchte. Ich übersetze die Stelle so: Nach Buddhas Tode nahmen die Konzilsteilnehmer die drei Verszeilen, die mit *usabhārukkhā* beginnen, in die Aṭṭhakathā auf, machten aus den fünf Verszeilen, die mit *lābūni* beginnen, einen Vers und nahmen (ihn?) in den Text des Ekanipāta auf. Danach sollte man erwarten, daß in der Aṭṭhakathā nur die drei ersten Verszeilen stünden, im kanonischen Jātakavers aber die fünf letzten. Es stehen aber in der Aṭṭhakathā noch vier weitere, von denen die mit *labūni* beginnen (FAUSB. I, S. 336), im kanonischen Verse finden sich auch die drei ersten Verszeilen, die mit *usabhā rukkhā* anheben (FAUSB. I, S. 344).

Von diesem Tatbestande aus würde man eher geneigt sein, eine andere Übersetzung vorzuschlagen: Nach dem Tode des Erhabenen nahmen die Konzilsteilnehmer die drei Verszeilen, die mit *usabhā rukkhā* beginnen, in die Aṭṭhakathā auf, machten (aus ihnen und) den fünf Verszeilen, die mit *lābūni* beginnen einen Vers und nahmen ihn in den Text des Ekanipāta auf. Indessen ist diese Übersetzung nicht aus dem Wortlaut des Textes herauszuholen und deshalb unmöglich. Trotzdem wird sich die Sache genetisch so verhalten. Denn zu der Zeit, als die Versanfänge zu Einleitungstiteln der Jātakas genommen wurden, muß der «kanonische» Vers noch mit *lābūni* begonnen haben[1]). Die mit *usabhā rukkhā* beginnenden drei Verszeilen wurden zuerst in die Aṭṭhakathā aufgenommen — das geht aus der redaktionellen Bemerkung mit Deutlichkeit hervor — und drangen von da aus nach Festsetzung der Einleitungstitel in den «kanonischen» Vers ein. Das wurde dadurch ermöglicht, daß die restlichen Verszeilen identisch waren. Aber selbst wenn man diese Entwicklung nicht anerkennen wollte, bliebe doch die Feststellung der Nachschrift unseres Jātaka bestehen, daß die mit *usabhā* beginnenden drei Verszeilen eben in die Aṭṭhakathā aufgenommen wurden. Damit ist aber durch

1) Vgl. OLDENBERG, GGA 1911, 445, Anmerkung.

die einheimische Quelle selbst unter allen Umständen festgestellt, daß Verstexte, die diese drei Verszeilen *usabhā* usw. aufweisen, der Aṭṭhakathā entnommen und nicht das kanonische Versjātaka sind. Damit ist erwiesen, daß auch unsere drei Hss. aus der Aṭṭhakathā abgeschrieben sind.

Sollte es noch weiterer Beweismittel bedürfen, so möchte ich darauf hinweisen, daß an einer Reihe Stellen das *ti* stehen geblieben ist, das ein Verbum des Sagens vor dem Verse voraussetzt, und damit den Prosatext. Ich führe an: C Vers zu Jāt. 61, 70, 140, 150; B fol. kha^b Z. 8 = FAUSB. Jāt. 203 v. 105 (*sammāsambuddhānanti*), fol. gāḥ^a Z. 9 = FAUSB. III, S. 227, v. 135 (*pakkhinā ti*), fol. ghe^a Z. 3 = FAUSB. III, 336, v. 38 (*vaḍḍhatīti*); fol. ṅa^b 8 = FAUSB. III, 460, v. 58 (*saccupasaṃhitanti*); fol. ṅā^a Z. 5 = FAUSB. III, 468 v. 68 (*bhāṇumatāmivāti*); fol. cā^a Z. 2 = FAUSB. IV, 78 v. 138 (*saccanti*) und öfter.

Allen Zweifel über die Auffassung der Handschriften behebt die Tatsache, daß Hs. B folgende Prosastellen der FAUSBÖLLschen Ausgabe bringt: FAUSB. V, S. 416, 18[1])—418, 3; 419, 18—19; 419, 25—26; 420—422, 19; 424, 15—425, 25 (Vers und Prosa); 432, 31 *catvārimāni* .... Vgl. B fol. ḍha^b Z. 2ff. Daß hier ein Versehen bei der Abschrift aus der Aṭṭhakathā unterlaufen ist, geht daraus hervor, daß die Stelle FAUSB. 423, 24—424, 14 in B fehlt. Diese Prosastücke finden sich an entsprechender Stelle auch in A und C (fol. ño Z. 9ff.). Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, der Grund für die Aufnahme dieser Stellen in unsere Versjātakahandschriften sei darin zu erblicken, daß diese Stellen durch einen worterklärenden Kommentar ausgezeichnet sind, wie der Grund für die Auslassung der erwähnten Stelle darin zu suchen sei, daß diese Stelle des worterklärenden Kommentars entbehrt.

Diesen Eindruck verstärkt eine andere Stelle. Ms. B bietet fol. kha^b Z. 7 *appamāṇo buddho* || *appamāṇo dhammo* |

1) Hierzu wolle man die Ausführungen OLDENBERGS, GGA 1911, 448, Anmerkung 1, vergleichen.

appamāṇo saṃgho || pamāṇavantāni sarisabbāni || ahi vicchikā satapadī || uṇṇanābhi sarabū mūsikā || katā me . . . Diese Stellen finden sich an entsprechender Stelle auch in A und in C (fol. kau^{b} Z. 5), bei FAUSB. steht die Stelle II, 147, 3 [1]). Der folgende Vers 105 der FAUSB. Ausgabe ist metrisch so wenig intakt, das ihn OLDENBERG bekanntermaßen für Prosa gehalten hat (Cullav. V. 6). Dieser Umstand spricht gewiß dafür, daß hier ein alter Zaubertext ad hoc für die Bedürfnisse des Jātaka zurechtgestutzt wurde. Aber wenn der Text auch einem alten Zauber entstammt, oder z. T. nach ihm gebildet sein mag, so bleiben zum mindesten die drei letzten Zeilen unter allen Umständen Prosa. Nimmt man nun an, daß prosaische Formeln infolge ihres Charakters als Zauberformeln einen wesentlichen Bestandteil des kanonischen Jātaka bildeten, dann muß man zugeben, daß es überhaupt kein kanonisches *Vers*jātaka geben kann. Nimmt man das aber nicht an, dann sind eben alle drei Mss. Auszüge aus der Aṭṭhakathā. Auch hier dürfte der Lapsus dann darin seinen Grund haben, daß diesen Stellen ein worterklärender Kommentar beigegeben ist.

Ein weiterer Beweis dafür, daß die Hss. aus der Aṭṭhakathā abgeschrieben sind, ist darin zu erblicken, daß sie Samodhānagāthā aufweisen [2]). So bietet B fol. ṭā^{a}, 4 die Samodhānagāthā FAUSB. V. 151, v. 92, und zwar in erweiterter Form, indem es Z. 4 hinter *Kolito* heißt:

Nārado Udāyi thero
parisā Buddhaparisā
Sarabhaṅgo lokanātho
evam . . .

B fol. ḍha^{a} Z. 1 = A fol. ḍhū^{b} Z. 4 = C ño^{a} Z. 8 (von der Wiedergabe von Abweichungen in A und C wird abgesehen) heißt es für FAUSB. V, 412, 9 ff.:

---

1) Vgl. SENART, Journ. As. 1901, 402. Die Übereinstimmung beider Stellen erstreckt sich nicht nur auf die Verse, wie SENART angibt.

2) WINTERNITZ, Geschichte der indischen Literatur, II, 93.

Hiri Uppalavaṇṇāsi
Kosiyo dānapati bhikkhu
Anūruddho Pañcasikho
Ānando asi Mātali
Sūriyo Kassapo bhikkhu
Moggalāno si Candimā
Suddhābhojanajātakaṃ

Es reicht aus, auf diese zwei Stellen hinzuweisen, an der letzten bietet der FAUSB. Text noch Prosa.

Auch die zuletzt angeführten Stellen weisen unsere drei Versjātakahandschriften als Abschriften aus der Aṭṭhakathā aus, die die Prosa mit enthielt. Es kann gar keine Rede davon sein, daß diese Hss. einen echten Versjātakatext enthalten. Den Text dieser Mss. herauszugeben, ist deshalb zwecklos, er ist nur bei einer Neuausgabe der Jātakatthavaṇṇanā mit heranzuziehen.

Es ist damit natürlich schon gesagt, daß es nicht angeht, das Phayremanuskript als Stütze für die Ākhyānatheorie anzuziehen. Weiter dürfte es zum mindesten ratsam erscheinen, nicht eher mit dem kanonischen Versjātaka als einer Tatsache zu rechnen, als bis seine Existenz etwas sicherer erwiesen ist, als das bisher der Fall ist[1]). Ich kann es wenigstens nicht als überzeugenden Beweis ansehen, wenn gesagt wird, die Anordnung der Jātaka nach der Zahl der Verse stelle das Versjātaka sicher. Blieb doch die Zahl der Verse auch ein unterscheidendes Moment, wenn die Prosa vorhanden war[2]).

Ich kann auch nicht finden, daß SENART, J. As. 1901, S. 385 ff. die Existenz eines Werkes erwiesen hat, das nur aus den Jātakaversen bestanden hätte. Denn schließlich ist dieser Beweis nicht damit erbracht, daß man nachweist, daß einzelne Strophen älter sind als die sie jetzt begleitende Prosa. Bei Ausdrücken wie *sesagāthā*, *aṭṭhamanavamā abhisambuddhagāthā* usw. wäre es vor Verwendung in der Dis-

1) WINTERNITZ, Geschichte der indischen Literatur, II, 92 u. ib., Anm. 2.
2) Vgl. LÜDERS, NGGW 1897, 119, Anm. 2; SENART, Journ. As. 1901, I, 402; GEIGER, Pāli, S. 15, § 13.

kussion nötig gewesen festzulegen, welcher Prosaschicht des Jātaka sie angehören, vor allem also, daß sie nicht der Prosa des Wort-für-Wort-Kommentars zuzurechnen sind. Sonst rennte man offene Türen mit sehr viel Nachdruck ein.

Aber ich überschreite damit bereits die Grenzen, die der Untersuchung durch das zu Grunde liegende Material gezogen sind, kann hier auch nicht auf die Frage eingehen, ob SENART in seiner Arbeit im Journ. As. 1901 das Versjātaka als unabhängigen Text wirklich erwiesen hat, weil dies zu beantworten die Untersuchung eines ganz anderen Materials voraussetzt. Ich habe mich hier bei der Notiz zu begnügen, daß die drei Hss., die mir vorlagen, kein Versjātaka sind, sondern Abschrift aus einer Aṭṭhakathā und daß, insoweit das Phayrems. zur Stütze angezogen wurde, dem Analogieschluß der Boden entzogen wird, nach dem Verhältnis von kanonischem Versjātaka zur Aṭṭhakathā dürfe für eine bestimmte Klasse überlieferter Verse eine Prosa als nicht überkommen und zu ergänzen angenommen werden.

Ich hatte ursprünglich die Arbeit begonnen, um das kanonische Jātaka herauszugeben. Das erwies sich als unmöglich, weil der Text, den ich suchte, in dem mir vorliegenden hs. Gute gar nicht zu finden war und mit dem Leningrader Codex scheint es genau so unmöglich zu sein. Ich gebe nun auf den folgenden Seiten den Text des Ekanipāta nach dem Ms. 144, und verweise die Abweichungen der beiden anderen Hss. mit den angegebenen Bezeichnungen in die Noten.

> bedeutet: umgeändert in:
< „ hergestellt aus:

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa.

Apaṇṇakaṃ ṭhānameke
dutiyaṃ āhu takkikā,
etadaññāya medhāvī
taṃ gaṇheyya apaṇṇakaṃ.

Apaṇṇakajātakaṃ. (Jāt. 1.)

Akilāsuno vaṇṇapathe khaṇantā
udaṅgaṇe tattha papaṃ avinduṃ.
evaṃ muni vīriyabalūpapanno
akilāsu vinde hadayassa santiṃ.

Vaṇṇapathajātakaṃ. (Jāt. 2.)

Idha ce naṃ virādhesi
saddhammassa niyāmakaṃ,
caraṃ tvaṃ anutappesi
Serivāyaṃ va vāṇijo.

Serivajātakaṃ. (Jāt. 3.)

Appakena pi medhāvī
pābhatena vicakkhaṇo
samuṭṭhāpeti attānaṃ
aṇuṃ aggiṃ va sandhamaṃ

Cūḷaseṭṭhijātakaṃ. (Jāt. 4.)

Kiṃ agghati taṇḍulanāḷikāyaṃ?
assāna mūlāya padehi rāja!

---

1 C: *apaṇṇakaṇṭhānam* 8 B: *munī* > *muni* C: *viriyabalupapanno* 9 C: *santi* 13 A: Das «*a*» von *caraṃ* erklärt sich wohl daraus, daß in der Zwischenzeile über «*ca*» der geschlossene Kreis des «*t*» von *santiṃ* z. 5 steht, sodaß für den Kreis des «*i*» entweder kein Platz war, oder vielleicht der «*t*»-Kreis auch falsch gedeutet worden sein mag. Die beiden gleichen Wörter stehen auch in B übereinander — zufällig, da die Zeilen sich nicht decken. B liest aber: *ciraṃ*. C: *cīraṃ*. Die beiden «*p*» von *anutappesi* weisen in C oben (dort wo der *p*-Kreis geöffnet ist) zwei kleine, parallele, senkrechte Striche auf, um einer Verlesung in «*v*» vorzubeugen. Die Striche sind ungeschwärzt. 16 B: *medhāvī* < *medhāvi* 19 C: *aṇu aggī* 20 C: *cullaseṭṭhijātakaṃ* 21 B: *kimagghati* > *kiṃ agghati*, indem *ṃ* nachgetragen, *m* getilgt, *a* untergeschrieben wurde. C: *kimagghati* 22 B: *assānaṃmūlāya* > *assāna mūlāya, vadehi* C: *assānaṃ mūlāya, cadehi.*

Bārāṇasiṃ santarabāhirato
ayamagghati taṇḍulanāḷikā.

Taṇḍulanāḷijātakaṃ. (Jāt. 5.)

Hīriottappasampannā
sukkadhammasamāhitā
santo sappurisā loke
devadhammā ti vuccare.

Devadhammajātakaṃ. (Jāt. 6.)

Putto tyāhaṃ mahārāja,
tvaṃ maṃ posa janādhipa!
aññe pi devo poseti,
kicci devo sakaṃ pajaṃ!

Kaṭṭhavāhanajātakaṃ. (Jāt. 7.)

Api ataramānānaṃ
phalāsā va samijjhati.
vipakkabrahmacariyo smi,
evaṃ jānāhi Gāmaṇi!

Gāmaṇijātakaṃ. (Jāt. 8.)

Uttamaṅgaruhā mayhaṃ
ime jātā vayoharā
pātubhūtā devadūtā,
pabbajjāsamayo mama.

Devadūtajātakaṃ. (Jāt. 9.)

Yañca aññe na rakkhanti,
yo ca aññe na rakkhati,
sa ve rāja sukhaṃ seti
kāmesu anapekhavā.

Sukhavihārijātakaṃ. (Jāt. 10.)

Apaṇṇakavaggo paṭṭhamo.

Tassuddānaṃ:

Varāpaṇṇaka-vaṇṇapatha-serivaro
suvicakkhaṇa-taṇḍulanāḷikassā
hiri-puttavar-uttama-gāmaṇinā
«Yocanarakkhati» tena dasa.

---

1 C: *Bārāṇasīmantara°* 6 C: *sappūrisā* 20 C: *vayomārā* 21 C: *pātuthūtā* 22 C: *pappajjā* 26 C: *rājā* 27 C: *anamekhavā* 28 B: *sukhavihāri°* 29 B: *paṭhamo* C: *pathamo* 31 C: *carāpaṇṇaka-patha* (C om. *vaṇṇa*).

Hoti sīlavataṃ attho
paṭisandhāravuttinaṃ.
Lakkhaṇaṃ passa āyantaṃ
ñātisaṃghapurakkhitaṃ,
atha passas' imaṃ Kāḷaṃ
suvihīnaṃ va ñātibhi.

Lakkhaṇajātakaṃ. (Jāt. 11.)

Nigrodhameva seveyya
na Sākhamupasaṃvase!
Nigrodhasmiṃ mataṃ seyyo
yañce Sākhasmi jīvitaṃ.

Nigrodhajātakaṃ. (Jāt. 12.)

Dhīratthu kaṇḍinaṃ sallaṃ
purisaṃ gāḷhavedhinaṃ!
dhīratthu taṃ janapadaṃ
yatthitthi pariṇāyikā!
te cāpi dhikkitā sattā
ye itthīnaṃ vasaṃ gatā.

Kaṇḍījātakaṃ. (Jāt. 13.)

Na kiratthi rasehi pāpiyo
āvāsehi va sandhavehi vā,
vātamigaṃ gahananissitaṃ
vasamānesi rasehi Sañjayo.

Vātamigajātakaṃ. (Jāt. 14.)

Aṭṭhakkhuraṃ Kharādiye
migaṃ vaṅkātivaṅkinaṃ
sattahi kālātikkantaṃ
na naṃ ovāditussahe.

Kharādiyajātakaṃ. (Jāt. 15.)

---

1 C: *sīlapataṃ* 4 C: *purakkhataṃ* 5 C: *Kālaṃ* 6 B: *°vihīnaṃ* < *vihinnaṃ* C: *°vihanaṃ vaññātihi* 11 B: «*e*» von *yañce* nachgetragen unter der Zeile. C: *Sākhasmiṃ* 13 C: *dhirattu* 15 C: *dhiratthu, janappadaṃ* 17 C: *te jāpi, satthā* 18 C: *itthinaṃ* 19 B: *Kaṇḍījātakaṃ* mit Tilgung eines Zeichens hinter *ṇḍī* C: *Kaṇḍijātakaṃ* 21 C: *avāsehi vā sandhavehi vā* B: erstes *vā* > *va*, links darunter ein getilgtes «*hi*» 22 B: *gahaṇa* > *gahana* C: *gahaṇa* 23 A: *Sañcayo* > *Sañjayo* C: *Sañcayo* 25 C: *°kkharaṃ* 26 A: *vaṅkāti* || *vaṅkinaṃ* || 27 B: «*hi*» *von sattahi* getilgt und unter der Zeile wieder nachgetragen, in

Migaṃ tipallattamanekamāyaṃ
aṭṭhakkhuraṃ addharattāpapāyiṃ
ekena sotena chamāssasanto
chahi kalāhī 'tibhoti bhāgineyyo.

Tipallattajātakaṃ. (Jāt. 16.)

Kāle vā yadi vā juṇhe
yadā vāyati māluto,
vātajāni hi sītāni,
ubho 'ttha-m-aparājitā.

Mālutajātakaṃ. (Jāt. 17.)

Evaṃ ce sattā jāneyyuṃ:
dukkhāyaṃ jātisambhavo,
na pāṇo pāṇinaṃ haññe
pāṇaghāṭī hi socati.

Matakabhattajātakaṃ. (Jāt. 18.)

Sace mucce pecca mucce,
muccamāno hi bajjhati,
na hevaṃ dhirā muccanti,
mutti bālassa bandhanaṃ.

Āyācitabhattajātakaṃ. (Jāt. 19.)

Kālātikkantaṃ links unter «*ti*» ein getilgtes Kreuzchen, das über «*hi*» bezieht sich wohl auf das getilgte «*hi*», von dem eben zu Z. 21 die Rede war. C: *sattakālahitikkantaṃ* 1 B: *tipallatta°* < *tipallattha°* C: *tipallattha°* 2 C: *aḍḍharattāvapāri* A: *°ratthā°* (?) 3 B: *chamāyassasanto* > *chamāssasanto*, die beiden «*ss*» waren zunächst untereinander geschrieben, das untergeschriebene «*s*» ist getilgt und durch den angehängten Bogen des Doppel «*s*» ersetzt. C: *chamāyassasanto* 4 B: wie oben, doch mag der Haken des *ī* nachgetragen sein, die Farbe der Tinte scheint mir anders zu sein. Vor und und hinter «*ti*» in *'tibbo*, und zwar unter der Zeile, ist ein «*a*» nachgetragen, beidemale wieder getilgt. C: *kālāhiti°* 5 C: *sikkhākāmājātakaṃ* B: las ursprünglich *thikkhātāmajātakam. thikkhātāma* ist durchstrichen und *tipallatta* untergeschrieben, wobei hinter «*lla*» zwei Buchstaben *t* (*t*?) getilgt sind, soviel ich sehe, weil der anusvāra des darunterstehenden: *dukkhāyaṃ jātisambhavo* in das «*tt*» fiel. 12 C: *saṃbhavo* 13 C: *pāṇina* 14 C: *pāṇaghāṭi* 15 B: las ursprünglich *pāṇavaḍhajātakaṃ*. Für das durchstrichene *pāṇavadha* ist *mattakabhatta* untergeschrieben. C: *pāṇadhadhajātakaṃ* 16 B: *pacca* > *pecca* durch untergeschriebenes *e*. C: *pacca* 18 B: *hevaṃ dhīrā* C: *hevaṃ dhimuccanti* 19 B: las ursprünglich: *bandhanajātakam. bandhana* ist durchstrichen und dafür *āyācitabhatta* untergeschrieben. C: *bandhanajātakam.*

Disvā padamanuttiṇṇaṃ,
disvān' otaritaṃ padaṃ:
naḷena vāriṃ pissāma
ne ca maṃ tvaṃ vadhissasi.

Naḷapānajātakaṃ. (Jāt. 20.)

Sīlavaggo dutiyo.

Tassuddānaṃ:

Atha Lakkhaṇa-Sākha-dhiratthu puna
na kiratthi rasehi-Kharādiyā
atibhotirasa-māluta-pāṇa
mucce na-naḷaavhayanena bhavanti dasa.

Ñātametaṃ kuruṅgassa,
yaṃ tvaṃ sepaṇṇi siyyasi.
aññaṃ sepaṇṇi gacchāmi,
na me te ruccate phalaṃ.

Kuruṅgamigajākaṃ. (Jāt. 21.)

Ye kukkurā rājakulamhi vaddhā
koleyyakā vaṇṇabalūpapannā,
te me na vajjhā, mayamasma vajjhā,
nāyaṃ saghacchā, dubbalaghāṭikāyaṃ.

Kukkurajātakaṃ. (Jāt. 22.)

Api passena semāno
sallehi sallalīkato,
seyyo va vaḷavā gojo
yuñja mañña sārathi!

Gojāniyajātakaṃ. (Jāt. 23.)

Yadā yadā yattha yadā
yattha yattha yadā yadā
ājañño kurute vegaṃ,
hāyanti tattha vāḷavā.

Ājaññajātakaṃ. (Jāt. 24.)

---

1 C: *padamanottiṇṇaṃ* 3 C: *vāri* 4 C: *neva maṃ, vadissasi* B: *na ca* < *neca* 8 C: *dhiratthusupuna* 9 C B: *kharādikayā*, B > *kharādiyā* 10 C: *atitoti* 12 C: *ñātamethaṃ* 14 B: *sepaṇṇi* < *sepaṇṇiṃ* 17 C: *rājakuladdhiṃ vaddhā* 19 C: *mayamasmā* 20 C: *dubpalaghāti*° 23 C: *sallalikato* 24 C: *bhojo* 25 C: *yuñca mañña* 26 C: *Bhojājāniyajātakaṃ* 30 C: *vaḷavā.*

Aññamaññehi titthehi
assaṃ pāyehi sārathi
accāsanassa suhito
pāyāsassa pi tappati.

Titthajātakaṃ. (Jāt. 25.)

Purāṇacorāṇaṃ vaco nisamma
Mahiḷāmukho pothayamanvacāri,
susaññatānaṃ hi vaco nisamma
gajuttamo sabbaguṇesu aṭṭhā.

Mahiḷāmukhajātakaṃ. (Jāt. 26.)

Nālaṃ kabaḷaṃ padātave,
na piṇḍaṃ na kuse, na ghaṃsituṃ,
maññāmi abhiṇhadassanā
nāgo snehamakāsi kukkure.

Abhiṇhajātakaṃ. (Jāt. 27.)

Manuññameva bhāseyya
nāmanuññaṃ kudācanaṃ,
manuññaṃ bhāsamānassa
garuṃ bhāraṃ udaddhari,
dhanañca naṃ alabbhesi,
tena c' attamano ahu.

Nandīvisālajātakaṃ. (Jāt. 28.)

Yato yato garuṃ dhūraṃ,
yato gambhīravattani,
tadāssu kaṇhaṃ yuñjanti,
svāssu taṃ vahate dhuraṃ.

Kaṇhajātakaṃ. (Jāt. 29.)

Mā Munikassa pihayi!
āturannāni bhuñjati.

---

3 C: *sahiko* 5 C: *tittajātakaṃ* 6 C: *purā[na]ṇacorānaṃ*, [*na*] getilgt. 7 B: *anvacāri* < *anucāri* C: *anacāri* 8 C: *susuññatānaṃ* 9 C: *sabpa°, aṭṭhāsi* 11 C: *nālakabaḷa pa°* 12 C: *piṇḍa* 14 C: *senaham* 16—18 B: im «*n*» von *manuññaṃ* ist der senkrecht hinabgezogene Schwanz des *u* getilgt, dafür ist er nach rechts schwach gezogen. 19 C: *gurumbhāraṃ* 20 C: *alambhesi* 22 C: *nandivisāla°* 23 C: *guruṃ* 24 B: *gambhira°* C: *gabbhīra°* 26 B: Der Strich des «*ā*» scheint später nachgetragen zu sein. C: *svassu, vahāte.*

apposukko bhusaṃ khāda!
etaṃ dīghāyulakkhaṇaṃ.

Munikajātakaṃ. (Jāt. 30.)

Kuruṅgavaggo tatiyo.

Tassuddānaṃ:

Kuruṅgassa-kukkura-gojavaro
puna vāḷav'-assasīrivayano
mahiḷāmukha-nā-manuññavaro
vahate dhura-munikena dasa.

Kulāvakā Mātali Sippalismiṃ
īsāmukhenapparivajjayassu!
kāmaṃ cajāma asuresu pāṇaṃ,
mā me dijā vikkulavā ahesuṃ.

Kulāvakajātakaṃ. (Jāt. 31.)

Rudaṃ manuññaṃ, rucirā ca piṭṭhi,
veḷuriyavaṇṇasannibhā ca givā,
byāmamattāni ca pekhuṇāni,
naccena te dhītaraṃ no dadāmi.

Naccajātakaṃ. (Jāt. 32.)

Sammodamānā gacchanti
jālamādāya pakkhino,
yadā te vivadissanti,
tadā ehinti me vasaṃ.

Sammodamānajātakaṃ. (Jāt. 33.)

Na maṃ sītaṃ, na maṃ uṇhaṃ,
na maṃ jālasmi bādhanaṃ,
yañca maṃ maññate macchī,
aññaṃ so ratiyā gato.

Macchajātakaṃ. (Jāt. 34.)

---

3 C: *muṇikajātakaṃ* 6 C: *tojavaro* 7 C: *vāḷaassasīri°* 8 C: *nāmanuññaṃvaro* 9 C: *vahabhe* 12 B: *cajāma* < *cajamā* C: *cajāmaṃ ca assuresu pākaṃ* 13 C: *māyime, vikulavā* 15 C: *rutaṃ* 16 C: *°vaṇṇapasannipaṭibhāja givā* 17 B: in *pekkhanāni* ist getilgt: *kkhanā.* Unter *kkha* steht *khu,* über *nā*: *ṇā* C: *pekkhanāni* 20 C: *samodamānā* 24 C: *samodamānajātakaṃ* 25 C: *ṃ* von 2. *maṃ* ungeschwärzt, *sitaṃ* 26 B: *jālasmi* < *jālasmiṃ.* C: *jālasmiṃ* 27 C: *macchi.*

Santi pakkhā apatanā,
santi pādā avañcanā,
mātāpitā ca nikkhantā,
jātaveda paṭikkama.

Vaṭṭakajātakaṃ. (Jāt. 35.)

Yannissitā jagatirūhaṃ vihaṅgamā
svāyaṃ aggiṃ pamuñcati.
disā bhajatha vakkaṅgā!
jātaṃ saraṇato bhayaṃ.

Sakuṇajātakaṃ. (Jāt. 36.)

Ye vuḍḍhamapacāyanti,
narā dhammassa kovidā,
diṭṭheva dhamme pāsaṃsā
samparāye ca suggatiṃ.

Tittirajātakaṃ. (Jāt. 37.)

Nāccantaṃ nikatippañño
nikatyā sukhamedhati.
ārādheti katippañño
bako kakkaṭakā-m-iva.

Bakajātakaṃ. (Jāt. 38.)

Maññe sovaṇṇayo rāsi
soṇṇamālā ca, Nandako
yattha dāso āmajāto
ṭhito thūlāni gajjati.

Nandajātakaṃ. (Jāt. 39.)

Kāmaṃ patāmi nirayaṃ
uddhaṃpādo avaṃsiro,
nānariyaṃ karissāmi,
handa piṇḍaṃ paṭiggaha!

Khadīraṅgārajātakaṃ. (Jāt. 40.)

---

6 C: *m*-Schleife ungeschwärzt nachgezogen 7 C: *pamuñjati* 8 C: *bhajata* 10 B: *aggijātakaṃ* > *sakuṇajātakaṃ* (*aggi* ist getilgt, *sakuṇa* untergeschrieben). C: *agganāmajatakaṃ* 11 C: *apajāyanti* 14 C: *suggati* 16 C: *nāccantakatippadhañña* || 17 C: *sudham* 18 C: *ārodheti* 20 B: in *bakināma*, wie ursprünglich geschrieben war, ist *ināma* getilgt und *jātakaṃ* dafür untergeschrieben. C: *bakināma* 22 C: *sovaṇṇa°* 24 C: *thito* (*tito?*), *niggajjhati* 25 in B ist *sovaṇṇamālā nāma* getilgt und dafür *nandajātakaṃ* übergeschrieben. C: *sovaṇṇamālā nāma* 26 C: *patāpi* 30 C: *khaṭira°*.

Kulāvakavaggo catuttho.

Tassuddānaṃ:

Sīrimātali-dhītara-pakkhivaro
ratiyā gato-mātāpitā ca puna
jagatīruha-vuḍḍha-sukakkaṭako
tathā nandaka-piṇḍavarena dasa.

Yo attakāmassa hitānukampino
ovajjamāno na karoti sāsanaṃ,
ajāya pādamolamba
Mittako viya socati.

Losakajātakaṃ. (Jāt. 41.)

Yo atthakāmassa hitānukampino
ovajjamāno na karoti sāsanaṃ,
kapotakassa vacanaṃ akatvā
amittahatthatthagato va seti.

Kapotajātakaṃ. (Jat. 42.)

Yo atthakāmassa hitānukampino
ovajjamāno na karoti sāsanaṃ,
evaṃ so nihato seti
Veḷukassa yathā pitā.

Veḷukajātakaṃ. (Jāt. 43.)

Seyyo amitto matiyā upeto,
na tveva mitto mativippahīno.
makasaṃ vadhissan ti eḷamūgo
putto pitu abbhida uttamaṅgaṃ.

Makasajātakaṃ. (Jāt. 44.)

---

3 C: °*māthalivitarasakkhivaro* 5 C: *jagati°* 6 C: *tatā, piṇḍa-kavarena* 7 B: C: *atthakāmassa* 9 B: °*olubmā* > (*a*)*mba* durch Tilgung und Überschreiben. C: °*oluvbha* 11 B: tilgt *mittakīnāma*, setzt dafür *losakajātakam* links auf den Rand. C: *mittakināma* 12 C: *atta-kāmassa* 14 C: *kapoṭakassa* 15 C: *amittahattatthagato* 16 B: *kapotīnāma* > *kapotajātakaṃ* durch Tilgung und Überschreiben. C: *kapoṭi-nāma* 17 C: *attakāmassa.* C: *hitānukampano* 21 B: *veḷukināma* > *veḷukajātakaṃ* durch Tilgung und Unterschreiben. C: *veḷukiṃnāma* 23 B: *vippahīnno* > *vippahīno*, vielleicht ist der «*ī*»-Haken später nachgezogen. C: *vippahino* 24 C: *vadhissāmi eḷamūgo* 25 B: *abbhidā* > *abbhida.* C: *abbhidā* 26 B: *makasināma* > *makasajātakaṃ* durch Tilgung und Unterschreiben. C: *makasināma.*

Seyyo amitto medhāvī
yañce bālānukampako.
passa Rohinikaṃ jampiṃ
mātaraṃ hantāna socati.

Rohinījātakaṃ. (Jāt. 45.)

Na ve anatthakusalena
atthacariyā sukhāvahā.
hāpeti atthaṃ dummedho
kapi ārāmiko yathā.

Ārāmadūsakijātakaṃ. (Jāt. 46.)

Na ve anatthakusalena
atthacariyā sukhāvahā.
hāpeti atthaṃ dummedho
Koṇḍañño vāruṇiṃ yathā.

Vāruṇīdūsakajātakaṃ. (Jāt. 47.)

Anupāyena yo atthaṃ
icchati so vihaññati.
cetā haniṃsu Vedabbaṃ,
sabbe te byasanamajjhagū.

Vedabbajātakaṃ. (Jāt. 48.)

Nakkhattaṃ paṭimānentaṃ
attho bālaṃ upaccagā.
attho atthassa nakkhattaṃ
kiṃ karissanti tārakā.

Nakkhattajātakaṃ. (Jāt. 49.)

Dummedhānaṃ sahassena
yañño me upayācito.

---

3 C: *passi rohiṇikaṃ jampiṃ.* B: *jammiṃ* 4 B: C: *hantvāna* 5 B: *rohinīnāma* > *rohinījātakaṃ* durch Durchstreichen und Überschreiben. C: *rohikiṃnāma* 8 C: *attha* 9 B: *kapimārāmiko* > *kapi ārāmiko* (*mā* durchgestrichen, *ā* übergeschrieben) C: *kapimārāmiko* 10 C: °*dussakiṃ nāma.* B: *ārāmadūsakīnāma* > °*dūsakajātakaṃ* (sic) durch Durchstreichen und Unterschreiben. 12 C: *sukhavahā* 14 B: *vāruṇī yathā* > *vāruṇiṃ yathā.* C: *vāraṇī* (sic) *yathā* 15 B: *vāruṇīdūsakīnāma* > *vāruṇadūsakajātakaṃ* durch Durchstreichen und Überschreiben C: *vāraṇidussakīnāma* 17 C: *viññati* 18 C: *hannaṃsu vedabpaṃ* 19 C: *sabpe* 20 B: *vedabbīnāma* > *vedabbajātakaṃ* durch Durchstreichen und Überschreiben. C: *vedabpināmā* 23 B: *nakkhatthaṃ* 25 B: *nakkhattināma* > *nakkhattajātakaṃ* durch Durchstreichen und Überschreiben. C: *nakkhattināma.*

idāni kho haṃ yajissāmi
bahuṃ adhammiko jano.

Dummedhajātakaṃ. (Jāt. 50.)

Atthakāmavaggo pañcamo.
Paṭhamapaṇṇāsako.
Tassuddānaṃ:
Atha mittakamātukapotavaro
tathā veḷuka-eḷamugo-rohini
kapi-vāruṇi-cetacarā ca puna
tathā tāraka-yaññavarena dasa.

Āsīsetheva puriso,
na nibbindeyya paṇḍito!
passāmi vo haṃ attānaṃ,
yathā icchiṃ tathā ahu.

Mahāsīlavajātakaṃ. (Jāt. 51.)

Vāyāmetheva puriso,
na nibbindeyya paṇḍito!
passāmi vo haṃ attānaṃ
udakā thalamubbhataṃ.

Cūḷajanakajātakaṃ. (Jāt. 52.)

Tatheva puṇṇā pātiyo,
aññāyaṃ vattate kathā,
ākāraṇena jānāmi:
na cāyaṃ bhaddikā surā.

Puṇṇapātijātakaṃ. (Jāt. 53.)

Nāyaṃ rukkho durārūho
na pi gāmato ārakā,

---

2 B: *bahuṃ* < *bahū*, wobei allerdings fraglich, ob *ṃ* bei der Tilgung des *ū*-Strichs nachgetragen wurde. C: *bahu* 3 In B ist *lokatthacariyā nāma* getilgt, dafür ist *dummedhajātakaṃ* untergeschrieben. C: *lokattacariyā nāmā* 5 C: *paṭhapaṇṇāsako* 7 C: *kapoṭa°* 8 C: *velukarohiṇi* || *eḷamūgo kapi* 11 C: *āsisetheva pūriso* 12 C: *nibpindeya* 13 C: *atthānaṃ* 14 C: *icchi, āhu* 15 B: *sīlavināma* > *mahāsīlavajātakaṃ* durch Durchstreichen und Unterschreiben. C: *silivināma* 16 C: *vāyāpetheva* 17 C: *nibpindeyya* 18 C: *atthānaṃ* 20 B: *cūḷajanaki* > *cūḷajanakajātakaṃ* durch Tilgung des *i* und Unterschreiben von *jātakaṃ* C: *cullajanaki* 21 C: *puṇṇapātiyo* 24 C: *sarā* 25 B: *puṇṇapālīnāma* > *puṇṇapātajātakaṃ* C: *puṇṇapātināma.*

ākāraṇena jānāmi:
nāyaṃ sāduphalo dumo.

Kiṃphalajātakaṃ. (Jāt. 54.)

Yo alīnena cittena
alīnamanaso naro
bhāveti kusalaṃ dhammaṃ
yogakkhemassa pattiyā,
pāpuṇe anupubbena
sabbasaṃyojanakkhayaṃ.

Pañcāvudhajātakaṃ. (Jāt. 55.)

Yo pahaṭṭhena cittena
pahaṭṭhamanaso naro
bhāveti kusalaṃ dhammaṃ
yogakkhemassa pattiyā,
pāpuṇe anupubbena
sabbasaṃyojanakkhayaṃ.

Kañcanakkhandhajātakaṃ. (Jat. 56.)

Yass' ete caturo dhammā
vānarinda yathā tava:
saccaṃ, dhammo, dhīti, cāgo,
diṭṭhaṃ so ativattati.

Vānarindajātakaṃ. (Jāt. 57.)

Yass' ete ca tayo dhammā
vānarinda yathā tava:
dakkhiyaṃ, sūriyaṃ, paññā,
diṭṭhaṃ so ativattati.

Tayodhammajātakaṃ. (Jāt. 58.)

Dhame dhame nātidhame,
atidhantaṃ hi pāpakaṃ,

---

3 B: *sāduphalonāma* > *kiṃphalajātakaṃ* durch Durchstreichen von *sādu* und *onāma* und Überschreiben von *kiṃ* und *jātakaṃ* C: *sāduphalo nāma* 4 C: *alinnena* 5 C: *alina* 10 B: *alinacittīnāma* > *pañcāvudhajātakaṃ* durch Unterschreiben C: om. Z. 10—16 12 B: °*manaso* < *mānaso* 17 B: *pahaṭṭhacittīnāma* ausgestrichen, dafür *kañcanakkhandhajātakaṃ* untergeschrieben C: *pahaṭṭhacittināma* 20 C: *ṭhiti* 21 C: *atitteti* 22 B: tilgt *caturodhammināma* und schreibt links auf den Rand *vānarindajātakaṃ* C: *caturodhammināma* 24 C: *yatā* 27 B: *tayodhammīnāma* > *tayodhammajātakaṃ* durch Tilgung und Unterschreiben. C: *tayodhammināma* 28 C: *nātidhamme.*

dhantena hi sataṃ laddhaṃ,
atidhantena nāsitaṃ.

Bherivādakajātakaṃ. (Jāt. 59.)

Dhame dhame nātidhame,
atidhantaṃ hi pāpakaṃ,
dhantenādhigatā bhogā,
te tāto vidhami dhamaṃ.

Saṅkhadhamajātakaṃ. (Jāt. 60.)

Āsīsavaggo chaṭṭho.

Tassuddānaṃ:

Yathā icchitathāh'-udakāthalā
sura-sāduphalo va alinamano
sampahaṭṭhamano-caturo ca tayo
sataladdhaka-bhogadhanena dasa.

Asā lokittiyo nāma
velā tāsaṃ na vijjati,
sārattā ca pagabbā ca
sikhī sabbagghaso yathā,
tā hitvā pabbajissāmi
vivekamanubrūhayaṃ.

Asātamantajātakaṃ. (Jāt. 61.)

Yaṃ brahmaṇo avādesi
viṇaṃ samukhaveṭṭhito,
aṇḍabhūtā bhatā bhariyā,
tāsu ko jātu vissase.

Aṇḍabhūtābhatajātakaṃ. (Jāt. 62.)

---

1 B: streicht *ca* durch und setzt *hi* darüber. C: *ca* statt *hi* 3 B: *sataṃdhamakināma* > *bherivādakajātakaṃ*, wohinter *nāmaṃ* getilgt ist. C: *sataṃdhamakināma* 7 C: *vidhadhi* 8 B: streicht aus *bhogadhamati*, schreibt dafür unter *saṅkhadhammajātakaṃ*, wobei das zweite *m* von *dhamma* wieder getilgt ist. C: *bhogadhamati* 9 C: *āsisavaggo* 11 C: *yatā*, °*hudakācabalā* 13 C: *sampahatthamano ca tayo caturo* 15 B: *lokitthiyo* 17 C: *pagabbhā* 18 C: *sikhi sabpaghaso* 19 C: *thā*, *pabpajjissāmi* 20 C: °*brūhahayanti*, das zweite *ha* ist durchgestrichen. 21 In B ist *asātīnāma* durchstrichen und *asātamantajātakaṃ* darunter nachgetragen. C: *asātināma* 23 C: *saṃmukhaveṭṭhito* 26 In B ist in *aṇḍabhūtābhatīnāma īnāma* ausgestrichen und *jātakaṃ* dafür untergeschrieben. C: *aṇḍabhūtābhatināma*.

Kodhanā akataññū ca
pisuṇā mittabhedikā,
brahmacariyaṃ cara bhikkhu,
so sukhaṃ na vihāyasi.

Takkapaṇḍitajātakaṃ. (Jāt. 63.)

Mā su nandi: icchati maṃ!
mā su soci: na m'icchati!
thīnaṃ bhāvo durājāno
macchassevodake gataṃ.

Durājānajātakaṃ. (Jāt. 64.)

Yathā nadī ca pantho ca
pānāgāraṃ sabhā papā,
evaṃ lokitthiyo nāma,
nāsaṃ kujjhanti paṇḍitā.

Anabhiratijātakaṃ. (Jāt. 65.)

Ekā icchā pure āsi
aladdhā Mudulakkhaṇaṃ.
yato laddhā aḷārakkhī,
icchā icchaṃ vijāyatha.

Mudulakkhaṇajātakaṃ. (Jāt. 66.)

Ucchaṅge deva me putto,
pathe dhāvantiyā pati,
tañca desaṃ na passāmi,
yato sodariyaṃ naye.

Ucchaṅgajātakaṃ. (Jāt. 67.)

Yasmiṃ mano nivisati
cittañcāpi pasīdati,

---

1 C: *akataññu* 2 C: *pisuṇā ca vilādikā* 3 C: *brahma°* > *brāhma°* («*ā*»-Strich ungeschwärzt). 5 A: *kk* undeutlich. B: *takkīnāma* > *takkapaṇḍitajātakaṃ* durch Durchstreichen und Nachtragen über der Zeile. C: *takkarakkhināma* 8 C: *thinaṃ, durājano* 10 B: *durājānīnāma* > *durājānajātakaṃ* durch Durchstreichen und Unterschreiben. C: *durājāninama* 11 C: *yat*(?)*ā*. B: *nadi*. C: *panto ca* 13 C: *lokittiyo* 15 B: *anabhiratīnāma* > *anabhiratijātakaṃ*, wobei allerdings die Tilgung des *ī*-Hakens unsicher ist. C: *anabhiratināma* 18 B: C: *aḷārakkhi* 20 B: *mudulakkhaṇīnāma* > *mudulakkhaṇajātakaṃ*. C: *mudulakkhaṇināma* 21 B: *uccaṅge*, dabei ist *cc* durchgestrichen und *cch* übergeschrieben 22 C: *dhāvanti* || *yā* 24 C: *sodariyamānaye* 25 B: tilgt *udariyināma* und trägt dafür am Rande *ucchaṅgajātakaṃ* nach. C: *udariyināma* 27 C: *pasidati*

adiṭṭhapubbake pose
kāmaṃ tasmiṃ pi vissase.

Sāketajātakaṃ. (Jāt. 68.)

Dhiratthu taṃ visaṃ vantaṃ,
yamahaṃ jivitakāraṇā
vantaṃ paccāharissāmi.
mataṃ me jivitā varaṃ.

Visavantajātakaṃ. (Jāt. 69.)

Na taṃ jitaṃ sādhu jitaṃ,
yaṃ jitaṃ avajīyati,
taṃ kho jitaṃ sādhu jitaṃ,
yaṃ jitaṃ nāvajīyati.

Kuddālajātakaṃ. (Jāt. 70.)

Itthivaggo sattamo.

Tassuddānaṃ:

Sikhisabbagghaso pi ca viṇavaro
pisuṇāmittabhedikā-nandi-nadī
mudulakkhaṇa-sodariyā ca mano
visa-sādhujitena bhavanti dasa.

Yo pubbe karaṇiyāni
pacchā so kātumicchati,
varuṇakaṭṭhabhañjo va
sa pacchā-m-anutappati.

Varuṇajātakaṃ. (Jāt. 71.)

---

1 C: Trägt in °*pubbake* die Hake n des *b* ungeschwärzt nach. 3 B: ***sivā dhamaṇināma*** getilgt, darunter ***sāketajātakaṃ***. C: ***sivādhamaṇināma*** 4 C: ***dhirattu*** 6 C: ***pacchāharissāmi*** 7 C: ***matamme*** 8 B: ***visavatīnāma***, davon ist ***tīnāma*** durchgestrichen und darunter ***ntajātakaṃ*** nachgetragen. Vor und über dem *t* von ***visavatīnāma*** steht noch ein *n*, das so zu erklären sein dürfte, daß der Schreiber ursprünglich wohl nur das ***īnāma*** getilgt hatte, dann aber keinen Platz fand, das ***jātakaṃ*** über der Zeile nachzutragen, weil das ***ṭṭh*** von ***adiṭṭhapubbe*** keinen Raum ließ C: ***visavatināma*** 10 C: ***jitaṃ avajitaṃ avajiyyati*** 12 C: ***nāvajiyyatīti*** 13 A: Vor «*la*» ein ***akṣara*** getilgt (*ja*??). B: ***kuddālināma***, davon ist ***īnāma*** getilgt und ***jātakaṃ*** unter der Zeile nachgetragen, aber wieder getilgt, am Rande steht dann schließlich ***paṇḍitajātakaṃ***. C: ***kuddālināma*** 14 C: ***icchivaggo*** 16 B: ***sikhī*** C: ***sīkhisabpa*** 17 C: ***pisuṇā ca vibhedikā‖nandanadi*** 19 C: ***bhādhujitena*** 20 C: ***pubpe karakiyāni*** 22 C: ***bhañco va.*** 24 B: ***kaṭṭhabhañjināma*** getilgt, untergeschrieben ***varuṇajātakaṃ***. C: ***aṭhabhañjināma.***

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000074

Akataññussa posassa
niccaṃ vivaradassino
sabbañce pathaviṃ dajjā,
neva naṃ abhirādhaye.

Sīlavahatthijātakaṃ. (Jāt. 72.)

Saccaṃ kir' evamāhaṃsu
narā ekacciyā idha:
kaṭṭhaṃ niplavitaṃ seyyo
na tvev' ekacciyo naro.

Saccaṃkirajātakaṃ. (Jāt. 73.)

Sādhu sambahulā ñāti
api rukkhā araññajā.
vāto vahati ekaṭṭhaṃ
brahantaṃ pi vanappatiṃ.

Rukkhadhammajātakaṃ. (Jat. 74.)

Abhitthanaya Pajjunna!
nidhiṃ kākassa nāsaya.
kākaṃ sokāya randhehi,
mañca sokā pamocaya.

Macchajātakaṃ. (Jāt. 75.)

Asaṃkiyo mhi gāmamhi
araññe n'atthi me bhayaṃ,
ujuṃ maggaṃ samāruḷho
mettāya karuṇāya ca.

Asaṃkiyajātakaṃ. (Jāt. 76.)

Usabhā rukkhā gāviyo gavā ca
aso kaṃso siṅgālī ca kumbho

---

3 C: In *sabbaṃ* ist der «*b*»-Bogen des zweiten «*b*» ungeschwärzt nachgetragen. *pathavī dajjaṃ* 4 C: bessert *abhirājaye* mit ungeschwärzter Linie in *°rādhaye* 5 B: *sīlavahatthināma* > *sīlavanāgarājajātakaṃ* (*hatthināma* ist gestrichen, *nāgarāja* unter-, *jātakaṃ* übergeschrieben). C: *sīlavahatthināma* 6 C: *evamahaṃsu* 8 C: *nilapavitaṃ seyo* 9 C: *ekicciyo* 10 B: streicht *duṭṭharājakumārināma*, schreibt *saccaṃkirajātakaṃ* über. C: *durājakumārināma* 11 C: *sampahūlā* B A: *sampahulā* 13 C: *pahati* 14 C: *vanappati* 15 B: tilgt *sāmaggīnāma*, schreibt unter *rukkhadhammajātakaṃ*. C: *sāmaggināma* 17 C: *nidhi* 18 C: *rundhehi* 20 B: *macchajātakīnāma* > *°jātakaṃ*. C: *macchajātakināma* 23 C: *magga samāruḷho* 25 B: *asaṃkiyīnāma* > *asaṃkiyajātakaṃ* (*īnāma* durchstrichen, *jātakaṃ* untergeschrieben) C: *asaṃkiriyināma* 26 C: *gaṃvā* 27 B: *asso ca, ca* getilgt. C: *asso ca, sigāli*.

pokkharaṇī ca apāka candanaṃ
lābūni sīdanti sīlā plavanti
maṇḍukiyo kaṇhasappe gilanti
kākaṃ subaṇṇā parivārayanti
tasā vakā eḷakānaṃ bhayāhi
vipariyāso vattati na-y-idha-m-atthi.

Mahāsupinajātakaṃ. (Jat. 77.)

Ubho khañjā ubho kuṇi
ubho visamacakkhukā,
ubhinnaṃ piḷakā jātā,
nāhaṃ passāmi Illisaṃ.

Illisajātakaṃ. (Jāt. 78.)

Yato viluttā ca hatā ca gāvo
daḍḍhāni gehāni jano ca nito,
athāgamā puttahatāya putto
kharassaraṃ dindimaṃ vādayanto.

Kharassarajātakaṃ. (Jāt. 79.)

Yaṃ te vikkatthitaṃ pure
atha te putissarā sajanti pacchā,
ubhayaṃ na sameti Bhimmasena
yuddhakathā ca idañca te vihaññaṃ.

Bhimmasenajātakaṃ. (Jāt. 80.)

Varuṇavaggo aṭṭhamo.

Tassuddānaṃ:

Varuṇā-akataññuvaretu saccavaraṃ
savanappatinā ca abhitthanaya

---

1 B: *apākaṃ, ṃ* getilgt. C: *pokkharaṇi ca āpāka* 2 C: *lāpūni, sīlapbhavanti* 3 C: °*sape* 5 C: *jaḷakānaṃ* 6 In B sind über *dh* und *m* je zwei kleine parallele, senkrechte Striche. Darüber steht: *na* von *candana* und *lā* von *lābūni*. 7 B: tilgt in *supinapākaṭīnāma ṭīnāma,* trägt unter der Zeile *mahā* nach, macht aus *pā* ein *jā,* trägt unter der Zeile *ta* nach und fügt über *ka ṃ* zu. C: *supinapākaṭināma* 15 C: om. *ya* von *puttahatāya* 16 C: *dendimaṃ* 17 B: *dindimināma* durchstrichen, links am Rande: *kharassarajātakaṃ.* C: *dendivināma* 18 B: tilgt in *vikkatthikaṃ kaṃ* und schreibt unter die Zeile *taṃ.* C: *vikattitaṃ* 19 C: *putisarā.* B: die beiden *ss* von *putissarā* waren zunächst untereinandergeschrieben. Diese sind getilgt und die Ligatur ist übergeschrieben. 20 C: *bhimasena* 21 C: *vimāññaṃ* 22 B: tilgt *cūḷadhanukī* und schreibt *bhimmasenajātakaṃ* unter die Zeile. C: *culladhanuti* 25 C: *akataññūvareku saccavaraṃ sane atikkamma ramaṇakaṃ,* es fehlt also Z. 26 bis S. 73 Z. 7 einschließlich.

karuṇāya-sīlāplava-illisato
puna dindima-pūtisarena dasa.

Apāyimha anaccimha
agāyimha rudimha ca,
visaññīkaraṇiṃ pitvā
diṭṭhā nāhumha vānarā.

Sūrāpānajātakaṃ. (Jāt. 81.)

Atikkamma ramaṇakaṃ
sadāmattaṃ ca dūbhakaṃ
svāsi pāsāṇamāsino
yasmā jīvaṃ na mokkhasi.

Mittavindakajātakaṃ. (Jāt. 82.)

Mitto ha ve sattapadena hoti,
sahāyo pana dvādasakena hoti,
māsaḍḍhamāsena ca ñāti hoti,
tatuttariṃ attasamo pi hoti.
so haṃ kathaṃ attasukhassa hetu
cirasandhavaṃ Kāḷakaṇṇiṃ jaheyyaṃ.

Kālakaṇṇījātakaṃ. (Jāt. 83.)

Ārogyamicche paramañca lābhaṃ
sīlañca buddhānumataṃ sutañca
dhammānuvattiñca alīnatañca,
atthassa dvārā pamukhā chaḷete.

Atthassadvārajātakaṃ. (Jāt. 84.)

Āyatiṃ dosaṃ ñāññāya
yo kāme paṭisevati,

---

7 B: streicht aus *apāyīnāma* und schreibt dafür *sūrāpānajātakaṃ* 9 B: *sadāmattaṃ* < *saddāmattaṃ* C: *saddāmatthaṃ ca rubhakaṃ* 12 B: *mittavindakīnāma* > °*kajātakam* (*īnāma* getilgt, *jātakaṃ* übergeschrieben). C: *mittavindakināma* 13 B: *satthapadena* 16 B: *tatuttariṃ* < *tattuttharim* C: *tatuttari* 17 C: *kataṃ attakhukhassa* 18 C: *cirasandhataṃ kāḷakaṇṇi* 19 B: *kālakaṇṇīnāma* > *kālakaṇṇījātakaṃ* (*nāma* ausgestrichen, *jātakaṃ* untergeschrieben). C: *kāḷakaṇṇināma* 20 C: *iccheva paramañca* 21 C: *sīlañca, satañca* 22 C: *dhammānuvatti ca alinatañca* B: tilgt in *alīnathañca: thañca*; darunter steht *tāca*, das ebenfalls durchstrichen ist, übergeschrieben ist noch *tañca* 24 B: *atthassadvārināma* > °*dvārajātakaṃ* C: *atthassadvārināma* 25 C: *nāññaya* 26 C: *patisevati*.

vipākante hananti naṃ
kiṃpakkamiva bhakkhitaṃ.

Kiṃpakkajātakaṃ. (Jāt. 85.)

Sīlaṃ kireva kalyāṇaṃ,
sīlaṃ loke anuttaraṃ,
passa: ghoraviso nāgo
sīlavā ti na haññati.

Sīlavimaṃsakajātakaṃ. (Jāt. 86.)

Yassa maṅgalā samūhatāse
uppāṭā supinā ca lakkhaṇā ca,
sa maṅgalladosavītivatto
yugayogādhigato na jātu-m-eti.

Maṅgalajātakaṃ. (Jāt. 87.)

Kalyāṇimeva muñceyya,
na hi muñceyya pāpikaṃ.
mokkho kalyāṇiyā sādhu,
mutvā tappati pāpikaṃ.

Sārambhajātakaṃ. (Jāt. 88.)

Vācā va kira te āsi
saṇhā sakhilabhāṇino,
tiṇamatte asajjittho
no ca nikkhasataṃ haraṃ.

Kuhakajātakaṃ. (Jāt. 89.)

---

2 In C ist das zweite *k* von *kiṃpakka* ungeschwärzt nachgetragen. C: *bhatitaṃ* 3 B: *kiṃpakkināma* > *kiṃpakkajātakaṃ* (*ināma* durchstrichen). C: *kiṃpakkināma* 4 C: *kiṃrevà* 7 C: om. *ti* 8 B: *sīlavimaṃsakīnāma* > *sīlavimaṃsakajātakaṃ* (*īnāma* getilgt, *jātakaṃ* untergeschrieben). C: °*sakināma* 9 C: *samohatā* 10 B: *uppāṭ(?)ā*. Davon ist *ṭā* getilgt und *tā* untergeschrieben. Dieses ist wieder durchgestrichen und *ṭā* dahinter nachgetragen. C: *uppātā supi*, darauf Lücke im Ausmaß von 5—6 Akṣara, darauf *yamagala dosavativatto* 13 B: *yugayogīnāma. yogīnāma* ist getilgt, *yu* in *ma* geändert, über *g* ist *ṅ* nachgetragen, untergeschrieben ist *lajātakaṃ*, sodaß der neue Titel *yugamaṅgalajātakaṃ ist.* C: *yugayogināma* 17 B: Zweites *p* von *tappati* wahrscheinlich nachgetragen, da Größe (und Tinte?) anders. C: *tapati* 18 B: tilgt *kalyāṇīnāma* und setzt dafür unter die Zeile *sārambhajātakaṃ* < *sārabbha*° C: *kalyāṇināma* 23 B: *tiṇaharīnāma. t* in *ku* geändert, *iṇa* durchstrichen, *kajātakaṃ* unter der Zeile nachgetragen, so daß *kuhakajātakaṃ* zu lesen ist. C: *tiṇahārināma.*

Yo pubbe katakalyāṇo
katattho nāvabujjhati,
pacchā kicche samuppanne
kattāraṃ nādhigacchati.

Akataññujātakaṃ. (Jāt. 90.)

Apāyimhavaggo navamo.
Tassuddānaṃ:

Apāyimha ca dubhaka-sattapadaṃ
chaḷadvāra ca āyatinā ca puna
ahīsīlava-maṅgali-pāpikassā
sataṃnikkha-katatthavarena dasa.

Littaṃ paramena tejasā
gilaṃ akkhaṃ puriso na bujjhati,
gila re gila pāpadhuttaka,
pacchā te kaṭukaṃ bhavissati.

Littajātakaṃ. (Jat. 91.)

Ukkuṭṭhe sūramicchanti
mantīsu akutūhalaṃ
piyañca annapānamhi
atthe jāte ca paṇḍitaṃ.

Mahāsārajātakaṃ. (Jāt. 92.)

Na vissase avissaṭṭhe,
vissaṭṭhe pi na vissase,
vissāsā bhayamanveti
sīhaṃ va migamātuyā.

Visāsabhojanajātakaṃ. (Jāt. 93.)

---

2 C: *nāmava°*, *ma* ist getilgt 5 B: tilgt *yopubbakīnāma,* links auf dem Rande dafür *akataññujātakaṃ* C: *yopubbakināma* 7 In B ist über *n* etwas getilgt. 8 C: *apāyimha varucākasatta°* 9 C: *chaḷaddhāra* 10 Daß das *ĭ* von *maṅgali* in A B kleiner als sonst geschrieben ist, beruht wohl darauf, daß die darüberstehenden Buchstaben *cc* keinen Raum ließen. C: *ahisīlava* 13 C: *akkhaṃ* < *akkaṃ* 14 C: *gila re pāpa°* 16 B: streicht *akkhamuttīnāma* aus und schreibt dafür *littajātakaṃ.* C: *akkhamutthināma* 17 C: *ukkaṭṭhe* 18 C: *mantisu* 21 B: *mahāsārīnāma* > *mahāsārajātakaṃ* (*īnāma* ausgestrichen). C: *mahāsārināma* 23 C: om. *vissaṭṭhe* 24 B: *vissāsā* < *vissasā* 25 C: *magamātukā.* B: *migamātuyākā,* wobei das *kā* durchstrichen ist. 26 B: streicht *migamātukīnāma* und schreibt *visāsabhojanajātakaṃ* unter. C: *migamātukināma.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000079

So tatto so sino ceva
eko bhiṃsanake vane
naggo na c'aggimāsino
esanāpasuto muni.

Lomahaṃsajātakaṃ. (Jāt. 94.)

Aniccā vata saṅkhārā
uppādavayadhammino.
uppajjitvā nirujjhanti,
tesaṃ vūpasamo sukho.

Mahāsudassanajātakaṃ. (Jāt. 95.)

Samatittikaṃ anavasekaṃ
telapattaṃ yathā parihareyya,
evaṃ sacittamanurakkhe
patthayāno disaṃ agatapubbaṃ.

Telapattajātakaṃ. (Jāt. 96.)

Jīvakañca mataṃ disvā
Dhanapāliñca duggatiṃ
Pantakañca vane mūḷhaṃ
Pāpako punarāgato.

Nāmasiddhijātakaṃ. (Jāt. 97.)

Sādhu kho Paṇḍito nāma,
na tveva Atipaṇḍito.
Atipaṇḍitena puttena
manaṃ mhi upakūtito.

Kuṭavāṇijajātakaṃ. (Jāt. 98.)

Parosahassaṃ pi samāgatānaṃ
kandeyyuṃ te vassasataṃ apaññā.

---

1 C: *tattho* 2 C: *bhisanake* 5 B: *lomahaṃsanīnāma* > *lomahaṃsajātakaṃ* C: *lomahaṃsaninānma* 10 B: *mahāsudassanīnāma* > *mahāsudassanajātakaṃ* C: *mahāsudassaninānma* 11 B: *samatittikaṃ* < *samatitthikaṃ* 14 C: *patthayamāno āgatapubbaṃ* 15 B: *kāyagatāsatināma* durchgestrichen, *telapattajātakaṃ* untergeschrieben. C: *kāyagatāsatināma* 17 C: *āhataṃ* statt *duggatiṃ* 18 B: *panthakañca* C: *panthakañcā* < *pantakañca,* letzter Teil des zweiten Kreises des *th* ist ungeschwärzt nachgetragen. 20 B: *nāmasi* (aus *su* verbessert) *-ddhiyīnāma* > *nāmasiddhijātakaṃ* C: *nāmasuddhiyināma* 22 C: *atimaṇḍito* 24 B: *upakūdhito,* dabei ist *dhi* durchstrichen und *thi* dafür untergeschrieben. C: *manamhi upavaḷikūḷito* 25 B: tilgt *atipaṇḍitīnāma* und schreibt dafür *kuṭavāṇijajātakaṃ* unter die Zeile. C: *atipaṇḍītināma.*

eko va seyyo puriso sapañño
yo bhāsitassa vijānāti atthaṃ.

Parosahassajātakaṃ. (Jāt. 99.)

Asātaṃ sātarūpena,
piyarūpena appiyaṃ
dukkhaṃ sukhassa rūpena
pamattam ativattati.

Asātarūpajātakaṃ. (Jāt. 100.)

Littavaggo dasamo.
Majjhimapaṇṇāsako.
Tassuddānaṃ:
Gilamakkha-kutūhala-mātukassā
muninā ca anicca-tapattavaraṃ
Dhanapālivaro-Atipaṇḍitako
saparosahassa-asāta dasa.

Parosatañce pi samāgatānaṃ
jhāyeyyuṃ te vassasataṃ apaññā,
eko va seyyo puriso sapañño,
yo bhāsitassa vijānāti atthaṃ.

Parosatajātakaṃ. (Jāt. 101.)

Yo dukkhaphuṭṭhāya bhaveyya tāṇaṃ,
so me pitā dubbhi vane karoti.
sā kassa kandāmi vanassa majjhe
yo tāyitā, so sahasaṃ karoti.

Paṇṇikajātakaṃ. (Jāt. 102.)

Yattha veri nivasati,
na vase tattha paṇḍito,
ekarattaṃ dvirattaṃ vā
dukkhaṃ vasati verisu.

Verijātakaṃ. (Jāt. 103.)

---

3 B: *parosahassīnāma* > *parosahassajātakaṃ* C: *parosahassināma* 7 C: *pamattham* 8 B: *asātarūpīnāma* > *asātarūpajātakaṃ* (*īnāma* ist durchstrichen). C: *asātarūpināma* 9 C: *litthavaggo* 15 C: *asādasa* 17 C: *jhābhayeyyuṃ* 20 B: streicht *ācariyasomanīnāma* durch und setzt dafür *parosatajātakaṃ* unter die Zeile. C: *ācariyasomaninānāma* 21 C *tānaṃ* 24 C: *sahassā* 25 B: streicht *vimaṃsakīnāma* und schreibt *paṇṇikajātakaṃ* darüber. C: *vimaṃsakiṃ nāma* 28 C: *dirattaṃ* 30 B: tilgt in *verināma nāma* und schreibt *jātakaṃ* dafür. C: *verināma.*

Catubbhi aṭṭh' ajjhagamā
aṭṭhabhi vā pi soḷasa.
soḷasābhi ca battiṃsa
atricchaṃ cakkamāsado
icchāhatassa posassa
cakkaṃ bhamati matthake.

Mittavindakajātakaṃ. (Jāt. 104.)

Bahuṃ p'etaṃ vane kaṭṭhaṃ
vāto bhañjati dubbalaṃ,
tassa ce bhāyasi nāga
kiso nuna bhavissati.

Dubbalakaṭṭhajātakaṃ. (Jāt. 105.)

Sukhakaṃ vata maṃ jīvaṃ
pacamānā udañcanī
corī jāyappavādena
telaṃ loṇaṃ ca yācati.

Udañcanījātakaṃ. (Jāt. 106.)

Sādhu kho sippakaṃ nāma
api yādisa kiṃdisaṃ.
passa khañjappahārena
laddhā gāmā catuddisā.

Sālitakajātakaṃ. (Jāt. 107.)

---

2 B: *aṭhabhi.* C: *aṭṭh(?)ābhi* 3 B: In *battiṃsa* ist *ba* durchstrichen und *bā* dafür untergeschrieben. C: *bātiṃcā* 6 C: *mattake* || *pa* (durchstrichen) || *mitta°* 7 B: *mittavindakīnāma* > *mittavindakajātakaṃ* (*īnāma* getilgt, *jātakaṃ* untergeschrieben). C: *mittavindakināma* 8 C: *bahumpetaṃ* < *bahubpetaṃ* (*m* Bogen und Striche, die den *b*-Bogen durchstreichen, sind ungeschwärzt. 9 C: *bhuñjati* 10 C: *ve* statt *ce* 11 C: *kisso, bhavissasi* 12 B: tilgt *sassakīnāma* und schreibt dafür *dubbalakaṭṭhajātakaṃ* unter. C: *sassakiṃnāma* 14 C: *udañcani* 15 C: *cori* 16 C: *lokaṃ* 17 B: *udañcanīnāma* > *udañcanījātakaṃ* (*nāma* gestrichen, *jātakaṃ* untergeschrieben). C: *udañcaninãma* 20 C: *khañcappahārena* 22 B: tilgt *sādhukasippināma*, und trägt rechts auf dem Rande *sāḷitakajātakaṃ* nach, offenbar als letzten Versuch, klar zu werden, nachdem vorher versucht worden war, durch Streichung von *dhu* und *sippināma*, Unterschreiben von *ḷita* (undeutlich, vielleicht noch *li* in *ḷi* geändert) und Anhängen von *jātakaṃ* den alten Titel in den neuen umzuschreiben. Alle diese Bruchstücke sind ihrerseits wieder durchstrichen. C: *sādukasippināma.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000082

Sikkheyya sikkhitabbāni,
santi tacchandino janā,
bāhiyā hi suhadena
rājānamabhirādhayi.

Bāhīyajātakaṃ. (Jāt. 108.)

Yathanno puriso hoti,
tathannā tassa devatā.
āhar'etaṃ kuṇḍapuvaṃ,
mā me bhāgaṃ vināsaya.

Kuṇḍapuvajātakaṃ. (Jāt. 109.)

Sabbasāhārako natthi,
suddhakaṅgu pavāyati,
alikaṃ bhāsati yaṃ dhuttī,
saccamāhu mahallikā.

Sabbasāhārakapañhā. (Jāt. 110.)

Parosatavaggo ekādasamo.
Tassuddānam:
Saparosata-tāyita-veri puna
samacakkathanāgasīrivhayano
Sukhakañca vata-sippaka-bāhiyā
kuṇḍapuva-mahallikakā ca dasa.

Haṃci tuvaṃ eva maññasi seyyo
puttena pitā ti rājaseṭṭha
hand' assatarassa te ayaṃ
assatarassa hi gadrabho pitā.

Gadrabhapañhā. (Jāt. 111.)

---

1 C: *sikkhitabpāni* 3 C: *bāhiyāpi suchannena* 5 B: tilgt *tacchandināma*, schreibt dafür unter *bāhīyajātakaṃ* C: *tacchandināma* 8 C: *āhāretaṃ* 9 C: *pe* statt *me* 10 B: *kuṇḍapuvīnāma* > *kuṇḍakapuvajātakaṃ* (*īnāma* durchgestrichen, *ka* und *jātakaṃ* untergeschrieben). C: *kuṇḍapuvināma* 11 C: *sabpa* 12 B: °*kaṅgusapavāyati* > °*kaṅgupa*°. C: *kaṅgusavāyati* 13 C: *dhutti* 15 C: *sabpasāhāyakināma* B: *sabbasāhārakīnāma* > °*kapañhā* 18 C: *saparosavātāyitaverisuna* 19 C: *sīrivayano* 20 C: *vāhikā‖yā‖* 21 C: *mahallikā* 22 B: *haṃci* < *hasi.* B: *hasivatuvaṃ evamaññāsi* 26 B: *gadrabhināma* > *gadrabhapañhā* (*ināma* durchstrichen, *pañhā* untergeschrieben). C: *gadrabhināma.*

Yena sattu bilaṅgā ca
diguṇapalāso ca pupphito [illegible]
yena dadāmi tena vada[illegible]i
yena na dadāmi na [illegible]vadāmi
esa maggo Yavamajjhassa
etaṃ chandapathaṃ [illegible]jānāhi.

Amaradevīpañhā. (Jāt. 112.)

Saddahāsi siṅgālassa
surāpitassa brahmaṇa,
sippikānaṃ sataṃ natthi,
kuto kaṃsasatā duve.

Siṅgālajātakaṃ. (Jāt. 113.)

Bahucintī Appacintī
ubho jāle abajjhare
Mitacintī pamocesi,
ubho tattha samāgatā.

Mitacintījātakaṃ. (Jāt. 114.)

Yā-y-aññe-m-anusāsati
sayaṃ loluppacārinī
sāyaṃ vipakkhikā seti
hatā cakkena sāsikā.

Lolasāsikajātakaṃ. (Jāt. 115.)

Atikaram akarācariya,
mayhaṃ p'etaṃ na ruccati,

---

1 B: *satt[illegible]atthu.* C: *satthu pilaṅga ca* 2 C: *puppito* 3 B: [*yenādāmi yena nādimi na tena vadāmi*] *esa* . . . Das Eingeklammerte [ ] ist gestrichen, dafür ist übergeschrieben: *yena dadāmi tena vadāmi yena na dadāmi* [*na*] *te[illegible]dāmi.* Im letzten Satze sind beide [*na*] wieder gestrichen, an der ersten [illegible] ist ein *na* neu übergeschrieben. C: *yenādāmi yena nādimi na tena v[illegible]dāmi esa* . . . 6 B: *channapatham* C: *channapataṃ* 7 B: *a[illegible]adevīnāma* > *amaradevīpañhā* C: *aparadevināma* 8 C: *saddahāsī* > (ungeschwärzt) *saddhahāsī, sigālassa* 9 C: *surāpithassa* 11 C: *kaṃsatā duve* 12 B: *matasiṅgālīnāma* > *siṅgālajātakaṃ* C: *matasigālināma* 13 B: *bahucintīmappacintī,* über *ma,* das durchstrichen ist, ist *a* geschrieben. C: *bahucintipappacinti* < *cindi* (Besserungsstriche ungeschwärzt) 15 C: *mitacinti* 17 B: *mitacintīnāma* > *mitacintījātakaṃ* C: *mitacintināma* 19 C: *loluppacārini* 21 C: *sāḷikā* 22 B: *lolasāsikīnāma* > *lolasāsikajātakaṃ* (*īnāma* ist durchgestrichen). C: *lolasāḷiko nāma* 23 B: *atikkaram,* das zweite *k* ist sicher vom Korrektor nachgetragen. C: °*āciriya.*

catutthe laṅghayitvāna
pañcamāy'asi āvuto.

Dubbacajātakaṃ. (Jāt. 116.)

Accuggatātila,
ativelaṃ pabhā
vācā hanati dur[illegible]dhaṃ
tittiraṃ vātivassitaṃ.

Tittirajātakaṃ. (Jāt. 117.)

Nācintayanto puriso
visesamadhigacchati,
cintitassa phalaṃ passa:
mutto smi vadhabandhanā.

Vaṭṭakajātakaṃ. (Jāt. 118.)

Amātāpitarasaṃvaddho
anācerakule vasaṃ
nāyaṃ kālaṃ akālaṃ vā
abhijānāti kukkuṭo.

Akālaravijātakaṃ. (Jāt. 119.)

Abandhā tattha bajjhanti,
yattha bālā pabhāsare.
bandhā pi tattha muccanti,
yattha dhīrā pabhāsare.

Bandhanamokkhajātakaṃ. (Jāt. 120.)

---

2 B: *pañcamāyapi āvuto: pi* ist durchgestrichen, *-si* ist daruntergeschrieben. C: *°tvānañcamiyamhi āvuto* 3 B: *dubbacc[illegible] dubbaccajātakaṃ.* C: *duppaccanāma* > (ungeschwärzt) *dubbaccanā* 4 C: *accuggatā atibalatā* 7 C: *tattiraṃ* 8 B: *accuggatināma* Dies ist durchstrichen, dafür steht: *tittirajātakaṃ.* Dabei ist *ra* über ein durchstrichenes *ya* geschrieben, unter dem nochmals *ra* steht. C: *accuggatināma* 12 C: *smiṃ* 13 B: tilgt *cintaphalaṃnāma*, schreibt dafür unter *vaṭṭakajātakaṃ.* C: *cintaphalaṃ nāma* 15 C: *anācāri* 18 B: tilgt *susānakukkuṭīnāma* und schreibt dafür über *akālaravijātakaṃ.* C: *susānakukkuṭināma* 19 B: *bandhanti* > *bajjhanti* (*ndh* ausgestrichen, *jjh* übergeschrieben) C: *bandhanti* 20 C: *yathā* 21 B: *muccanti* < *muñcanti.* C: *muñjanti* 22 C: *dhirā* 23 B: *abandhanīnāma, a-* und *-īnāma* sind durchstrichen, dafür ist *mokkhajātakaṃ* untergeschrieben. C: *abandhuninama.*

Haṃcivaggo dvādasamo.
Tassuddānaṃ:
Atha gadrabha-sattu va kaṃsasataṃ
Bahucinti-sāsikāyātikara
ativela-visesam-anācariyo va
dhirā pabhāsara tena dasa.

Kare sarikkho athavāpi seṭṭho
nihīnako vāpi kareyya eko,
kareyyumete byasane uttamatthaṃ
yathā ahaṃ kusanāḷi rucāyaṃ.
Kusanāḷijātakaṃ. (Jāt. 121.)

Yasaṃ laddhāna dummedho
anatthaṃ carati attano,
attano ca paresañca
hiṃsāya paṭipajjati.
Dummedhajātakaṃ. (Jāt. 122.)

Asabbatthagamiṃ vācaṃ
bālo sabbattha bhāsati,
nāyaṃ dadhi naṅgalīsaṃ
dadhipp' ayaṃ maññati naṅgalīsaṃ.
Naṅgalīsajātakaṃ. (Jāt. 123.)

Vāyāmeth' eva puriso,
na nibbindeyya paṇḍito.
vāyamassa phalaṃ passa:
bhuttā ambā anītihaṃ.
Ambajātakaṃ. (Jāt. 124.)

---

1 B: *haṃci* < *hasi.* C: *hasivaggo* 3 B: *sattu* < *satthu.* C: *satthu* 4 C: *sāḷikā°* 5 C: *atitala* 8 B: *nihīnako* < *nihinnako.* C: *nihinako* 9 B: *kareyyuṃ te* > *kareyyumete* (*ṃ* durchstrichen, *me* untergeschrieben). C: *kareyyuṃ te* 10 C: *yatā aha* 11 B: *kusanāḷijātakaṃ* < *kusanāḷināma.* C: *kusanāḷināma* 12 C: *laddhvāna* 13 C: *anattaṃ, athano* 14 C: *atthano* 16 B: *dummedhināma* > *dummedhajātakaṃ* (*ināma* durchstrichen, *jātakaṃ* auf dem Rande nachgetragen). C: *dummedhināma* 17 C: *asabpatthagami* 18 C: *sabpattha* 19 C: *naṅgalisaṃ* 20 C: *naṅgalisaṃ* 21 B: *naṅgalīsaṃnāma* > *°līsajātakaṃ* (*ṃnāma* ist durchstrichen, *jātakaṃ* untergeschrieben). C: *naṅgalisaṃnāmaṃ* 22 C: *vāyāmeteva* 23 C: *nibpindeyya* > *nibb°* ungeschwärzt 25 C: *amhākaṃ anitihaṃ* 26 B: *vattiyināma* durchstrichen, dafür *ambajātakaṃ* untergeschrieben. C: *vittiyināma.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000086

Bahuṃ pi so vikattheyya
aññaṃ janapadaṃ gato,
anvāgantvāna dūseyya,
bhuñja bhoge Kaṭāhaka!

Kaṭāhakajātakaṃ. (Jāt. 125.)

Tadevekassa kalyāṇaṃ,
tadevekassa pāpakaṃ,
tasmā sabbaṃ na kalyāṇaṃ,
sabbaṃ vā pi na pāpakaṃ.

Asilakkhaṇajātakaṃ. (Jāt. 126.)

Te desā tāni vatthūni
ahañca vanagocaro,
anuvicca kho taṃ gaṇheyyuṃ,
piva khīraṃ Kalaṇḍuka!

Kalaṇḍukajātakaṃ. (Jāt. 127.)

Yo ve dhammadhajaṃ katvā
niguḷho pāpamācare
visāsayitvā bhūtāni
biḷāraṃ nāma taṃ vataṃ.

Biḷāravatajātakaṃ. (Jāt. 128.)

---

3 In B sieht °*na dū*° aus, als habe der Schreiber an *n* einen *u*-Strich setzen wollen, aber wieder aufgehört, als er seinen Irrtum bemerkte. 5 B: *kaṭāhakīnāma* > *kaṭāhakajātakaṃ*. Über *kī* steht außerdem noch ein Anusvāra. C: *kaṭāhakināma* 6 B: *tadeve*° > *tatheve*° 7 B: *tadeve*° > *tatheve*° 8 C: *sabpaṃ* > *sabbaṃ*, zweiter *b*-Bogen ungeschwärzt. 9 C: *sabpaṃ* > *sabbaṃ*, zweiter *b*-Bogen ungeschwärzt. C: *vāvina* 10 In B stand ursprünglich da: *anekaṃsināma*. Darin ist *ne* und *sināma* (von zwei Korrektoren?) durchstrichen, untergeschrieben ist *silakkhaṇajāta*. C: *anekaṃsināma* 11 C: *vatthuni* 12 C: *ahaṃca cana*° 13 C: *gaṇheyyaṃ* 14 C: *khiraṃ*. C: *kalaṇḍaka*. B: *kalaṇḍuka* geändert in *kalaṇḍaka*, dieses wieder geändert in *kalaṇḍuka* 15 C: *kalaṇḍakināma*. B: *kalaṇḍukināma* geändert in *kalaṇḍakajātakam*, wobei wieder durch Einfügung des *u*-Hakens *kalaṇḍukajātakaṃ* hergestellt ist. 17 C: *pāpamācācare* 18 C: *vissāsaritvā* 20 C: *kuhanabaḷāri*. B: *kuhanabiḷārī*. Dieser Titel ist getilgt, am Rande steht dafür *biḷāravatajātakaṃ*. Unter dem getilgten Titel steht noch *kajātakaṃ*, das seinerseits wieder durchstrichen ist. Offenbar sollte gelesen werden *kuhakajātakaṃ*. In *kuhanabiḷārī* sind zweierlei Tilgungszeichen, X und ||, dieses in *kuha*, jenes in *nahabiḷārī*. Das untergeschriebene *kajātakaṃ* ist durch || getilgt.

Nāyaṃ sikhā puññahetu,
ghāsahetu ayaṃ sikhā,
naṅguṭṭhagaṇanaṃ yāti,
alan te hotu Aggika!

Aggikabhāradvājajātakaṃ. (Jāt. 129.)

Yathā vācā ca bhuñjassu,
yathā bhuttañ ca byāhara,
ubhayan te na sameti
vācā bhuttañca Kosiye.

Kosiyajātakaṃ. (Jāt. 130.)

Sarikkhavaggo terasamo.
Tassuddānaṃ:
Kusanāḷisirivhayano ca yasaṃ
dadhi-m-amba-kaṭāhaka pañcamako
atha pāpasakhira-biḷāravataṃ
sikhi-kosiyasavhayanena dasa.

Asaṃpadānen' itarītarassa
bālassa mittāni kalībhavanti,
tasmā harāmi bhusamaḍḍhamānaṃ,
mā me mitti jiyittha sassatāyaṃ.

Asampadānajātakaṃ. (Jāt. 131.)

Kusalūpadese dhitiyā daḷhāya ca
anivattitattābhayabhīrūtāya ca

---

4 C: *aggiyā* 5 B: In *aggikīnāma* ist *īnāma* durchstrichen und über der Zeile *bhāradvājajātakaṃ* nachgetragen. C: *aggiyināma* 7 C: *yatā* 8 C: *sammeti* 9 A: *bhutta* und *ñca* sind infolge Fehlers im Palmblatt nicht zusammengeschrieben. 10 B: *kosiyīnāma*, *īnāma* ist durchstrichen und *jātakaṃ* übergeschrieben. C: *kosiyināma* 13 C: *sirivayano* 14 C: *dadhimaṃpaka°* 15 C: *piḷāravattaṃ* 16 C: *savhayassanena dasa* 17 B: *asaṃpadānen'* > *asampadānen'*, vielleicht auch *itaritarassa* > *itarītarassa*. C: *asaṃpadānen' itaritarussa* 18 B: *kalibhavanti* > *kalībhavanti*. C: *kalibhavanti* 19 B: *bhusaṃ aḍḍhamānaṃ* > *bhusamaḍḍhamānaṃ*. C: *bhusaṃ aḍḍhamānaṃ* 21 B: streicht aus *saṅkhaseṭṭhināma* und trägt unter der Zeile ein *asampadānajātakaṃ*, wobei das *sa* nochmals unter der Nachschrift steht. C: *saṅkhaseṭṭhināma* 23 C: *anavaṭṭhitatthā° °bhirūtāya*

na ṛakkhasīnaṃ vasamāgamimhase,
sa sotthibhāvo mahatā bhayena me.

Bhirukajātakaṃ. (Jāt. 132.)

Khemaṃ yahiṃ tattha ari uddharito,
dakassa majjhe jalate ghatāsano,
na ajja vāso mahiyā mahīruhe,
disā bhajavho, saraṇ' ajja no bhayaṃ.

Ghatāsanajātakaṃ. (Jāt. 133.)

Ye saññino te pi duggatā,
ye pi asaññino te pi duggatā,
etaṃ ubhayaṃ vivajjaya,
taṃ samāpattisukhaṃ anaṅgaṇaṃ.

Jhānasodhanajātakaṃ. (Jāt. 134.)

Candābhaṃ sūriyābhañ ca
yo dha paññāya gādhati,
avitakkena jhānena
hoti ābhassarūpago.

Candābhajātakaṃ. (Jāt. 135.)

Yaṃ laddhan tena tuṭṭhabbaṃ,
atilobho hi pāpako.
haṃsarājaṃ gahetvāna
suvaṇṇā parihāyatha.

Suvaṇṇahaṃsajātakaṃ. (Jāt. 136.)

Yatth' eko labhate babbu,
dutiyo tattha jāyati

---

1 C: *rakkhasinaṃ vasamāga*[*mhi*]*mimha*, [ ] ist durchstrichen 2 C: *bhahatā tayena* 3 B: *bhirukīnāma* > *bhirukajātakaṃ* (*īnāma* durchstrichen, *jātakaṃ* untergeschrieben). C: *abhirukināma* 4 C: *yahi*, *ari udirito* 6 B: *mahi°* > *mahī°* (schwärzere Tinte). C: *mahirūhe* 8 B: *khemiyajātakaṃ* > *ghatāsanajātakaṃ* (*khemiya* durchstrichen, *ghatāsana* untergeschrieben). C: *khemiyajātakaṃ* 9 C: *duggakā* 13 B: *anaṅgaṇīnāma* durchstrichen, am Rande dafür *jhānasodhanajātakaṃ*. C: *anaṅgaṇināma* 17 C: *āpassa* 18 B: *candābhīnāma* > *candābhajātakaṃ* (*īnāma* durchstrichen, dafür *jātakaṃ* übergeschrieben). C: *candābhināma* 19 C: *b*-Haken im zweiten *b* von *tuṭṭhabbaṃ* ungeschwärzt nachgetragen. 21 C: *°rājagahetvā°* 23 B: *suvaṇṇahaṃsī* > *suvaṇṇa°°ajātakaṃ* (*ī* durchstrichen, *jātakaṃ* untergeschrieben). C: *suvaṇṇahaṃsi* 24 C: *babbū* < *babpū* mit ungeschwärztem Strich 25 C: *tatthi*.

tatiyo ca catuttho ca,
idan te babbukā bilaṃ.

Babbujātakaṃ. (Jāt. 137.)

Kin te jaṭāhi dummedha,
kin te ajinasāṭiyā,
abbhantaran te gahanaṃ,
bāhiraṃ parimajjasi.

Godhajātakaṃ. (Jāt. 138.)

Akkhi bhinno, paṭo naṭṭho
sakhigehe ca bhaṇḍanaṃ,
ubhato paduṭṭhakammantā
udakamhi thalamhi ca.

Ubhatobhaṭṭhajātakaṃ. (Jat. 139.)

Niccaṃ ubbiggahadayā
sabbalokavihesakā
tasmā nesaṃ vasā natthi
kākān' amhāka ñātinaṃ.

Kākajātakaṃ. (Jāt. 140.)

Asampadānavaggo cuddasamo.

Tassuddānaṃ:

Itaritara - rakkhasi - khemiyo ca
parosatapañhena ābhassaro puna
atha haṃsavaruttama - babbu - jaṭaṃ
paṭanaṭṭhaka - kākavarena dasa.

Na pāpajanasaṃsevī
accantasukham edhati,

---

2 C: *babbukā* < *babpukā* mit ungeschwärztem Strich. 3 C: *babpujātakaṃ* 6 B: *gahaṇaṃ* > *gahanaṃ* (*ṇaṃ* durchgestrichen, *naṃ* untergeschrieben) C: *gahaṇàṃ* 7 C: *bāhīraṃ* B: °*majjhasi* > °*majjasi*. C: °*majjhasi* 8 B: *godhīnāma* > *godhajātakaṃ* (*īnāma* durchgestrichen, *jātakaṃ* übergeschrieben) C: *godhināma* 10 C: *va* für *ca, bhaṇḍunaṃ* 13 B streicht *paduṭṭhakammantīnāma* durch, schreibt dafür unter *ubhatobhaṭṭhajātakam* C: *paduṭṭhakammantināma* 15 C: *sabpa* 17 C: *amhākaññātinanti* 18 B: *kākināma.* Dabei ist *ināma* getilgt und am Ende der Zeile °*jātakaṃ* nachgetragen. C: *kākināma* 22 C: *marosatapañña* || *āsassaro* 25 C: °*sevi* 26 C: *acchanta*°

godhakkulaṃ kakaṇḍakā
kaliṃ pāpeti attānaṃ.

Godhajātakaṃ. (Jāt. 141.)

Etaṃ hi te durājānaṃ
yaṃ sesi matasāyikaṃ
yassa te kaḍḍhamānassa
haṭṭhā daṇḍo na muccati.

Siṅgālajātakaṃ. (Jāt. 142.)

Lasi ca te nippaḷitā
matthako ca padālito,
sabbā te pāsukā bhaggā,
ajja kho tvaṃ virocasi.

Virocajātakaṃ. (Jāt. 143.)

Bahu p' etam asabbhi Jātaveda
yan taṃ vāladhinābhipūjayāma,
maṃsārahassa n'atth' ajja maṃsaṃ
naṅguṭṭhaṃ pi bhavaṃ paṭiggahātu.

Naṅguṭṭhajātakaṃ. (Jāt. 144).

Na tvaṃ Rādha vijānāsi
aḍḍharatte anāgate,
abyayataṃ vilapasi
viratte Kosiyāyane.

Rādhajātakaṃ. (Jāt. 145.)

---

1 In B ist das zweite *k* von *godhakkulaṃ* vielleicht nachgetragen, es ist kleiner als ein sonst untergeschriebenes *k* ist. C: *godhakulaṃ.* B: *kakaṇḍakā* < *kakaṇḍako.* Unter dem *ā*-Haken von *kakaṇḍakā* ist ein kleines *va* nachgetragen. 3 B: *kakaṇḍakīnāma* ist getilgt, dafür *godhajātakaṃ* untergeschrieben. C: *kakaṇḍakināma* 8 B: tilgt *kaḍḍhamānīnāma* und schreibt dafür *siṅgālajātakaṃ.* C: *kaḍḍhamāninānama* 9 C: *sasi* 10 C: *mattako* B: *vidālito* durch Streichung und Unterschrift geändert in *padālito.* C: *pidālito.* 11 B: *sabbā* < *sabbe.* C: *sabpe, bhāsukā bhaddā* 13 B: *lasīnāma* getilgt, dafür steht *virocajātakaṃ.* C: *nasubhatālassināma* 14 C: *bahumpetaṃ asambhi* 17 C: *naṅguṭṭha, paṭiggahatu* 18 B: tilgt *maṃsarāsīnāma* und trägt am Rande *naṅguṭṭhajātakaṃ* nach. C: *maṃsarāsināma* 20 C: *aḍḍharatthe* 22 B: *viratte* < *virattā.* C: *virattā.* B: tilgt in *kosiyāyani ni* und schreibt *ne* unter. Rechts unter *yā* steht der getilgte Haken eines *e*, wahrscheinlich hatte der Korrektor *ne* zunächst an eine falsche Stelle setzen wollen. C: *kosiyani* 23 B: *poṭṭhapādīnāma*, durchstrichen, dafür *rādhajātakaṃ.* C: *boṭṭhapādināma.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000091

Api nu hanukā santā
mukhañca parisussati,
oramāma na pārema,
pūrat' eva mahodadhi.

Samuddakākajātakaṃ. (Jāt. 146.)

Na yidaṃ dukkhaṃ aduṃ dukkhaṃ
yaṃ maṃ tudati vāyaso.
yaṃ sāmā puppharattena
kattikaṃ nānubhossati.

Puppharattajātakaṃ. (Jāt. 147.)

Nāhaṃ puna na ca puna
na cāpi apunappunaṃ
hatthibondiṃ pavekkhāmi,
tathā hi bhayatajjito.

Siṅgālajātakaṃ. (Jāt. 148.)

Ekapaṇṇo ayaṃ rukkho
na bhumyā caturaṅgulo
phalena visakappena,
mahāyaṃ kiṃ bhavissati.

Ekapaṇṇajātakaṃ. (Jāt. 149.)

Asantaṃ yo paggaṇhāti
asantaṃ cūpasevati
tameva ghāsaṃ kurute
byaggho Sañjivako yathā.

Sañjīvajātakaṃ. (Jāt. 150.)

---

1 C: *avi nu* 2 C: *parissusati* 4 C: *muduteva* 5 *samuddakākīnāma, īnāma* getilgt, dafür *jātakaṃ* untergeschrieben. C: *samuddakākinnāma* 6 C: om. *aduṃ dukkhaṃ* 8 C: *pupparatthena* 10 B: *puppharattīnāma, īnāma* durchstrichen, *jātakaṃ* dafür übergeschrieben. C: *pubbarattiyaṃ nāma,* die beiden *b*-Haken sind ungeschwärzt nachgetragen. 11 C: om. *na* vor *ca* (*puna ca puna*). B: Das letzte *puna* < *punaṃ* 13 C: °*ṃ* ungeschwärzt nachgetragen 15 B: *hatthibondīnāma* getilgt, dafür steht *siṅgālajātakaṃ.* C: *hatthibondināma* 17 C: *bhūmyā* 19 B: liest ursprünglich *kimbhavissati. kimbhavi* ist durchstrichen und *kiṃ bhavi* am Rande dafür geschrieben. C: *kimbhavissati* 20 B: *paṇṇiyīnāma.* Dabei ist *iyīnāma* durchgestrichen, *eka* vorne über *paṇṇ*° nachgetragen und *jātakaṃ* unter der Zeile. C: *paṇṇiyināma* 24 B: *sañjīvako.* C: *sāñjīvako* < ungeschwärzt aus *sañci*°. C: *yathāti* 25 B: tilgt *byagghajātakināma,* schreibt dafür unter *sañjīvajātakaṃ.* C: *byagghajātakināma*

Pāpasevanavaggo pañcadasamo.

Tassuddānaṃ:

Sukham edhati - daṇḍavaro ca puna
lasi - vāladhi - pañcama Rādhavaro
maṃsamahodadhi - kattika - bondi puna
caturaṅgula - byagghavarena dasa.

Tatra vagguddānaṃ bhavati:

Apaṇṇakaṃ - sīlavagga - kuruṅga
kulāvakaṃ - atthakāmena pañcamaṃ
āsiso - itthi - varuṇaṃ - apāyi
littavaggena terasa
parosataṃ hasi - sarikkhaṃ
asampadaṃ pāpasevivaggo
ekanipātaṃhi laṅkataṃ.

Ekanipātaṃ niṭṭhitaṃ.

Im folgenden stelle ich noch die primären Unterschriften aus B zusammen, die von denen der FAUSBÖLLschen Ausgabe abweichen. Leider mußte ich aus äußeren Gründen der Lebenserhaltung meine Arbeit mit dem Nimijātaka (Fsb. Nr. 541) abbrechen.

Ballikajātakaṃ	162. *Sandhaviyajātakaṃ*
Daddarijātakaṃ	166. *Upasāḷhakajātakaṃ*
Brahmaguttijātakaṃ	167. *Kālajātakaṃ*
Bhaggajātakaṃ	168. *Lāpajātakaṃ*
Guṇapūjajātakaṃ	169. *Arakiyajātakaṃ*
Soṇiyajātakaṃ	172. *Daddarijātakaṃ* (vgl. Nr. 152)
gotta unter der Zeile nachgetragen	173. *Vānarī nāma jātakaṃ*
	174. *Vānarījātakaṃ*

---

1 Vorderer Hacken des 1. *o* in C zweimal geschrieben. Mit *gg* fängt Zeile 7 des Ms. an. Zwischen *pa* und *ñca* ist in C. wegen eines Risses ein Raum von etwa 1 1/2 cm. 3 C: *edhati* < ungeschwärzt aus *da* 5 B: *maṃ* von *maṃsa* unter der Zeile nachgetragen. C: *bondi* < *bevandi*, Korrektur mit ungeschwärzten Linien 8 C: *kuraṅga* 9 C: *kulāvaka*. Hinter 15 hat C. noch: *namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa.*

176. *Kaḷāyijātakaṃ*
177. *Ñātattacariyā*
179. *Satadhammī*
180. *Hemavantajātakaṃ*
181. *Asadisī*
182. *āvacara* nachtr. übergeschr.
183. *Vālodakī*
184. *Gīridatti*
185. *Lokāyatike*
186. *Dadhivāhanī*
187. *Viṭapijātakaṃ*
188. *Sīhakoṭṭhak[o?]*
189. *Sīhacammī*
190. *Saddhājātakaṃ*
191. *Rūhakī*
192. *Sīrīkāḷakaṇṇī*
193. *Mittadubbhi*
194. *Maṇicori*
195. *Pabbatupatthari*
196. *Valāhī*
197. *Mittāmitti*
198. *Poṭṭhapādi*
199. *Apattakālī*
201. *Duppamuccī*
202. *Paññavati-*
203. *Khandhaparittaṃ*
204. *Saviṭṭhajātakaṃ*
205. *Attapasaṃsakajātakaṃ*
210. *Kaṭṭhaṅgajātakaṃ*
212. *Naṭajātakaṃ*
213. *Kururājajātakaṃ*
215. *Bahubhāṇijātakaṃ*
218. *Phālanaṭṭhajātakaṃ*
222. *Mātuposakajātakaṃ*
223. *Brahmadattajātakaṃ*
224. *Katijātakaṃ* (Phayre-Ms., kāḥ[a], 3)
225. *Anussuyyajātakaṃ*
227. *Saṅgāmajātakaṃ*
228. *Tayogirijātakaṃ*
229. *Takkasīlajātakaṃ*
231. *Ācariyapaccakkhānajātakaṃ*
232. *Usabhajātakaṃ*
233. *Susumārajātakaṃ* (ebenso Nr. 208)
236. *Kuhanapakkhījātakaṃ*
237. *Atipemajātakaṃ*
238. *Atthalābhijātakaṃ*
239. *Haritāmātujātakaṃ* (umgeändert wie Titel B[p], Fsb. 239, Note 15)
240. *Akaṇhanettajātakaṃ*
241. *Siṅgālajātakaṃ*
242. *Soṇijātakaṃ*
244. *Vigaticchajātakaṃ*
246. *Bālovādajātakaṃ*
248. *Kiṃsukajātakaṃ*
251. *Saṃkapparājajātakaṃ*
253. *Maṇijātakaṃ*
254. *Kuṇḍakajātakaṃ*
255. *Amattaññujātakaṃ*
257. *Gāmaṇijātakaṃ*
259. *Tirīṭivacchajātakaṃ*
263. *Cūḷapalobhanajātakaṃ*
265. *Sūrakiccajātakaṃ*
266. *Vātaggajātakaṃ*
267. *Kuḷirajātakaṃ*
269. *Saṇhabhāṇījātakaṃ*
270. *Uluṅkī nāma*
271. *Udapānadūsajātakaṃ*
272. *Mittabhedajātakaṃ*
273. *Bhinnasamaggijātakaṃ*
274. *Lolakākījātakaṃ*
276. *Garudhammajātakaṃ*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000094

277. *Romajātakaṃ*
278. *Dūsamakkaṭijātakaṃ*
280. *Puṭadūsajātakaṃ*
283. *Tacchakīsūkarajātakaṃ*
284. *Sīrījātakaṃ (> sirī°)*
285. *Maṇijātakaṃ*
288. *Macchūdānajātakaṃ*
289. *Nānāchandajātakaṃ*
290. *Sīlavimaṃsaki nāma jātakaṃ*
291. *Kumbhajātakaṃ*
292. *Supatti nāma*
293. *Kāyacchandajātakaṃ (> Kāyanibbinda°)*
294. *Pasaṃsakījātakaṃ*
298. *Jarākapi nāma*
299. *Komāyaputtī*
300. *Vakuposathī*
301. *Assakināma*
302. *Mahāyaduti*
303. *Ekarāji*
304. *Daddarī nāma*
305. *Kilesaniggahanī nāma*
306. *Koliyaphalī nāma*
307. *Palāsajātakī (> °aṃ)*
308. *Akataññu nāma* (übergeschrieben: *sakuṇajātakaṃ)*
309. *Carimakī* (untergeschrieben: *chavajātakaṃ*)
310. *Seyya nāma*
311. *Assatthī*
312. *Vivādaniggaha*
313. *Khantivādī nāma*
314. *Lohakumbhi nāma*
315. *Maṃsi nāma* (dafür untergeschrieben: *Sabbamaṃsalābhajātakaṃ*)
317. *Sokaniggahi*
318. *Kaṇaveraki nāma*
319. *Kukkuccakī nāma* (Phayre, fol. khai[a] 7)
320. *Hitāhite nāma* (untergeschrieben: *suducca° > sucajjajāt°*)
321. *Kuṭīdusakī nāma > Sakuṇajātakaṃ*
322. *Duddubhajātakaṃ > Dudduhāyajāt°*
323. *Ayācanī nāma*
324. *Ittarī nāma*
325. *Godhī nāma*
326. *Kakkāru nāma*
327. *Vinadhaṃsajātakaṃ > Kākavatī°*
328. *Asocina nāma*
329. *Dhiri nāma*
330. *Sīlavimaṃsakī*
331. *Vātahatakī nāma*
332. *Nisammakāri nāma*
333. *Pakkagodhī nāma*
334. *Puṅgavī nāma*
335. *Pavaddhakāyī nāma*
336. *Brahāchattī nāma*
337. *Kuladhammanī nāma (> Piṭṭhajātakaṃ)*
338. *Vidikī nāma* (Phayre ms. fol. khau[a], 9)
341. *Kinnarī nāma*
342. *Vānarī nāma*
343. *Kuntinī*
344. *Ambī nāma (> Ambajātakaṃ)*
345. *Vasalakī (> Rājakumbhajāt°)*
346. *Kesī nāma (> Kesījāt°)*
347. *Lokatthacariyī (> Ayakuṭajāt°)*
348. *Mittasevanī nāma*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000095

349. *Mittabhedī*
350. *Devatāpucchā nāma*
351. *Bhogavaḍḍhi nāma*
352. *Matagoṇī nāma*
353. *Venasākhi nāma (> Venasākhajāt°)*
355. *Ghaṭī nāma*
356. *Koraṇḍī nāma (> Koraṇḍiyajāt°)*
357. *Laṭuki nāma*
358. *Cūḷadhammapāli*
359. *Suvaṇṇamigī nāma*
360. *Suyonandī nāma*
361. *Subāhu nāma*
362. *Sīlavimaṃsakī nāma*
363. *Hiri nāma*
364. *Khajjopanakī nāma*
365. *Dhuttī nāma (> °kuṇḍika°)*
366. *Gumbiyī nāma*
367. *Sāḷiyachāpi nāma*
368. *Tacasārī nāma*
369. *Mittavindakī*
370. *Palāsajātakī (> aṃ*, hier und öfter)
371. *Dīghīti°* (*ti* nachgetragen)
372. *Puttasocanī*
373. *Jamissi nāma* (Phayre, fol. *gi*[a])
374. *Cūḷadhanu nāma*
375. *Kapoṭī nāma*
376. *Avāri nāma*
377. *Setaketu*
378. *Darimukhi nāma*
379. *Neru nāma*
380. *Āsa[ṃ > ṅ]kī nāma*
381. *Migālobha*
382. *Sīrialakkhī nāma*
383. *Kukkuṭī nāma*
384. *Dhammadhajo nāma*
385. *Nandiyamigo nāma*
386. *Senakī nāma*
387. *Su°*
389. *Kakkaṭakī*
390. *Mayhaki nāma*
391. *Vijjādharasodhanī nāma (> Vijjādharajātakaṃ)*
392. *Gandhathenī nāma (> Siṅghapupphajātakaṃ)*
393. *Vighāsādī nāma (> °dajātakaṃ)*
394. *Vaṭṭakī nāma*
395. *Lolī nāma (> Pārāvatajāt°)*
396. *Kuṇṇikkī nāma*
398. *Maghadevī (> Sutanajāt°)*
399. *Mātuposakagijjhī (> Mātu° °jjhajātakaṃ)*
400. *Gambhīrajātakaṃ*
401. *Paṇṇakī*
404. *Ñātatthacaritajātakaṃ*
407. *Rājovādajātakaṃ*
408. *Kumbhakārijātakaṃ*
409. *Kataññujātakaṃ*
412. *Saṅkitabbajātakaṃ*
415. *Kummāsapiṇḍiyajātakaṃ (> °ijāt°)*
418. *Ninnajātakaṃ*
426. *Yugadajātakaṃ*
427. *Saṅkupathajātakaṃ*
429. *Suvajātakaṃ*
430. *Cūḷasuvajātakaṃ*
431. *Haritacajātakaṃ*
434. *Cakkavakkajātakaṃ*
435. *Haliddhirāgajātakaṃ*
436. *Karaṇḍakajātakaṃ*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000096

438. *Daddarajātakaṃ*
439. *Mittavindakajātakaṃ*
441. *Catuposathiyajātakaṃ*
444. *Maṇḍabyajātakaṃ*
446. *Takkalajātakaṃ*
447. *Dhammapālajātakaṃ*
449. *Maṭṭhakuṇḍalījātakaṃ*
450. *Apacantijātakaṃ* (> *Biḷārako°*)
451. *Cakkavakkajātakaṃ*
452. *Bhūripaññajātakaṃ*
454. *Ghaṭajātakaṃ* (> *Ghaṭapaṇḍitajāt°*)
455. *Mātuposakajātakaṃ*
457. *Dhammadevaputtajātakaṃ*
460. *Yudhañcayajātakaṃ*
463. *Suppā[da* getilgt*]*, untergeschrieben *rakīnāma*
464. *Cūḷakuṇālajātakaṃ*
471. *Meṇḍajātakaṃ*
477. *Cūḷanāradakassapajātakaṃ*
481. *Takkāri[*untergeschrieben *ya]jātakaṃ*
482. *Rurumigarājajātakaṃ*
483. *Sarabhajātakaṃ*
484. *Kedārajātakaṃ*
485. *Candakinnarī*
490. *Pañcuposathikajātakaṃ*
491. *Morajātakaṃ*
493. *Vāṇijajātakaṃ*
494. *Sādhinajātakaṃ*
500. *Sīrimantajātakaṃ*
501. *Rohanamigajātakaṃ*
502. *Cūḷahaṃsajātakaṃ*
504. *Bhallāti[ka* getilgt, untergeschrieben *ya]jātakaṃ*
507. *Palobhanajātakaṃ*
513. *Jayadisajātakaṃ*
518. *Paṇḍaranāgajātakaṃ* (> *°nāgarāja°*)
520. *Gandhatiṇḍukajātakaṃ*
526. *Niḷini [*untergeschr. *ka]jātakaṃ*
537. *Sutasomajātakaṃ*
538. *Mu(< mū)gapakkhajātakaṃ*
540. *Sāmajātakaṃ* (davor untergeschrieben: *suvakṇa*).

Nachtrag.

230. *Palāyitajātakaṃ* (Palāyitajātakaṃ)
480. *Akattijātakāṃ* (Akattijātakaṃ).

Ostiranische Nominalflexion.[1])

Von **Paul Tedesco.**

1. Das «Sakische» unterscheidet beim Nomen, von den Nebentypen zunächst abgesehen, zwei Hauptklassen: alte *-a*-Maskulina und *-ā*-Feminina, mit der Flexion:

		Sing.	Plur.
Mask.	Nom.	*balysi* 254 «der Priester»	*gyasta* 264 «die Götter»
	Gen.-Dat.	*balysi̊* 256	*gyastānu* 262
	Akk.	*balysů* 262′	*dasta* 262′
	Vok.	*balysa* 258	
	Abl.-Inst.	*ba'ysina 1912*, 127	*gyastyau* 187
	Lok.	*dīśtå 1912*, 72,34 «in der Hand» / *kāli* 237 «in der Zeit»	*gyastuv'o* 187
Fem.	Nom.	*kantha* 130 «die Stadt»	*kąnthe* 133
	Gen.-Dat.	*hīñe* 142 «des Heeres»	
	Akk.	*kantho* 140′	*bise* 228′ «Dörfer»
	Vok.		
	Abl.-Inst.	*hīñe-ǰsa* 157′	
	Lok.	*kīntha* 134′	

2. Dieselben beiden Hauptklassen scheidet, wenigstens das buddhistische, Soγdisch 1. in der Wortform selbst, 2. in

---

1) Verweisung: Nach soγd. Wörtern: einfache Zahlen: Zeilen des Vessantara-Jātaka (GAUTHIOT, JA. *1912*, 163—193 und 429—510); Zahlen in eckiger Klammer []: Zeilen des Dirghanakhasūtra's (GAUTHIOT, MSL. *17*, 359—367); — nach sak. Wörtern: einfache Zahlen: Verszeilen von E XXIII, bei LEUMANN, Maitreya-samiti S. 64—76 (′ bezeichnet den zweiten Halbvers); *1912*, Seiten- und Zeilenzahl: LEUMANN, *Zur nordarischen Sprache und Literatur*; *1920*, Seiten- und Zeilenzahl: LEUMANN, *Buddhistische Literatur*, Nordarisch und Deutsch, in Abh. Kunde Morgl. *15*, 2. — ¯ vor einem Wort bezeichnet Lautform, bezw. vor awest. Wörtern rekonstruiertes Awestisch. — LEUMANNs *ä* und *ə* wird durch *į* gegeben.

der Form des attributiven und prädikativen Adjektivs, 3. im Artikel.[1])

3. Der buddh. soγd. Artikel (nur das buddh. Soγdisch hat einen Artikel, das christliche kennt keinen),[2]) verschieden nach Geschlecht, Zahl und Fall, — hat die Form des alten (und nur so, nicht auch als Artikel, noch im chr. S. verwendeten) Entfernt-Demonstrativ- und Personal-Pronomens:

	Maskul.		Femin.	
	iran.	aram.	iran.	aram.
Sg. Nom.	*'γw, γw*	*ZK*	—	*ZKh*
Gen.-Dat.	*'wyn*	*ZKn*	*'wy(h)*	*ZKwy(h)*
Akk.	*'w*	*ZKw*	*'w*	*ZKw(h)*
Lok.	*'wy(h)*	—	*'wy(h)*	*ZKwy(h)*
Pl. Nom.		*(ZKh?)*		*(ZKh?)*
Gen.-Dat.	*wyšn(w)*			

Im christl. Soγd. entspricht formell, aber gebraucht nur als Personalpronomen, nicht auch als Artikel, das System:

Sg. Nom.	*χv*	*χ'*
übrige Kasus	*vijnij (vijnij, vynij), vnij* etc.	*vy'*
Pl. Nom.	*vijšnt*	
übrige Kasus	*vijšnt(ỷ)*	

4. b. *γw* und chr. *χv*, b. *'wyh* und chr. *vy'* sind unmittelbar identisch; chr. *vijnij* und *vijšnt* haben gegenüber b. *'wyn* und *wyšn* die regelmäßigen Nominalendungen angenommen; der Akk. mask. und fem. *'w* und wahrscheinlich der Lok. mask. *'wy(h)* sind im chr. S. funktionell im Gen.-Dat. aufgegangen. — Von den b. s. Ideogrammen ist der Nom. fem. *ZKh*, im b. S. bislang ohne iran. Äquivalent, nach dem chr. (und man.) Soγd. also **γh*, **χă*, zu lesen; sein *-h* ist phone-

1) Das christliche Soγd., das keinen Artikel und die Differenzen in den beiden andern Punkten auch schon größtenteils verloren hat, läßt aus sich eine Scheidung der beiden Klassen nicht mehr zu (§ 76).

2) Das manichäische Soγd. zeigt, trotz des bis jetzt sehr spärlichen Materials (MÜLLER, *Handschr.-Reste* 96—103) doch zweifellos Artikelgebrauch; geht also auch in diesem Hauptpunkt (wie in der Ausdrückung der Vergangenheit durch das Präsensstamm-Prät., ZII. 2, 289) mit dem b. gegen das chr. Soγd.

tisches Komplement zwecks Differenzierung gegen den Nom. mask. *ZK*, und ebenso das *-w* des gemeinsamen Akk. |*ZK*|*w* = *'w*; von hier ist |*ZKw*| für |*'w*| in den Obl. fem.: *ZKwy(h)* = *'wy(h)* übergegangen; der Gen. mask. |*ZK*|*n*, wo |*ZK*| = |*'w*|, verhält sich zu |*'w*|*yn* wie im chr. S. *vn-ij* zu *vijn-ij*. — |*ZK*| vertritt also |*γw*| in *ZK* = *γw*, |*γ*| in *ZKh* = **γh*, |*'w*| in *ZKn* = **'wn*, und |*'*| in *ZKw* = *'w* und *ZKwy(h)* = *'wy(h)*.[1])

5. Mit den Präpositionen *kw* (chr. *qv*), *č-* (chr. *č-*), und *δ-* (chr. *d-*) verschmilzt der Artikel — nach *kw* der Akk. (rechtmäßig für beide Geschlechter) *'w*,[2]) — nach *č-* und *δ-* der (nach diesen Präpos. auch schon für das Fem. gebrauchte) Abl.-Instr. mask. **'wn* (nicht *'wyn*; vgl. *ZKn*, d. i. **'wn*; und *vnij*, nicht *vijnij* fast regelmäßig im chr. S. nach *čn* und *dn* [49,4; 22,18]) — zu *k'w*, *'kw*, bezw. *č'wn*, *δ'wn*, welch letztere aber schon fast völlig durch die unklaren Schreibungen *čnn*, *δnn* verdrängt werden.

6. Beispiele zum b. s. Artikel:

Nom. m. u. f.: 353 *rty šy nβ'nt nyz'y γw 'βy . . . ny ZKh m'th* «und mit ihm zog hinaus sein Vater . . . und seine Mutter»[3]) (ebenso z. B. 1359, 1363, 1437).

Gen.-Dat. m. u. f.: 375 *rty ZK 'βrtmw nm'čyw βr' ZKn 'βy' 'Pny 'wy m'tyh* «und er brachte zuerst Verehrung dar seinem Vater und seiner Mutter» (ebenso z. B. 1396-7, 1428, 1432).

Akk. m.: 425 (und Parallelen) *rty č'n'w 'γw pr' 'mn . . . ZKw sywnw pt'yγwš* «und als der Brahmane dies Wort hörte» (*'w* 31[b]). — fem.: 27[c], 506 *rty 'γw ZKw γr'ywh 'wy z'yh pyz* (634 *'γw ZKwh . . .*, 573, 23[e] *ZK ZKwh . . .*) «er warf sich auf die Erde» (*'w* 1102).

Akk. mit *kw*, m.: 279 *rty nwkr wytr γw wyspyδr'k 'kw γypδ š'ykn s'r* «da ging W. weg zu seinem Palast» (ebenso

1) Danach zu berichtigen die Bemerkungen SALEMANNS, *Petersb. Bull. 1913*, 1129: «Im chr. S. fehlt beim Pron. 3. Sg. die oblique Form b. s. *'wyn*, die mit dem häufigen *vijnij* nicht identisch sein kann. Dagegen habe ich im b. S. weder *χ'* noch *vy'* gefunden».

2) Der übrigens ohne Präpos. sonst gewöhnlich aramäisch, *zkw*, geschrieben wird und in der iran. Form nur im DN.-Sūtra häufiger ist.

3) Wörtlich: «der Vater . . . und die Mutter»

60, 21[a], 279, 1289, 1296 usw.). — fem.: 129 *rty ms ZKh... wytr'nt k'w šβkwš knδh s'r rty č'n'kw 'kw knδh pnth pr'ys'nt* «und sie gingen weg nach der Stadt Š. und als sie in die Nähe der Stadt kamen . . .» (ebenso 1254).

Abl.-Instr. m.: 444 *čnn z't k'w nwr myδ prm* «von der Geburt bis zum heutigen Tag» (und ebenso die Parall., nur 1160 *č'wn*) (*č'wn* außerdem z. B. 66[b] gegen 199; 829). 140 *'γRny 'γw δnn m'n KγH šym'r* «da überlegte er bei sich so:» (ebenso 189, 909, 1023, 1031). — fem. 891 *rty čnn knδyh nyzy'nt* «und sie zogen aus der Stadt» (ebenso 350, 373) (*č'wn* z. B. 154, 56[b]).

Lok. m.: 796 *rty mδy 'skw' 'wyh š'ykn* «bleib hier im Palast»; 956 *'wy γryh 'Pny βγ 'nyw γwrty nyst* «im Gebirge, Herr, gibt es keine andre Nahrung» (*'wy* 859, 1002, 1016, 1111; *'wyh* 312, 796, 968). — fem.: 48 *rty 'wy knδyh γwny γwt'w* «und in der Stadt ließ der König ausrufen».

7. Beim ‚Plural', einem alten femininen *-tā*-Abstraktum (§ *90*), ist der Artikel dementsprechend der des Fem. Sg., also Nom. *ZKh*, Akk. *ZKw(h)*, übrige Kasus *'wy(h)*:

Nom.: 147 *rty šy č'n'kw ZKh pr"mnt wyn'nt* «und als die Brahmanen ihn sahen» (ebenso 153, 166, 181, 10[b], 25[b], 31[b], 45[b]).

Gen.-Dat.: 421 *rty ZKw . . . pyδ'n γwt'w 'wy pr"mnty δβ'r δβ'rt δ'r'm* «und ich habe den Elephantenkönig den Brahmanen geschenkt» (ebenso 20[c], 4[d], 567, 730, 16[e]; *'wyh* 64[d], 676; *ZKwy* 625, 1124).

8. Nur die isolierten Reste des wirklichen alten Plurals (des Obl. auf *-ān*) haben den wirklich pluralischen Artikel (*wyšn*): 16 *wyšn βγ'n nm'čyw βr'* «brachte den Göttern Verehrung dar» (ebenso 1396 und 1443 [*wyšnw*]) (*wyšn βγ'yšty* 98, in derselben Wendung, nach dem gleichwertigen *wyšn βγ'n*; dagegen 907 richtig *'wy βγ'yšt*). Ausdehnung von *wyšn* auf das Abstraktum ist sehr selten: 7[a] *rty γw šβ'y γwt'w wyšnw pr"mnty . . . KγH pr'm'y* «und der König Šivi befahl den Brahmanen: »; 341 *wyšnwh 'sp 's'yty pr'm'y* «befahl den Dienern».

Dáher der regelmäßige Gegensatz von *wyšn βγ'n nm'čyw βr'* und *'wy prm"nty δβ'r δβ'rt δ'r'm.*

9. Diese komplizierte Differenzierung des Artikels wird indes schon durch einige Vereinfachungsbewegungen gestört: 1. greift der Nom. mask. Sg. auf den Pl. über: für *ZKh pr"mnt* der § 7 zitierten Stellen steht 190 und 21[b] *'γw*: 190 *'kδry nwr č'm'kh 'γw pr"m'nt δβ"r L' "s'nt* «jetzt werden die Br. von mir kein Geschenk nehmen» (ebenso *'γw* für *ZKh* 2[a], 27). — 2. beginnen Akk. und Obl., im chr. S. in beiden Geschlechtern endgültig unter der Form des Obl. verschmolzen, auch im b. S., wenigstens im Fem., durcheinander zu gehen, doch hier mit Überhandnehmen des Akk.: So in der Wendung *rty 'γw ZKw γr'ywh 'wy z'yh pyz* für den Lok. (3 m.) *'wy*, (2 m.) *'wyh*, (1 m.) *ZKwyh* dreimal der Akk. *ZKw*, 1 m. *ZKwh*. Ebenso Akk. für Obl. fem. z. B. 18 (*ZKwh*: 25 *'wyh*), 49 (*ZKw*: 48 *'wy*), 35[b]. Obl. für Akk. 182, 1020. Derselbe Synkretismus natürlich auch zwischen Akk. und Obl. ‚Plural' (d. i. Fem. Sg.): Akk. für Obl. 146, 210, 941; Obl. für Akk. 106, 1252, 1280. — 3. besteht eine Tendenz zur Ersetzung des Lok. mask. *'wy(h)* durch den Akk. *ZKw* und Gen. *'wyn*: für 13 *rty γw zγrnyn'kw βwδβrn 'wy δsty "st* steht 94 *ZKw δsty*; *'wyn* für Lok. 867. — Auch sonst finden sich noch Verwechslungen (z. B. im Geschlecht);[1]) vermutlich durch Irrtum der Abschreiber, deren Sprache diese feinen Unterscheidungen wohl nicht mehr kannte; doch sind diese Fehler verhältnismäßig gering an Zahl und das System tritt im ganzen noch recht rein heraus.

10. Von diesem als Artikel dienenden System des b. S. sind zugleich auch Personalpronomen — wie ausschließlich im chr. S. — nur die Nominative: 9 *rty č'n'kw 'γw šβ"y γwt'w čnn γwtγnh ZKw sγwnw pt'yγwš rty 'γw k'δy wγšy 'β' rty 'γw ... ZKwh γr'γw syn'y rty 'γw nw'y nγ'wδn pt'ym'ynč* usw. «und als der König Šivī das Wort der Königin hörte, da wurde er sehr froh und wusch sich . . . und legte neue Kleider an . . .»; — fem. 1022 *rty ZKh mntr'yh . . . KγH šym'r . . . rty ZKh č'n'kw w'n'kh šm'r'kh šm"rt wnt' 'γRny ZKh čnn n'r'kh*

1) Manchmal scheint Austausch der Artikel zweier aufeinanderfolgender Wörter vorzuliegen: so 682 *rty 'γw 'wy γr'ywh ZKw z'yh pyz* für **ZKw γr'ywh 'wy z'yh*; aber auf solche Details soll hier nicht eingegangen werden.

wnyh č'ðrs'r . . . w'pt «und Mandrī dachte: . . . und als sie diesen Gedanken dachte, da fiel sie vom Granatbaum herab». — Pl. 25ᵇ *rty ZKh pr"mnt ZKw pyð'n γwt'w L' pt'yz'n'nt rty ZKh wyγš'nt* «und die Br. erkannten den Elephantenkönig nicht und sie freuten sich» (*ZKh* für Pl. fem. 7ᵃ). — Dieser Gebrauch von *ZKh* als Nom. Pl. des Pers.-Pron. ist's, der die Existenz eines wirklichen Nom. Pl. *ZKh* außer dem Nom. Sg. fem. des Artikels zu erfordern scheint; denn wenn sich das Pers.-Pron. *ZKh* im obigen Beispiel (25ᵇ) noch auf das vorhergehende Abstraktum beziehen läßt, so nicht mehr in Fällen ganz ohne Abstraktum wie: 1359 *'γw 'βy' ny ZKh m'th 'kw 'skw'nt rty ZKh 'čw γwr'nt* «der Vater und die Mutter, wo sind sie und was essen sie?»; und doch kann es hier schwerlich rein analogisch sein.

11. Die nicht-nominativischen Formen dagegen, im chr. S. ebenso als Pers.-Pron. gebraucht und in dieser Funktion gegenüber dem (ursprünglich mehr als gleichberechtigten) Schwachton-Pronomen (**šai*) sogar stark vorgedrungen, — sind im b. S. im Pers.-Pron. völlig durch das Schwachton-Pronomen verdrängt, — so daß sich gegenüber stehen: chr. 30,₂ *yvχnn vijnij n'm* «Yoχanan ist sein Name» und b. 39 *rtyšy 'γw kršn 'γwγwnčyð "y č'n'kw ny 'wyn γwyr βγy* «und seine Schönheit war gleich der des Sonnengottes» (ebenso 15ᵃ, 6ᵇ); — chr. 52,₇ *'t v'nv pčqv'ď'rnt qv vyny s'* «und sie antworteten ihm so» und b. 5 *rtyšy ZKh γwtynh KγH pt'yškwy* «und die Königin antwortete ihm so»; — chr. 36,₁ *'t pčγiηď'rt vynij pr χypt̲ χrij 't 'nyď'rt vijnij qv tijm s'* «und lud ihn auf seinen Esel und führte ihn zur Herberge» und b. 50ᵉ *rty 'γw pr"mn . . . 'γws'nt 'β' rty šy "prynh* «und der Brahmane ward zufrieden und segnete ihn»; — chr. 49,₄ *'[st'] čn vnij pčm'r* «nehmt ihm das Pfund» und b. 498 *šw'm 'štn nyšč ðβ'r βyr'n* «ich gehe, damit ich von ihm ein Geschenk bekomme».[1])

1) Da das Schwachton-Pron. ursprünglich an die — anfänglich satz-eröffnende — Partikel tritt, scheint die gute Erhaltung und sogar Durchführung des Schwachton-Pron. im b. S. im Gegensatz zu seinem Zurücktreten im chr. S. damit zusammenzuhängen, daß das b. S. die alte Satz-Eröffnung mit Partikel (*rty, ny* usw.) bewahrt, das chr. S. aber schon aufgegeben hat.

Artikel und kein Artikel; nur *šai*-Pron. und vorwiegend *ava*-Pron. als Obl. des Pers.-Pron.: das sind zwei Hauptdifferenzen des b. und chr. Soγdisch.[1])

12. Die soγdischen Maskulina (alte *-a*-Stämme) zerfallen in zwei Gruppen: die mit, und die ohne vokalische Endungen; flektierte und unflektierte (starre) Stämme.

13. Flektierte Stämme sind z. B.:[2])

b. *'βrtm-* «der erste»
b. *'βyz-* «Übel»
b. *'γšyβt-* «Milch»
b. *'γwštr-* «Kamel»
b. *'sp-* «Pferd»
b. u. chr. *'stk-* (*stq-*) «Knochen»
b. *'štm-* «der achte»
b. *'tδrty-* «der dritte»
b. u. chr. *βγ-* «Gott, Herr»
b. u. chr. *čšm-* «Auge»
b. *čšn-* «Durst»
b. u. chr. *δβr-* «Tor»
b. *δβty-* «der zweite»
b. *δβz-* «Hunger»
b. u. chr. *δst-* «Hand»
b. *γnz-* «Schatz»
b. u. chr. *γr-* «Berg»
chr. *χr-* «Esel»
b. *γwβn-* «Traum»
b. *knp-* (u. *kβn-*) «wenig»
b. *myδβ-* «Minister»
b. *myz-* «Mark»
b. u. chr. *mrt-* «Mann»
chr. *nγn-* «Brot»
b. *pry-* «lieb»
b. *ps-* «Vieh»
chr. *ptr-* «Vater»
chr. *ptyfn-* «Anteil»
b. *pwt-* «Buddha»
b. u. chr. *pwrn-* «voll»
chr. *qvš-* «Seite»
b. *rδδ-* «Fahne»
chr. *rm-* «Volk»
b. *rtn-* «Edelstein»
b. *sγwn-* «Wort»
b. *snk-* «Stein»
b. u. chr. *sr-* «Kopf»
b. *šyšk-* «Träne»
b. u. chr. *tγm-* (*tχm-*) «Samen»
b. u. chr. *tm-* «Hölle»
b. *wyš-* «froh»
b. *wyr-* «Gatte»
b. u. chr. *wysp-* «all»
chr. *vyšpš-* «Erbe»
chr. *yvχn-* «Blut»
chr. *žvχšq-* «Schüler».

---

1) Das Zurücktreten des *ava*-Systems im Pers.-Pron. des b. S. steht natürlich mit dem Aufkommen hier seiner Verwendung als Artikel in Kausalzusammenhang.

2) Anordnung nach den buddh. Wörtern; chr. *f*, *χ*, *v* und *ž* sind unter buddh. *β*, *γ*, *w* und *z* eingereiht; Anlautsdoubletten mit und ohne ' unter '.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000104

14. Starre Stämme sind z. B.:

chr. *'friyn* «Segen»
b. u. chr. *'βs'nγ* (*fsχ*) «Meile»
b. *'γš'ywn* «Klage»
b. *'γws'nt* «zufrieden»
chr. *'(m)brɛ* «Besuch»
b. u. chr. *'rw'n* 537 (*rv'n*) «Seele»
b. °*'sk'nt* «verkrüppelt»
b. u. chr. *'sp's* (*sp's*) «Dienst»
b. *'wt"k* «Land»
b. u. chr. *'ɛy'nt* (*žynt-*)*) «Bote»
b. u. chr. *'ɛp'rt* (*ɛprt*) «rein, heilig»
chr. °*b'γ* «Garten»
b. *βr's* «Strafe»
chr. *br't*(*r*) «Bruder»
b. *čš'nt* «Trank»
b. *δβ'r* «Gabe»
b. *δr'w* «Reputation»
chr. *χv'r* «Erbe»
b. u. chr. *γw'r'nt* (*χvrnt*) «recht»
b. u. chr. °*γwrt* (*χvrt*) «Nahrung»
b. u. chr. *γwt'w* (*χvt'v*) «König»
b. °*γwyr*[a] «Sonne»
chr. *χvijsm* «Mühe»
b. u. chr. *γwyštr* (*χvštr-*)*) «oberster»
b. u. chr. *γypδ* (*χijpt*) «eigen»
b. *krɛ*[b] 907 «Wunder»
b. *kwr*[c] 50, 77 «blind»
b. u. chr. *kyr'n* (*qyr'n*) «Seite»
b. u. chr. °*m'n* (*m'n*) «Sinn»
b. u. chr. *myδ* (°*mijt*) «Tag»
b. °*n'β* «Volk»
b. u. chr. *n'm* (°*n'm*) «Name»
chr. *ny'm* «Stunde»

b. u. chr. °*ny'wδn* (*nyvdn-*)*) «Gewand»
b. *nyš'yr* 949 «wildes Tier»
b. u. chr. *nm'č* «Verehrung»
b. *pčβnt* 1068 «Antwort»
chr. *pčm'r* «Pfund»
b. *pr"mn* «Brahmane»
b. *prδ'ys* 13[b] «Mauer»
b. *pry'w* «Reichtum»
chr. *prɛbr* «Gleichnis»
chr. *rvyn* «Butter»
b. u. chr. *ryɛ* 883 (*rijž*) «Wille»
chr. *s'rb'γ* «Turm»
b. u. chr. *s't* «all»
chr. °*sm'n* «Himmel»
chr. *sn'm* «Taufe»
chr. *sng* «Stein»
b. *srδ* «Jahr»
b. *swδ"šn* n. pr.
b. °*š'ykn* «Palast»
chr. *tmb'r* «Körper»
b. u. chr. *w'γš* (*v'χš*) «Wort»
chr. °*v't* «Geist»
chr. *vχr* «Stimme»
b. *wrs* «Haar»
b. *wrtn* «Wagen»
b. *wrɛ*[b] 907 «Wunder»
chr. *vy'q* «Ort»
b. *wyγ* «Wurzel»
b. *wyš* 1128 «Laub»
b. u. chr. *ɛ'wr* «Kraft»
chr. *žy'vr* «Herz»
b. *zyrn* «Gold»

Mit ° bezeichnete Wörter haben auch flektierte Formen, s. §§ *45-6*. — [a] *γwyr* N. 363, Gen. 40, Akk. 1446, Abl. 7; 1 m. *γwr* Abl. 1262; Vokalismus unklar. — [b] b. *krs ny wrs* 907 = chr. *qrž-vrs-t* «Wunder». — [c] = yayn. *kūr*, sak. *kūr-* 189, armen. *koir*, np. *kōr*.

*) Im chr. S. bisher nur im *-t*-Plur. belegt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000105

15. Ob ein Wort vokalische Endungen hat oder nicht, hängt offenbar vom prosodischen Quantitätswert des Stammes ab: besteht dieser aus einer Kürze (oder zwei Kürzen), so hat er Endung, besteht er aus einer Länge (oder Kürze und Länge, Länge und Kürze, zwei Längen), so hat er keine.

Diese Verteilung ist, da das Altiranische bei allen Stämmen, leichten und schweren, Endungen hat, und die Endungen der soγd. leichten Stämme (wie unten ausgeführt) den altiran. (und sakischen) lautlich entsprechen, historisch dahin zu interpretieren, daß altiranischer vokalischer Auslaut (ursprünglich kurz oder lang) im Soγdischen nach Kürze usw. bleibt, nach Länge usw. fällt.

Dieses Gesetz, das Rhythmusgesetz, beherrscht mit wenigen Ausnahmen die ganze soγdische Morphologie, Nomen, Verbum und Partikeln.[1])

16. Von den Konsonantengruppen bilden für das Rhythmusgesetz nur Position die *r*-Gruppen, *nt* und *št*: b. und chr. *'ɛp'rt* (*ɛprt*), b. und chr. *γwrt* (*χvrt*), b. *wrtn*, b. *srδ*, b. *wrs*, chr. *'(m)brɛ*, chr. *prɛbr* [*-parɛbar*], b. *krɛ*, b. *wrɛ*, b. *ɛyrn*, chr. *vχr*; — b. und chr. *'ɛy'nt* (*žγnt*), b. und chr. *γw'r'nt* (*χvrnt*), b. *'γws'nt*, b. *'sk'nt*; — b. und chr. *γwyštr* (*χvštr*) — sind unflektierte, also schwere Stämme.

Dagegen sind flektiert, also leicht b. *'γšyβt-*, b. und chr. *δst-*, b. *'sp-*, b. und chr. *wysp-*, b. *šyšk-*, chr. *žvχšq-*, b. *myɛ-*, b. *γnɛ-*, chr. *nγn-*, chr. *yvχn-*, b. *γwβn-*, chr. *ptyfn-*, b. *kβn-* (*knp-*), b. *rtn-*, b. *čšn-*, b. und chr. *tγm-* (*tχm-*), b. und chr. *čšm-*, b. *sγwn-*.

17. Doch gibt es einige Schwankungen: Gegenüber starren b. und chr. *'ɛp'rt* (*ɛprt*) und *γwrt* (*χvrt*) ist *mrt-* in beiden Dialekten flektiert («selbe Konsonantengruppe in beiden Dialekten in verschiedenen Wörtern verschiedenwertig»)[2]);

---

1) Zuerst formuliert ZII. *2*, 314; daselbst 286—7 und 291 in der soγd. Verbalflexion nachgewiesen. — GAUTHIOT hat das Rhythmusgesetz nicht erkannt und wohl hauptsächlich in Folge dávon die soγd. Morphologie ganz irrig aufgefaßt; vgl. besonders das Kapitel «*La fin de mot*» seiner Gram. Sogd., S. 177—183.

2) Ursprüngliche Differenz °*art*: °*rt*?

ähnlich steht starrem b. *zyrn* flektiertes b. und chr. *pwrn-* gegenüber.[1]) — chr. *sng* ist starr, b. *snk-* dagegen flektiert («derselbe Stamm je nach dem Dialekt verschiedenwertig»). — Schließlich stehen bei b. *ywrt* flektierte Formen neben der starren (§ *45*), bei diesem Wort vielleicht infolge schwankenden Positionswertes von *rt* (vgl. oben *'zp'rt*, aber *mrt-*) («derselbe Stamm innerhalb desselben Dialekts von schwankendem Wert»?).

18. Da der Quantitätswert eines Wortes so über seine Flektierung oder Nicht-Flektierung entscheidet, ermöglicht umgekehrt die Flektierung oder Nicht-Flektierung eines Wortes Schlüsse auf den Quantitätswert seines Wurzelvokals: z. B. b. *wyr-*, flektiert, hat kurzen Vokal, geht also mit yaγn. *vir* und weiter lat. *vir* gegen ai. *vīra-* (aw. *vĭra-* und mp. *vyr* sind zweideutig, aber wohl auch eher nach dem Soγd.-Yaγn. zu beurteilen); weniger klar sind andre Fälle.[2])

19. Für eine Untersuchung der soγdischen Flexion kommen nur die flektierten (leichten) Stämme in Betracht, die z. B. folgende Endungen in folgender Verwendung zeigen:

Buddhistisch Soγdisch.[3])

	Endung *-γ*	*-w*	*-'*	*-h, -γ', -γh*
βrtm- «der erste»		A. 375	Ab. 102, 40[b]	
'βyz- «Übel»	A. 311		A. 318[a])	
'γšyβt- «Milch»	N. 6[a], 1029			
'γwštr- «Kamel«	A. 497[b])	A. 56[d]		
'sp- «Pferd»	A. 1171[b]) Ab. 1426[b])	A. 56[d]		

1) Da Anlautsvokal im Fall begriffen ist, hat dessen Silbe nicht den vollen Wert; dies erklärt b. *'štm-*, flektiert, gegen *γwyštr*, starr; aber *'γwštr-* (-[a]*χuštur-*, alt *uštra-*), flektiert, bleibt unklar.

2) *δβty-*, *'tδrty-*, anscheinend flektiert (vgl. Anm. [d]) zu Tabelle § *19*), würden also auf altes **dvitiya*, **δritiya-* deuten, also gegen ai. *dvitīya-*, *tritīya-* (die aw. und ap. Formen sind zweideutig); doch bleibt unklar, wieso dann das *i* von *iya* nicht synkopiert und das *y* danach nicht in die Stammsilbe gezogen wurde (**nišāδaya-* gibt b. s. *nš'yδ-*; für **δβitiya-* wäre also etwa **δβīt* zu erwarten).

3) In der Tabelle bedeuten N. Nom., G. Gen., D. Dat., A. Akk.,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000107

	Endung *-y*	*-w*	*-'*	*-h, -y', -yh*
'stk- «Knochen»		A. 986		
'štm- «der achte»	N. 885			
'štn- «weibl. Brust»				*-h* Ab. 6[a]
'tδrty- «der dritte»		A. 377		
βγ- «Herr»	N. 910 G. 40, 926 Ab. 7	A. 1446	*Vok.* 1	
°*čšm-* «Auge»	N. 915[c], 878 D. 364		Ab. 278[c]	
čšn- «Durst»			Ab. 814	
δβr- «Tor»	N. 14[b]	A. 80		
δβty- «der zweite»	[d]	A. 376		
δβz- «Hunger»			Ab. 814	
δst- «Hand»	N. 197, 881 L. 14, 94[e]	A. 33[b]	Ab. 1022/80 L. 1021	
γnz- «Schatz»	N. 66	A. 46		
°*γr-* «Berg»	L. 1112	A. 265	Ab. 315	*-y'* L. 312 *-yh* L. 948[f]
γwβn- «Traum»		A. 3		
knp- (*kβn-*) «wenig»	N. 80, 1318	A. 958		
°*mγδβ-* «Minister»	N. 237 G. 262 Ab. 439	A. 1337		
mγz- «Mark»		A. 987		
mrt- «Mensch»	N. 863, 1133 A. 837			
pry- «lieb»	[d]	A. 1102		
°*ps-* «Vieh»		A. 87		
pwt- «Buddha»	N. [25] G. [12] A. [7]			
pwrn- «voll»	N. 878			
rδδ- «Fahne»	N. 343	A. 588		
rtn- «Edelstein»	Ab. 344	A. 85		
°*sγwn-* «Wort»		A. 10		
snk- «Stein»	L. 1105		Ab. 780, 1266	

Ab. Abl., I. Instr., L. Lok. — Zu beachten: Kleine hochgestellte Buchstaben mit Klammer, z. B. [a], sind Verweise auf die Tabellen-Fußnoten; kleine hochgestellte Buchstaben ohne Klammer dagegen, z. B. 6[a], gehören zur Zeilen-Nummerierung. — Die angeführten Fälle sollen nur Beispiele sein. Um diese erstmalige Darstellung nicht zu überlasten, blieben unklare und nicht hinreichend belegte Wörter unberücksichtigt, und ebenso im großen und ganzen die Sprache des Dīrghanakha-Sūtra, die schon eine jüngere Stufe und einen Übergang zum chr. S. darstellt und spezielle Eigentümlichkeiten hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000108

	Endung -*y*	-*w*		-*h*, -*y'*, -*yh*
°*sr*- «Kopf»	Ab. 39[c]	A. 869		
šyšk- «Träne»	A. 585			
°*tym*- «Samen»	N. 1288			
°*tm*- «Hölle»	G. 447 { Ab. 49[c] L. 533		Ab. 39[b]	
wyš- «froh»	N. 10			
wyr- «Gatte»	D. 1224/44	A. 1049		
wysp- «all»	N. 186, 370	A. 415		

° Bezeichnet ursprüngliche Nicht-*a*-Stämme (§ *64*).

a) 318 *'βyz' L' βrt wn'y k'm* neben 311 *'βyzy L' βrt wn'y k'm* ist, da -*y* oft, -' aber nur hier akkusativisch gebraucht wird, wohl falsche Form, vermutlich unter dem Drucke der besonderen Häufigkeit des Abl. *'βyz'* in Phrasen wie 102 *čnn 'βyz' zr'ynčy*.

b) Zweifelhaft: -*y* steht möglicherweise für -*yh*, Plural (§ *92*).

c) Nach Zahlwort steht der Singular.

d) *δβty* (N. 1340, D. 897, L. 867) und *pry* (N. 254) scheinen nach *δβtyw* und *pryw* für **δβtyy* und **pryy* zu stehen.

e) Vielleicht Lok. Dual (§ *93*).

f) So noch 956, 968, 1002, 1016.

20. Also fungiert -*y* als Nom. und Gen.-Dat., aber auch als Akk. (311, 497? [2 m.], 517, 585, 837, 886, 1050, 1171, [7]),[1] Abl. (7, 344, 439, 39[c], 49[c], 1307, 1426?)[1] und Lok. (14?, 94?, 533, 867, 1105, 1112); — -*w* nur als Akk.; — -' als Vok. und Abl. (1 m. *δst'* 1021 Lok.?); — -*y'* und -*yh* als Lok.; oder umgekehrt:

der Nom. hat -*y*;
der Gen.-Dat. hat -*y*;
der Akk. hat -*w* und, seltener, -*y*;
der Vok. hat -';
der Abl. hat -' (-*h*) und, fast gleich häufig, -*y*;
der Lok. hat -*y'*, -*yh* und -*y* (auch -'?).

1) Stellenangabe hier vollständiger als in der Tabelle, wo für jeden Kasus von jedem Wort meist nur eine Stelle.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000109

21. Beispiele.

Nom. 1132 *'zw m's'y mrty 'ym* «ich bin ein alter Mann»; 878 *'γw čšmy čnn wyn pwrny 'β'* «das Auge wurde voll Sehen»; 237 *rty nwkr 'γw 'yw myδβy w'n'kw w'β* «und da sprach der eine Minister so»; 6[a] *čnn 'štnh 'γšyβty rwš'y* «Milch floß aus der Brust».

Gen. 447 und Parall. *rty βynt'n tmy δβrw* «und daß ich binde das Tor der Hölle»; 925 *rty ZKh βγy kršn δ'r'ynt* «und sie hatten die Schönheit eines Gottes».

Dat. 1244 *ny ZKn wyry pr"mn KγH w'β* «und zu ihrem Gatten dem Brahmanen sprach sie so».

Akk. 447 und Parall. *rty βynt'n tmy δβrw*; 425 und Parall. *rty č'n'w 'γw pr"mn . . . ZKw sγwnw pt'yywš* «und als der Br. dieses Wort hörte»; — Akk. nach *kw*: 79 *rty 'γw βr'k s't k'w š'ykn δβrw "ys'nt* «sie sollen früh alle zum Palasttor kommen»; 299 *'ztyw wyt'rt 'kw tntr'kk γrw s'r* «ins Exil zu gehen zum Dandarak-Berg».

Vok. 1 *wyš' ny βγ' γwt'w* «Freue dich, Herr König».

Abl. 38[b] u. Parall. *rty ZKw . . . w'tδ'r čnn tm' zr'ynč'n* «und daß ich die Lebewesen aus der Hölle erlöse»; 314 *rty mn' s'čt k'm ytty čnn γr' 'kw γrw* «und ich werde gehen müssen von Berg zu Berg»; 1022 *rty šy ZKh n'r'kh čnn δst' w'pt'y* «und die Granate fiel ihr aus der Hand».

Lok. 312 *'wyh tntr'kk γry' wβyw 'sty 'γw 'ptyw'r δtw* «auf dem D.-Berg gibt's zugleich reissendes Getier»; 948 *δym'nty γry 'nyw nyst* «auf diesem Berge gibt es nichts anderes».[1])

---

1) GAUTHIOT hat diese Flexion der Leichtstämme völlig verkannt; ohne die reale Funktion irgend zu berücksichtigen, sieht er in den auslautenden -' und *-w* teils «de simples porteurs de l'explosion des consonnes précédentes» (Gr. Sogd. 179) (so in *čšm'*, *čšn'*, *γwβnw*, *myzw*, *snk'* S. 111—2) («Le sogdien connaît, en effet, en dehors de tout élément de dérivation ou de flexion, des **-a* et des **-ə* finaux notés par -', par *-h* et par *-w*» S. 111, Sperrung von mir), teils «ce qui s'est conservé de la finale ancienne du nominatif singulier» (180, 5. Zeile von unten; 178, Zeile 7—10) (obwohl diese *-w* und -' außer bei den — zerrütteten — *k*-Stämmen [§§ *34* ff.] niemals als Nom. fungieren); «le fait que le sogdien, comme tout l'iranien à des dates diverses, oppose de façon systématique le cas oblique et le cas sujet est peu favorable à l'idée que dans ces alternances subsistent les traces

22. Ebenso flektiert das, attributive oder prädikative, (leichtstämmige) Adjektiv: attr.: Nom. 369 *'γw wyspy šyr'k βyrt βwty* «jedes Gut läßt sich erlangen»[1]); Akk. 1102 *rty...L' wynδ' ZKw pryw 'βy'* «und ihr werdet nicht sehen den lieben Vater»; — präd.: Nom. 10 *rty 'γw k'δy wγšy 'β'* «und er wurde sehr froh» (ebenso 72; falsch 140 *wγš'y* und 41 u. 945 *wγš'* [Plur. oder Sg. fem.!]).

23. Ebenso das (leichtstämmige) Partizipial-Präteritum in seinen 2 Formen: nominativischem Partizip bei Intransitiven, akkusativischem Partizip mit *δ'r-* bei Transitiven: — Intrans.: 63[b] *kt'r ny 'γw swδ"šn čnn pyδyh 'np'st rty šy kt'r δsty β' p'δ'y rβny 'krty kt'r 'γw pyδ'n γwt'w mwrty* «ist S. vom Elephanten gefallen und hat er sich Hand oder Fuß verletzt? oder ist der Elephantenkönig gestorben?» — Trans.: 423 *rty my 'γw 'βy' γwt'w γrmy'n wγtw δ'rt* «und der König, mein Vater, hat mich verbannt»; 65[d] *rty ms čw wm't rty šw s't βγtw δ'rm* «und was ich hatte, das hab' ich alles verschenkt».[2])

24. Christlich Soγdisch.[3])

	Endungen						
	-ÿ	*-ẏ*	*-y*	*-v*	*-'*	*-y'*	*-ẏẏ*
by- «Gott»	G.	N. G. A.	G.	[A.][a)]	Ab.		
dbr- «Tor»		A.					
dst- «Hand»		N.		[A.][b)]		Ab.	
°γr- «Berg»		A.					

de cas variés». — Den Vok. *βγ'* deutet er S. 72, Z. 16 als «*βáγ-ā* avec particule du vocatif»; in *'ptry*, chr. *ptry* sieht er (S. 37 u.) «un allongement ... au moyen de quelque suffixe secondaire». — BARTHOLOMAE, Mir. M. 5, 28, Zeile 25 ff. und 29, Z. 22 (1923) folgt noch diesen Anschauungen GAUTHIOTS.

1) Im Zusammenhang: «Deswegen, weil, o Herr, jedes Gut sich erlangen läßt, aber ein Sohn sich nicht erlangen läßt» (irrig GAUTHIOT).

2) Aber schwerstämmige Ptz.-Prät., intrans. und trans., ohne Endung: vgl. oben 64[b] *'np'st* «er ist gefallen»; 422 u. Parall. *δβ'r δβ'rt δ'r'm* «ich habe zum Geschenk gegeben». Gegen das Rhythmusgesetz 3 *γwβnw wytw δ'r'm* «ich habe einen Traum gesehen».

3) Stellen nicht gegeben, da in JANSENS Index.

	Endungen						
	-ỳ	*-ỳ*	*-y*	*-v*	*-'*	*-y'*	*-ỳỳ*
mrt- «Mann»		N.					
nγn- «Brot»			A.	A.[c]			
°*ptr-* «Vater»	G.	N. G.	A.	G. A.	[A.][a]	Ab. Vok.	
ptyfn- «Anteil»					A.		
pwrn- «voll»		N.					
qvš- «Seite»			A.				
rm- «Volk»			A.				G. A.
°*sr-* «Kopf»	G.		A.				
stq- «Knochen»		N.					
°*tm-* «Hölle»						Lok.	
°*tχm-* «Samen»		N.	A.				
vysp- «all»					[d]		
vyšpš- «Erbe»		N.					
yvχn- «Blut»				N.[c]			
žvχšq- «Schüler»		N.		N.			
χr- «Esel»			A.				

° Bezeichnet ursprüngliche Nicht-*a*-Stämme (§ *64*).

a) Im Text in soγd. Schrift.

b) In *T. II. B. 35* (S. 81), einem dialektisch abweichenden und dem b. S. näherstehenden Texte (Imper. Pl. auf *-t'* = b. *-δ'* für chr. *-t'*; *ỳ* und *ỳ* wie im b. S. nicht unterschieden).

c) In *T. II. B. 35*, wo *ỳ* und *ỳ* nicht unterschieden.

d) *vyspv 'dỳ* sonderbarerweise in allen Kasus.

25. Also fungiert *-ỳ* nur als Gen.; *-ỳ* als Nom., Gen. und Akk.; *-y* als Nom., Gen. und Akk.; *-v* als Akk.; *-'* als Vok. und Abl.; *-y'* als Lok. (und Abl.?)[1] [*-ỳỳ* als Gen. und Akk.]; oder umgekehrt:

der Nom. hat *-ỳ*, sehr selten *-y*;
der Gen.-Dat. hat, etwa gleich häufig, *-ỳ*, *-ỳ* und *-y*;
der Akk. hat *-ỳ*, selten *-y*, außer *ptyfnv* nur in Texten mit Sonderstellung *-v*;
der Vok. hat *-'*;
der Abl. hat *-'* (und *-y'*?);[1]
der Lok. hat *-y'*.

1) Vgl. dazu § *94*.

26. Wieder (vgl. § *23*) erscheint der *-ỉ*-Nom. ebenso bei den leichtstämmigen Intransitiv-Präteriten:

nystỉ (*ˉnisti*) «sie setzte sich»[a], *nyžtỉ* (*ˉništi*)[b] «er ging aus», *qtỉ* (*ˉkiti*)[c] «er wurde», *tytỉ* (*ˉtiγdi*) «er trat ein».[1]

a) Fem., also für **nista*; Verallgemeinerung des Mask. (§ *84*).

b) Vgl. yaγn. *nīšt* (dessen Länge aus dem Präs., wozu ZII. 2, 314); historische Schreibung; Grundform ist **nižiti*.

c) So (gegen GAUTHIOT, MSL. *20*, 24 [b. «*kart-*»]) auf Grund von sak. *ỵįḍ-* (und *yuḍ-*) und yaγn. *ikt-* (aus *ˉkit-* durch Metathese entstanden).

Die (leichtstämmigen) Transitiv-Präterita dagegen haben — mit *d'r-* zu einer Einheit verschmolzen — das (im b. S. noch erhaltene) Akkusativ *-w* schon verloren:

vγd'rt (gegenüber b. noch *wγtw δ'rt*) «er sagte», *qṭ'rt* «er machte»

27. Vereinigt geben die beiden Dialekte das folgende Bild:

der Nom.	hat nur *-ỉ*;
der Gen.-Dat.	hat *-ê* und *-ỉ*;
der Akk.	hat *-w* und, im b. als Nebenendung, im chr. fast ausschließlich, *-ỉ*;
der Vok.	hat *-'*;
der Abl.	hat *-'*, im b. auch *-y*;
der Lok.	hat *-y'* (*-yh*), im b. auch *-y*.

Das Nebeneinander von *-ê* und *-ỉ* im Gen. (chr.), *-ỉ* und *-w* im Akk. (b. und chr.), *-y* und *-'* im Abl. (b.) zeigt, daß die Flexion der beiden Dialekte nicht einen historisch einheitlichen Stand, sondern ein Übergangsstadium repräsentiert (darüber weiter §§ *49*, *50*).

28. Den Plural, der Mask. wie der Fem., ersetzt das Soγdische allgemein durch feminine Abstrakta: vor allem b. und chr. *-t*, ferner b. *-'yšt* und b. *-yh* (§§ *85* ff.).

Der alte Plural ist häufig bewahrt nur im prädikativen Adjektiv: Nom. 10[b] *rty ZKh pr'mnt šyr wγš' βnt* «und die Brahmanen wurden sehr froh» (ebenso 3[a]); Akk. 1227 *rty 'yw 'wy γ'n'kh L' δrγt' wn't* «und er möge (sie) nicht im Hause

1) Aber bei schweren Stämmen wieder keine Endung: *'γt* (*ˉāγd*) «er kam», *'mpst* «er fiel», *'vχšt* «er stieg herab», *'χšt* «er erhob sich», *pr'γt* (*ˉparāγd*) «er näherte sich».

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000113

halten», — wo er übrigens auch schon durch den (verallgemeinerten) Singular verdrängt wird: 1104 *rty ZKh p'δ'yt s't nšγwsty* «und die Füße ganz zerschnitten» (weitere Beisp. §§ *30*[h], *32*[a], *84* Ende). Doch tritt auch hier schon der *-t-* Plural auf (§ *89*).

29. Beim Substantiv bestehen vom alten Plural nur mehr isolierte Reste: Der Nom. (Dual) in b. und chr. *δst'* «Hände» (§ *93*) (das keinen *-t*-Plural hat); der Gen.-Dat. in einigen festen Genitivgruppen: 9[c] und oft *šyr'nk'r'kw pwny'nkr'k* «Täter von Guttaten, Täter von heiligen Werken», 1048 *mrtγm'n γwt'w* «König der Menschen», 1149 *pry'n prytm* «der Liebste der Lieben», 1469 *βγ"n βγtm* «der Göttlichste der Götter», — und in einer festen Dativverbindung: 16 (1396, 1443) *wyšn βγ'n nm'čyw βr'* «brachte den Göttern Verehrung dar» (§ *8*).

30. Zwei Erscheinungen stehen zunächst scheinbar mit dem Rhythmusgesetz in Widerspruch:

1. Eine ganze Anzahl chr. s. Wörter haben die Endung *-ê*, selten *-â*, trotz schweren Stammes. Doch sind alle chr. s. Wörter, schwer- oder leichtstämmig, mit — im Gegensatz zu der großen Seltenheit der Endung *-ê* bei den einfachen Stämmen (§ *24*) — fast ständigem *-ê* nicht einfache *-a*-Stämme, sondern entsprechen b.s. *-ak-*, also alten **-aka*-Stämmen:

chr. *-ê*-Form	Funktion	*-â*-Form	b.	np.
'dij «irgend einer»	N. G. A. Ab.[a]		*"δ'k* 200	
[*ǝn-*]*'mntij* Inf.-Suff.	N. G. A.		[*šw-*]*'m'ntk* [36]	
bntij «Sklave»	N. G. [b]	*bnt'* Vok.	*βntk* 417	*bändä*
γr'mij «Reichtum»	G.-D. A. Ab.	[c]	*γr'm'k* 496	
-γwnij «-artig»	N. [d]		*-γwn'kw* 314	
mrtχmij «Mensch»	N. G. [e]		*mrtγm'k* 52	
n'qtij «Geld»	A.		*n'krt'kw* 46	
nγvntij «Gewand»	A.		*nγ'wnt'k* 1129	
pvstij «Buch»	A.		*pwstk* [1]	
qrij «Macher»	N. A. [f]	*qr'* Vok.	*kr'k* 413	
sptij «vollendet»	N. [g]		*'sptk* 38	

chr. *-ê-Form*	Funktion	*-â-Form*	b.	np.
spijtij «weiß»	h)		*'sp'ytk* 68	
šyrij «gut»	A. i)		*šyr'k* 370	
tbrijnij «Geber»	N. k)		*δβr'yn'k* 413	
y'tij «Fleisch»	N.		*y'tk* 805	
z'tij «Sohn»	N. G. A. Ab. l)		*z'tk* 26	*zāδä*

a) *'dijj* 3 m. G. (D.), 1 m. Nom. (!) (§ *49* Anm.).

b) 1 m. *bntj* N. (falsch). — 1 m., *T. II. B. 46*, wo *j* und *j* nicht unterschieden, *bnty*.

c) *yr'm'* Akk. wohl falsch.

d) 43,15 Adverb.

e) 73,9 und 34,4 und natürlich 86,18, in soyd. Schrift, °*y*.

f) *qry* 11,6.

g) 73,19 Nom. fem., also für **spt'* < **-aka* (§ *84*).

h) Nom. Plur. mask., also für **spjt'* (§ *28* Ende).

i) *šyrj* Akk. 38,5 (falsch?).

k) °*j* Akk. 64,3 (falsch?).

l) *z'tjj*, *z'tjy* Akk. (§ *49* Anm.).

Ebensolche **-aka*-Stämme werden wohl auch vorliegen in den vorläufig im b. S. nicht anknüpfbaren chr. s. *-ê*-Wörtern: *'všntij* «hungrig», *bynij* «nackt», *mvžtij* «Botschaft» (= np. *muždä*), *r'γij* «Ebene» *t'rij* «dunkel», *žvγ-m'nij* «von hartem Sinn». *χšyvnij* «König», *χvšp'nij* «Hirte», *χvštij* (N. und Abl.) «Meister», — und dem Partiziptypus *prbχšnij* «Verräter», *'ž'vny* «belebend».

31. Also beruhen hier *-ê*, fungierend als Nom., Gen. (-Dat.), Akk. und Abl., und *-â*, fungierend als Vok., auf **-akǐ* (**-akē*), bezw. **-aka*. *-ê* als Ablativ (*čn γr'mij* 43,18, *čn . . . z'tij* 20,6, *čn . . . χvštij* 8,11) setzt also **-akǐ* voraus (**-aka* hätte nach dem Vokativ *-â* ergeben), woraus folgt, daß die beiden zufällig allein belegten chr. s. *-'*-Ablative *by'* und *ptr'* (§§ *24*, *25*) in Wirklichkeit historische Reste sind und die lebendige chr. s. Ablativ-Endung — in Übereinstimmung mit b. s. *-y* neben *-'* — schon *-ǐ* war.

Da hier auch die schweren Stämme noch die alten Endungen reflektieren, muß der *k*-Schwund und die darauf-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000115

folgende Kontraktion im chr. S. vor die Wirkung des Rhythmusgesetzes gefallen sein. Die Kontraktionsvokale *-ê* und *-â* wurden dann vom Rhythmusgesetz nicht betroffen.

32. Zu diesen chr. s. *-ê* < **-aka*-Wörtern gehört auch die Kategorie des «Erweiterten Partizips». Das Partizip hat einfachen Stamm, wenn rein verbal, gleichwertig einem Prädikatsverb, dagegen *-ka*-Erweiterung, wenn rein adjektivisch oder Verbaladjektiv begleitet von Prädikatsverb.[1])

So erklären sich der Gegensatz von 47,8 *'t 'γt dbtiγq bntij* «und es kam der zweite Knecht» zu 75,17 *'ijstq' nγ'm 't qšij 'γtij stij* «die Stunde wird kommen und ist schon gekommen» und von 36,17 *'t 'γt nystij* «und sie kam, setzte sich» zu 31,13 *qt ... pr mrčij sy'kt nystij*[a]) *svqnt* «die im Schatten des Todes sitzen (‚sont assis')» — und die teilweise scheinbar dem Rhythmusgesetz widersprechenden *-ij* von (leicht) 22,18 *nydtq' pr χypţ γvbtij γ'dvq* «er wird sich niedersetzen auf seinen gepriesenen Thron», 78,14 *χyd qt vγtij bvt t'm'* «jener der genannt wird Zwilling» und (schwer) 47,7 *byrtij qtiš* «du bist erfunden worden», 17,3 *prbχštij bvtq'* «wird verraten werden»; — auch die qualitäts-unbezeichneten *-y* von (leicht) 81,14 *qy pšyty bvtqn* «das vergossen werden wird», 52,13 *svχsty qtij* «er wurde weggenommen» und (schwer) 38,6 *χijd qt 'sty ny bvtq' čn vy'* «der, der nicht genommen werden wird von ihr», 86,6 (soγd. Schr.) *sβryty L' kty* «er ist nicht geschaffen worden», 86,17—18 (soγd. Schr.) *np'[χ]šty sty* «es ist geschrieben» sind also (bei den leichten wegen der Funktion, bei den schweren wegen des Rhythmusgesetzes, das einfache Endung nicht zulassen würde, und der Funktion) *-ê* < **-akĭ* zu lesen.[b])

a) *nystij* Nom. Plur., also für **nyst'* (vgl. §§ *28* Ende, *30*[h]).

b) Die einzige widersprechende Stelle *fsvγtij qty* 80,5 «wurde geopfert» also wohl Fehler, wie er auch bei den andern *-ê*-Wörtern vorkommt (§ *30*[b, i, k]).

33. Doch hat das chr. S. neben dem *-ê* < **-aka*-Typ einen Typ mit erhaltenem *k*, flektiert oder unflektiert nach

1) In den unklaren Ausführungen GAUTHIOTS MSL. *20*, 24 ist diese Verteilung, die auch für das b. S. gilt (vgl. einfaches Ptz. rein verbal § *23* gegen *-aka*-Ptz. begleitet von Prädikatsverb § *35*) völlig verkannt.

dem Rhythmusgesetz: (flektiert) *žvχšq-* «Schüler» (also leicht: *-žuχšak-*);[1]) (unflektiert) *γnt'q* «schlecht», *qbnq*[a]) «wenig», *rynč'q*, *rynčq*[b]) «Kind», *χvijčq* «offen». — Warum hier *k* erhalten blieb, ist vorläufig unklar; sicher, da *-ê* und *-aq* gleicherweise leichte und schwere Stämme umfassen, nicht aus rhythmisch-quantitativen Ursachen (vielleicht teilweise «mots expressifs»).

a) Also unflektiert gegen flektiertes *b. knp-*; Quantitätswert in den beiden Dialekten verschieden (Typus chr. *sng* unflekt.: b. *snk-* flektiert, § *17*)? b) 1 m. Vok. *rynčq'*, wohl nach § *46* zu beurteilen.

34. Viel komplizierter als diese im ganzen noch recht klaren Verhältnisse des chr. Soγd. und mir wesentlich noch dunkel ist, das Bild der **-aka-*Stämme im buddh. Soγd.: Dieses hat neben den Formen mit gefallenem *k* (wie im chr. S.) solche mit erhaltenem *k*, im ganzen vier: *-'k* (*-k*), *-'kw*, *-'y* (*-y*) und *-'w* (*-w*), alle funktionell schon gleichwertig:

Z. B.: Für *rty 'kδry w'r'k šw'm k'm* «und jetzt werde ich enttäuscht weggehen» 15[d] und in den sieben folgenden Parallelen, steht 431 *w'r'kw*, 32[c] *w'r'y*; — für *šyr'nk'r'k* Nom. «Täter von Guttaten» 64[c], 554 und die vier folgenden Parallelen, steht 9[c] *šyr'nk'r'kw* und 412, 48[d], 490 *šyr(')nk'r'y*; — 48[d] und 490 *šyr'nk'r'y ny pwny'nkr'k*, aber 722 *šyr'nk'r'k ny pwny'nkr'y*; — für 446 u. 756 (Zeilenende)[2]) *rty my KγH "γδ'k βwy* «und es erfülle sich mir dieser Wunsch» haben die Parallelen meist *"γδ'kw*, 29[d] u. 650 (beidemal Zeilenende) *"γδ'w*, 44[e] *"γδ'y*. — Ebenso im Akk.: für 448 *rty ZKw 'krt'nyh k'r'k w'tδ'r čnn tm' zr'ynč'n* «und daß ich die Übel tuenden Wesen (kollektiver Sg.) aus der Hölle erlöse» haben die Parallelen meist ebenso *k'r'k*, aber 31[d] (Zeilenmitte) *k'r'w* und 652 *k'r'y*, 758 *kr'y*. — Und im Lok. steht 18 *ZKwh γwt'ynh 'wy kδ'r'y "z'wnh* «das Kind im Schoße der Königin» 25 *'wyh γwt'ynh kδ'r'k ZKh "z'wn* gegenüber.

35. Dieselben vier Formen nebeneinander beim erweiterten Partizip[3]): 13[b] *zyrnyn'y prδ'ys δšt'y γ'y 'Pny 'γw*

1) K.-N.: Vgl. jetzt b. Plur. *δrywškty'*, ROSENBERG, Pet. Bull. *1920*, 415.

2) Formen am Zeilenende sind ohne Gewicht, weil oft stark verstümmelt; beachte z. B. 64[c] *δβ'r δβr'y* an Zeilenende für sonstiges *δβ'r δβr'yn'k*.

3) Wegen dessen Verwendung vgl. § *32* mit Anm.

δβry čnn . . . rtnw pts'γtk «eine goldene Mauer war gebaut und das Tor mit Edelsteinen verziert»; 342 *rty prw wrtn mz'yγ rδδy 'ns'γt'kw γ'y . . . ny čnn . . . rtny pts'γty "y* «und auf dem Wagen war eine große Fahne angebracht . . . und er war mit Edelsteinen verziert»; 860 *rty 'wδ mz'yγ γ'δwk' 'ns'γt'w 'skw'y zyrnpδ'kw rty prw γ'δwk' 'sky 'βt' rtnyn'kw sy"kh prδ'γt'kw γ'y* «und da war ein großer Thron mit goldenen Füßen angebracht und oben über dem Thron war ein Sieben-Edelstein-Sonnenschirm ausgespannt». Rein adjektivisch 317 *δβz'mwrt'y čšn'mwrtk* «tot vor Hunger, tot vor Durst».

36. Jede Endung dient also für alle Kasus: Vgl. außer den obigen Beispielen (§ *34*) für Nom., Akk. und Lok. z. B. *pyδp'k* «Elephantenwärter» Nom. 48[b], Akk. 61[b], Abl. 203; — *z't'kw* «Sohn» Nom. 19, Gen. 10[a], Vok. 1450/4; *'nw'n'kw* «Gefolge» Abl. 146; — *zt'y* «Sohn» Gen. 54, *-kt'y* «Haus» Akk. 43; — seltener ist *-'w* (*-w*): *β'r'w* «reitend» Nom. 133 (Zeilenende), *"γδ'w* «Wunsch» Akk. 17 (Zeilenende), 59[b] (Zeilenmitte), *δyβp'δ'kw ny č'rδ'p'δw* «Zweifüßer und Vierfüßer» Akk. 1177/8.

37. Und jedes einzelne Wort hat mit Ausnahme des selteneren *-'w* mehr oder weniger alle Endungen; doch ist z. B. *z'tk* viel häufiger als *z't'kw* und *zt'y*; *'sp'ytk* «weiß» viel häufiger als *'sp'yt'kw* (Nom. fem. 1[b]) und *'sp'yty* (Akk. 15[c]) usw.

38. Die Form auf *-k*, *-'k* (*z'tk*, *k'r'k*) ist der bei Erhaltung des *k* zu erwartende Einheitskasus der Schwerstämme (wie **zātaka-*), die auf *-'kw* (*k'r'kw*) scheint lautlich die bei *k*-Erhaltung sich ergebende Akk.-Form der Leichtstämme (wie **mṛtaka-*); *-'y*, gleich dem chr. (mit Ausnahme des Vok. als Einheitskasus fungierenden) *-ij*, repräsentiert mit Fall von *k* altes **-akǐ*; *-'w* ebenso mit Fall von *k* altes **-aku*, also die ältere (im chr. schon durch den Gen. verdrängte) Akk.-Form.

Die Formen mit und ohne *k* (vgl. besonders *-'kw* neben *-'w*) können klarerweise nur durch zeitliche oder dialektische Mischung nebeneinanderstehen. Unklar ist aber außerdem noch: 1. Das Ineinanderfließen der Schwer- und Leichtstämme (*z't'kw* gegen das Rhythmusgesetz mit, *mwrtk* [318 Nom.]

ebenso gegen das Rhythmusgesetz ohne Endung), 2. daß die ‚Akkusativ'-Formen *-'kw* und *-'w* in allen Kasus fungieren (vgl. REICHELT, Idg. Jb. *1*, 32), 3. daß ein *-'y* neben *-'w* entsprechendes **-'ky* neben *-'kw* fehlt.

Nun erfordert b. s. *z'tk* gegen chr. s., mit *k*-Schwund vor der Wirkung des Rhythmusgesetzes auf **zātakĭ* zurückgehendes *z'tij*, daß der *k*-Schwund im b. S. (gegen das chr. S.), wenn überhaupt, erst nach Wirkung des Rhythmusgesetzes stattfand. (Das chr. S., mit seinem früheren *k*-Schwund, verbindet sich hier als südlicherer Dialekt [ZII. *2*, 289] gegen das b. S. mit dem Sakischen, wo das *k* der *-aka*-Stämme ebenfalls sehr früh fällt.) Das neben *-k* (*z'tk*) einhergehende *-'y* (*zt'y*) kann keinesfalls innerhalb des b. S. aus *-k* entstanden sein, sondern nur aus dem älteren **-akĭ*, ist also entweder redaktioneller Einfluß eines Dialekts des christlichen Typus' oder *-'y* (und *-'w*) sind bei den Leichtstämmen, wo die Endungen (**-akĭ*, **-aku*) auch nach Wirkung des Rhythmusgesetzes erhalten blieben, durch jüngeren Schwund des *k* (nach Wirkung des Rhythmusgesetzes) entstanden und dann sekundär auch auf die Schwerstämme übertragen worden.[1])

Jedenfalls ist die b. s. Formverteilung der **-aka*-Stämme unursprünglich und haben hier tiefgehende Störungen, wahrscheinlich weniger wirklich sprachlicher als redaktioneller Natur, stattgefunden.[2])

39. Das ' von *-'k(w)* neben *-k* (z. B. in *z't'kw* neben *z'tk*, *'sp'yt'kw* neben *'sp'ytk* [§ *37*],*'nyt'kw* «versammelt» [Nom.

1) Die Frage ist also: Hat das b. S. überhaupt keinen *k*-Schwund und sind die *-'y-* und *-'w*-Formen andersdialektisch und nur redaktionell, oder hat auch das b. S. Schwund des intervok. *k*, aber zum Unterschied vom chr. S. erst nach dem Rhythmusgesetz, also nur bei den Leichtstämmen. [Bei letzterer Annahme käme *-k* ursprünglich den schweren, *-'kw*, *-'y* und *-'w* den leichten Stämmen zu, das Nebeneinander von *-'kw* und *-'w* (ursprünglich nur bei den Leichtstämmen) wäre Nebeneinander von älterer und jüngerer Form, und daß neben *-'kw* kein *-'y* neben *-'w* entsprechendes **-'ky* s eht, ließe sich so deuten, daß *k* vor *i* früher als vor *u* gefallen wäre, so daß *-'w* noch *-'kw* neben sich hätte, *-'y* aber **-'ky* nicht mehr.]

2) Ganz unklar ist mir noch das anscheinend in allen Kasus stehende *-'* der **-ūka*-Stämme (*γ'δwk'* Nom. 860, Akk. 861 etc.); bisweilen anscheinend auch bei **-aka*-Stämmen.

385] neben *'nγtk* [Nom. 2a]) dürfte, da im chr. S. einheitlich *-ê* und im Westiran., soweit Entsprechungen da sind, *-ak* usw. entspricht (*"γδ'kw* «Wunsch» 142 usw. = nwT. *"g'dg, z'ť'kw* = np. *zāδä*) und es sich im erweiterten Partizip (§ *35*) so gut wie sicher nur um **-ăka*-Stämme handeln kann, — trotz des pers. Partizips Präsens auf *-āk* zumindest in der Mehrheit der Fälle auf bloßer Vollschreibung beruhen und das Suffix in Wirklichkeit *-ak-* zu lesen sein.[1])

40. Wie im chr. S. (§ *33*) gibt es auch im buddh. Stämme auf starkes *k*, das nicht fällt, geschrieben *kk*: *γnť'kk* «schlecht» 12[a], 208, 1052 = chr. *γnť'q*, *rynč'kk* «klein» (von Kindern) 950 = chr. *rynč'q*, ferner *ť'yw'kk* «Kind» 3[a].

41. Im Plural haben die Wörter auf buddh. *-k*, *-'k(w)*, *-'y* und chr. *-ê* b. *-'yt*, chr. *-êt*:[2])

buddh.	chr.		buddh.	chr.
"δ'k 200	*'dïj*	«irgend einer»		*'dïjt*
'prtk 1453		«schuldig»	*'prt'yt* 801	
	'v'zïj	«Schar»		*'v'zïjt*
'sp's'kw 1278		«Diener»	*'sp's'yty* 342	
βntk 417	*bntïj*	«Sklave»		*bntïjt*
βrz'k 1263		«lang»	*βrz'yt* [24]	
βykδyn'k [11]		«Ketzer»	*βykδyn'yt* [5]	
čytk 1445		«Genius»	*čyt'yty* 1444	
mrtγm'k 52	*mrtχmïj*	«Mensch»	*mrtγm'yt* 835	*mrtχmïjt*
mwrtk 318		«tot»	*mwrt'yt* 1093	*mvrtïjt*
p'δ'y 65[b] [a)]		«Fuß»	*p'δ'yt*[a)] 779	*p'dïjt*
pwstk [1]	*pvstïj*	«Buch»		*pvstïjt*
šyr'k 370	*šyrïj*	«gut»		*šyrïjt*
w'r'k 431		«enttäuscht»	*w'r'yt* 188	
z'tk 26	*z'tïj*	«Sohn»	*z'ť'yty*[b)] 1103	
	χšyvnïj	«König»		*χšyvnïjtïj*

1) Ausgenommen vielleicht eben die Partiz. Präs. Typus *kr'k*. — GAUTHIOT dagegen liest durchwegs *-āk*: Gr. Sogd. 75 **āγaδāke*, 76 **ansāχtākə*, **°spāsākə*, **βōδāntākə*, **čāγōnāk* etc.

2) Richtig SALEMANN, Petersb. Bull. *1913*, 1130: «Der Plural der Nomina auf *-ak* lautet im Soγd. *-êt*». — Irrig dagegen ANDREAS' Ansicht (Ber-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000120

a) Aber daneben *p'δ* 197, 881, und Pl. *p'δt* 246, 970, 1265. — *p'δ'yt* 803 gegen *p'δt* 804.

b) Aber 1098 und 1106, isoliert, *z't'tty* und meistens, z. B. 1071, *z'kt*; graphische Abkürzung?

42. Zum Unterschied vom Singular, wo b. *-'y* noch nicht sehr häufig ist, stehen die beiden Dialekte also im Plural, mit *-ēt*, schon auf gleicher Stufe; *k* ist hier auch im b. S. nur mehr ganz selten erhalten: in *mrtγmn"kty* 395 (*n* fälschlich irgendwie aus einem alten Plural **mrtγmn*, d. i. **martuχmān*?) und, mit Kontamination von *-'kt* und *-'yt*, in *'sp's'ykt* 844 (wohl auch in *γwn'kt* «-artig»? 239, in unklarem Zusammenhang).

43. Aber die wenigen b. und chr. Stämme auf starkes *k* im Sing. (§§ *33*, *40*) haben entsprechend auch im Plural in beiden Dialekten nur *-kt*: b. *rynč'k(k)t* «klein (Plur.)» 390, 1245, *t'yw"kt* «Kinder» 322, 1245; chr. *žvχšqt'* «Schüler».

44. Die b. s. Plural-Doppelheit *p'δ'yt* und *p'δt* entspricht noch der singularischeu *p'δ'y* und *p'δ*; standen *-'yt* und *-t* aber einmal bei einem Wort nebeneinander, so konnte *-'yt* für *-t* auch zu einem Nicht-**-aka*-Singular treten: so b. *myδ'yt* «Tage» 1459 (aber chr. noch *myt̲t*) zum Sg. nur *myδ* 349, 1442 (= chr. *mīy̲t̲*), und ebenso chr. *srīyt* »Köpfe» zum Sg. *sr-* (b. *sr-*).

Dem soγd. Typus *-βandē*, *βandēt* entspricht, ohne ihn gerade lautlich fortzusetzen, der Yaγnōbī-Typus *pula*, *pulāt* «Kind» (Gr. I 2, 337).

45. Die zweite (§ *30*) dem Rhythmusgesetz widersprechende Erscheinung ist diese: Bisweilen schon im b. S., häufiger aber erst im chr. S., treten bei zweifellos schweren Stämmen (§ *14*) neben der starren auch flektierte Formen auf:

liner Sitzber. *1910*, 310), der *-ēt*-Plural sei auf dem ‚Obliquus' auf *-ē* aufgebaut. (Dies wird außer durch die Realverteilung der Formen und die Lebendigkeit der Flexion im Soγd. schon durch die Schreibung von b. *-'yt* widerlegt, das zu den Sing. auf *-'y*, nicht zum ‚Obl.' auf *-y* gehört). — Lautlich scheint *-ēt* eher **-akitā* als **-akatā* vorauszusetzen, welch letzteres wohl vielmehr die Vorstufe von yaγn. *-at* darstellt.

Buddh. Soγdisch.

m'n «Sinn», im allgemeinen starr, hat ***-y*** fakultativ im Instr. und regelmäßig im Lok.: Instr. 332 ***rm m'ny KγH šym'r*** «er dachte so bei sich» (gegen 1046 ***rm m'n KγH šym'r*** und immer, 141, 189, 909, 1023, 1031 ***δnn m'n m'δ šym'r***); Lok. 382, 394 ***'wy m'ny L' δ'r'yδ*** «behaltet es nicht im Sinn».

n'β «Volk», im allgemeinen starr (Nom. 108, 385; Dat. 379; Akk. 18[a]) hat fakultativ ***-y*** im Abl. und Lok. (wo auch ***-yh***): Abl. 299 ***čnn n'βy*** (gegen ***čnn n'β*** 272, 365, 1251); Lok. 58, 76 ***'wyh n'βy(h)*** (gegen ***'wy n'β*** 221).

š'ykn «Palast», im allgemeinen starr (Akk. nach ***pr*** 254, mit ***kw . . . s'r*** 60, 21[a], 279, 1289, 1296; Abl. 17[a]), hat fakultativ ***-y*** im Lok.: 859 ***rty 'wy š'ykny tys'nt*** «und sie traten in den Palast ein», 1339 ***'wy mn' š'ykny*** «in meinem Palast» (gegen 279 ***rty γw č'n'kw š'ykn tys*** «und als er in den Palast eintrat», 796 ***rty mδy 'skw' 'wyh š'ykn*** «und bleibe hier im Palast») [einmal, 377, ***-y*** im Gen.; einmal, 857, in unklarem Zusammenhang].[1])

γwyr «Sonne», sonst starr (§ ***14***[a]), hat 1107 den Lok. ***'wy γwyry*** «in der Sonne».

Also findet sich Endung bei Schwerstämmen im b. S. noch selten und fast nur in den lokalen Kasus (Abl. und Lok.) und im Instrumental.

---

1) ***š'yknh*** Akk. 22, Abl. 27[a], Lok. 215 hat wohl falsches ***-h***. — Falsch sind wohl auch die folgenden Flexionsformen von Schwerstämmen: ***'sk'nty*** «verkrüppelt» Nom. 51 gegen ***'sk'nt*** Nom. 124 (der Nom. der Schwerstämme hat im chr. S. [§ ***46***] nie Flexion); — ***nγ'wδnw*** «Gewand» Akk. 161, 495, 645, 9 , 1128, und ***nγ'wδny*** Akk. 135 gegen ***nγ'wδn*** Akk. 559, 617, 697, 871, 976, 983, 1167/8, 1293, 1355, 1368, 1438; — in einem Fall ist vielleicht, da ***rt*** tatsächlich manchmal Position bildet, manchmal nicht, Schwanken im rhythmischen Wert des Stammes (§ ***17***) die Ursache des Nebeneinanders von flektierten und unflektierten Formen, nämlich in ***γwrty*** «Nahrung» Nom. 957, Akk. 979, Abl. 110, neben ***γwrt*** Akk. 44, 61/2, 83, Abl. 414 und Parall.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000122

46. Christl. Soγdisch.

	Nom.	Gen.-Dat.	Akk.	Vok.	Abl.	Lok.
'γ'z-)* «Anfang»					~ *ẏ*	
b'γ «Garten»		~ *ẏ*	~		~	
mẏd'n-)* «Mitte»						~ *ẏ*
mẏṯ «Tag»	~		*qv,pr* ~			~ *ẏ*[a]
n'm «Namen»	~		~		~ *ẏ*	
p'čγn-)* «Antwort»			~ *ẏ*			
rvt-)* «Fluß»		~ *ẏ*				
sm'n «Himmel»			*qv,pr* ~		~; ~ *ẏ*	
v't «Geist»	~	~; ~ *ẏ*	~		~ *ẏ*	
χypṯ'vnt «Herr»	~	~ *ẏ*	*qv* ~ *ẏ* ~;	~'	~	

a) Wogegen b. s. Lok. noch (*δyβty*) *myδ* 867.

*) Die vorauszusetzende starre Form ist infolge der Spärlichkeit des Materials hier noch nicht belegt.

Im chr. S. stehen also Endungs-Formen neben der starren (oder selbst vorläufig auch ohne starre, siehe *)) schon bei einem verhältnismäßig großen Prozentsatz der Schwerstämme (§ *14*) und zwar verteilen sich die Formen funktionell dann folgendermaßen:

Der Nom. hat immer bloßen Stamm, der Gen.-Dat. selten bloßen Stamm, meist die Endung *-ẏ*, der Akk. meist bloßen Stamm, aber in freier Stellung, d. h. ohne Präposition, auch *-ẏ* (charakteristischerweise Akk. von *χypṯ'vnt* regelmäßig nach *qv* ohne Endung, aber frei mit *-ẏ*), der Abl. etwa gleich häufig bloßen Stamm und *-ẏ*, der Lok. immer *-ẏ*. — Der Vok. hat -'.

Prüfen wir nun auch die starren, nie flektierten, schweren Substantiva des chr. S. (§ *14*) auf ihre Funktion hin, so zeigt sich, daß auch deren starre Stammform fast immer als Nom. oder Akk., nur bei drei Wörtern (*qyr'n*, *rẏž*, *χvt'v*) als Abl. (26,5

čn vnij s'pt qyr'n «zu seiner linken Seite», ähnlich 24,1,3; 63,14 *čn mn' γrijvij rijž* «aus meiner Seele Willen», auch 10,8; 21,17 *čn χvt'v by'* «vom Herrn»), nur bei einem (*χvt'v*) als Genitiv fungiert (30,10 *χvt'v byγj dstij* «die Hand des Herrn»; nicht ganz klar 31,8). Ihre Starrheit scheint also nur dem zufälligen Umstand zuzuschreiben, daß ein Gen.-Dat. oder Lok. von ihnen nicht vorkommt. Und das eben von den nicht starren Schwerstämmen des chr. S. ausgesagte scheint so für dessen Schwerstämme überhaupt zu gelten: Der Nom. ist immer, der Akk. fast immer, der Abl. häufig (der Gen.-Dat. ganz selten) endungslos; dagegen hat der Lok. immer, der Gen.-Dat. fast immer, der Abl. häufig (der — freie — Akk. ganz selten) *-ỷ*. — Und der Vok. immer -'.

47. Eine Vereinigung der beiden Dialekte scheint (schon bei aller Berücksichtigung der schlechten Überlieferung des b. S.) zu ergeben: *-ỷ* erscheint bei Schwerstämmen in der ältern Phase (b. S.) nur bisweilen im Lok. und Abl.-Instr., also den ausgesprochen adverbial-lokalen Kasus; später (chr. S.) regelmäßig im Lok. und auch schon fast regelmäßig im Gen., bisweilen auch im — nur freien — Akk.; tritt dagegen im Abl.-Instr. zurück (da hier der Tendenz zur Charakterisierung der Lokalkasus die zur Nicht-Charakterisierung schon durch Präposition determinierter Kasus entgegenwirkt).

48. Diese Flexion der Schwerstämme gegen das Rhythmusgesetz ist also wesentlich durch drei Züge charakterisiert: 1. Sie betrifft nie den Nominativ, 2. den chr. Vok. auf -' ausgenommen, kennt, sie nur die Endung *-ỷ* (*-î*), 3. sie nimmt vom b. zum chr. S. zu.

Schon dieser letztere Zug zeigt, daß es sich in ihr nicht um Reste der Flexion der schweren Stämme vor der Wirkung des Rhythmusgesetzes handeln kann. Vielmehr repräsentiert sie im Gegenteil die Ansätze zum neusoγdischen (Yaγnōbī-)Deklinations-System.[1])

1) Das Yaγnōbī differiert sonst mehrfach vom Soγd. nicht nur zeitlich, sondern auch dialektisch (vgl. z. B. anl. ir. *dv°* > soγd. *δβ°*, aber yaγn. *div°*, d. i. *diu̯°*, Dial. 201), darf aber für diesen Punkt als Repräsentant des «Neusoγd.» gelten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000124

Das Yaγnōbī hat nämlich gegenüber der ursprünglichen soγdischen Flexion nur der Leichtstämme, hier aber mit sechs Kasus, eine durchgängige Flexion aller Stämme, aber nur mit zwei Kasus: einem Nom. (und, fakultativ, Akk.) ohne Endung und einem allgemeinen Obl. (Gen., Dat., fakultativ Akk., Abl., Lok., Agens) auf *-i* (GEIGER, Gr. I 2, 337).

Das Yaγnōbī-System differiert also vom Soγdischen durch drei Haupt-Züge: 1. die durchgängige Flexion auch der Schwerstämme, 2. den (ausschließlichen) einheitlichen Obl. auf *-i*, 3. den durchaus endungslosen Nominativ.

Alle diese drei Haupt-Differenzen der Yaγnōbī-Deklination vom Grundsystem der soγdischen zeigt nun auch schon die chr. soγd. Schwerstämme-Flexion, denn auch sie hat 1., an sich, Endung nach schwerem Stamme, 2. gleichfalls (im Gegensatz zur Leichtstämme-Flexion) nur einen (Vokativ ausgenommen) einheitlichen Obl. auf *-ỳ*, und 3. gleichfalls den Nom. stets ohne Endung. Und da sie zugleich durch ihren Widerspruch mit dem Rhythmusgesetz, dem phonetischen Grundprinzip des Soγd., und ihre Zunahme vom b. S. zum chr. S. als im Soγd. unursprünglich gekennzeichnet wird, ist sie offenbar eine Neuerung, die den Übergang von der ursprünglichen soγd. Flexion zu einem etwa der Deklination des Yaγnōbī entsprechenden neu-soγdischen Deklinations-Stande vorbereitet.

49. Ist aber die Schwerstämme-Flexion im Soγd. also unursprünglich,[1]) so kann sie ihre Endungen nur von den Leichtstämmen bezogen haben.

Diesem Postulat scheint nun die Realität allerdings zunächst nicht zu entsprechen; denn die chr. s. Endungen der Schwerstämme decken sich mit denen der Leichtstämme nicht unmittelbar: ihrem (Vok. ausgenommen) durchgängigen

1) Zu dieser Unursprünglichkeit des Obl. *-ỳ* der Schwerstämme paßt es gut, daß dasselbe im chr. S. auch schon an das *-ê* der **-aka*-Stämme antritt, worin es eigentlich schon enthalten ist: so *z'tỳỳ* 2 m. Akk. zu *z'tỳ*, *'dỳỳ* 3 m. Gen.-Dat. (aber auch 1 m. Nom.!) zu *'dỳ* (§ 30[1, a]) — und ebenso auch an den Plural auf *-t'*, dessen richtiger Obliquus *-tỳ* wäre (§ 85): *žvχšqt'ỳ* Akk. und Gen. zu *žvχšqt'*.

-ỳ-Obl. stehen bei den Leichtstämmen im Gen. und Akk. neben *-ỳ* auch *-ỳj*, bezw. *-v*, im Abl. und Lok. nur *-'*, bezw. *-y'* gegenüber (§ *25*).

Doch setzen die Endungen der chr. s. **-aka*-Stämme (§ *31*) tatsächlich schon (vom Nom. abgesehen) eine der der Schwerstämme gleiche Flexion: (Vok. ausgenommen) Einheits-Obl. auf *-ỳ*, voraus, vgl.

Gen.	*z'tỳj*	wie	*χypṯ'vntỳ*
Akk.	*z'tỳj*		*χypṯ'vntỳ*
Vok.	*bnt'*		*χypṯ'vnt'*
Abl.[1])	*z'tỳj*		*sm'nỳ*;

und denselben (Vok. ausgenommen) Einheits-Obl. auf *-y* haben neben einer differenzierteren Flexion (Akk. auf *-w*, Abl.-Instr. auf *-'*, Lok. auf *-y'*) auch schon die Leichtstämme des b. S. (§ *20*).

Offenbar war also zur Zeit, als die Schwerstämme von den Leichtstämmen deren Endungen übernahmen, die wirklich lebendige und daher ausbreitungsfähige Flexion bei diesen schon der (Vok. ausgen.) Einheits-Obl. auf *-ỳ*[2]) und die anderen Formen nur mehr historische Reste.

Dasselbe: daß die Einheits-Flexion die jüngere, die differenziertere die ältere ist, beweist das Yaγnōbī, indem es den Einheits-Obliquus überhaupt als Endziel der soγd. Entwicklung hinstellt.

Also sind von den in den obliquen Kasus der Leichtstämme nebeneinander gehenden Endungen der (Vok. ausgenommen) Einheits-Obliquus auf *-y* (*-i*), gleich dem yaγnōbī Einheits-Obl. auf *-i*, die neusoγdische, — die andern Endungen: der chr. Gen. auf *-ê*, der b. (und chr.) Akk. auf *-w* (*-v*), der b. und chr. Abl. auf *-'* und der b. und chr. Lok. auf *-yh* (*-y'*), — dagegen die altsoγdischen. Und die tatsächlich gegebenen Leichtstämme-Flexionen der beiden soγd.

---

1) Ein Lok. der **-aka*-Stämme gegenüber dem Schwerstämme-Lok. *mỳṯỳ* ist noch nicht belegt (*χānê* «im Hause» 36,16 hat **-akā*-Stamm, vgl. §§ *73*, *79*).

2) Doch sei nochmals betont, daß, wohl infolge der Spärlichkeit des Materials, die *-ỳ*-Formen im Abl. und Lok. der chr. s. Leichtstämme noch nicht belegt sind und der Lok. vorläufig auch noch bei den **-aka*-Stämmen fehlt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000126

Dialekte repräsentieren zwei (nicht ganz gleich vorgeschrittene) Übergangsstufen (vgl. schon § *27* Ende) zwischen dem alt- und dem neusoγdischen System.

50. Da das *-i* des Yaγnōbī-Obl. eine Länge voraussetzt (soγd. auslautende Kürze fällt im Yaγnōbī), ist das *-î* des soγd. Einheits-Obl. lang und kann dann wohl nur die zu *-ī* gewordene und ausgedehnte ältere Genitiv-Endung *-ê* darstellen.[1]) Daß der Gen. im chr. S. *-ê* und *-î*, der Akk. aber nur *-î* hat, scheint so zu deuten, daß die Ausdehnung der Gen.-Endung auf den Akk. (und die übrigen obl. Kasus) jünger ist als ihr Übergang von *-ē* in *-ī*. *-ē* gleichzeitig mit *-ī*, wie tatsächlich im Gen. gegeben, könnte dann nicht sprachwirklich, sondern nur archaisch sein, entweder durch Tradition erhalten oder älteren Texten entnommen. Und daß dieser traditionelle Einfluß sich im Gegensatz zum Gen. im Akk. nicht mehr geltend macht, käme daher, daß im Gen. eben tatsächlich einmal, im alten System, eine Form auf *-ē* bestand, im Akk. aber nie, sondern im alten System, zur Zeit des Gen. auf *-ē* (und Abl. auf *-a*), nur eine Form auf *-u*, im neuen aber schon nur die auf *-ī*.

51. Daß, während dem soγd. Obl. auf *-î* im Yaγnōbī Obl. auf *-i* entspricht, dem soγd. Nom. (der Leichtstämme) auf *-î* im Yaγn. endungsloser Nom. gegenübersteht, scheint das soγd. Nom.-*î* als Kürze zu bestimmen.

Während aber der Yaγnōbī-Antritt des *-ĭ*-Obl. an die Schwerstämme also schon in den soγd. Texten vorgebildet ist, ist es der Yaγnōbī-Fall des Nom.-*i* der Leichtstämme hier noch nicht. Doch mag auch er in der wirklich gesprochenen Sprache schon der späteren soγdischen Zeit, etwa der der

---

1) Dieselbe Konstituierung der Genitivform als Einheits-Obl. zeigt auch das Westiranische. — Der Abl. der **-aka*-Stämme auf *-ê* (§ *31*) erfordert nicht, daß die Ausdehnung der Gen.-Form auf den Abl. älter sei als der chr. s. *k*-Schwund, also (§ *31* Ende) als die Wirkung des Rhythmusgesetzes; denn streng genommen setzt der Abl. *zātē* nicht, wie § *31* formuliert, einen alten Abl. **zātakī* voraus, sondern es trat einfach zur Zeit der Verdrängung des Abl. *βaγa* durch den Gen. *βaγī* auch für den alten Abl. **zātā* aus **zātaka* der historische Gen. *zātē* aus **zātakē* ein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000127

beginnenden Flektierung der Schwerstämme, angehören, da sich die Umformung des Schwersystems Nom. *χ̄paϑāvant*: Obl. **χ̄paϑāvant* in *χ̄paϑāvant*: *χ̄paϑāvantī* leichter auf Grund eines Leichtsystems Nom. **βaγ* : Obl. *βaγī* als eines *βaγi*: *βaγī* erklären würde. Es wäre wohl verständlich, daß sich die positive Änderung der gesprochenen Sprache (Antritt des Obl.-*ī* an die Schwerstämme) in der Schriftsprache rascher durchgesetzt hätte als die negative (Verlust des Nom.-*i* der Leichtstämme).

Beginnendes Verstummen kurzvokalischen Auslautes hätte übrigens auch die Ersetzung der alten Akk.- und Abl.-Endungen *-u* und *-a* durch das genitivische *-ī* fördern müssen.

52. Die Gesamtentwicklung der soγd. Deklination würde sich danach etwa folgendermaßen darstellen:

1. Phase: Ursprünglicher soγdischer Stand:

	Leichte Stämme:	Schwere Stämme:
Nom.	*βaγi*	*χvatāv*
Gen.-Dat.	*βaγ̄*	
Akk.	*βaγu*	
Vok.	*βaγa*	
Abl.-Instr.	*βaγa*	
Lok.	**βγyh* (?)	

Dieses System, in den Texten nicht mehr unbeeinträchtigt erhalten, stimmt in der Zahl der Kasus zum sakischen und altpersischen.

2. Phase: *βaγ̄* wird zu *βaγī*.

βaγ̄ ist hinfort nicht mehr sprachwirklich.

3. Phase: Die Gen.-Form dehnt sich auf Akk., Abl. und Lok. aus.[1]) Die sich so ergebende Flexion geht zunächst neben der alten einher:

1) Die Ausdehnung der Gen.-Form auf den Akk. usw. könnte älter sein als ihr Übergang von *-ē* in *-ī* bei der Annahme, daß in der gesprochenen Sprache schon ein Akk. usw. auf **-ē* existiert und nur in die Schriftsprache erst nach seinem Übergang in *-ī* Eingang gefunden hätte. — Da der Akk. in den Zwei-Kasus-Systemen des Indoiranischen überhaupt, und speziell auch im Yaγnōbī, zwischen der Nom.- und der Obl.-Form schwankt, ließe sich der soγd. Akk. auf *-ỹ* auch als der ausgedehnte nicht Genitiv, sondern Nominativ auf-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000128

Nom.	*βαγi*	*βαγi*	*χvatāv*
Gen.-Dat.	*βαγī*	*βαγī*	
Akk.	*βαγu*	*βαγī*	
Vok.	*βαγa*	*βαγa*	
Abl.-Instr.	*βαγa*	*βαγī*	
Lok.	**βγyh?*	**βαγī*	

Dies ist etwa der Stand des überlieferten buddh. Soγdisch.

4. Phase: Die alte Leichtstämme-Flexionsreihe geht unter. Zugleich geht der neu-herausgebildete (Vok. ausgenommen) Einheits-Obl. auf *-ī* und der Vok. auf *-a* auf die Schwerstämme über:

Nom.	*βαγi*	*χēpaϑāvant*
Obl.	*βαγī*	*χēpaϑāvantī*
Vok.	*βαγa*	*χēpaϑāvanta*

Dies ist annähernd der Stand des chr. S., wo der Gen. auf *-ē* nur mehr traditionell, der Akk. auf *-u* isoliert und der Abl. auf *-a* (und wohl auch der Lok. auf *-y'*) archaisch ist, und die Schwerstämme weitgehend Flexion annehmen. — Letzter im Soγd. überlieferter Stand.

5. Phase: Nach-soγdische Entwicklung: Die Ausdehnung des *-ī*-Obl. auf die Schwerstämme wird durchgeführt; Auslautkürze fällt, Auslautlänge wird gekürzt; Resultat das Yaγnōbī-System:

Nom.	**γar*	*nām*
Obl.	*γári*	**nâmi*

53. Nach dieser Darstellung von Stand und Internentwicklung der mask. *-a*-Stämme innerhalb des Soγdischen bleibt noch die historische Erklärung des soγdo-sakischen Primärstandes.

---

fassen; für den Abl. auf *-ẏ* aber fällt diese Möglichkeit sicher weg. — Auch das jüngere Sakische hat den Akk. auf *-i̯*, also gleich dem Nom. und Gen.-Dat.; doch scheint es sich hier um einen lautlichen Übergang von *u* in *i* zu handeln; im Soγd. kommt diese lautliche Erklärung wegen der nicht seltenen Fälle von erhaltenem auslautenden *w* (*ṿ*) nicht in Betracht; auch ließe sie sich wieder nicht auf den Abl. auf *-y* übertragen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000129

Der soγdo-sakische Nominativ hat die Endung *-i* (*-i̥*). Da es nun allgemein ausgeschlossen ist, daß in zwei Systemen, die für Akk., Vok., Abl.-Instr. und Lok. noch besondere Kasusformen haben, gerade der alte Nom. schon durch den Gen.(-Dat.) verdrängt sein soll (dieser Synkretismus ist im Indoiranischen immer erst der letzte), — da ferner im chr. S. Nom.- und Gen.-Endung, als *-î* und *-ê*, teilweise sogar noch tatsächlich geschieden sind, — da endlich der Nom. auf *-i* isoliert im Intransitiv-Präteritum auftritt[1]), wo jeder Einfluß eines obliquen Kasus ausgeschlossen ist, — aus all diesen Gründen kann der soγdo-sakische Nom. auf *-i* nur die lautliche Fortsetzung des altiran. Nom. auf **-ah* sein, d. h. iran. auslautendes **-ah* wird soγdo-sakisch *-i*.[2])

54. Dies wird durch weitere Fälle bestätigt: Das isolierte b. s. *γwty* «selbst» (Nom. 133, 939, 955, 1080, 1296, 1376; Gen. 836)[3]) ist die Fortsetzung von jAw. *χᵛatō*, ai. *svataḥ*.

Und im Sak. entspricht *-i̥* in einigen Fällen unzweifelhaft dem alten Nom. Pl. der Konsonantenstämme auf **-ah*: *tčahauri̥* «vier» und *drai* «drei» (für **drayi̥*, Leumann *1912*, 66,38) müssen mit aw. *čaϑwārō* und *ϑrāyō* (d. i. *⁻ϑrayo*) identisch sein[4]) (soγd. *čtβ'r* mußte dieses *-i* nach dem Rhyth-

---

1) chr. s. *nỳstỳ* (*⁻nisti*) «er setzte sich» (§ *26*) = sak. *n'asti̥*, selbe Bed., (*1912*, 78,13) usw.

2) Voreingenommen durch das bisher allein bekannte Westiranische vermochte die Iranistik bisher anscheinend nicht, zur Erkenntnis dieser überragenden Tatsache zu gelangen. Andreas (Berl. Sitzb. *1910*, 310) gilt der soγd. Nom. auf *-î* als der verallgemeinerte Obliquus; und ebenso anscheinend Gauthiot. Und genau so als verallgemeinerten Gen. (-Dat.) betrachtet Reichelt (Idg. Jb. *1*, 31) trotz der im Sak. unverkennbaren Viel-Kasus-Flexion den sak. Nom. auf *-i̥*, dabei zur Erklärung der funktionellen Ausdehnung wenig glücklich die Passiv-Wendung des Transitiv-Präterital-Satzes heranziehend, eine Konstruktion, die, obwohl sonst allerdings gemein-indisch, -iranisch und -ostaramäisch, gerade im Sak. und Soγd. so gut wie nicht existiert, da diese beiden Sprachen als Transitiv-Prät. das **-tāvant-* Partizip (§ *54*), bezw. das Partizip mit *δ'r-* haben und daher die Konstruktion nicht zu stürzen brauchen.

3) Wie sich dazu chr. s. *γvtỳ* (*ỳ*!) *χvtg'r* «allein» verhält, ist mir unklar.

4) Leumanns Wiedergabe von «*i̥*» durch «*ä*» (*1912*) und «*ə*» (*1919* und *1920*) hat hier die Tatsachen entstellt. Doch meint dieses Zeichen zweifellos *i*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000130

musgesetz verlieren und b. *ðry*, chr. *šê* ist also früh aus **ðrayi* kontrahiert) — und bei dem sak. konsonantischen Typus *hv'and-* «Mensch», mit der Flexion (LEUMANN *1912*, 144):

Nom.	Sg.	*hv'e*	Pl.	*hv'andi̯*
Gen.-Dat.		*hv'andi̯*		*hv'andānu*
Akk.		*hv'andu*		*hv'andi̯*
Abl.-Instr.		*hv'andi̯na*		*hv'andyau*
Lok.				*hv'anduv'o*,

ist der Gen. Sg. *hv'andi̯* noch vielleicht — wie sicher der Abl.-Instr. Sg. und die obliquen Plural-Kasus — der thematischen Flexion zuzurechnen (vgl. § *1*), der Nom.(-Akk.) Pl. *hv'andi̯* aber kann gegenüber dem thematischen Nom.(-Akk.) Pl. *gyasta* nur iran. **-antah* repräsentieren.

Ebenso beruht bei dem als Transitiv-Präteritum dienenden Partizip vom selben konsonantischen *-nt-*Typus (LEUMANN *1912*, 116,6):

Nom. mask. Sg. *yi̯ḍe* «er machte» Pl. *yi̯ḍāndi̯* «sie machten»
Nom. fem. *yi̯ḍāti̯* «sie machte»

der Nom. Pl. *yi̯ḍāndi̯* auf iran. **kṛtāvantah*.[1])

55. Aber weiter: Ostiranischem *-i* aus **-ah* entspricht *-ē* aus **-āh*. Der sak. Gen.-Dat. und Abl.-Instr. der Feminin-Stämme (alten *-ā*-Stämme) auf *-(y)e* kann nach der ganzen indoiranischen Sprachbewegung nur den Gen.-Abl. **-ayāh* (gath. *daēnayă*, jAw. *haēnayă*) darstellen. Damit entspricht sofort der sak. Nom. Pl. fem. auf *-e* gath. und jAw. *-ă* wie der Nom. Pl. mask. auf *-a* gath. *-ā*, jAw. *-a*.[2])

---

1) LEUMANNS Auffassung dieser Formen als **-tăvant*-Partizip ist, da sie allein dieses System einheitlich erklärt, völlig richtig und wird von REICHELT, Idg. Jb. *1*, 35—6 zu Unrecht angefochten. — Da also *v* im Suffix **-ă-vant-* fällt (die Form *-aund-* in *balōnd-* «mächtig» = ai. *balavant-* und *tčaimaund-* «sehend» [REICHELT, 30] ist wohl nicht ursprünglich, sondern aus dem Indischen entlehnt) — und sak. *gguv'-* «Ohr» und *pyuv'-* «hören» **gauša-* und **patigauša-* darstellen, geht sak. *hv'and-* «Mensch» wohl auf **hauša-vant-* «vernunftbegabt» zurück, vgl. p. *hōš* «Vernunft», armen. *uš*, jAw. *uši*.

2) REICHELT (l. c. 33) führt allerdings den Obl. auf *-e* auch schon auf aw. *-ayă* zurück, sieht aber in dem Nom. Pl. — wohl nach GEIGERS Erklärung der entsprechenden afγān. Form Gr. I 2, 214 (s. § *57*) — eine Kontamination

Der Nom. Sg. des eben besprochenen sak. *-vant*-Typus: *hv'e* «der Mensch», *yi̯de* «er machte», ist nun das genaue Gegenbild des gath. und jAw. Nominativs von *drəgvant-*, bezw. *drvant-*: *drəgvā*, bezw. *drvā* (also iran. **-vāh*, vor-iran. **-vās*, gegen ind. *-vān*).

Ebenso entspricht der Nom. *urmaysde* «die Sonne» (191 *satî balysūñi ŭrmaysde* «aufgegangen bist du als priesterliche Sonne», 222, 261, 266, 285) gath. und jAw. *ahurō mazdā*.

Und das sak. Kasus-Paar Nom. *paṃde*: Akk. *pa̯ṃdo* «Weg» (263 *avā(y)i paṃde pṛ̯hīti̯* «der Weg zur Abirrung war geöffnet»; 189 *nirvāni̯ pa̯ṃdo ni̯ bvāre* «sie kennen nicht den Weg zum Nirvāṇa») reflektiert genau das jAw. *pantā*, *pantąm* und das ai. *panthāḥ*: *panthām*.

56. Der Nom. *pi̯te* «der Vater» (Gen. *pīri* = gr. *πατρός*) gegen Nom. *māta* «die Mutter» (Gen. *mē̯ri* = gr. *μητρός*): (105′ *če pi̯te mīḍe u māta* «denen Vater und Mutter stirbt»; 123′ *paṃ̆sa-sati̯ saluvo anūḍo māta pi̯te kṣundai hēḍi̯* «als fünfhundertjährige geben Mutter und Vater die Jungfrau dem Gatten»; 234 *ne mēri̯ pīri ttu kālu uysnōra pa̯jsamu yi̯ḍāndi* «weder Mutter noch Vater haben damals die Wesen Ehre erwiesen») — kann dann, trotz gath. *ptā*, jAw. *pita*, ap. *pitā*, ai. *pitā*, nur iran. **pitāh*, vor-iran. **pitās* voraussetzen, eine Form, die allerdings vorläufig im Indogerm. isoliert ist, sich aber zum sonstigen *pitā* verhält wie jAw. *vərəθra-ǰā* (neben *vərəθra-ǰa*) zu gath. *vərəθrəmǰā* und ai. *vṛ̯trahā*, — oder wie gath. *drəgvā*, jAw. *amavā* (neben °*va*) zu ai. *sahāvā* (neben °*vān*),[1]) — oder gath. *advā* zu ai. *adhvā*, oder jAw. *pantā* und ai. *panthāḥ* zu jAw. *panta* und ai. *panthā* (1 m. Ath.-Veda).[1])

des **-āh* der *-ā*-Stämme mit dem **-yah* der *-ī*-Stämme, setzt also das *e* jedenfalls noch auf Rechnung des *y*. — Die Länge des *-ē* ist im Afγān. erhalten, s. § *57*.

1) BARTHOLOMAE, Gr. I 1, S. 115 u. 118; zum Ai. zuletzt MACDONELL, Ved. Gr. 212 u. 249. — *-a* neben *-ā* im jAw. könnte immer bloß graphisch sein (Nicht-Bezeichnung der Endung im Vortexte, LOMMEL, ZII. *1*, 198) und ist es wohl auch zumindest in *haosrava* neben °*vā*, wo es weder durch das Gath. noch durch das Ai. gestützt wird, und vielleicht auch in *amava* neben °*vā* gegen gath. nur °*vā*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000132

57. Derselbe Wandel **-āh* > *-ē* erscheint auch im Afγānischen. Denn der Plural fem. des Intransitiv-Prät. *γlē* «sie gingen», zu *γla* «sie ging» (**gatā*), kann bei der Isolierung der Form und dem ausschließlichen *-ā*-Feminin des Partizips nur **gatāh* darstellen. — Also entspricht auch beim Substantiv *āspė*, Obl. Sg. und Nom. Pl. von *āspa* «Stute», dem ai. Gen.-Abl. *aśvāyāḥ* (aber nordiran. **ásvăyāh*), bezw. dem Nom. Pl. *aśvāḥ*.[1]) — Auslautende Kürze ist im Afγān. im allgemeinen gefallen; doch setzt **-āh* > *-ē* für das Afγān. wohl auch **-ah* > **-i* voraus.

58. Nachdem durch diese Übereinstimmung von Soγdisch, Sakisch und Afγānisch der Wandel von iran. auslautendem **-ah* und **-āh* zu *-i* und *-ē* für das ganze Ostiranische gesichert erscheint, ist das Awestische mit *-ō* und *-ă* (d. i. *-o* und *-ō*) von diesem Gebiet offenbar ausgeschlossen — oder wenn man schon, ohne jeden sonstigen Anhalt, rein nur dem Awestischen zuliebe auch im Ostiran. einen früheren, später verschwundenen **-ah* > ¯*-o*-Dialekt annähme, so bleibt es doch jedenfalls von den wirklich gegebenen Ostdialekten völlig getrennt.

Da auch die Südwest-Entwicklung durch ap. *-a* und *-ā* schon bestimmt ist, bleibt für das awest. ¯*-o*, *-ō* nur der Nordwesten; und diese Lokalisation des Awestischen scheint durch eine Reihe anderer Indizien bestätigt (*Dialektologie*, Zusammenf. *η*).

59. Die iranische Entwicklungsdivergenz von auslaut. **-ah*, **-āh* zu westlich ¯*-o*, *-ō*, aber östlich *-i*, *-ē* hat ihr ge-

---

1) Die Verwandtschaft der sak. und afγān. Feminin-Flexion hat schon REICHELT (l. c. 33) gesehen. — GEIGERS seinerzeitige Erklärung (Gr. I 2, 214) des afγān. Nom. Pl. fem. *-ē* als **-yah*, die Form der *-ī*-Stämme, hätte, da den Fem.-Stämmen beim Substantiv meist, beim Partiz. immer *-ā*-Stämme zugrunde liegen und im Partiz.-Prät. als einer isolierten Kategorie jede sekundäre Umformung unwahrscheinlich ist, schon früher bedenklich sein müssen. — BARTHOLOMAES neue Deutung (Mir. M. 5, 34) des afγ. Obl. Sg. fem. auf *-ē* als Instr. **-ayā* ist irrig, da die Form nicht von dem sak. Gen.Dat.-Abl.Instr. auf *-(γ)e* zu trennen ist, dieser aber seinerseits wegen **dastayā* > *dīšta* und **kanθayā* > *kīntha* (§ *1*) nicht auf **-ayā* zurückgehen kann.

naues Analogon in der indischen von *-aḥ* zu alt- und mittelwestind. *-ō*, aber mittel-ostind. *-ē*. Doch scheinen diese Entwicklungen nach der geographischen Verteilung im Gesamt-Indoiranischen: von West nach Ost folgen aufeinander *-o*, *-i*, *-ō*, *-ē*, — nicht historisch zusammenhängend, sondern unabhängig voneinander bloß parallel, — wofern nicht die historische Gruppen-Verteilung erst eine sekundäre ist.

60. Der Gen.-Dat. auf soγdisch *-ē*, *-ī*, sakisch *-ḭ*, *-i* kann nach der ganzen indoiranischen Sprachbewegung nur den Genitiv **-ahya* darstellen.[1]). **-ahya* wurde zu **-aya* (MEILLET, BullSL. *23*, 108) und weiter, der Synkope nicht mehr unterliegend [diese ist nach der Entwicklung **χvāhaya- > *χvāhya- > soγd. χvāy-* (BullSL. *25*, 151) älter als der Wandel *hy > y*], durch Kontraktion zu *-ē*,[2]) das im Soγd. noch als solches erhalten, im Sak. aber — gegen die Erhaltung von *-e < *-āh* im Feminin und also wohl unter Mitwirkung morphologischer Ursachen — schon zu *-ḭ* (*-i*) vorgerückt ist.[3])

Der sak. pronominale und, durch Ausdehnung, adjektivische Genitiv auf *-ye* (phonet. *-ie*), für beide Geschlechter: *ttye* (*tie*) «von diesem, von dieser», in dem LEUMANN, *1912*, 48 die Fortsetzung des alten Genitivs **-ahya* sehen wollte, ist mir unklar; er könnte in meiner Theorie höchstens den pronominalen Gen. fem. **-ahyāh* darstellen (**tahyāh > *tahyē*

---

1) Vgl. auch den Gen.-Dat. Pl. sak. *-ānu*, soγd. *-ān* (isoliert) aus Gen. Pl. **-ānām*. — KONOW-REICHELTs Deutung des sak. Gen.-Dat. als Dativ **-āi* (REICHELT, l. c. 31) und LEUMANNs als Lok. **-ai* (*1912*, 48) scheinen mir also nach dem ganzen Zusammenhange nicht richtig. Ebensowenig die neue ausführliche Darstellung BARTHOLOMAEs, *Mitteliran. Mundarten 5*, 18—43, zusammengefaßt 42, wo das ganze ostiranische Material noch irrig nach den bisherigen Anschauungen beurteilt wird.

2) Soγd. **'-aya > -ē* etwa wie **θráyi > *θrē*; sak. **'-aya > *-ē* gegen Nicht-Kontrahierung in *draï* wohl infolge der Unbetontheit.

3) In der jüngeren Sprache wird dann auch das *-e* der Fem. zu *-ḭ*, *-i*. — Das Mask. entwickelt sich also schneller als das Fem., das seinerseits konservativer ist; so unterliegt es z. B. auch im b. S. im Gegensatz zur ganzen andern (auch verbalen) Flexion nicht dem Rhythmusgesetz (§ *67*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000134

> **taγe* > *-tie*); doch macht dabei die anzunehmende Ausdehnung aufs Maskulinum Schwierigkeit.

61. Der soγdo-sak. Akk. auf *-u* beruht auf **-am* (REICHELT, Idg. Jb. *1*, 31); der Vok. auf *-a* auf **-a*.

Im Ablativ-Instrumental auf soγd. *-a*, sak. *-ṇa* (*-na*) differieren die beiden Sprachen dialektisch: Das Soγd. geht mit dem Westiranischen (gath. *akā*, jAw. *haoma*, ap. *kārā*), das Sak. (dessen Endung durch die Fortsetzung im Neupamirischen als nicht aus dem Indischen entlehnt, sondern in der Südgruppe des Nordostiranischen altererbt erwiesen wird, § *96*) mit dem Indischen (*aśvēna*). [Die sich dann ergebende Bewegungseinheitlichkeit mit dem Sak. und der durch die eindeutige Form des Pronomens (*tyanā*) bestimmte gleichfalls instrumentale Charakter des gleichlautenden ap. Abl.-Instr. der *-a*-Stämme auf *-ā* (vgl. MEILLET, V. P. 155) machen es wahrscheinlich, daß auch der soγd. Abl.-Instr. auf *-a* den alten Instr. **-ā*, nicht den Abl. **-āt* repräsentiert.]

62. Im Lokativ sollte sak. *dīśta*, aus **dastayā* (so ap.), [die Endung *-ṇ*, *-i*, aus **-ai*, ist selten außerhalb indischer Lehnelemente] soγdisch, da hier die epenthetische Modifikation des Wurzelvokals nicht bezeichnet und wohl schon analogisch beseitigt ist (§ *71*), *δsť* entsprechen. Dieses steht tatsächlich als Lok. einmal 1021, darf aber wegen seiner Isoliertheit nicht als sicher gelten. Die regelmäßige soγd. Form repräsentiert vielmehr *γryh* (*γryť*), eine Bildung, die ich vorläufig nicht wirklich zu erklären vermag.[1])

63. Der Plural, im Soγd. mit Ausnahme einiger isolierter Fälle schon außer Gebrauch (§§ *28-9*), hat im Sak. den Nom. (hier wie im Ap. auch schon als Akk. fungierend) *-a* (vgl. b. s. *δsť* und *wγšť βnt*) = gath. *-ā*, jAw. *-a* (ap. *-ā* ist

1) Denken ließe sich daran, daß *γryh* als archaistische Schreibung den Stand vor der Epenthese darstelle oder daß es aus **γrh* (d. i. durch Eliminierung der Wurzelvokalaffektion aus **γīra* < **γarayā* entstandenes **γara*) und **γry* (seinerseits entweder Lok. auf **-ai*, was aber sehr unwahrscheinlich ist, oder junger allgemeiner Obl. auf *-ī*) kontaminiert sei.

zweideutig) gegen ai. *-āḥ* (und selten jAw. *-ā̆*)[1]), — den Gen. (-Dat.) *-ānu* (vgl. b. s. *βγ'n*) = gemein-indoiran. **-ānām*, — den Abl.-Instr. *-yau* (phonet. *-äü*) = ap. *-aibiš* (ved. *-ēbhiḥ* neben ved. und später-ai. *-aiḥ*)[2]) gegen gath. *-āiš*, jAw. *-āiš* (ai. *-aiḥ*) — und den Lok. *-uv'o*, wohl aus alt **-aišu-ām*, das, obzwar vorläufig ohne Anknüpfung, sich zu ap. *-aišuvā*, jAw. *-aēšva* verhielte wie im Lok. Sg. fem. ai. *yasyām* zu jAw. *yeϑhe* und ai. *kanyāyām* zu ap. *arbirāyā* etc.[3])

64. Die alten Nicht-*a*-Maskulina (und -Neutra), im Sak., wie aus §§ *54-6* ersichtlich, noch recht häufig, sind im Soγd. schon fast durchwegs zu den *-a*-Stämmen übergegangen: b. s. *sr-* und *tm-* (**sṛrah-* und **tamah-*) bilden, auf Basis des mit den mask. *-a*-Stämmen koinzidierenden Nom., den Akk. *srw* und Abl. *tm'* (s. § *19*); *čšm-* (**čašman-*), ohne genauen

1) Nom. Pl. mask. und fem. sind also — im Gegensatz zu der beidgeschlechtigen Einheitsendung *-āḥ* des Ai. — im Sak. als *-a* und *-e*, rückprojiziert **-ā* und **-āh*, geschieden. Das bekräftigt die Sprachwirklichkeit der gleichen Nom. Pl.-Differenz im Aw.: mask. *-a* (nur selten *-ā̆*), fem. *-ā̆*. Der jüngsten Awesta-Theorie ANDREAS-LOMMELS geht nun diese Differenz verloren: LOMMEL setzt in seinem Aufsatz ZII. *1*, 185 ff., im Zuge seiner Wiedergabe jedes traditionellen *ă* durch ur-awest. *-ŏ* (l. c. 210—11), *-ō* für beide Geschlechter [wohl in der Auffassung, daß das *-ō* des Nom. Pl. mask. aus iran. **-ā* entstanden ist; denn jAw. *-a* etwa einfach als Defektiv-Schreibung des danebengehenden *-ā̆* anzusehn, verbietet gath. *-ā*]. Ebenso hat LOMMEL für den Nom. und Vok. der *-a*-Stämme, traditionell *-ō* und *-a*, genau parallel mit sak. *-ḭ* und *-a*, soγd. *-γ* und *-'*, wieder einheitlich nur *-o*. Dadurch ergibt sich die sonderbare Erscheinung, daß das traditionelle Awesta mit seinen — durch das Sak. und Soγd. als sprachwirklich erwiesenen — Differenzierungen in beiden Fällen ursprünglicher ist als das von LOMMEL rekonstruierte Ur-awestische. Und dies zeigt wohl die Unberechtigtheit der einfachen Umsetzung jedes traditionellen *ă* in ur-awest. *-ŏ*; denn woher hätte der traditionelle Text — und der unvokalisierte Vortext — sprachwirkliche Differenzen nehmen sollen, die das Ur-awestische schon verloren gehabt hätte?

2) LEUMANN (*1912*, 51) erklärt *-äü* als den ausgebreiteten Instr. fem. **-ābiš*; doch kann *-äü* ebensogut wie **-ābiš* auch **-aibiš* fortsetzen, da beide früh in **-ēβi(š)* zusammenfallen mußten.

3) Einmal scheint dieses **-ām*, wieder im Indoiran. isoliert, im Sak. auch im Lok. Sg. mask. (oder neutr.) vorzuliegen in *myāño* «inmitten von» (*1912*, 132; E XXIII, 138, 281') neben jünger *myāña*, das nur **maδyānayām* neben **maδyānayā* darstellen kann.

Koinzidenzpunkt, den Nom. *čšmy* und Abl. *čšm'*, ebenso *tym-*, wohl zu jAw. *taoχman-*, den Nom. *tymy*; *yr-* (**gᵢri-*), mit den *-a*-Stämmen, da **-iš* wie **-ah -i* gab, im Nom. Sg. zusammengefallen, hat den Akk. *yrw* (und so schon sak. *ggaru* 282) und Abl. *yr'*; und *ptr-* (**pitar-*), im Akk. koinzidierend, hat, wenigstens im chr. S. (das b. hat das Ideogramm *'βy'*), den Nom. *ptry* (gegen Sak. noch *piṭe*, § *56*), Gen. *ptrỉ* (gegen sak. *pīri*) und Abl. und Vok. *ptr'*.

65. Von dieser Ausgleichung scheinen im Soγd. nur die *-u*-Stämme ausgenommen: *'ztyw* «verbannt» = **uzdahyu-* (MEILLET, BullSL. *23*, 108; VERF., BullSL. *25*, 151), sehr häufig als Nom. in Wendungen wie 264 *šw' ny tyw 'kw tntr'k yrw 'ztyw* «geh du als Verbannter zum Dandarak-Berg», erklärt sich am einfachsten als Nom. **uzdahyuš*, — und *šryw* «Löwe» DN. 37, als Nom. (*m'yδ 'YKny 'yw šryw yr'mt* «so wie der Löwe schreitet»), gleich dem sak. Nom. *sarau* (Gen. *sarvai*), als **čyargāuš.*[1]) — Ebenso scheint der chr. s. Akk. *diγχ'v* «Dorf»[2]) direkt **dahyāvam* darzustellen.

Entgegen der durch die mwir. Gen. Pl. auf *-īn* und *-ūn* vorausgesetzten westiranischen Erhaltung der *-i-* und *-u-* Stämme bis tiefer in die Mittelperiode,[3]) hat also das Soγd. nur die *-u*-Stämme bewahrt, eine Differenz, die wohl wesentlich daher rührt, daß hier die *-i*-St. mit den *-a*-St. im Nom. Sg. in *-i* zusammengefallen waren.

66. Das Neutrum als abweichend vom Mask. ist im Sak. und Soγd. noch erhalten: Sak.: Nom. Sg. *-u*: *sastu* «es schien», *1912*, 138, Nom. Pl. *-e*: *haṣṭāṭi ysāre* «achtzigtausend» 133', *sate-ysāre* «hunderttausend» 255', jünger *dvāsse* (für

1) Vgl. LEUMANN, *1912*, 138; *1919*, 33; VERF., BullSL. *25*, 58 f. — LEUMANNS Bemerkung *1919*, 33, *sarau* sei der regelmäßige Nom. eines Stammes **sarāva-*, ist mir nicht klar. Der regelmäßige Nom. eines sak. *-a*-St. wäre doch wohl auf *-ᵢ*, wie der Gen.

2) Das allerdings wegen seiner von der soγd. Entwicklung *hy* > *y* abweichenden Entw. *hy* > *ẖ* nicht sprachecht soγd., sondern wohl aus dem Parthischen entlehnt ist (BullSL. *25*, 151).

3) Auch das Armenisch-Iranische hat *-i-* und *-u*-Stämme noch erhalten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000137

**duvāsu sate*) «zwölfhundert» *1912*, 60, 31, eine Fortsetzung des aw. Nom. Pl. neutr. der *-a*-St. auf *-ā* [gath. und jAw. *mąθrā* und jAw. (*asāsča*) *šōiθrāsča*, BARTHOLOMAE, Gr. I 1, 233]; — Soγd.: Nom. Sg. *-w* in b. *δtw* «das wilde Tier», regelmäßig nominativisch (312 *'wyh tntr'kk γry' wβyw 'sty 'γw 'ptγw'r δtw* «auf dem D.-Berg gibt es zugleich reißendes Getier» und ebenso 949, 968), dessen neutrales Geschlecht noch durch den sak. Pl. *date* 118[1]) bestätigt wird, — und in b. u. chr. *čw* (*čv*) «was», das rückprojiziert **čam* für altes **čit* dar-

Feminin-Stämme 5)	Endung *-h* als			
	Nom.	Akk.	Gen.-Dat.	Abl.-Instr.
°"*p-* «Wasser» (aw. *āp-* f.)	60[e]	437 u. P., 59[e]		
"*z'wn-* «Geburt, Kind»	19			
'βč'npδ «Welt»				
'γšp- «Nacht» (aw. *χšap-* f.)		[66]		
'rk- «Werk»		1096, 1239		
'šy- «Gedächtnis»		206 u. Paral.		
'ynč- «Frau»	950, 1239		362	
'zw'n- «Leben»		987, 1178		
°*βwδ(δ)-* «Duft» (aw. *baoδi-* f.)	20[b]	16		[81]
°*βwm-* «Erde» (aw. *būmī-* f.)		226	228	
čwr- «Körper»		[20, 41, 81]		
°*δ'm-* «Welt» (aw. *dāmi-* f.)	[17]	1007		
°*δ'y-* «Sklavin» (ai. *dāsī-* f.)	1099	162 u. Paral.		
°*δβ'npnw-* «Gemahlin» [a)]				

910

1) An sich fem. oder neutr.; soγd. Nom. Sg. *δtw* + sak. Nom. Pl. *date* bestimmen neutr.

5) Beispiele reichlicher als bei den Maskulinen (§ *19*). ° bezeichnet die ursprünglichen Nicht-*ā*-Stämme.

stellt (BullSL. *25*, 55) (chr. *stv* «hundert» ist kein ganz sicheres Beispiel, da vorläufig beide Male Akkusativ); Nom. Pl., auf **-y*, bei **sata-* zu erwarten, ist, weil dieses im b. S. immer mit Zahlzeichen geschrieben wird, noch unbelegt.[2])

67. Die b. s. Feminina sind, außer durch den fem. Artikel und das Adjektiv auf *-čh*,[3]) gekennzeichnet durch ein dem Rhythmusgesetz nicht unterliegendes Endungs-*h*.[4]) Die wenigen Fälle ohne dieses *h* dürften Fehler sein.

End. *-h* als	Endung *-yh* als			End. *-wh*	Bloßer Stamm	von *-čh*-Adj. begleitet	Femininstämme
Lok. u. Vok.	Gen.-Dat.	Abl.-Instr.	Lok.u.Vok.				
		I. 12, 92				91, 63[e] (m. 11, 868)	*"p-*
					N. 26, Ab. 58[b], Lok. 53[b]		*"z'wn-*
					G. 529	529	*'βč'npδ*
							'γšp-
							'rk-
							'šy-
							'ynč-
							'zw'n-
		Ab. [47]					*βwδ(δ)-*
						228	*βwm-*
							čwr-
							δ'm-
							δ'y-
							δβ'npmw-

2) Frühere Nicht-*a*-Neutra sind im b. S. bei der Überführung in die *-a*-St. schon zu den Mask. übergegangen: Nom. Sg. *čšmy* und *tymy* und natürlich die historischen Nom. *sry* und *tmy*. Nom. auf *-y* von alten *-a*-Neutren ist mir dagegen b. s. noch nicht bekannt; aber im chr. S., wo ja auch im Akk. mask. *-v* schon fast ganz durch *-y* verdrängt ist, *stqjy* (§ *19*) als Nom. von **astaka-*, Erweiterung von iran. **ast-* neutr.

3) Die Erkennung der femininen Natur des Adj. auf *-čh* und damit überhaupt der erste Nachweis der Genus-Scheidung im Soyd. ist SALEMANNS Verdienst (Petersb. Bull. *1913*, 1131 ff.).

4) K.-N.: Daß die Endung *-h* allgemein das Femininum bezeichnet, hat jetzt nach BullSL. *24*, Numéro *74*, S. 41 auch BENVENISTE erkannt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000139

Feminin-Stämme	Endung -*h* als			
	Nom.	Akk.	Gen.-Dat.	Abl.-Instr.
ðyšt- «Wüste»	903	316, 830		315
°*ðγwt-* «Tochter» (aw. *duγdar-* f.)	26			352
ðyðm- «Diadem»		40[c]		
γ'γ- «Quelle» (vgl. aw. *χan-* f.)		961	1207	
γr'yw- «Person, Selbst» (aw. *grīvā-* f. «Hals»?)	877, 882, 1096/9, 1100/1	91, 329, 810, 836, 1443		Ab. 57[b], 1347 I. 913
γw'n- «Vergehen»	392	381, 393		
γw'yč- «Schmerz»	808			
°*γwt(')yn-* «Königin»	5		G. 18, 24/5, 30	Ab. 9
knð- «Stadt» (sak. *kanthā-* f.)	901	130, 1252		Ab. 132, 350, 1251, 1257
kwn'k'r- «Palankin»		1421		
°*m't-* «Mutter» (aw. *mātar-* f.)	354			
mrč- «Tod» (**marči-*?)		778		
mrγ- «Wiese» (aw. *marəγā-* f.)		316		316
°*n'w-* «Schiff» (ai. *nāv-* f.)	63[e]			
nrm- «Klage»[b)]				399
prγn- «Art»	[11]?	973, [64, 84]		
prm'n- «Befehl» (ap. *framānā-* f.)	6[b], 1406	71, 219, 268, 1246		
pršt'k «Teppich»				
ptš'nk- «Schafott»		250		
ptškw'n- «Antwort»		262, 372		
pyð- «Elefant»	65, 178, 194			
r'ð- «Straße» (**rāðǐ-*)[c)]		55[b], 250, 450		
r't- «Geschenk» (aw. *rātā-* f.)		36		
ryt- «Gesicht»	269	261/6, 838		
sy"k- «Sonnenschirm»	19[b]	985		

End. *-h* als	Endung *-yh* als			End. *-wh*	Bloßer Stamm	von *-čh*-Adj. begleitet	Feminin-stämme
Lok. u. Vok.	Gen.-Dat.	Abl.-Instr.	Lok. u. Vok.				
Lok. 813			L. 800[m]				*δγšt-*
							δγwt-
						40[c]	*δyδm-*
							γ'γ-
					Akk. 12, 182, 295, 1436[e]	1099	*γr'yw-*
						392	*γw'n-*
							γw'yč-
Vok. 905	37		Vok. 301, 323[f]				*γwt(')yn-*
Lok. 411		Ab. 373, 891	Lok. 48, 49				*knδ-*
					Lok. 1258	1258 (m. 1421)	*kwn'k'r-*
	376	389					*m't-*
							mrč-
							mrγ-
							n'w-
							nrm-
							prγn-
					Akk. 175, 223	1406	*prm'n-*
					Instr. 39[e]	39[e]	*pršt'k*
							ptš'nk-
							ptškw'n-
	35[b]	64[b], 197				65	*pyδ-*
				-wh	Akk. 43[b], 478[n]		*r'δ-*
							r't-
Lok. 1279			L. 147[g]				*ryt-*
						18[b], 19[b] (m. 862)	*sy''k-*

Feminin-Stämme	Endung -*h* als			
	Nom.	Akk.	Gen.-Dat.	Abl.-Instr.
°*wδw-* «Gattin» (aw. *vaδu* f.)	285, 291, 305	1136		401
z'y- «Erde» (vgl. aw. *zam-* f.)[d] *zmn-* «Zeit»	63	961		Ab. 155,409

a) MEILLET, BullSL. *23*, 103.

b) Zu māzänd. *barm-* «weinen, jammern» (Gr. I_2, 364)? Wegen des Anlauts vgl. chr. s. *bynĭj* «nackt» = west-osset. *bäynäy*, aw. *mayna-*, ai. *nayna-* (BARTHOLOMAE, Wb. 1112) (fakultative Dissimilation zweier Nasale).

c) Ebenso sind im Sämnānī, Afyān. und Ōrmuṛī, wo die beiden Genera noch unterschieden werden, die entsprechenden Wörter: *räy* (CHRISTENSEN 38), *lār* und *rāī*, Feminina (über die Grundform des Wortes demnächst an anderem Orte).

d) **zāyā-* aus **zm̥yā-*, vgl. zum Suffix ksl. *zemlya*?

e) Der «bloße Stamm» *yr'yw* tritt nur im Akk. auf! *yr'yw* also vielleicht für **yr'yww*; dies wäre dann nicht nur ein Rest des Akk. auf *-w*, sondern auch der Obl.-Formen ohne *h* (§ *69*).

68. Also fungiert *-h* in allen Kasus, *-yh* als Gen.-Dat., Vok., Abl.-Instr. und Lok., *-wh* (nur in zwei Wörtern) als Akk. (1 m. Nom.);

oder umgekehrt:

der Nom. hat *-h*;
der Akk. hat *-h* und, nur in zwei Wörtern, *-wh*;
Gen.-Dat., Vok., Abl.-Instr. und Lok. haben *-h* und *-yh*.

69. Der Nom. auf *-h* entspricht sak. *-a*, alt **-ā*.

Die obliquen Kasus haben also entweder 1. wieder *-h* (wie im Nom.) in allen Kasus, oder 2. a) *-yh* für Gen.-Dat., Vok., Abl.-Instr. und Lok., b) *-wh*, selten, für den Akk. Das *-h* der obl. Kasus ist nun offenbar nichts anderes als der verallgemeinerte Nom. (eine Bewegung, die heute im Feminin des Yidγā durchgeführt ist, § *97*). *-yh* und *-wh* sind auf den ersten Blick weniger klar; hält man indes die Tendenz zur Ausbreitung des Nom. auf alle Kasus fest und vergleicht zugleich die entsprechenden sak. und altiran. Formen:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000142

-*h* als	Endung -*yh* als			End. -*wh*	Bloßer Stamm	von -*čh*-Adj. begleitet	Femininstämme
-Vok.	Gen.-Dat.	Abl.-Instr.	Lok.u.Vok.				
	904	I. 865, 1388			*wδyh*[h] G. 982, Instr. 350		*wδw-*
183[i]	[k]					16[b], 960	*z'y-*
			Lok.[11]	-*wh* Akk. 24, 10[a], 115[l]; N. 1057			*zmn-*

f) Vok. ferner 793, 799, 802, 1075, 1144; 309, an Zeilenende, -*y*.

g) Ferner 840, 1083; *'wy rytyh* ist auch geradezu Präpos., «entgegen».

h) Verderbt aus *wδwyh*. (Instrum. noch 823, 850/2.)

i) Aus dem Abl. *čnn δwry z'yh* 117, 142, 167 und dem Lok. (der Richtung) *δwry z'yh* 260 und 402 u. Par. ist *δwry* auch in den Akk. übergegangen: *'kw δwryh z'yh* 116, *prw δwry z'yh* 145. — Das Fehlen des -*h* im Adjektiv vielleicht altertümlich (§ *69*).

k) Daß **z'yyh* nicht auftritt, dürfte rein graphisch daran liegen, daß Wiederholung des *y* vermieden wird.

l) Außerdem 819, 1015, 1039.

m) Noch 898. n) 1056.

	Gen.-Dat.	Akk.	Vok.	Abl.-Instr.
soγd.	-*yh*	-*wh*	-*yh*	-*yh*
sak.	-(*y*)*e*	-*o*		-(*y*)*e*
iran.	**-ayāh*	**-ām*	**-ai*	**-ayāh*,

so zeigt sich, daß man von den gegebenen soγd. Formen nur das -*h* abzuheben braucht, um genau den sakischen (bezw. altiranischen) entsprechende zu gewinnen, d. h. die vom Nominativ differierenden Endungen der obl. Kasus sind rein graphische Kontaminationen der alten Obliquus-Endungen: Gen.-Dat. **-y* = sak. -*e*, Akk. **-w* = sak. -*o*, Vok. **-y* = altiran. **-ai*,[1]) Abl.-Instr. **-y* = sak. -*e*, — mit der Nominativ-Endung, die, wie sie ja tatsächlich in allen Kasus daneben geht, also wohl beim Feminin zu einer gegebenen Zeit auch in den obl. Kasus die allein wirklich lebendige war.[2])

1) Doch könnte -*yh*, bezw. **-y* im Vok. auch der ausgedehnte Gen.Dat.-Abl.Instr. sein.

2) Der Lok. fem. auf -*yh* (*knδyh* usw. gegen sak. *kīntha*) ist ebenso unklar wie der gleichlautende Lok. mask. (*yryh*), vgl. § *62*. — Doch kann er hier auch der ausgedehnte Gen.Dat.-Abl.Instr. sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000143

Die femin. Obl.-Formen ohne *-h* sind noch erhalten in dem nicht mehr als Fem. gefühlten «Plural» (§ *90*) (und vielleicht auch im Adjektiv, § *67*[i]).

70. Im Feminin hat also der Abl.-Instr. nicht, wie im Mask., die Form des alten Instr., sondern des Abl., auf ****-ayāh.***[1]) — B. s. *-h* im Instr. und Lok. könnte lautlich den alten Instr. und Lok. auf ****-ayā*** repräsentieren; da aber für den Instr. schon im Sak. und im Soγd. dann wahrscheinlich auch schon für den Lok. die alte Gen.-Abl.-Form eingetreten ist, ist die *-h*-Form wahrscheinlicher im Instr. und Lok. wie im Gen.-Dat. und Abl. als der verallgemeinerte Nom. anzusehen — Der fast regelmäßige b. s. Vok. auf ***-yh*** würde, wenn er iran. ****-ai*** voraussetzt, sich mit ai. ***kanyē***, jAw. ***daēne*** gegen gath. ***pouručistā*** und jAw. ***sūra*** gruppieren. — Der Akk. auf ***-w(h)*** hat sich im Soγd., schon fast ganz durch den Nom. verdrängt, nur in ***r'δwh*** (neben ***r'δh***)[2]) und ***zmnwh*** (und vielleicht ***γr'yw***, § *64*[e]) erhalten, Wörtern, die durch ihre Bedeutung besonders oft im Akk. auftreten mußten; ***zmnwh*** ist hier sogar schon seinerseits für den Nom. ****zmnh*** eingetreten.

71. Wenn also b. s. ***"pyh***, ***knδyh***, als für ältere ****"py***, ****knδy*** (phonet. ***¯āpē***, ***kanθē***), auf ****āpayāh***, ****kanθayâh*** zurückgehen, sollte man nach dem sak. Femin. (***kīnthe*** : ***kantha***) und soγd. wie sak. Kausativ (b. s. ***γw'yr-*** «essen lassen» 1341 aus ****χvāraya-***, sak. ***kēr-*** «säen» 125 aus ****kāraya-***) Umlaut des

---

1) Ebenso hat im Altpers. der Abl., und also wohl auch der unbelegte Instrum., der *-ā*-Stämme die alte Ablativ-Form, auf *-āyā* (MEILLET, V. P. 189). Die Generalregel, für das Ap. wie für das Sak., scheint also zu sein: Der Abl.-Instr. hat die Form des alten Instr., wenn der Abl. vom Gen. verschieden war, dagegen die des alten Abl., wenn dieser dem Gen. gleich war. Anders gesehen: Der alte Gen. (funktionell Gen.-Dat.) übernimmt auch den Abl.-Instr., wenn er in einem dieser Kasus, dem Abl., altberechtigt war (diese Ausdehnung ist also ein Glied der Bewegung, die zur Konstituierung des Gen. als Einheits-Obliquus führt); war dagegen die Gen.-Form im Abl. nicht altberechtigt und hatten also im Abl.-Instr. Abl.- und Instr.-Form, beide isoliert, zunächst gleiche Chancen, so siegte der Instrumental.

2) Konsonantischer Wert des *w* von soγd. *r'δwh*, also Deutung als alt ****rāδ̯u̯ā***, durch pers. ***rāh*** nicht ausgeschlossen, ist wegen soγd. *čtβ'r* aus ****čaδ̯u̯ārah*** unmöglich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000144

Wurzelvokals erwarten. Daß dieser hier tatsächlich nicht eintritt, dürfte (sofern er nicht bloß graphisch unbezeichnet blieb) auf analogischer Ausdehnung der Wurzelform des Nom., Akk., Vok. und des Plurals beruhen, die um so leichter war, als der Nom. als solcher in allen obliquen Kasus konkurrierte.

Sakisch wie, nach dieser Erklärung, Soγdisch setzen also als Vor-Endungs-Element des Fem. eine Kürze voraus: **-ăyāh*; stimmen also darin zum überlieferten Awestischen gegen das Altpers., das, mit *-āyā*, sich gegen das Gesamt-Nordiranische mit dem Indischen gruppiert.[1])

72. Alte Nicht-*ā*-Feminina sind im Soγd. schon alle, ob sie Koinzidenzpunkte hatten oder nicht, zu den *-ā*-St. übergegangen, indem das Genus hier das Agens bildete: So *"ph* Nom. gegen aw. *āfš*, *n'wh* gegen ai. *nauḥ*, *δ'mh* Akk. gegen aw. *dāmi-*, *βwδδh* Akk. gegen aw. *baoiδīm*, alle ohne direkte Koinzidenzpunkte; — *m'tyh* (gegen sak. *mērį*, Gen.) und **δγwtyh* auf Basis der Nom. *m'th*, *δγwth* = **mātū*, **duγdā*; — *βwmh* Akk. gegen aw. *būmīm* (aber *būmām* schon im Ap. der Inschrift des Artaxerxes Οχος I,$_1$), *δ'yh* Nom. gegen ai. *dāsī* und *wδwh* Nom. gegen ai. *vadhūḥ* auf Basis der Gen.-Abl. und zwar **βūmā* möglicherweise schon vor der Epenthese des *y* [**βūmā* : **framānā* = **βūmyē* (**būmyās*) : **framānyē* (**pramānayās*)], **δāyā* und **vaδvā*[2]) jedenfalls erst nach der Epenthese und dem Wandel *hy* > *y* [**δāyā* (gegen ai. *dāsī*), **vaδvā* (gegen ai. *vadhūḥ*) : **framānā* = **δāyē* (= ai. *dāsyāḥ*), **vaδvē* (= ai. *vadhvāḥ*) : **framēnē* (**pramānayās*)].

73. Wie neben den *-a-* die *-aka*-Stämme, stehen neben den *-ā-* die *-akā*-Stämme:

---

1) Da Vor-Endungs-Länge weder im Gath. noch im jAw. jemals bezeugt, andrerseits die Sprachwirklichkeit von *-ăy-* im Gen., Abl., Lok. durch das Sak. gesichert ist, ermächtigt nichts, die aw. Kürze, wie anscheinend LOMMEL ZII. *1*, 218 mit der Schreibung *¯hvδyōi visoi*, als Defektivschreibung anzusehen.

2) In Anbetracht der Erhaltung der *-ŭ*-Stämme im Soγd. bis in die historische Zeit (§ *65*) stellt b. s. *wδwh* möglicherweise nicht schon *¯vaδvă*, sondern noch *¯vaδŭ* = jAw. *vaδu* (Nom. Sg.) dar und ist das *h* erst jüngerer redaktioneller Zusatz nach Analogie der übrigen, *-ā-*, Feminina.

γ'n'k-	«Haus»	*-h*		A. 1237		Lok. 1228	
k'n'k-	«Hütte»	*-h*		A. 952, 964/6		Ab. 1154, 1393	Lok. 966, 1366
kwč'k-	«Mund«	*-h*	N. 1103				
n'r'k-	«Granate	*-h*	N. 1019	A. 1021			
rwš'k-	«Fluß»	*-h*	N. 61[e]				
ryš'k-	«Bart»	*-h*	N. 914				
šm'r'k-	«Gedanke»	*-h*		A. 967, 1026			
wn'k-	«Baum» (aw. *vanā-* f.)	*-h*	N. 1118	A. 834, 961	G. 1207	*wnyh* Ab. 1027	Adj. auf *-čh* 834, 1118
zn'k-	«Wange» (lat. *gena* f.)	*-h*	N. 1106			Adj. auf *-čh* 1106	

Wieder steht *-'kh*, der alte Nom., für alle Kasus. Dem Obl. auf *-yh* der einfachen Stämme entspricht (allerdings nur einmaliges) *-yh* auch hier, also mit Fall von *k*: Durch *wnyh* vorausgesetztes **wny* (d. i. *-vanē*) aus **vanakē* (< *°āh*) genau wie bei den Mask.-Stämmen *-ē* < **-akē* (< **-akahya*) (§ *38*).

74. Aber das maskuline *-aka*-Adjektiv hat regelmäßig Feminin auf *-čh*:

'βt'rtnyn'kw 861/2	«von sieben Edelsteinen»	*'βtrtn'ynčh*	N. 18[b] A. 1422
'nγt'kw 385	«ganz»	*'nγtčh*	G. 228, 529 Instr. 39[e]
'sp'ytk 68	«weiß»	*'sp'ytčh*	N. 1106
('ns'wr-)βr'kw 68	«tragend»	*-βrčh*	N. 65 A. 834
βwδ'ntk 11	«duftend»	*βwδ'ntčh*	Instr. 91
(wnp-)γwn'kw 314	«-artig»	*(wnp-)γwnčh*	N. 63, 1406 A. 960
prδ'yt'kw 862	«ausgespannt»	*prδ'ytčh*	N. 19[b]
pts'ytk 15[b]	«geschmückt»	*pts'ytčh*	N. 16[b] A. 40[c] Lok. 1258
zyrnyn'kw 14	«golden»	*zyrnynčh*	Lok. 1258

Ebenso *"z'tčh* «edel» N. 1099, *'krtčh* «gemacht» N. 392, 1053, *γwtčh* «schuldig» N. 1049, *nš'yδ'tčh* «gepflanzt» N. 1118, *nystčh* «gesetzt» N. 324, *yγwtčh* «gewohnt» N. 310.

Feminin auf *-'kh* ist beim Adjektiv sehr selten: *šyr'kh* «gut» Akk. 967 zu *šyr'kw* 93; *w'n'kh* «solch» Akk. 43[b] u. Par., 1025, zu *'wn'kw* 1372.

-čh steht also für alle Kasus; **-čyh* findet sich vorläufig noch nicht.

Dasselbe Feminin auf **-čā-* (mit erhaltenem *č* nach Stimmlosen, *ǰ* nach Stimmhaften) haben die sakischen **-aka-*Stämme (LEUMANN, *1912*, 101—2): *ysarrīṃgya* (*gy* = *ǰ*) = h.s. *zyrnynčh* «golden» Nom. Sg. fem. 136 gegen Nom. Pl. mask *ysarrnā* 139' (**zṛ̊naina-kā*), und ebenso *gyaḍīṃgyo* Akk. Sg. fem. 192 zu **ǰaḍaina-ka-*, *mūrīṃgye* Nom. Pl. fem. 139 zu **muδrainaka-* usw.

75. Dieser soγdo-sakische Feminin-Typus scheint so entstanden zu sein: Der Gen. eines Stammes **zṛ̊naina-kā-*: **zṛ̊naina-kaya-āh*, ostiran. **zṛ̊naina-kaya-ē*, wurde mit Synkope zu **zṛ̊nēnakyē*, woraus durch Palatalisierung **zṛ̊nēnačē*, und nochmals synkopiert **zṛ̊nēnčē*.[1]) Jeder **-aka-*Stamm, Substantiv wie Adjektiv, mußte also lautlich zwei Formen annehmen: *-ak°* im Nom., Akk., Vok. Sg. und ganzen Pl. und *-ač°* in den restlichen Sg.-Kasus. Dieser komplizierte Stand scheint nun durch verschieden gerichtete Ausgleichung beseitigt worden zu sein: Das Substantiv hat die *-ak°*-Form (deren *k* später fiel), das Adjektiv die *-ač°*-Form in allen Kasus durchgeführt; also wären beim Subst. Nom., Akk., Vok. Sg. und der Pl., beim Adj. Gen.-Dat., Abl.-Instr. und Lok. Sg. lautlich entstanden, die übrigen Kasus dagegen bei beiden Neubildungen.[2]) Das Adjektiv hätte bei der Stamm-Ausgleichung die soγdische Entwicklung von **dāhī-*, das Substantiv etwa die von **mātā* (§ *72*) befolgt. Und der Gegensatz der Nominative: sak. *śśandā* (**-akā*) «Erdboden» (*1912*, 135,38)

---

1) Daß dies die lautgesetzliche Entwicklung ist, ergibt sich daraus, daß auch der Lok. Sg. mask. der **-aina-ka-*Stämme, alt **-ainakayā*, im Lok. *-īgya* (aus **-īnča*) lautet (LEUMANN, *1912*, 101).

2) Den Feminin-Charakter der *č*-Bildung haben SALEMANN (Petersb. Bull. *1913*, 1131 ff.) für das Soγd. und LEUMANN (*1912*, 101—2) für das Sak. unabhängig von einander ausgezeichnet erkannt, nur ihre Entstehungs-Erklärungen sind nicht ganz richtig [es gibt keine indoiran. «*-akī-*» (SALEMANN) und «*-akyā-*» Feminina (LEUMANN)]; und wichtig ist eben die Zusammengehörigkeit des soγd. und sak. *č*-Adjektiv-Feminins, eine der charakteristischesten Übereinstimmungen dieser beiden Sprachen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000147

und soyd. *wn'kh* (beide lautgesetzlich) zu sak. *ysarrīṃgya* und soyd. **zyrnynčh*[1]) (beide Neubildungen) — und der Gen.-Ablative: sak. *śśandiye* und soyd. *wnyh* (beide Neubildungen, für **śśan(t)če* und **wnčy*) zu sak. **ysarrīṃgye* und soyd. *βwδ'ntčh* Instr. (jung für *°čy*) (beide lautgesetzlich) — schiene damit erklärt.

76. Dem christlich soyd. Feminin fehlt das b. s. Auslauts-*h*; nur vier Wörter haben dafür ein Auslauts-': *fryn'* = b. *prynh*, *šy'* = b. *'šyh*, *dχšty'* = b. *δyštyh* und *žmny'* = b. *zmnyh*.

Da das chr. S. zugleich keinen Artikel hat (§ *3*), ist das Fem. außer bei den vier Wörtern mit Auslauts-' und den seltenen Fällen, wo es von *č*-Adjektiv begleitet ist (*nvšč žv'n*), nicht mehr charakterisiert und die Genus-Bestimmung beruht wesentlich auf dem b. S.

	Nom.	Akk.	Gen.-Dat.	Abl.-Instr.	Lok.	unklar
'p «Wasser»		~				
'ynč «Weib»	~			~		
'žvn «Kind»						~
d'm- «Welt»[2])				| *-ẏ*		
db'mn «Gemahlin»		~				
dχšt- «Wüste»			| *-y'*		| *-y'*	
fčmpd «Welt»	~	~ | *-ẏ*	~ | *-ẏ*	~		
fryn- «Art»		| *-'*				
yrỳv «Seele»	~	~	| *-ẏ*	| *-ẏ*		
yv'n «Sünde»		~				
knt̲(kt̲) «Stadt»		~	~?			
mrč «Tod»		~	| *-ẏ*			
n'v «Schiff»			| *-ẏ*			
pčnk «Kreuz»		~				
r'ṯ «Weg»		~				

1) Zufällig nur im Lok. belegt.

2) K.-N.: *čn mvrtỳ d'mỳ* 57,18 nicht «von des Todes Fessel» (MÜLLER), sondern «aus der Welt der Toten» (nach ROSENBERG, Pet. Bull. *1920*, 414), entsprechend dem *mn byt myt'* der syrischen Vorlage.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000148

	Nom.	Akk.	Gen.-Dat.	Abl.-Instr.	Lok.	unklar
ryt «Gesicht»	~					~
šy- «Gedächtnis»		| -'				
z'y «Erde»			~ ?			
žmn- «Zeit»	| *-v*?	| *-v*[a]	| *-y'*			
žv'n «Leben»	~		| *-ẏ*			

a) Das eine Mal, wo *žmnv* Nom. wäre (19, 18), ist das *v* nur ergänzt; doch wäre nach dem b. S. (§ *70*) *-v* im Nom. wohl möglich.

chr. s. *č*-Adjektiva sind *nvšč* «unsterblich» (von *žv'n*), Nom., Gen., Akk., zum Mask. b. *nwš'k* 226, — und *brijnč* «tragend» (von Martha), Nom., zum Mask. chr. *bryny*.

77. Also fungiert der bloße Stamm, entsprechend b. *-h*, als Nom., (Gen.-Dat.,) Akk. und Abl.-Instr., — *-ẏ*, entsprechend b. *-yh*, als Gen.-Dat., (Akk. [b. s. nicht!]) und Abl.-Instr., — *-v*, entsprechend b. *-wh*, als Akk. (und Nom.?).

Das b. *-h* entsprechende -' und das b. *-yh* entsprechende *-y'* fungieren als Akk., bezw. Gen.-Dat. und Lok.

78. Wieso es kommt, daß b. *-h* und *-yh* chr. meist der bloße Stamm und *-ẏ*, in vier Wörtern aber -' und *-y'* entsprechen, läßt sich noch nicht wirklich erklären. Da *fryn-* sicher, *šy-* und *žmn-* wahrscheinlich, möglicherweise auch *dχšt-* leichte Stämme sind, läßt sich an rhythmisch bedingte Verteilung denken.

Das ganze Bild schiene dann etwa so zu interpretieren: Nach chr. *'p* und *fryn'* gegenüber b. *"ph* und *prynh* hätte sich das Rhythmusgesetz, das im b. S. das Feminin noch völlig verschont, jünger, im chr. S., auch auf das Fem. ausgedehnt, aber nur auf dessen *-a*-Form (die ursprünglich Nom. ist, aber tatsächlich im chr. S. wie *-h* im b. auch schon in den übrigen Kasus, besonders Akk. und Abl., gebraucht wird). Die *-ẏ*-Form dagegen (*-ī* aus **-ē* wie beim Mask., § *50*, aber diesmal **-ē* aus **-ayāh*) [bei den leichten Stämmen, mit -'-Nom., durch graphische Kontamination mit diesem (wie b. s. *"pyh* aus **"py* + *"ph*), *-y'* geschrieben (*dχšty'*)?] blieb nach

γrẏvẏ : *γrẏv* wie im b. S. (*"pyh* für **"py*) auch bei schweren Stämmen, also vom Rhythmusgesetz unbeeinträchtigt, — wohl deshalb, weil dieses Obliquus-*ī* gestützt wurde durch die zur Zeit des Übergreifens des Rhythmusgesetzes auch aufs Feminin schon einsetzende Tendenz zur Charakterisierung der obliquen Kasus auch der Schwerstämme (die bei den mask. Schwerstämmen die sekundäre Flexion [§§ *45* ff.] hervorruft).

Das Obl.-*ẏ* der fem. Schwerstämme, das so historisch sein könnte (= **-ayāh*), aber erhalten durch eine jüngere Tendenz («Charakterisierung des Obl. auch der Schwerstämme»), mußte, als die fem. Schwerstämme im Nom. (-Akk. usw.) durch Schwund des **-a* mit den maskulinen zusammenfielen, sich mit dem *-ẏ* der sekundären Flexion dieser identifizieren; daher sein Eindringen auch schon in den Akk. (*fčmpdẏ*), dem b. S. noch fremd, andererseits sein Zurücktreten im (schon durch *čn* charakterisierten) Abl.

Die Auffassung, daß die fem. Schwerstämme im chr. S. ursprünglich wie das **-a* des Nom. auch schon das **-ē* (< **-ayāh*) des Obl. eingebüßt hätten und das Obl.-*ẏ* hier wie bei den mask. Schwerstämmen schon rein sekundärer Natur wäre, ist mir weniger wahrscheinlich.

79. Nach b. s. *γ'n'kh* und *kwč'kh* (§ *73*) sind **-akā*-Stämme chr. *χ'nij* «Haus», Gen., Akk. nach *pr*, und Lok., — und *qvč'* «Mund», Nom. und Akk., *qvčẏ* Abl.[1]) Der Nom. *qvč'* beruht auf **kū̃čakā* wie der Vok. mask. *bnt'* auf **bandaka* (§ *31*); der Gen. und Lok. *χ'nij* und der Abl. *qvčẏ*[2]) setzen wieder für **-ačē* aus **-akayē* eingetretenes **-akē* voraus (§§ *73, 75*); im Akk. ist *qvč'* die ausgedehnte Nom.-, *χ'nij* die ausgedehnte Gen.-Form, nebeneinander wie bei demselben einfachen Stamm *fčmpd* und *fčmpdẏ*. — Der Plural hat wie bei den **-aka*-Stämmen (§ *41*) *-ijt*: *χ'nijt*, *šm'rijt* «Gedanken» (zu b. *šm'r'kh*).

---

1) Unklar *znẏq* Akk. «Wange» 5, 7, mit Fragezeichen unter dem *î*, gegen b. *zn'kh*.

2) *ẏ* für *ij* wie § *30*b, i, k?

80. **-akā* ist ferner ein Bestandteil eines soγd. Abstrakt-Suffixes.

Das b. S. hat zwei Abstrakta auf 1) *-y'kh* und 2) *-yh*:

1) vom Subst.: *pwt-y'kh* (Akk.) 38[b] u. Par. «Buddha-schaft»; vom Adj.: *ršt-y'kh* (Gen.) 1184 «Gerechtigkeit».

2) *šyr'krt-yh* (Nom.) 817, 1326 ųsw. «Eigenschaft der guten Handlung»; *βr'yεk-yh* (Abl.) 1104 «Trockenheit».

2a) *pwny-'n-yh* (N.) 816, 1325 «Eigenschaft des Verdienstes» (ai. *puṇya-*); *'krt-'n-yh* (A.) 448 u. Par. «Sünde» (vgl. sak. *kịḍịgān-* «Sünde», *1912*, 111).[1])

Im chr. S. entsprechen drei Typen: 1') auf *-y'q*, 2') auf *-y'* und 3') auf *-ẏ*:

1') vom Adj.: *rỹšt-y'q* (Akk.) «Wahrheit», *rvχšn-y'q* (Akk., Lok.; Gen. auf *-ẏ*) «Licht»;

deverbal: *ɛpr-y'q* in 45,9 *ɛpry'q vntẏ* «er ehrt» (gibt syr. *nyqr* wieder).

2') vom Subst.: *spčỹrspn-y'* (Akk.) «Haushalterschaft»; *byvnq-y'* (Akk.) «Weissagung» (zu *bỹvnỹ* «Prophet»); *vỹč'vq-y'* (N., Akk.) «Zeugnis»; *vχšnq-y'* (Abl.) «Erlösung» (vgl. den Partiz.-Typus *prbχšnỹ* «Verräter»);

vom Adj.: *šqvrṯ-y'* (Akk.) «Leiden» (zu b. *šk'wrδ* 258 «mühevoll»); *χvsnt-y'* (N., Akk., Abl.) «Freude» (zu b. *'γws'nt* 54[c] «freudig»);

deverbal: *vrč vn-y'* (N.) «Wundertat» (syr. *tdmvrt'*); *[vr]' qr-y'* (*qṯ'rt*) 47,3 «(er hat) Vermehrung (gemacht)»;

unklar: *prm'nt-y'* (Akk.) «Vergebung»; *z'rỹs-y'* (Akk.) «Barmherzigkeit».

3') *qt'nỹ* (Gen., Akk., Abl.) «Sünde».

81. 1') ist unmittelbar gleich 1) (chr. *rỹšty'q* = b. *ršty'kh*).

2'), als Adjektiv- (*χvsnt-y'* wie *rỹšt-y'q*) und Deverbal-Abstrakt (*qr-y'* wie *ɛpr-y'q*) mit 1') äquivalent und in dem chr. Typus *spčỹrspn-y'* «Haushalterschaft» dem b. *pwt-y'kh* «Buddhaschaft» genau entsprechend, scheint, zumal b. *'krt'nyh* (2a) chr. *qt'nỹ* (3') (mit *-ẏ*, nicht *-y'*!) gegenübersteht, nicht mit 2), sondern wieder mit 1) gleichzusetzen zu sein. Die

1) Genaues Verhältnis unklar; Gleichsetzung lautlich schwierig.

beiden chr. Typen auf *-y'* und *-y'q* wären dann etymologisch identisch und entsprächen beide b. *-y'kh*; chr. *-y'* nach dem Schema chr. *qvč'* = b. *kwč'kh*, chr. *-y'q* nach dem chr. *z'y* = b. *z'yh*; wobei chr. *-'* und *-'q aus* **-akā* wie *-ÿ* und *-q(ÿ)* aus **-aki* (§ *33*) nebeneinander stünden.

3') ist gleich 2a): chr. *qt'nÿ* = b. *'krt'nyh*. b. *-yh* scheint also hier immer **-īyā-* zu repräsentieren.

Im ganzen dürfte hier ein Suffix **-īyā-* und **-īyakā-* vorliegen, das mit dem **-īya-* des westiran. Abstraktsuffixes **-īya-ϑva(-tā)* (pers. *-ī-h*, nordwestTurf. *-ī-f-t*; *Dialektologie* § *11*) zusammengehört.

82. Den alten Plural haben die Feminina wie die Maskulina (§ *28*) durch das *-t*-Abstraktum ersetzt (§ *85*); der einzige Rest von ihm ist der Gen. b. *pīlān* in der festen Gruppe *pyδ'n(h) γwt'w* «Elephantenkönig» 68 u. Par. (mit dem *-h* des Nom. Sg.).

83. Vom *-čh*-Feminin der **-aka*-Stämme ganz abgesehen, scheidet das b. S. das Fem. vom Mask. auch noch bei den gewöhnlichen leichten *-a/ā*-Adjektiven: Attribut: 1102-3 *L' wynδ' ZKw pryw 'βy' ny 'w pryh m'th* «ihr seht nicht den lieben Vater noch die liebe Mutter». — Prädikat: 1238 *rty ZKh šyr wγš' 'β'* «und sie wurde sehr froh» (ebenso 1403) (gegen Mask. 10 *rty 'γw k'δy wγšy 'β'*); 877 *ZKh γr'ywh pwrnh 'β'* «die Seele wurde voll» (gegen Mask. 878 *'γw čšmy čnn wyn pwrny 'β'*); 1054 *rty kδ . . . L' γwtčh γ'n rtymy ZKh 'krtyh šyr' "t* «wenn ich aber nicht schuldig (f.!) bin und meine Führung gut (f.!) ist».

84. Doch beginnt die Ersetzung des fem. Adjektivs (und Partizips) durch das Mask. schon im b. S. und scheint im chr. S. schon Regel: b. 1261 *ZKh ɛn'kh šyr š'w 'krty* «die Wange war ganz schwarz»; 1098 *rty βn 'krty ZKh . . . γr'ywh δ'yh ny βnty* «und eure Person ist zu Sklavin und Sklave geworden». *-(')k(w)* für *-čh* zB. 11, 862, 868, 1421. — chr. 36,17 *nystÿ χ'* «sie setzte sich». Bei **-aka*-Stämmen, gegen *nvšč* im Attribut, 73,18 *qt b't šm'χ χvsnty' sptÿ* «daß

eure Freude (f.!) vollkommen (m.!) sei». — Für den Nom. Plur. fem. tritt schon immer der Nom. Pl. mask. ein: b. 1353 *rty ZKh šyr wγš' βnt* «und sie (f.) wurden sehr froh» (ebenso 7[a]), — und für diesen seinerseits, jünger, wie für den sonstigen Nom. Pl. mask. des Prädikats (§§ *28*, *30[k]*), auch schon der Nom. Sing. mask.: chr. 78,11 *qt prm'nty' vnt' 'dγγ γv'nt prm'nty' qtγ bntq' qv vγnγ s'* «wenn ihr einem die Sünden (Pl. f.!) vergebet, werden sie ihm vergeben (Sg. mask.!) sein».[1])

85. Den alten Plural ersetzt das Soγd. durch Abstrakta. Das häufigste und als regelmäßig anzusehende ist *-t-*, im Nominativ bei Mask. b. und chr. je nach dem Rhythmusgesetz *-t* oder *-t'*, bei Fem. b. dem Rhythmusgesetz nicht unterliegendes *-th*, chr. *-t*,[2]) im Obliquus bei beiden Geschlechtern dem Rhythmusgesetz nicht unterliegendes b. *-ty*, chr. *-tγ*. — Die **-akă*-Stämme haben b. *-'yt(y)*, chr. *-êt(î)* (§§ *41*, *79*).

Im b. S. hat der Akk. die Nom.-Form, die übrigen Kasus den Obl. auf *-y*; im chr. dagegen dehnt sich *-γ* auch schon auf den Akk. aus, tritt dagegen im Abl. zurück. — Hat der Nom. b. und chr. *-t'* oder b. *-th*, so hat er die Tendenz, den Obliquus zu verdrängen.

86. Buddh. Soγdisch.

Beispiele für Nominativ-Formen: Schwere Maskulina': *γwt'wt* N. 2[a], Akk. 57, *δynδ'rt* Akk. 22, *pr''mnt* Akk. 21, *p'δt* N. 246; — Leichte Maskulina: *mγδβt'* N. 212, Akk. 207, 1375, auch Dat. 1433 (*'wγ* ~), *čšmt'* Akk. 239; — Fem. *knδth* Akk. 1172, *pγδth* N. 44[b], A. 417, auch Abl. 66[b], 199.[3])

Beispiele zur Flexion: In dem Stück 129—66[b] ist *pr''mnt*

---

1) Daß *qtγ* gleich **kṛtakāh* historischer Nom. Pl. fem. sei, ist, obwohl lautlich möglich, ganz unwahrscheinlich.

2) Bezw. bei leichten Stämmen wohl **-t'* wie bei den Mask.

3) *γ'wth* «Kühe» 46 u. Par. deutet auf Feminin; also ist die Sg.-Form *γ'w* 1253, 1336 usw., immer Akk., wohl alter *-h*-loser *-w*-Akkusativ (für **γ'ww*) wie *γr'yw* (§ *67[e]*). — Dagegen hat *wrsth* «Haare» N. 545 wegen N. Sg. *'γw wrs* 1262 und aw. *varəsa-* m. wohl falsches *-h*.

Nom. 143, 148, 153, 166, 181, 191, 10^b, 21^b, 25^b, 31^b, 45^b, Akk. 139 (Dat. 36^b), *pr"mnty* Gen. 147, Dat. 149, 51^b, Vok. 151, *-t'y* Vok. 8^b. — «(Ich habe [bezw. er hat] den Elephantenkönig) den Brahmanen (geschenkt)» heißt 12 mal *pr"mnty*, 2 mal *pr"mnt*. — In dem Stück 974—1382 ist *z'kt* «Kinder» Nom. 1071, 1398, 1400, Akk. 983, 1008, 1062, 1076. 1334, 1353, *z'kty* Dat. 1292, Abl. 1331, Instr. 1291, 1310, *z't'yty* Vok. 1103, *z't'tty* Vok. 1098, 1106—8, 1121; *t'yw"kt* «Kinder» Nom. 1067, 1245, 1283, 1315, Akk. 1035, 1065, 1268, 1281, 1351 (Instr. 1261), *t'yw"kty* Gen. 1061, Dat. 1117, 1261.

87. Christl. Soγdisch.

Schwere Mask.: *'ijšt* «Dinge» N.Akk., *-ỳ* (*'ijčtỳ*) Gen., *br'trt* «Brüder» Abl.!, *bvžbrt* «Zöllner» N., *čr'γt* «Lampen» N., *dijnd'rt* «Priester» Akk., *dpijrt*[1]) «Schreiber» Akk., *γrft* «viele» N.A., *mijt̲t* «Tage» A., *nγvdnt* «Gewänder» N., *prẓbrt* «Gleichnisse» A., *sm'nt* «Himmel» Abl.!, *stvrt* «Schafe» A., *v'χšt* «Wörter» N.A., *žy'vrt* «Herzen» A,, *χv'rt* «Erben» N., *χvštrt* «die Obersten» N.A.

Leichte Mask.: *čšmt'* «Augen» N.A., *nγnt'* «Brote» A., *qštrt'* «die Geringsten» Abl., *rmt'* «Völker» Gen.!, *žvχšqt'* «Schüler» N.A., *-t'ỳ* A.G.[2])

Fem.: *kt̲t* «Städte» N.A., *γv'nt* «Sünden» A., Gen.!, *-ỳ* Gen.

*-êt-*Plurale: *'dijt* «Personen» N.A., *'v'zijt* «Scharen» A., *bntijt* «Knechte» Abl., *-ỳ* Akk.!, und Nom.!!, *brijt* «Früchte» A., *-ỳ* Gen., *frijštijt* «Engel» N., *-ỳ* Instr., *mrtχmijt* «Menschen» N.Akk.Abl., *-ỳ* Gen.Abl., *mvrtijt* «die Toten» N.A., *p'dijt* «Füße» A., *-ỳ* G.?,[3]) *pvstijt* «Bücher» A., *sỳčtijtỳ* «Sperlinge» Abl., *šyrijt* «gute» A., *χšyvnijtỳ* «Könige» Gen.

Ein klares Bild der im chr. S. lebendigen Flexion gibt die sehr häufige Neubildung *vijšnt* «sie»: der bloße Stamm fungiert als Nom., Akk. nach Präpos., und Abl.; die *-ỳ*-Form als Gen.-Dat., freier Akk., selten Abl., und Instr.

---

1) *ij* (*é*) falsch für *ỳ* (*i*)? armen. *dpir*.

2) D. i. *-t'* + sekundärem *-ỳ*, § 49 Anm.

3) Abhängig von *nbnt*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000154

88. Der — buddh. s. — Artikel beim *-t*-Plural ist noch der des Fem. Sg.: Nom. *ZKh*, Akk. *ZKw*, übrige Kasus *'wy(h)* (§ 7); das Verbum dagegen steht schon immer im Plural.

Auch das attributive Adjektiv kann *-t*-Plural haben: b. 2a *RBkth γwt'wt* «Groß-Könige» N., 206—7 *wz'rktt mγδβt'* «Groß-Minister» Akk., 1375 *mz'yγt mγδβt'*, dasselbe, Akk. — chr. 63,12 *šyrijt 'ijšt* «gute Dinge» Akk., aber 63,13 *γnt'q 'ijšt* «schlechte Dinge» Akk., 29,8 *γrft 'dijt* «viele Personen» Nom., 37,4 *pr γrftijšt* «in Mengen» (übersetzt syr. *'l sgy't'*; Juxtaposition für **γrft 'ijšt*);[1]) 17,3 und 50,3 *χvštrt dijnd'rt* «Oberpriester» Nom. Akk.; 36,3 *čn y'nt mn' br'trt qštrt'* «von diesen meinen geringsten Brüdern» Abl.

89. Und auch im prädikativen Adjektiv beginnt der *-t*-Plural neben dem alten einfachen (§§ *28*, *84*) aufzutreten: so b. noch 545 *rtyšy ZKh wrsth 'sp'ytk ny ZKh δnt'yt zyrn'k* «und seine Haare (waren) weiß und seine Zähne gelb», aber 1245 *y'ntt ny t'yw''kt rynč'kkt γnt* «diese Kinder sind klein». — chr. 16,9 *vnij nγvdnt spijtij qtnt* «seine Kleider wurden weiß», aber 38,1 *bnt bijstijt šm'χ myd'nt 't ptsvγtijt šm'χ čr'γt* «es seien gebunden eure Hüften und angezündet eure Lampen»; ebenso prädikativ *ž'tijt* «erzählt» 30,6, *nymtijt* «behalten» 78,13.

90. Der feminine Artikel des b. S., der bei den leichten Mask. und den Fem. noch erhaltene Nom. auf *-a*, und der auch im b. S. schon regelmäßige[2]) dem Rhythmusgesetz nicht unterliegende Obliquus auf *-y*, der außerdem genau in der Verteilung wie beim Feminin auftritt (im b. S. nicht im Akk., aber wohl im Vok.[2])) — zeigen, daß dem *-t*-Plural ein altes feminines **-tā*-Abstrakt zugrunde liegt.[3])

---

1) Irrig BARTHOLOMAE, WZKM. *30*, 8.

2) Es kann sich also hier nicht um die sekundäre Flexion handeln, die im b. S. erst in Ansätzen auftritt und übrigens den Vok. auf *-'*, nicht auf *-y* hat (§ *46*).

3) Irrig GAUTHIOTS Deutung als iran. **-θva-* (neutr.) (MSL. *20*, 75; Gr. Sogd. § 193); näher kommt die BARTHOLOMAES als **-tās*, Nom. von **-tāt-* (fem.) (WZKM. *30*, 18).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000155

Der ‚Plural'-Obl. auf *-y* repräsentiert also im b. S. gegenüber dem femininen auf *-yh* die vorauszusetzende alte, nicht mit dem Nom. kontaminierte, Obl.-Form der Feminina (§ *69*).

Der Nom. auf *-a* bleibt dem Rhythmusgesetz unterworfen beim Feminin (geschrieben *-h*); unterliegt aber beim Maskulin, indem er da nur mehr bei leichten Stämmen auftritt (und zwar hier nicht *-h*, sondern nach dem alten maskulinen Plural Typus *δst'*, *wγš'* [§§ *29*, *28*] *-'* geschrieben), im Anschluß an den Sing. schon dem Rhythmusgesetz. Der Obl. auf *-y* hingegen ist noch durchwegs vom Rhythmusgesetz unabhängig. Wenn sich also das Rhythmusgesetz auf den Nom. dieser ursprünglich femininen Bildung schon teilweise ausgedehnt hat, auf den Obl. aber nicht, scheint dies wieder (§ *78*) eine Wirkung der späteren Tendenz zur Charakterisierung des Obl. — Das Eindringen des Nom. b. und chr. *-t'*, b. *-th* in die obliquen Kasus (§ *85*) spiegelt die Grundtendenz des Feminins wieder (§ *69*).

Im chr. S. reflektiert der *-t*-Plural mit seinem auch schon bei Femininen endungslosen Nom., dem Eindringen der *-ẏ*-Form auch schon in den Akk. und andrerseits ihrem Zurücktreten im Abl. völlig das Bild der Feminin-Flexion dieses Dialektes (§§ *77—8*).

91. Ein weiteres, nach dem Artikel wieder feminines, Plural-Abstraktum ist b. *-'yšt*[1]): *βγ'yšt* »Götter» (~ N. 1112, *'wy* ~ Gen. 907, *wyšnw* ~ *y* Dat. 98) zu *βγ-*, *pwt'yšt* »Buddhas» (*ZKh* ~ Nom. 104 u. Par.) zu *pwt-*.[2])

Bei den chr. s. Pluralen auf *-ẏšt* bei Tiernamen handelt es sich nicht, wie BARTHOLOMAE, WZKM. *30*, 5 glaubte, um ein Plural-Suffix *-ẏšt*, sondern um regelmäßige *-t*-Plurale von Singularen auf *-īč*: Denn *qvpvdẏ[š]t* Nom. «Tauben» gehört zum Sg. *qvpvtyč*; auch *bzẏšt* Akk. Abl. «Böcke» ist also formell nicht auf np. *buz*, aw. *būza-* (*-buza-*), sondern

1) = waχī *-išt* § *95* (GAUTHIOT, MémSL. *20*, 75).

2) GAUTHIOTs Verbindung dieses Suffixes mit aksl. *-ьs-tvo-* (MSL. *20*, 76) und BARTHOLOMAEs mit dem pronominalen Gen. auf **-aiš[ām* (WZKM. *30*, 6) sind sehr unsicher.

np. *buzīč-ä* «Zicklein» zu beziehen; und ebenso setzen *vīrqīyštīy* Gen. «Wölfe» und *qrmīyšt* Nom. «Würmer» offenbar Singulare **vīrqīyč* und **qrmīyč* voraus (vgl. noch np. *värdīǰ* «Wachtel», HORN, Gr. I$_1$, 181—2).

92. Ein drittes Plural-Suffix b. s. *-yh*, identisch mit dem lebenden Abstrakt-Suffix *-yh* (§ *80*), liegt vor in *'spyh* «Pferde» und *'γwštryh* «Kamele», welche Wörter keinen *-t-*Plural haben: vgl. 618 *ny γ'wth wβyw 'γw[š]t'ryh wβyw 'spyh wβyw pyδth* «und Kühe, zugleich Kamele, zugleich Pferde, zugleich Elephanten». *-yh* erscheint oft verdorben zu *-y*: 414 *ny γ'wth ny 'γwšt'ry ny 'spyh ny pyδth*, so daß z. B. 559 *ny γ'w ny 'spy ny 'γwštry ny pyδth* nicht klar ist, ob *'spy* und *'γwštry* wie *γ'w* kollektive Singulare (Akk. auf *-y*) oder wie *pyδth* Plurale sind (also für *-yh*) (vgl. § *19*^{b}).

93. Der einzige alte Plural — oder streng formell wohl vielmehr Dual —, der im Soγd. lebendig und ohne Konkurrenz eines Abstraktums geblieben ist, ist *δst'* «Hände» = jAw. *zasta.*[1]) Als Gen.(-Dat.)-Lok. — Dualis — dazu wäre, entsprechend aw. **zastayā, δsty*, d. i. *-lastē*, für **līstē*, zu erwarten.[2]) «Suδāšan goß ihm Wasser auf die

---

1) Daß b. *δst'* (und ebenso chr. *dst'*, § *94*) weder graphisch für **δstt'* (*-t-*Plural) steht, noch Stammausgang (graphisch) *°t* die Bildung eines *-t-*Plurals gehindert hätte, zeigt chr. *žyntt* «Boten». — Alte Duale noch beim Zahlwort «zwei» *(')δw'* mask. 96 etc., *(')δwy* (fem. u.) neutr. 5^c, [3] (vorläufig nur in der festen Verbindung *'δwy 100* = np. *duvēst* = aw. *duye saite*).

2) Diese Form mußte wohl auch bald den alten Abl.-Instr. mit *-β-*Suffix verdrängen, da dieser nach Aufgebung des alten Plurals im Soγd. isoliert war, während das System *δst'*, Obl. *δsty* in der Endung mit den *-t-*Pluralen *-t'*, Obl. *-ty* übereinstimmte. — Da das Ai. für Gen. und Lok. Dual nur eine Kasusform *-(ay)ōḥ* hat, war es von vornherein nicht wahrscheinlich, daß das Awest. (mit BARTHOLOMAE, Gr. I1, 232) noch einen Lok. *zastayō* vom Gen. **zastayā̆* unterschieden hätte. In der Tat wurden beide Formen, die BARTHOLOMAE, Gr. I1, 129 als Lok.Dual auffaßte, seither schon anders gedeutet: *bāzvō* V. *3*, 25 faßt BARTHOLOMAE Wb. 955 selbst schon als Lok.Sg. (also *-bāzōu*) und gath. *zastayō* Y. *30*, 8; *44*, 14 setzt WACKERNAGEL, Berl. Sitzber. *1918*, 400 nach jAw. *kaine*, d. i. vortextlich *knyv*, = ai. *kanyā* usw. direkt ap. *dastayā* gleich. — Das Aw. hat also nur einen einheitlichen Gen.-Lok.Dual auf *-(ay)ā̆*, *-(ay)ā̆s-ča*, der, während ai. *-ōḥ*, mit aksl. *-u* direkt gleichzusetzen, die

Hände (Lok. des Ziels) und wusch seine eigenen Hände (Akk.)» sollte also wohl eigentlich heißen *rty šy 'γw swδ'šn ... "ph 'wy δsty wyr'yč rty ms γwty ZKw δst' syn'y*, und dies steht tatsächlich 21[d]; alle übrigen Parallelen aber haben andere Formpaare: z. B. 437—8 *ZKw δst' ... ZKw γypδ δsty* (Vertauschung?), 518—9 *'wy δst' ... ZKw γypδ δst'* (Ausdehnung des Nom.-Akk.?) und anderes mehr, wohl durch sekundäre Störung.

94. Ebenso hat das chr. S. *dst'* 54,17 *vȳnt' mn' [d]st' 't mn' p'dȳt* «sehet meine Hände [nicht «Hand» wie MÜLLER] und meine Füße» für syr. *'ydy* (Plur.) und 78,3 «(und er zeigte ihnen) seine Hände (*dst'*)» für syr. *'ydvhy* (Plur.). Der Lok. dazu ist *dsty'* 36,10 «(der) in die Hände (der Räuber fiel)», als Wiedergabe von syr. *b-'ydy* (*gys'*) (Pl.) wohl nicht, was der Form nach möglich wäre, Singular, sondern Plural (formell Dual), also, da dann für **dsty*, wieder, wie im Feminin, mit dem Nom. kontaminiert (b. *δsty* + *δst'*). Auch der Abl. *čn ... dsty'* 31,19 «(daß er uns errette) ... aus der Hand» und 31,4 «(erlöst) aus der Hand (unserer Feinde)» scheint, trotzdem das Syr. hier den Singular hat, Plural (Dual) zu sein, weil der Abl. Sg. sonst nur *-'* (oder *-y*) hat.

95. Die neu-ostiranischen Systeme.

(GEIGER, Gr. I2, 314ff.; GRIERSON, Ling. Survey India, Eran. Fam., 458ff.)

Yaγnōbī:

Obl. Sg. auf *'-i*; Plur. auf *-t*, Obl. *'-ti*.

---

altidg. Form repräsentiert, eine Neubildung auf dem Nom.Dual auf **-ā* nach den femininen *-ā*-Stämmen darstellt: Bei den *-a*-Mask. wurde **zastā*, **zastayauš* (= ai. *hastā*, *hastayōḥ*) nach **hainā*, **hainayāh* durch **zastā*, **zastayāh* ersetzt und zugleich tritt dieses **-ayāh* (trotz hier abweichenden Nom. Duals) auch für das **-ayauš* der *-ā*-Stämme und *-a*-Neutra und entsprechend **-āh* für das **-auš* der übrigen Stämme ein [**bāzvāh* (aw. *bāzvā*) für **bāzvauš* (= ai. *bāhvōḥ*) nach **zastayāh* für **zastayauš*]. [Bei den *-i*-St. (Dual **-ī*, **-yāh*) könnte der Gen. **-yāh* auch direkt nach den *-ī*-Fem. (**-ī*, **-yāh*) auf dem Nom. **-ī* aufgebaut sein; diese Möglichkeit direkten Aufbaues entfällt aber bei den *-u*-St. (Dual **-ū*, **-vāh* gegen *-ū*-Fem. **-ūš*, **-vāh*), Konsonanten-St. (Dual **-ā*, **-āh* gegen *-ā*-Fem. **-ā*, **-ayāh*) und *-ā*-St. und *-a*-Neutren (Nom.Dual. **-ai*).]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000158

Šiγnī:

Sg. Dat. *-ir*[*d*], Lok. *-and*[1]), sonst unflektiert; Pl. durchgängig *-ēn*, *-īn*.

Sarīqulī:

Sg. Dat. *-ir*, sonst unflektiert; Pl. Nom. ~, übrige Kasus *-iw*.

Zēbakī (LSI. 483—4):

	Sg.	Pl.
Nom.	*tāt*	*tāt-en, -e, -ai*
Akk.	*tāt-i*	*tāt-eni, -aii*
Gen.	*tāt-e, -a*	*tāt-ena, -aie*

Waχī (LSI. 458):

	Sg.	Pl.
Nom.	*χūn*	*χūn, χūn-išt*
Akk. Gen.	*χūn*	*χūn-aw*
Dat.	*χūn-ar*	*χūn-aw-ar*
Abl.	*tsa-χūn-an*	*tsa-χūn-aw-an*
Instr.	*da-χūn-an*	*da-χūn-aw-an*

Minǰānī (LSI. 509—10):

	Sg.	Pl.
Nom.	*tāt*	*tat-e*
Gen.	*že tāt-an, tāt*	*že tāt-aw*
Dat.	*ne tāt-an, ne tāt*	*ne tāt-aw*
Abl.	*že tāt*(*-an*)	*že tāt-aw*

Yidγā (LSI. 520):

		Sg.	Pl.
mask.	Nom. Akk.	*tat*	*tat-e*
	Gen.	*va tat, že tat-n*	*va tat, že tat-ew*
	Dat.	*ne tat-n*	*no tat-ew*
	Abl.	*že tat-n*	*že tat-ew*
fem.	Nom. Akk.	*loγd-a*	*loγd-e*
	Gen.	*že loγd-a*	*že loγd-ew*
	Dat.	*na loγd-a*	*no loγd-ew*
	Abl.	*že loγd-a*	*že loγd-ew*

Afγānisch (GEIGER, Gr. I 2, 215):

		Sg.	Pl.
mask.	Nom.	*cōrb*	*carba*
	Obl.	*cārba*	*carbō*
fem.	Nom.	*cárbá*	*cárbé*
	Obl.	*cárbé*	*cárbó*

1) HJULER, S. 8.

96. Vom Afγānischen zunächst abgesehen, haben diese Sprachen also [šiγnī-sar.-waχī *-ir(d)*, *-ar* beim Dativ und šiγnī *-and* beim Lok. sind Postpositionen: **arda-* (REICHELT, Idg. Jb. *1*, 27) und **antar* (kaum richtig BARTHOLOMAE, Mir. M. *5*, 25)] zwei Obliquus-Suffixe im Singular: *-i* und *-an*, und zwei im Plural: *-ĕn* (*-ĭn*) und *-ĕw* (*-ĭw*). Von den zwei Plural-Suffixen repräsentiert nun *-ēw* den Instr. auf **-aibiš* (GEIGER, Gr. I$_2$, 315; GAUTHIOT, MSL. *20*, 64), vgl. sak. *-äü*,[1]) — und *-ēn* den noch zur Zeit des Drei-Kasus-Systems im Vokalismus durch *-ēw* beeinflußten Gen. auf **-ān[ām*, sak. *-ānu*, soγd. *-ān* (BARTHOLOMAE, l. c. 12).[2]) — Ebenso repräsentiert nun im Sing. *-i* den alten Gen. auf **-ahya* und *-an*, wie mit Sicherheit seine noch ausschließlich ablativische und instrumentale Funktion im (von SHAW aufgezeichneten) Waχī[3]) erweist, den alten Instr. auf **-aina*, sak. *-ịna* (ai. *-ēna*).[4]) Die Ausdehnung von *-an* im Minǰānī und Yidγā auf den Dat. und (sogar mit der Präpos. *že*) den Gen., so daß es für alle obliquen Kasus steht, entspricht genau der Ausdehnung von *-ew* im Minǰ.-Yidγā und Waχī und Sarīqulī auf alle obliquen Kasus im Plural. Der sak. Ablativ-Instr. auf *-ịna* ist also nicht aus dem Indischen entlehnt (wie REICHELT, Idg. Jb. *1*, 31), sondern das Sakisch-Pamirische gruppiert sich für diesen Punkt von altersher gegen das übrige Iranische mit dem Indischen.

---

1) Das, obwohl älter, schon weiter entwickelt ist.

2) BARTHOLOMAEs frühere (WZKM. *30*, 4) und danach meine Deutung (*Nom. Pl.* 12) von šiγnī *-īn* als Gen. Pl. der *-i*-St., **-īnām*, war unrichtig; schon deswegen, weil das Sak.-Pamirische die *-i*-St. schon im Sak. eliminiert (§ *64*).

3) HJULERs Paradigma S. 20: Nom. *dai*, Akk.Gen. *dai* und *dai-ən*, Dat. *dai-rək*, reflektiert eine andere Dialektform und scheint übrigens, da es Abl. und Instr. nicht berücksichtigt, weniger verläßlich.

4) waχī *tsa-χūnan* und *da-χūnan* = **hačā* und **hadā *χānēnā*. — Die Erklärung des — bisher mißdeuteten oder übersehenen — waχī-minǰ.yidγā Obl. auf *-an* als Instrumental führt zu der prinzipiell bedeutsamen Feststellung, daß (Sarīqulī ausgenommen) in den Sprachen, wo der Obl. Pl. auf dem Instr. beruht, dies auch für den Obl. Sg. der Fall ist. Dies zu BARTHOLOMAEs Fragestellung Mir. M. *5*, 25 f. Die Berechtigung der Beurteilung des westir. Obl. Sg. auf *-ē* nach dem Obl. Pl. auf *-ān* scheint dadurch neuerdings gestützt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000160

Das Afγānische, mit Obl. Sg. auf -*ą̊* und Obl. Pl. auf -*ō*, -*ūnō*, die den alten Instr. auf *-*ā*, bezw. den Gen. Pl. auf *-(*ān*)*ām* darstellen, geht also für die Bildung des Instr. Sg. mask. mit dem Soγd. und Westiranischen (*-*ā*) gegen das Sakisch-Pamirische und Indische (*-*aina*); es ist übrigens die einzige neu-iran. Sprache, die den, schon im Aw. seltenen Gen. Pl. der -*a*-St. auf *-*ām* fortsetzt. Der Obliquus beruht also hier im Sg. auf dem Abl.-Instr., im Pl. auf dem Genitiv.[1])

97. Das Femininum, das beim Substantiv nur im Afγān. und Yidγā[2]) noch geschieden scheint,[3]) hat im Afγān. den Obl. auf -*ē* aus *-*ayāh* (§ *57*), von altersher Gen.(-Dat.) und Abl.(-Instr.); im Yidγā dagegen -*a* für alle Kasus, also Durchführung der Nom.-Form (analog wie im buddh. Soγd., § *69*).[4])

98. Im ganzen haben also die ostiranischen Dialekte beim Übergang von dem für ältere Zeit vorauszusetzenden Drei-Kasus-System (Nom., Gen.-Dat., Abl.-Instr.) zum Zwei-Kasus-System (Nom., Obl.) — das übrigens im Sg. der -*ā*-Feminina durch die altererbte Funktion von -(*y*)*ē* (*-*ayāh*) als Gen.(-Dat.) und Abl.(-Instr.) schon in der frühen Mittelperiode erreicht worden sein muß — als Obliquus erhalten:

---

1) Das Balūčī ist historisch kein Ost-, sondern ein Nordwestdialekt (Dialektologie Zus. *ε* 2); GAUTHIOTs Auffassung seines Obl. auf -*ā* (wie des -*ā* des pers. Plur. auf -*ēhā*) als Abl. auf *-*āδa* (MSL. *20*, 66—7) ist (wenigstens für den ersten Fall) lautlich und nach der allgemeinen Kasus-Bewegung des Frühmitteliran. (der Abl.-Instr. der Mask. hat die Form des Instr.!) sehr unsicher.

2) Eventuell auch Minǰānī; neuerdings sicher im Ōrmuṛī, wozu andern Ortes. Minǰ.-Yidγā, Ōrmuṛī und Afγān. bilden geograph. Komplex.

3) Beim Adjektiv auch noch im Šiγnī, vgl. GEIGER, Gr. I 2, 313.

4) Diese Durchführung der Nom.-Form beim Fem. dürfte ihren letzten Grund darin haben, daß die Nom.-Form des Fem. (-*a*) von der mask. (-*i*) scharf differenziert war, während der Gen.(-Abl.) (-*ē* < *-*ayāh*) mit dem mask. (-*ē* < *-*ahya*) zusammenfiel. — Im Afγān., wo der Obl. fem. auf -*ē* erhalten ist, hat das Mask. als Obl. den Instr. auf *-*ā* durchgeführt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000161

Yaγnōbī:	im Sg. den Gen. (*-i*),	im Pl. [den Gen. (*-t-i*)],
Šiγnī:	den Gen. (~, *-i-rd, di*),	den Gen. (*-ēn*),
Sarīqulī:	den Gen. (~, *-i-r, di*),	den Instr. (*-iw*),
Zēbakī:	den Gen. (?) (*-e*),	den Gen. (*-en-a*),
Waχī:	den Gen. (~) und Instr. (*-an*),	den Instr. (*-aw*),
Minǰānī:	den Instr. (*-an*),	den Instr. (*-aw*),
Yidγā:	den Instr. (*-n*),	den Instr. (*-ew*),
Afγānisch:	den Instr. (*-a*),	den Gen. (*-ō*).

Singular und Plural haben also verschiedene Kasus als Obliquus konstituiert im Sarīqulī, Waχī und Afγānischen, und zwar im Sarīq. (Sg. Gen., Pl. Instr.) mit der umgekehrten Verteilung wie im Afγānischen (Sg. Instr., Pl. Gen.). — Im Waχī repräsentiert der Gen. *χūn* gegenüber dem Abl.-Instr. *χūn-an* den alten Gen. (sak. *-i* gegenüber *-ina*); übrigens hat das Waχī, da es so im Sg. einen Nom.-Gen. (*χūn*) einem Abl.-Instr. (*χūnan*), im Pl. aber einen Nom. (*χūn, -išt*) einem Gen.-Abl. Instr. (**χūnaw*[1])) gegenüberstellt, in Wirklichkeit noch ein Drei-Kasus-System. — Im Šiγnī-Sarīqulī ist das **-i* des Gen. gleichfalls beim Substantiv außer vor *-rd* gefallen, tritt aber im einsilbigen Demonstrativ *di* (GEIGER, Gr. I$_2$, 320) noch klar hervor. — Das Afγān. ausgenommen, bilden die Dialekte mit genitivischem (Yaγnōbī, Šiγnī, Sarīqulī, Zēbakī) und instrumentalem (Waχī, Minǰānī, Yidγā) Obl. Sg. und ebenso mit genitivischem (Yaγnōbī, Šiγnī, Zēbakī) und instrumentalem (Sarīqulī, Waχī, Minǰānī, Yidγā) Obl. Pl. geographische Komplexe, wobei das Sarīqulī sich im Sg. dem Šiγnī, im Pl. dem Waχī anschließt.

99. Der Nom. Pl. des Zēbakī und Minǰānī-Yidγā auf *-e* (*tāte*),[2]) im Yidγā auch im Femininum (*loγde*), der den Obl. zēb. *tāten*(*a*), minǰ.-yidγā *tatew* (*loγdew*) gegenübersteht, schiene den alten beidgeschlechtigen Nom. Pl. auf **-āh* darzustellen,

1) Die Anfügung von *-an* an den Obl. Pl. auf *-aw* im Waχī und ebenso die von *-i*, *-a* an den Obl., bezw. Nom. Pl. auf *-en* und *-ai* im Zēbakī sind sicher erst jung.

2) Zēbakī *-ai* sekundär aus *-e*?

würde sich also — und dies ist die Schwierigkeit — gegen den soγd., sak. und afγān. (-*ą*) Nom. Pl. auf *-*ā* zu dem jAw. auf -*ā̆* stellen.[1]) — Die endungslosen Nom. Pl. des Waχī und Sarīqulī können an sich *-*ā* und *-*āh* voraussetzen.[2])

100. Um abschließend noch die pronominale Flexion zu streifen: Das sakische Demonstrativ-System (LEUMANN, *1912*, 75 und 117)[3]):

Nom.	Sg. mask. u. neutr. *ṣį*	fem. *ṣă*	Pl. m. u. n. *ttį*	f. *tte*
Akk.	*ttu*	*tto*	*ttį*	*tte*
Abl.-Instr.	*ttįna*	*ttįñe*	*ttyau*	
Gen.-Dat.	*ttye*		*ttānu*	
Lok.	*ttįña*		— ,	

repräsentiert nach dem klaren yaγnōbī System *īš*, Obl. *īt(i)* (Gr. I$_2$, 339) mit lautlichem Fall des anlautenden *ē*- altes **aiša-*, **aita-*, das im Obl.-Stamm auch durch das Gemeinpamirische fortgesetzt wird: šiγnī, rōšānī, sarīqulī Sg. *di*, Pl. *dĕw*, *dĭw* = ai. *ētasya*, (ved.) *ētēbhiḥ* (GAUTHIOT, MSL. *20*, 65), yidγā Sg. *(e)yen*, Pl. *(e)yĕw* = *ētēna* und wieder *ētēbhiḥ*.[4]) — Damit ist das *ṣ* der sak. Nominative Sg. einfach erklärt.

Von den Endungen sind spezifisch pronominal: 1. der Abl.-Instr. Sg. fem. *ttįñe* und der beidgeschlechtige Lok. Sg. *ttįña*, beide nominal aus dem Instr. mask. gebildet (rückprojiziert **aitainayāh*, **aitainayā*);[5]) 2. der beidgeschlechtige Gen. Sg. *ttye*, phonet. *-tie*, noch unklar, möglicherweise ur-

1) Ursprüngliche Auslautlänge (*-*ā*; *-*ē* aus *-*āh*) ist in Zēbakī, Minǰ.-Yidγā und Afγān., wieder geographischem Komplex, nicht gefallen. — Wieder irrig (vgl. S. 156, Anm. 2) meine Deutung ***Nom. Pl.*** 11 von -*e* als *-*ayah*.

2) Der waχī N.Pl. -*išt* = b. s. -*'yšt*, § *91*.

3) S. 75 nicht, S. 116 irrig erklärt.

4) Šiγnī-sar. *d*, minǰ.-yidγā *y* aus *t* setzen dessen intervokalische Stellung voraus; das anlautende *ē*- ist also hier, sofern überhaupt, erst nach der Lenition gefallen, also, im Gegensatz zum Sak., erst später.

5) Gleichartig gebildet ist ap. *yanaiy* «wo», isolierter Lokativ, auf dem Instr. **yanā* aufgebaut (BARTHOLOMAE, Gr. I$_1$, 237). Da übrigens der pronominale Lok. mask. im Ap. sonst nicht belegt ist, spricht nichts gegen die Möglichkeit, daß er wie im Sak. regelmäßig vom Instr. gebildet war (**anayā*, **avanayā* etc.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000163

sprünglich Fem.-Form, **aitahyāh* (§ *60*)? 3. der Nom. (-Akk.) Pl. mask. *ttį*, gleich ai. Nom. (pāli Nom.-Akk.) *ētē* [ebenso sak. *biśśį* = ai. *viśvē*].

101. Das soγdische Demonstrativ- und Artikel-System (§ *3*) dagegen gehört offenbar dem System-Typus von ap. *hauv*, *ava-* an. Der Nom. mask. *γw* ist altes **hāu* [jAw. *hāu*, ap. *hauv*, d. i. *-hau* (lautlich aus **hāu* nach WACKERNAGEL, Berl. Sitzber. *1918*, 409); ai. *a-sau*]; der Nom. fem. (chr.) *χ'* entweder aus dem älteren **ha*, **ta-* in das **hāu*, **ava*-System übernommenes aw. *hā* oder eine nominale Neubildung von einem, freilich ohne genaue Proportion, aus *χv* abstrahierten Stamm *χ-*; der beidgeschlechtige Akk. *'w*, d. i. *-ō*, geht durch **avu* und **avō* auf **avam* und **avām* zurück; der Lok. mask. *'wy(h)* ist nominal; der Gen.-Dat.-Lok. fem. *'wy(h)* entweder wieder nominal, oder beruht direkt auf **avahyāh*, **avahyā* (vgl. aw. *yeŋhā*, *yeŋhe*), woraus **avayē*, **avayā* (§ *60*) und, kontrahiert, *-avē* (§ *60*); *wyšn* repräsentiert (vor der Ersetzung des alten Plurals durch Abstrakta) nominal (mit *-ān*) erweitertes ap. *avaiš*[*ām.*[1])

102. Der Gen.Dat.-Abl.Instr. Sg. mask. *'wyn* endlich kann wohl nur einen alten Instr. **avaină* repräsentieren; also hätte das Soγd. gegenüber dem nominalen Abl.Instr. auf **-ā* einen pronominalen auf **-nă* genau wie das Altpersische (*kārā : aniyaŋā*); würde aber im Vor-Endungs-Vokalismus dieser Form (**avaină*) schon gegen das Westiranische (ap. *aniyanā*, jAw. *kana*) zum Sakisch-Pamirischen (*ttįna*) und Indischen (*ētēna*) stimmen.[2]) — Funktionell wäre die Verdrän-

1) Hätte das b. S. einen wirklichen Nom. Pl. mask. *zʁh* außer dem Sg. fem. des Artikels (§ *10* Ende), so müßte dieser, da das Ideogramm dasselbe ist, wieder **χā* zu lesen sein. Diese Form, wieder als nominale Neubildung vom Stamme *χ-* aufzufassen, muß aber als sehr unsicher gelten, da sie gegen die Bildung des Nom. Pl. vom singularen Obliquus-Stamm in ap. *avaiy* und ebenso im (dem **hāu*, **ava*-System in der Funktion vorausgehenden) **ha*, **ta-*System (gath. *tōi*, jAw. *tē*, sak. *ttį* [**ētē*], ai. *tē*) Bildung des Nom. Pl. vom singularen Nominativ-Stamm (wie im Gr. *οἱ* : *ὁ*) voraussetzen würde.

2) Das danebengehende **'wn* (§§ *4*, *5*) dürfte bloß Defektiv-Schreibung sein. — Der ap. pronominale Instr. auf *-nā* gegen den awest. in der Regel auf

gung des Gen.(-Dat.) (*'*wy*) durch den (Abl.-)Instr. beim Pronomen der beim Nomen historisch gegebenen des (Abl.-)Instr. (und der übrigen obliquen Kasus) durch den Gen. (§ *50*) gerade entgegengesetzt und müßte also einer früheren Periode angehören.

Die Verteilung des *n*-Instrumentals im Iranischen wäre also die folgende: Der Nordwesten (Awestisch) hat sowohl beim Nomen als, in der Regel, beim Pronomen *-*ā*, nur selten beim Pron. -*nă* ([gath. und jAw. *ană*,] jAw. *kana* neben *kā*), der Südwesten (Altpersisch) und der nördliche Nordosten (Soγdisch) haben, im System übereinstimmend, aber im Vor-Endungs-Vokalismus des *-*nă*-Suffixes differierend, beim Nomen *-*ā*, aber beim Pronomen (ap.) -*anā*, (soγd.) *-*aină*, der südliche Nordosten (Sakisch-Pamirisch) endlich hat bei Pronomen und Nomen durchgängig *-*aină*. Damit wäre ein kontinuierlicher Übergang von fast durchgängigem *-*ā* (NWiran.) über partielles -*anā* (Pers.) und *-*aină* (Soγd.) zu durchgängigem *-*aină* (Sak.-Pamirisch und Indisch) hergestellt.

-*ā* (gath. und j. *kā, yā, tā*: [*ană*], j. *kana*), — der nominale (und wohl auch pronominale) Instr. Pl. auf -*aibiš* gegen aw. [die Pronominalform *aēibiš* ausgenommen] nur -*āiš*, — schließlich möglicherweise die nominale Bildung des Lok. des Pron. vom Instr. (*yanaiy*) — sind drei charakteristische Züge (und übrigens nicht die einzigen), in denen das Ap. gegen den Nordwesten zum Nordosten stimmt.

Bemerkung. Diese Arbeit war (im Juni 1923) schon völlig abgeschlossen und druckfertig, als ich von Herrn BENVENISTES Vorbereitung einer Behandlung der soγdischen Deklination erfuhr. Dies, der an sich weitere Umfang meiner Arbeit und die Erwägung der Möglichkeit, daß meine Auffassung von der Herrn BENVENISTES differieren könnte, ließen mich auch nach der Ankündigung seiner Arbeit (Gram. Sogd. S. VI) die unabhängige Veröffentlichung der meinigen für richtig halten. — Da die „Ostiranische Nominalflexion" zunächst an anderm Orte eingereicht war, von dort aber nach etwa 9 Monaten schließlich zurückgezogen werden mußte, ging sie der Schriftleitung der ZII. erst am 6. Mai 1924 zu. T.

Ergänzungen und Nachträge vom Dezember 1925:

Zu § *15*: Kaum notwendig zu betonen, daß das phonetische Prinzip des soγdischen Rhythmusgesetzes in der indogermanischen Sprachgeschichte kein Novum darstellt. Eine besonders schöne Parallele bietet die altenglische Behandlung von urenglisch auslautenden *-i* und *-u*, die (von den komplizierteren Fällen mehrsilbigen Stammes hier abgesehen) nach kurzer Stammsilbe erhalten bleiben, nach langer fallen (SIEVERS, Angelsächs. Gramm. § 132 ff.), so daß sich gegenüber stehen: Im Nom. Sg. der *-u*-Stämme (idg. **-us*) ***sunu*** mask. «Sohn», ***duru*** f. «Tor» : ***feld*** m. «Feld», ***hond*** f. «Hand»; — Nom. Sg. der *-i*-St. (idg. **-is*) ***cyre*** «Wahl» : ***wyrm*** «Wurm»; — Nom. Sg. der *-ō*-St. (idg. **-ā*, urgerm. **-ō*) ***giefu*** «Gabe» : ***lār*** «Lehre»; — Nom. Pl. der *-a*-Neutra (identisch mit Nom. Sg. der *-ō*-St., idg. **-ā*, urgerm. **-ō*) ***hofu*** «Höfe» : ***word*** «Worte»; — Nom.-Akk. Sg. u. Pl. der Wurzelstämme (Sg. Akk. idg. **-m*, urgerm. **-um*, Pl. Nom. idg. **-es*, urgerm. **-iz*) ***hnutu***, ***hnyte*** «Nuß» : ***bōc***, ***bēc*** «Buch»; — beim schwachen Verbum 2. Ps. Sg. Imperativ (idg. **-eie*, urgerm. **-ī*) ***nere*** «rette», ***sete*** «setze», ***lege*** «lege» : ***dœl*** «teile», ***fyll*** «fülle», ***sēc*** «suche».

Die soγd. Bewegung unterscheidet sich also von der urenglischen nur dadurch, daß sie außer *-i* und *-u* auch die übrigen Vokale, *-ă* und die sekundären *-ē* und *-ō*, ergriffen hat.

Zu §§ *30* und *41*: Derselbe Nom. Sg. der **-aka*-Stämme auf *-ē* erscheint auch in einzelnen Elementen des Armenisch-Iranischen. Denn armen. *margarē*, Gen. *margarēi* «Prophet», von SALEMANN Pet. Bull. *1913*, 1129 f. richtig mit b. s. *m'rkr'yt* 59 «Wahrsager» verbunden, kann, da es bei der gesichert nominativischen Grundlage der ungeheuren Masse der armen.-iran. Substantiva völlig ausgeschlossen ist, daß der armen. Nominativ (nach SALEMANN l. c. und GAUTHIOT, MémSL. *19*, 127 [1]) in einzelnen Fällen den mittel-iranischen Genitiv auf *-ē* repräsentieren soll, auch nur Nominativ Sg. sein: *margarē* verhält sich als Nom. Sg. zu b. s. *m'rkr'yt* wie chr. s. *bntij* Nom. Sg. zu *bntijt* Pl. — Auch der arm. Monatsname *trē* gegenüber pers. *tīr* kann wie das ihm gleichzusetzende chorazmisch *čyry* nicht ‚Obliquus' sein (so GAUTHIOT l. c.), sondern setzt ein **tīraka-* neben **tīra-* voraus.

Also zeigt das Armenische in diesen *-ē*-Wörtern die spezifisch ostiranische Nominativform der **-aka*-Stämme, die, auf **-aki* beruhend, den spezifisch ostiranischen Wandel von auslautend **-ah* > **-i* voraussetzt. — Und *-ē* (*-ai*) ist also Nom.-Ausgang der alten **-aka*-Stämme nicht nur im Sak. (*-ai*) und Soγd., sondern auch im benachbarten Chorazmischen und in einzelnen Elementen des Armenisch-Iranischen.

1) Und danach unüberlegt früher einmal auch ich BullSL. *23*, 114.

Das Hauptgewicht wurde in vorliegender Darstellung auf das Soγdische gelegt, wo es nicht nur die Erklärung der Formen, sondern noch vorher deren Funktionswert zu erarbeiten galt. Vom Sakischen, wo die Sache infolge seines Gebrauches der Brāhmī-Schrift von vornherein einfacher lag und die Funktionen der Formen schon von LEUMANN vollendet erkannt waren, wurden hier nur die zur Gesamterklärung des Ostiranischen notwendigen Haupttatsachen herangezogen; eine Detailschilderung schien besser berufenerer Hand überlassen zu bleiben.

Die von FR. ROSENBERG (Pet. Bull. *1918*, 817—842 und *1920*, 399—420 und 455—474) herausgegebenen zwei b. s. Fragmente kamen mir[1]) erst im August 1925 zu und sind hier noch nicht verarbeitet. Doch entspricht ihr Formbestand den hier gegebenen Aufstellungen. In der Auffassung der Formen kommt ROSENBERG trotz einzelner richtiger Beobachtungen[2]) im wesentlichen nicht über GAUTHIOT hinaus.

Das *Sūtra des Causes et des Effets*, bisher nur im Facsimile erschienen, wurde mir erst ganz kürzlich[3]) in einer lithographierten Umschrift und Übersetzung Herrn Professor REICHELTs zugänglich; es ist hier noch nicht berücksichtigt. Schon jetzt sei indes bemerkt, daß eventuelle Abweichungen desselben von dem hier gegebenen System dasselbe so wenig zu erschüttern vermöchten wie die grammatischen Verhältnisse ausgedehnter Partien des jüngeren Awesta die awestische Grammatik.

BENVENISTEs Fortsetzung der «*Grammaire Sogdienne*» ist meines Wissens noch nicht erschienen. Ich kenne von ihm auf soγdischem Gebiet außer dem kleinen Aufsatz «*Sur trois noms d'êtres dans l'Avesta*» im *Journal of the Cama Oriental Institute 5*, 19 f. (Bombay 1925) nur seine Besprechung von GAUTHIOTs *Essai de grammaire sogdienne*, BullSL. *24*, Num. *74*, 39—43; nach einigen dort gegebenen Umschriften[4]) zu ur-

1) Durch die Güte H. Prof. FREIMANNs und des Herrn Verfassers.
2) z. B. über den Gebrauch der Artikelformen S. 473.
3) Durch die Güte des Herrn Verfassers.
4) z. B. S. 43, Z. 8 *sγwnw* umschrieben *sᵘχúnə* (ə!).

teilen, ist es wohl möglich, daß wir in manchem auseinander gehen werden.

Im Rahmen eines kurzen Gesamtüberblickes über das Soγdische im polnischen *Rocznik Orjentalistyczny 2*, 126—141, der auf einem Kurse A. MEILLETs an der École des Hautes Études 1921—2 beruht, streift HELENA Z GRABOWSKICH WILLMANOWA S. 140 auch die soγdische Nominalflexion, ganz kurz und ohne neue Gesichtspunkte.

Als dritte, von GAUTHIOTs und meiner gleichermaßen divergierende Auffassung der soγdischen Nominalflexion lernte ich letzthin[1]) die ANDREAS' kennen aus seines Schülers WOLFGANG LENZ Besprechung von GAUTHIOTs Werk in der *Deutschen Literaturzeitung 1925*, 18. Heft, 861—868; dort heißt es (864 f.): «Beim Nomen verkennt GAUTHIOT die Funktion der vokalischen Auslaute (S. 177—183). S. 111 erklärt er schließende א und ה nach Konsonantengruppen als Hilfsmittel zur Aussprachеerleichterung. א ist aber nur graphische Variante von ו, או, אאו.[2]) (Die Umschreibung des ו mit *ə* ist irreführend und sollte endlich aus unsern iranistischen Werken verschwinden.) Dieses auslautende *ō* ist nach ANDREAS' Erklärung der verdunkelte Obliquusvokal *ē*, geschrieben י, אי,[2]) wie er daneben vorkommt. Hinter ה kann sich *ō* und *ē* verbergen. Zum Vergleich schlage man ein beliebiges Nomen in JANSENs Index zu MÜLLERs Soghdischen Texten auf, z. B. *ptrā*, *äptrā* «Vater», um das Nebeneinander von Obliqui auf א, י und ו zu belegen.[3]) Andere Fälle des Übergangs von *ē* in *ō* im Iranischen hoffe ich

---

1) Dank der Güte des H. Verfassers.

2) [Mit או und אי sind vielleicht (wofern diese Endungen nicht im öffentlich kaum bekannten Manich. Soγd. auch noch in andrer Verwendung vorkommen) die Ausgänge *-ʾw* und *-ʾy* der b. s. **-aka*-Stämme gemeint (§§ *51* ff.) (T.).]

3) [Schlägt man allerdings außer dem Index auch noch den Text auf, so sieht man, daß die Formen auf *-ʾ*, *-y* und *-v* keineswegs gleichbedeutend sind, sondern die auf *-ʾ* nur den Abl. und Vok. und die auf *-v* nur den Akk. bezeichnet, die auf *-y* aber nicht nur Gen.-Dat., sondern auch die regelmäßige und einzige Form des Nominativs ist (T.).]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000169

u. a. demnächst in der Zeitschrift für Indologie und Iranistik vorzulegen.»

Mir kann diese Theorie, die wie GAUTHIOTs methodisch irrig vom Westiranischen statt vom Sakischen ausgeht und wieder die reale Funktion der gegebenen Formen völlig unbeachtet läßt, nach dem hier Ausgeführten nur für irrig gelten.

Das ṛgvedische *tavāgám* etymologisch.

Von **Walther Wüst.**

Bei Vorarbeiten zu einer sprachgeschichtlichen Gesamtbehandlung altindischen Wortgutes bin ich auf das *ἅπαξ λεγόμενον tavāgám* [acc. sg. m.][1]) in Ṛgv. IV, 18, 10ª aufmerksam geworden, das bisher kaum befriedigend gedeutet worden ist.

GRASSMANN zerlegt nämlich in seinem WB. — und dieser Ansatz ist für die Mehrzahl der späteren Behandlungen Vorbild geblieben — die Form in die zwei Bestandteile *tavā-* (von √ *tu*) und *gá* (von √1 *gā*) und übersetzt sie unter Zugrundelegung eines willkürlichen Nominativs **tavāgá* mit «kräftig vordringend», eine Wiedergabe, der dann bei den verschiedenen anderen Übersetzern etwa ein «kräftig, robust, stark» usw. entspricht. So GRASSMANN | Übers. I, 126, C. CAPELLER | WB., J. MUIR | OST V, 78, R. PISCHEL | Ved. Stud. II, 42 u. 53, L. v. SCHRÖDER | Mysterium und Mimus, S. 334, E. SIEG | Sagenstoffe 85, A. HILLEBRANDT | Lieder des Ṛgveda S. 45, während H. OLDENBERG | Ko. I, 282 und A. HILLEBRANDT | VM und vm sich nicht weiter darüber auslassen, und von Sāyaṇa's «*pravṛddhabalam*» darf man wohl füglich absehen.

Aber allerdings hat es auch nicht an Zweifel, wenngleich kargem, gefehlt: das pw versieht seinen Nominativ tavāgā, über dessen Berechtigung sich bald das Nähere ergeben wird, mit einem «etwa» und in K. F. GELDNER's neuester

---

1) Nach Ausweis der Vedic Concordance findet sich der erste Pāda mit dem zu untersuchenden *tavāgám* nur an dieser Stelle.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000171

Ṛgvedaübertragung I, 399 steht hinter seiner Wiedergabe «mutig» ein kräftiges Fragezeichen. Und in der Tat ist dieses Fragezeichen voll gerechtfertigt. Denn man prüfe nur unter den von GRASSMANN | WB. s. v. v. *ukṣan*, *vaṃsaga* und *vṛṣabha* zusammengestellten Adjektiven, ob eines von ihnen auf die Eigenart des Stiers, schnell zu gehen, hindeute, ob nicht vielmehr eine ganz andere Bedeutungssphäre diesen Begriff umgibt, eine Bedeutungsphäre, die sich in Beiworten wie *suretas*, *retin* usw. deutlich genug ausspricht und nicht zuletzt in den idg. Zusammenhängen der *vṛṣan*, *vṛṣabha*, *ṛṣabha* und *ukṣan* selbst[1]). Der richtige Bedeutungsansatz kann also nur in dieser Richtung liegen, und er liegt darin, wenn man das Wort an den altererbten, im Sanskrit nicht weiter mehr belegten Kompositionstypus *śikṣānará* anknüpft — WACKERNAGEL II, 316f., MACDONELL | Vedic grammar p. 170 — und als Bedeutung etwa «die Kuh (Kühe) anregend (aufregend)» aufstellt. Denn nicht nur durch die Längung des *á* in der 2. Silbe des 1. Glieds weist *tavāgám* seine Zugehörigkeit zu dieser Gruppe schlagend nach. Ich lege an weiteren Materialien vor zunächst das Wichtigste über den Formbestand der beiden Glieder.

Da springt denn zu allererst als befremdend der Stamm *tavă-*, wie er von nun an nach WACKERNAGEL a. a. O. aufgeführt werden darf, in die Augen, ein Stamm *tavă-*, der zu einer «Wurzel» *tu* gehört, von der nur Formen aus der 2. ind. Praesensklasse wie *tavīti* usw. belegt sind. Erhebliches Gewicht ist aber diesem Einwand kaum beizumessen angesichts der Reichhaltigkeit, mit der die verschiedensten Praesensklassen von ein und derselben «Wurzel» im Ṛgv. vertreten sind (vgl. *√ kṛ*) und angesichts der weiteren Tatsache, daß wir es bei *tu* zweifellos mit einer sog. schweren zweisilbigen idg. Basis *teuə̯ᵉ* zu tun haben (vgl. H. HIRT | Vokalismus II, 138; ders. | Idg. Ablaut S. 59 und A. WALDE | Etym. WB. s. v. tumeo), der im Aind. viel richtiger ein *tū* entspräche. Von dem aber läßt sich die Proportion aufstellen:

1) Man bemerke auch Sāyaṇa's glänzendes *secanasamartham*, das an unserer Stelle *vṛṣabham* glossiert.

**tava* : *bhava* = *bhū* : *tū* (womit WHITNEYS Fragezeichen «Wurzeln und prim. Stämme» S. 63 entfällt). Daß nun diese Konjugationsklasse für √ *tū* zufällig nicht belegt ist[1]), daran ist ihr geringer, auf ein schon frühes Aussterben hindeutender Formenbestand überhaupt schuld, wobei es doch auch wiederum nicht ohne Bedeutung ist, daß unter den spärlichen 6 Belegen des Ṛgv. einer auf das IV. Buch entfällt, ein sehr hoher Prozentsatz angesichts des geringen Umfangs dieses Maṇḍala.

Weit schwerer wöge ein anderer Einwand, nämlich der, daß √ *tū* nur als intransitiv bekannt sei, wenn uns nicht nach dem Zeugnis des PW III, 350 unmittelbare Grammatiker' angaben für eben diese «Wurzel» durch ihre Zusätze «*vṛddhau pūrtau*» zugleich auch ihre transitive Funktion eindeutig bezeugten[2]). Alles kommt nun darauf an, einen in der gleichen sexuellen Sphäre liegenden Gebrauch der beiden «Wurzeln» *vṛdh* und *pṝ* nachzuweisen, so daß für uns dieser Bedeutungszusammenfall auch literarisch beglaubigt wäre. Für *pūrtau* läßt sich dies sehr schön zeigen, indem man X, 95, 5 heranzieht und bei *vṛdh* gar bieten sich gleich drei signifikante Stellen dar: Ṛgv. V, 44, 5 — über den Charakter der Stelle kann nach GRASSMANN, Übers. I, 541 gar kein Zweifel walten, nicht zuletzt auch wegen IV, 69, 4 —, Ath. Veda VI, 78, 1 u. 2 und schließlich noch negiert TS. V, 6, 8, 4. Soll man nach all dem noch darauf hinweisen, daß GRASSMANN, WB. für √ *ṛdh* als Bedeutung 5 «befriedigen» angibt und daß an der sehr bezeichnenden Stelle Ṛgv. X, 102, 8 nach Ved. Stud. II, 13 *taviṣīr adhatta* «aufregen» bedeutet, um ein Bild abzurunden, dessen wesentliche Umrisse sich aus Stellen wie Rgv. I, 7, 8; 55, 4d (das ich anders als GELDNER fasse); 140, 6; 146, 2; II, 16, 8; III, 55, 17; V, 83, 1; VI, 28, 8; IX, 69, 4; 89, 3 — um

---

1) Tatsächlich ist dieser Stamm belegt! Nirukta IX, 25: «*taviṣīti balanāma tavaterva vṛddhikarmaṇaḥ* ...» verhilft der dürren Rekonstruktion zu Leben, wie ich nachträglich feststelle. In PW, pw und Whitney's Roots nicht nachgewiesen.

2) Ähnlich entwickelt sich √ in, vgl. GELDNER GLOSSAR s. v.

nur einige der wichtigsten zu nennen — leichtlich gewinnen lassen[1])?

Keinerlei Schwierigkeiten macht der Akzent. Die drei bis jetzt bekannt gewesenen ṛgvedischen Beispiele zeigen nämlich selbst alles andere denn Einheitlichkeit (*trasádasyu*, *śikṣānará* und *radāvasu* ohne Akzent, weil Vokativ), so daß sich WACKERNAGEL'S Bemerkung II, § 120a modifiziert, und schließlich ließe sich bei *ta°* auch jederzeit an den Akzenteinfluß der wirklichen *-gā*-Komposita denken, die auf das unverständliche Wort hätten einwirken können.

Eine Bemerkung noch über den Kompositionsschluß *-gám*, der bedeutungsvoll ist für den Stammansatz im Nominativ. Hier zeigt die Behandlung der Themen *gauḥ* und *dyauḥ*, wenn sie zweite Glieder von Kompositis sind, aus Beispielen wie *pṛśnigāvaḥ*, *adhrigāvah* (H. OLDENBERG, Ko. II, 95), *ruśadgavi*, *vṛṣṭidyāvā*, *-° dyāvaḥ* (das Material GRASSMANN | WB. Sp. 1689[3]) einen Akkus. *-gām* so klärlich auf, daß man zum Ansatz eines Nominativs **tavāgo-* geradezu gedrängt wird. So schon fragend das PW und LUDWIG V, 466, ohne allerdings der Lösung dadurch näher zu kommen[2]).

Man sieht, wie éine mittelpunktsuchende Kraft die Fragen alle éinem Ziele zustößt, éiner Lösung, die uns zuguterletzt auch dadurch nicht am schlechtesten empfohlen wird, daß die vorliegende Stelle nach Ved. Stud. II, 46 und III, 44 eine der wenigen des Ṛgv. ist, wo die im klass. Skrt. so sehr häufige, stark erotische Vorstellung vom Fluß als einem Weibe erscheint, auch dies ein sichtbares Zeichen für den Sinn des Adj. **tavāgó-*.

---

1) Man beachte auch Stellen wie Ṛgv. III, 32, 3; IV, 20, 7cd u. 21, 2ab in nächster Nähe, die das Beieinanderstehen von *tū*-Ableitungen und √ *vṛdh* veranschaulichen.

2) Andre Verhältnisse erscheinen bei den auf *-gu* auslautenden Stämmen, die ihre Endsilbe auch von *gauḥ* bezogen haben. Doch beweist dies nichts dagegen.

Bücherbesprechungen.

Shumā Farsī härf mīzānīd? **(Sprechen Sie Persisch?)** Neupersischer Sprachführer für Reise und zum Selbstunterricht, enthaltend eine kurze Grammatik, Wörtersammlung, Gespräche und Lesestücke von FRIEDRICH ROSEN. Dritte, verbesserte Auflage. Berlin, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung 1925.

Der ehemalige deutsche Gesandte und Außenminister FRIEDRICH ROSEN hat vor Jahrzehnten als Orientalist angefangen, und zwar mit einem trefflichen Werkchen zur Einführung in das Neupersische. Das Buch hat jetzt seine dritte Auflage erlebt. Das ist nur zu begrüßen, da handliche deutsche Bücher zur Erlernung des modernen Persisch nicht eben zahlreich sind, Der Verfasser hat aus der ersten Auflage einiges weggelassen (S. 91—117 d. 1. Aufl.), dafür aber anderes eingefügt: Ausdrücke über modernes Verfassungsleben (S. 50), einige Erzählungen (S. 85—95), eine Stelle aus dem Tagebuche Muzäffär äd-dīn Shāh's (S. 137/38) und den Auszug aus einem persischen Theaterstücke des Fürsten Malkom Khān (S. 139—142). Im ganzen ist das Buch von XI + 164 S. d. 1. Aufl. auf XII + 142 S. zusammengeschmolzen.

Manches war schon in der ersten Auflage nicht ganz richtig; anderes, wenn auch nur weniges, ist seitdem vollständig veraltet, da seit 1890 die politischen Bedingungen sowie der geistige Horizont in Persien sich sehr geändert haben. Der Verfasser hat versäumt, diesen Änderungen in allen Fällen Rechnung zu tragen. Wir wollen hier einige Berichtigungen anmerken: S. VIII, Z. 30: Fürst (nicht: Prinz)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000175

Malkom Khān. — S. 42, Sp. 1: *dār ul-hukūmä*, desgl. die nicht angeführten *dār ul-mulk*, *dār us-sältänä*, in der Bedeutung «Hauptstadt», ist veraltet. Das heute übliche Wort für Hauptstadt ist in Persien *pāj-takht*. — Ebda. *kārvān-serā* ist weniger häufig als *kārwān-seraj*. — S. 44, Sp. 1: *kubul* (Pfeifenbehälter) scheint auf Mißverständnis und Verwechslung mit dem türkischen Wort *kubur* (= Behältnis) zu beruhen. — S. 45, Sp. 2 gibt der Verfasser für Tee eine Aussprache *čahī*. — S. 48, Sp. 2 wird *īlkhānī* als Nomadenhäuptling bezeichnet, es ist aber ein bestimmter Häuptling, der der Kurden von Pusht-kūh. — S. 48/49 wird eine ganze Reihe von Titeln angeführt, welche 1890 von obersten Würdenträgern in Persien geführt wurden. Dieses Kapitel hätte natürlich der neuesten Zeit angepaßt werden müssen. — S. 49. 1 wird *mustoufī äl-mämālik*, ein Titel, welchen 1890 der Minister des Innern führte, einfach mit «Minister des Innern» übersetzt. Minister des Innern heißt in Persien seit langem *vāzīr-i dākh ilä*. — S. 49, Sp. 2: Das Verhältnis von *doulä* und *mulk* entspricht im Deutschen dem vom Reich und Staat oder Reich und Land. — S. 50, Sp. 1: der Angeklagte heißt *muddā'ā äleih* (nicht *ileih*). — S. 51, Sp. 1: Das moderne Wort für Batterie ist *baterī* (nicht: *dämdämä*). — Die heutige Bezeichnung für Kompagnie ist *tīp*; *dästä* ist veraltet. — S. 51, Sp. 2: Die Axt heißt *täbär-zīn* ohne *izāfät*. — S. 54, Sp. 2: Der Suezkanal heißt heute *kanal suäs*. — S. 54, Sp. 1: Das Recht heißt jetzt *huḳūḳ*. — S. 55, Sp. 1: Die Buchdruckerkunst heißt *ṣan'ät-i čāp*. — S. 56, Sp. 2: Für erlaubt ist *hälāl* besser als das im Volksmunde anscheinend viel verbreitete *hällāl*. — S. 57, Sp. 1 steht merkwürdigerweise schon in der ersten Auflage für unehrlich *bī-dīämät* statt *bī-dianät*. — S. 71 wird die persische Münze *grān* mit 80 Pf. bewertet, was ihrem Werte im Jahre 1867 entsprochen hatte. 1905—1914 war der Grān nur 33 Pf. wert. Auch jetzt dürfte er nicht über 40 Pf. stehen. — S. 97, Z. 33 und 38 und S. 98, Z. 5 sind die Druckfehler der ersten Auflage (*mon'ūd* statt *mou'ūd*) beibehalten.

München. Karl Süßheim.

Iranisches.

Von **Christian Bartholomae.**

I. MpB. brdtn = *burrītan.*

1. Zuerst in meinen StudzidgSprachgesch. **1** (1891) 107, dann auch GIrPh. **1**. 74 und IF. **38** 19 habe ich das *rr* des np. Präsens *burrad* 'er schneidet' auf altes *rn* zurückgeführt und der Form ein ar. **bhṛ̥nāti* zugrunde gelegt. Vgl. auch HÜBSCHMANN PSt. 28, IFAnz. **11**. 53 No. Das inzwischen zugekommene Material hat meine Ansicht nur verstärken können.

2. Einen entgegengesetzten Standpunkt hat neuerdings LOMMEL vertreten, KZ. **50** (1922). 271 ff. LOMMEL läßt das np. *burīdan* — sol, mit *r*, nicht *rr* — durch Anaptyxe aus **bhrītan°* hervorgehen und nimmt np. *burad* als Neubildung dazu, die sich nach dem Muster *pursīdan* : *pursīd* eingestellt habe; und zwar sei die Anaptyxe bereits sehr alt, — er verweist dafür auf apers. von MEILLET MSL. **17**. 268 f. besprochene Erscheinungen, — die Neubildung des Präsens jedenfalls schon mittelpersisch. Also sei eben fürs MPers. *burītan*, *burāt* anzusetzen, nicht aber *burr°*. Die Verdoppelung des *r*[1]) im NPers. sei ein metrisches Auskunftsmittel. — In gleicher Weise seien auch die entsprechenden Formen der (bei HORN NpEt. 10 vereinigten) Verba für 1. '(er)schaffen' und 2. 'segnen, preisen' zu beurteilen; auch hier sei *āfur°* die richtige Lesung, nicht aber *āfurr°*, wie ich es IF. **38**. 19 fälschlich angenommen hätte.

3. Demgegenüber muß ich meinerseits erklären: An sich ist ja LOMMELS Fassung wohl möglich; das stelle ich nicht in Abrede. Sie ist ja auch nicht neu; vgl. HÜBSCHMANN

1) D. i. seine Verteilung auf zwei Silben.

PSt. 56, wo die selbe Erklärung für das np. *xarad* neben *xarīdan* 'kaufen' vorgetragen wird. Allein mir scheint, daß LOMMEL bei seinen Auseinandersetzungen mehrere wichtige Dinge außeracht gelassen hat, die mit seiner Fassung durchaus unverträglich sind.

4. Das *u* in np. *burīdan* 'schneiden' ist nach LOMMEL auf Anaptyxe zurückzuführen. Aber, soweit ich sehe, kommt ein anaptyktisches *u* vor *r* im NPers., auch nach einem labialen Konsonanten, doch nur dann vor, wenn die folgende Silbe ein *ŭ̆* oder *ŏ̆* enthält, während vor *ĭ* und *ĕ̆*, auch nach einem labialen Konsonanten, *i* auftritt. Ich verweise dafür auf die Belege: np. *durust, durušt, durūd, durūdan, durōj, furōd, furōxtan, surōd, kurōšīdan*[1]); *birištan firistādan firīftan firišta firih*, usw. Also hätte aus einem apers. **brītaniy* durch Anaptyxe doch nur ein np. *birīdan* hervorgehen können, nicht aber *burīdan*; darauf hat schon HORN GIrPh. 1 b. 125 ausdrücklich hingewiesen; und wenn das np. Präsens 'ich schneide' so entstanden wäre, wie es LOMMEL will, so würde es eben **biram* lauten,[2]) nicht aber *buram* und *burram*, wie es tatsächlich lautet.

5. Aber auch wenn wir die ausnahmsweise Entwicklung eines anaptyktischen *u* in diesem Fall für das NPers. zulassen wollten, so würde doch das MPers. dagegen Einspruch erheben. Die mpB. Wörter des Verbums 'schneiden' sind mit bnr°, d. i. BYR°, geschrieben. Das *u* darin soll nach LOMMEL wie das in np. *buram*, usw, anaptyktisch sein. Da frage ich: Wo wird denn sonst ein anaptyktischer Vokal, sei er *u* oder *i*, zwischen anlautender Konsonanz und folgendem *r* im Bücher- oder im Turfān Pahlavī plene geschrieben, mit V oder Y zum Ausdruck gebracht? Man vergleiche die mpers. Vorformen der oben S. 174 aufgeführten npers. Wörter. In keiner von ihnen kommt irgendwo — nach méiner Kenntnis wenigstens — die Schreibung mit V oder Y vor. WESTS

1) Np. *šurrān*, wozu HÜBSCHMANN PSt. 146, HORN GIrPh. 1 b. 54, wird man schwerlich als Beweisstück dagegen anführen wollen. HORN verzeichnet daneben *šarrān*, und MANN Lurst. 191 hat lur. *širre*.

2) Wegen des muk. *birim* 'ich schneide', *birī(d)* 'geschnitten' siehe unten S. 182.

Angabe, Mx Gloss. 66, die 'Pahl.'form von 'Huzv.' d n n d d t = *drust* sei d n r d d t, das wäre *dur[u]st*, ist falsch; er hat sie auch Šv. 242 b und Gl & Ind. 283 nicht wiederholt; die gleiche Lesung aber bei HOSHANG zu I'V. **14**. 17, Vend. **1** 504 — im Gloss. Ind. fehlt das Wort — beruht auf Korrektur. [Man beachte auch NĒRYOSANGS Pāzandierungen im Mx. und Šv. Es finden sich ja darin nicht alle die oben angeführten Wörter; aber so weit sie bezeugt sind, entbehren sie alle des anaptyktischen Vokals, mit alleiniger Ausnahme von *durust*; doch kommt auch hier *drust* wenigstens als Variante vor.] Die einzigen wirklichen Ausnahmen von der besprochenen Schreibung in den Pahlavī-Texten lägen bei den Verben für '(er)schaffen' — mpT. 'FVRYDN, Inf. — und 'segnen, preisen' — mpT.'FVR'M, Konj. Präs. — vor, wenn LOMMELs Lesung (*afur°*) und Deutung richtig wäre; ich werde unten S. 177 f. darauf zurückkommen.

6. Aus alledem ergibt sich: Wenn wir im MPersB. neben der Schreibung des Verbums 'schneiden' mit b n r° auch die mit b r° finden — b r° steht Bd. **36**. 4 = Gr Bd. **104**. 7, TrP. **18**. 7, K 20 zu MYTr. **2**. 30, wo M **51** 6 b n r° bietet; so ist auch TrP. **18**. 7 in den Varianten bezeugt —, so ist damit keineswegs das nämliche gemeint. b r d t n n bringt *brītan* zum Ausdruck, d. i. die altererbte Infinitivform, die im APers. **brītaniy*[1]) lauten würde, b n r d t n n dagegen **burrītan*, die durch das Präsens *burrāt* beeinflußte, das selber ein ar. **bhṛnāti* zur Voraussetzung hat. Wie alt diese Um- oder Neugestaltung des Infinitivs, bezw. des Part. Perf. Pass. ist, läßt sich nicht feststellen, völlig durchgesetzt hat sie sich aber gewiß erst im Verlauf der npers. Periode. Für den von NÖLDEKE Iran. Nationalepos[2] 98 No. 5 angeführten Šn. Vers كه ببريد رستم ببريده تيغ *ki bibrīdo rustam buburranda tēy* ist doch wohl trotz der Nachbarschaft des *burr*-Präsens die alte Präteritalbildung noch anzuerkennen.

---

1) Oder °*tanaiy*, worauf es hier nicht ankommt; siehe dazu BTHL. KZ. **41**. 332 ff.

7. Daß die Lesung — — (*burrīd*) für بريد das Alter des *rr* nicht sicher gewährleistet, ist richtig; aber es steht doch fest, daß die Vereinfachung der *r*-Geminata um vieles häufiger vorkommt als die Verdoppelung eines einfachen *r*. Ich denke mir den Wechsel, ganz ähnlich wie HORN GIrPh. 1 b. 54, so entstanden: zunächst wurde *rr* nur im Auslaut des Satzes, sowie im Satzinlaut vor Konsonanz vereinfacht, also beim Nomen im Sing.: *par* 'Feder' neben *parrān* 'Federn', im Verbum im Imperativ *bubur* 'schneid!' neben *burram* 'ich schneide'; die selbe Form — *bur* — steht ja anscheinend auch am Ende von Zusammensetzungen; vgl. tāk. 1. *ǰībbur* Taschendieb' (eigentlich 'die Tasche abschneidend', also genau unser 'Beutelschneider') neben *buburrä* 'er schneidet' bei MANN Tājīk M. 61, 83, 90; siehe dagegen lur. *ǰēvburr*, *hūnaburr*[1]) 'Räuber' bei MANN Lur St. 69, 28. Der so entstandene Wechsel würde im Auslaut alsdann auch auf den Inlaut überführt: *parr* 'Feder' — *par* : *parrīdan* 'fliegen' — *parīdan*; endlich übertrug er sich — auf dem Weg rein lautlicher Analogie — gelegentlich auch auf Wörter mit ursprünglich einfachem *r*, und die Dichter haben sich das für ihren Versbau zunutze gemacht, daher *marr* 'Zahl' im Šn. neben *mar*, siehe NÖLDEKE a.a.O. Es ist nicht ohne Reiz zu sehen, daß beide, LOMMEL a.a.O. 272, Zeile 25, und NÖLDEKE a.a.O. Nr. 8 sich für np. *bur(r)*° auf ANDREAS berufen, aber in entgegengesetztem Sinn.

8. Das arm. Lehnwort *brem* 'ich grabe' gibt keinen Entscheid; es kann ebensowohl auf *burr*° als auf *bur*° beruhen. Von sehr wesentlichem Belang aber ist die von LOMMEL auch nicht berücksichtigte Tatsache, daß in den *Fārs*-Dialekten, die ja in allen wesentlichen Stücken mit dem NPers. zusammengehen, nur *burr*° vorkommt (Präsens *buburräm*, Prät. *burrīd*), mit *rr*, ebenso wie beim Verbum 'zerreißen' — np. *darram*, *darrīd* — für das ja auch LOMMEL a.a.O. 275 die hergebrachte Erklärung gelten läßt (Präs. *därrä*[2])); siehe MANN Tājīk M. 61, 83, 90, 125 für *burr*°, 63 für *därr*°. Soll auch für diese

1) Das wäre np. *kānabur*.

2) Wegen des *ä* der Stammsilbe siehe unten S. 186.

Fārsformen das 'metrische Auskunftsmittel' als Erklärung vorhalten, oder sollen sie von den npers. getrennt werden, oder endlich sollen sie für entlehnt gelten? Ebenso haben die beiden Verba im Luri *rr*, bezw. das dafür eingetretene *hr*; siehe MANN LurSt. 3, 5, 69, 144, 148, 160 für *burr°*, 7, 185 für *därr°* und *dihr°*; auch im Auslaut bleibt *rr*, siehe *jēvburr*, *hūnaburr* (oben S. 176), *bedärr* 'herzig!'[1]). Im Gegensatz dazu hat das Verbum für 'kaufen' — np. *xaram*, *xarīd* — auf beiden Dialektgebieten bloßes *r*; siehe MANN S. 86, 104: *xärī(d)* und L. 12 f., 72, 126, 162: *bi-xär*, *xärom*, usw., 100, 108: *xirīd*.

9. Des weiteren hätte LOMMEL der verschiedenen Schreibung, wie sie uns bei den Verben 'erschaffen' und 'segnen, preisen' in den Turfān-Texten und auch in dem mit 'türkischen Runen' geschriebenen Fragment (siehe SALEMANN Man. **3/4.** 30 f.) entgegentritt, mehr Rechnung tragen müssen. Wir haben hier neben einander 'FR° und 'FVR°. LOMMEL hält sie für gleichwertig. Allein das V in 'FVR° kann nicht anaptyktisch sein, weil anaptyktische Laute nicht geschrieben werden, siehe S. 2; und 'FR° kann nicht *āfur°* meinen, weil der Vokal V regelmäßig, auch wenn er kurz ist, mit V dargestellt wird; siehe dazu BTHL. z Air. Wb. 31 ff. Die Verschiedenheit der Schreibung bringt also verschiedene Aussprachen zum Ausdruck. Das PPP. (bezw. der Inf.) des Verbums 'segnen, preisen' wird in den Turfān Texten — im persischen wie im parthischen Dialekt — stets mit 'FR° geschrieben, meint also *āfrīd*; zu den bei SALEMANN ManSt. 57 und Man. **3/4.** 36 angeführten 6 Stellen kommen noch hinzu: M 1. 304, 322 ff. (16 mal), 336 (2 mal), 404 ff. (7 mal); aber der Infinitiv des Verbums 'schaffen'

---

1) Aus dem selben Dialekt (Baktiyārī), aus dem MANN *dihris(t)an* 'zerreißen' verzeichnet, stammt *dirīn* 'zerreißt' 2. Plur., bei MANN L. 95. Daß in *dirīn* *r* für *rr* steht, muß ja auch LOMMEL einräumen; vielleicht liegt individuelle Aussprache oder auch nur ein Hörfehler vor; siehe dazu a. a. O. XXIX und 183. Das selbe mag auch für bakt. *buris(t)an* 'zerschneiden' gelten, das S. 184 gegenüber sechsmaligem *burr°* S. 69 angeführt wird. Für LOMMELS Ansicht ist es jedenfalls nicht verwendbar. Auch *ipāriδum* 'ich wäre geflogen' (S. 108) und *piris(t)an* 'fliegen' (190) enthalten ja sicherlich altes *rr*, siehe np. *parr* 'Flügel' = ai. *párṇa-*.

ist 'FVR° geschrieben, und darin sehe ich *āfurrīdan*. Auch im Bücher Pahlavī erscheint das Wort 'geschaffen' an den wenigen Stellen, wo der Begriff nicht durch das merkwürdige brdadndt ausgedrückt ist, in der Form apnrdt, d. i. 'FVRYT *āfurrīt*; so Dd. **2**. 4, DM M. **48**. 20, **362**. 7. Im Pāzand des Šv. steht allerdings *āfrīdan*; zu der Zeit, als das Buch geschrieben wurde, 'long after the Arab conquest of Persia' (WEST SBE. **24**. XXVI) waren eben die beiden Verba 'schaffen' und 'segnen, preisen' formell längst völlig zusammengeschweißt: ein Prozeß, der dann den Untergang der zweiten Bedeutung nach sich zog. Das Vorkommen des Worts 'gesegnet', das in den Turfān Texten noch häufig bezeugt ist, beschränkt sich bereits im Bücher-Pahlavī auf die beiden Eigennamen[1]) *vēhāfrīt* GrBd. **232**. 10 und *hvāfrīt* Da M. **256**. 2, und diese hat man wohl schon damals 'gut, wohl geschaffen' gedeutet. — Zum Verbum 'preisen, segnen' bieten die Turfān Texte die beiden Präsentien 'FRYN'M *āfrīnām* und 'FVR'M *āfurrām* 'wir wollen preisen', letzteres ebenso gebildet wie *burrēt* mpB.

10. Nun sollte man freilich für ein ar. **āpṛnāti* ein miran. **āpurr°* erwarten, nicht *āfurr°*. Die Bücher Pahlavī Wörter ließen sich ja alle ohne weiteres mit *p* lesen, da *p* und *f* in der Schrift nicht auseinander gehalten werden. Und man könnte sich dafür weiter darauf berufen, daß auch in der Mehrzahl der betreffenden Turfān Pahlavī Wörter *p* geschrieben ist, d. h. ohne den Punkt, der das *p*-Zeichen zum *f* stempelt. Da aber einige Formen deutliches *f* aufzeigen, vor allem auch die runische (siehe oben S. 177) — in der Runenschrift sehen die Zeichen *p* und *f* ganz verschieden aus —, so ist gewiß überall *f* zu lesen, der Punkt ist vergessen oder zerstört, wie auch sonst gar oft. Die nach den Lautgesetzen zu erwartende Verschiedenheit *āp°* und *āf°* im Präsens und Präteritum wurde ausgeglichen, und zwar siegte *f*, das ja auch durch das zweite Präsens *āfrīn°* unterstützt war. Der nämliche Ausgleich ist auch bei dem Verbum für

1) Siehe dazu JUSTI IFAnz. **17**. 116.

'schaffen' erfolgt, daher mpT. *āfurrīdan.*[1]) Dergleichen findet sich ja allerorts; siehe auch unten S. 180 f. zum Verbum 'kaufen'. Offenbar hat auch LOMMEL diesem Punkt nur geringe Bedeutung beigemessen, sonst würde er ihn gewiß zugunsten seiner Erklärung verwertet haben.

11. Am ehesten scheint sich LOMMELs Erklärung für das np. *xarad* 'er kauft' vertreten zu lassen, siehe HÜBSCHMANN PSt. 56, und zwar darum, weil hier auch die Fārs- und Lur Dialekte einfaches *r* aufzeigen, im Gegensatz zu den Verben für 'schneiden' und 'zerreißen' (siehe oben). Aber es scheint nur so. Im M Iran. lautet das Präsens, entsprechend dem aind. *krīṇáti*, *xrīn°*; so m parth T. *xrīnēd*, msS. *xrīnē*; siehe BTHL. WZKM. **29**. 13 No. Und die nämliche Bildung wird vom Pahl-Frahang für das MpB. gefordert, FrP. **21**. 15; in den mpB. Texten ist sie nicht nachweisbar, da das Verbum stets in der Maske erscheint. Sie findet sich ferner im Jüd Pers.: *karīnišn* (siehe G Ir Ph. 1 b. 411), sowie in den zentralen Dialekten (siehe ebd. 387 und SHUKOWSKI Mat. **1**. 111, **2**. 191, 415). Somit ist diese Präsensbildung für nicht minder alt zu erachten, als die durch ai. *bhrīṇánti*, jAw. *brīnaŋha*, und mpB. *brīnēt* (siehe FrP. **18**. 7 und Šv. **4**. 25) vertretene des Verbums 'schneiden'. Wie nun neben **bhrīnāti* ein **bhr̥nāti* stand, so darf man auch neben **krīnāti* ein **kr̥nāti* erwarten. Und darauf hat schon O. KELLER KZ. **39**. 101 mit Recht — im Gegensatz zu W. GEIGER, Pali 48 und PISCHEL Prakrit Spr. 357[2]) — pa. *kiṇāti* und prakr. *kiṇāi* zurückgeführt. Das wird unzweideutig bestätigt durch das von LOMMEL nicht

---

1) Die Bedeutung von mpI. 'PVLST *āfurrist* (?) ist nicht zu ermitteln; siehe HERZBERG Paikuli 142.

2) Die beide dafür ein altes **krināti* neben **krīnāti* aufstellen. Die keltischen Präsentien air. *crenid* akymr. *prinid* 'er kauft', mit altem *r̥* anzusetzen ist ohne weiteres gestattet, siehe dazu PEDERSEN Vgl Gr. **1**. 128, **2**. 496 f. und THURNEYSEN Hdb. 333°. Das *rĭ* aber im aruss. *krĭnu* 'ich kaufe' kann gar wohl dem Einfluß jener Bildungsklasse des Verbums zu danken sein, die im AIr. durch *nieria* (aus **criĭāt*, siehe PEDERSEN a. a. O. **1** 178), im Griech. durch *πρίασθαι*, im A Russ. selbst aber durch *u. krijenu* (für **krĭj°*) vertreten ist: siehe BERNEKER Slav. Wb. **1**. 633. Die Präsensbildung **kr̥n°* ist also im Ind., Iran. (siehe unten), Kelt. und Slav. nachweisbar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000183

beachtete muk. *dä-kirim* 'ich kaufe'; siehe JUSTI-JABA Dict. 331f., MANN Mukrī K. 1. LXIX, 247. 23. Die von LOMMEL für die Entstehung seines np. *burīdan* 'schneiden' und *burad* 'schneidet' gegebene Erklärung ist hier durchaus unanwendbar. Aus **krītan* wäre durch Anaptyxe **xir°* entstanden, nimmermehr **kir°*. Dessen *k* erweist vielmehr, daß in der Vorform dem anlautenden *k* ein Sonant folgte (*r̥*), nicht aber ein Konsonant (*r*); es kann also die Vorform nur *kr̥n°* gewesen sein, aus der *dä-kirim* ebenso hervorging, wie im gleichen Dialekt *dä-dirim* 'ich zerreiße' (MANN a.a.O. 1. LVIII, 27. 29) aus **dr̥n°*, der ja auch von LOMMEL anerkannten Vorform des np. *darrad* — woher sonst sollte das *k* hergekommen sein? —, und weiter ebenso wie *dä-birim* 'ich schneide' (ebd. 1. LVIII, **36**. 19, 22, 25, **37**. 26f., usw.) = mp., np. *burr°* aus **bhr̥n°*; wegen der Differenz kurd. *ir* — np. *ur* nach Labiallaut vgl. *pirsī(d)* — *pursīd*, *bird* — *burd*, *mird* — *murd*, usw.[1])

Die selbe Ausgleichung aber, die bei dem mpT. *āfurrām* 'wir wollen preisen' — statt **āpurrām* — vorliegt (siehe S.178), treffen wir auch beim Verbum für 'kaufen', und zwar im NPers. Entsprechend dem Verhältnis von muk. *dirim* 'ich zerreiße' zu np. *darram*[2]) wäre neben *kirim* ein **karram* zu erwarten. Allein das np. Verbum hat durchweg den Anlaut *k*, der aus den Formen mit altem *kr-* im Anlaut übertragen ist, ebenso wie das *f-* im Verbum 'preisen' aus den Formen mit altem *fr-*.

12. Das alte Präsens 'er kauft' hatte also *-rr-*. Und *xarrad* lautet es ja in der Tat noch im Šn.; siehe NÖLDEKE a.a.O. Daneben stellte sich alsdann *xarad* ein, und mit der Zeit hat dies die ältere Form ganz verdrängt; der Imperativ *bi-xar* 'kauf' spielte gewiß im Handelsverkehr keine geringe Rolle; aber auch der Infinitiv *xarīdan*, aus **krīt°* hervorgegangen (siehe S.179f.) hat wesentlich dazu beigetragen. Daß das Präsens 'er kauft' auch in den Fārs- und Lur-Dialekten

1) *i* für älteres *u* ist im Kurd. auch sonst, nicht nur wo ar. *r̥* im Spiel ist, häufig genug.

2) Wegen des *a* in *darr°* und *xarr°* (siehe gleich) vgl. unten S. 184.

durchgängig einfaches *r* aufweist, ist wohl insbesondere auf den Einfluß des NPers. zurückzuführen, der sich ja überall in den Dialekten geltend macht und in diesem Fall sich besonders leicht als eine Folge des Handelsverkehrs begreifen läßt. Der selben Ursache ist ja gewiß auch die weit verbreitete Verwendung der npers. Zahlwörter in den Dialekten zu danken; siehe GIrPh. 1 b. 240, 317, 338, 359, 391; in neuerer Zeit konkurriert darin das Türkische mit dem NPers., siehe ebd.

13. Die beste Stütze, die LOMMEL für seine Ansicht von der Entstehung des npers. Präsens *burad* 'er schneidet' hätte heranziehen können, hat er sich entgehen lassen; d. i. das sbal. *burīt* 'er schneidet'. Für ar. **bhṛn°* wäre ja im Bal. nicht *bur°*, sondern *bun°* zu erwarten; siehe GEIGER LautldBal. 39. Aber dagegen läßt sich wieder einwenden, daß von der frühzeitigen Anaptyxe zwischen (ar.) Verschlußlaut und *r* im Wortanlaut, die ja die Voraussetzung für LOMMELs Erklärung bildet (siehe S. 174), im SBal. so gut wie nichts zu merken ist; vgl. sbal. *brāt*, *briǰag*, *brēsag*, *drašk*, *draṅǰag*, *drāǰ*, *drīn*, *drust*, *grādag*, *grēag*, *krōs*, *prāh*, *trāšag*, *trušp*; alle bei GEIGER EtdBal. Ich finde solche Anaptyxe bei ar. *bhr-* allein in sbal. *burvān*, bei GILBERTSON BalLang. 128 *barvān* 'Brauen', und das halte ich für den entlehnten npers. Plural von *burū* oder *barū*, siehe dazu HORN NpEt. 16. Die Zahl der npers. Lehnwörter im Balūčī ist ja keine geringe, siehe GEIGER LautldBal. 49ff., HÜBSCHMANN ZDMG. **44**. 554ff. Und als Lehnwort aus dem NPers. betrachte ich auch sbal. *burag* 'schneiden'. Ein gleichartiges Lehnwort ist sbal. *dirag*, nbal. *diraj* 'zerreißen' (siehe HÜBSCHMANN PSt. 62), neben dem noch das echtbal. nbal. *dinaj* vorkommt.[1])

14. Nach alledem, meine ich, sollte kein Zweifel mehr darüber bestehen können, das das npers. Präsens *burrad* auf ar. **bhṛnāti* beruht, — und daß auch die übrigen besprochenen Präsentien eine gleichartige Bildung voraussetzen. [Das Vorhandensein eines ar. **bhṛnāti* 'er schneidet' wird ja auch von

1) Das für das Lehnwort *dirag* das *i* geliefert haben wird.

LOMMEL selber nicht bestritten. Im Gegenteil. In dem vom *Dhātupāṭha* aufgeführten ai. *bhṛṇāti* will er dessen ai. Nachform erkennen. Ich bin des nicht so sicher, da die verschiedenen dafür angegebenen Bedeutungen mit 'schneiden' nicht so leicht vereinbar sind. Doch vgl. auch UHLENBECK EtWb ai Spr. unter *bhrīṇāti*. Nach SCHEFTELOWITZ ZDMG. **59**. 687 setzt sich jene Präsensbildung in jAw. *barənaŋha* V. **17**. 4 fort (einer Variante des von GELDNER aufgenommenen *brīn°*), das dann für korrektes *bərən°* stehen würde. Aber die Varianten zu *brīnənti* V. **17**. 2 lassen auch das recht unsicher erscheinen.]

Es fragt sich nun aber weiter, wie es mit den zugehörigen *to*-Partizipien (und Infinitiven) steht, wie diese zu beurteilen sind, d. h. ob sie die alten Bildungen fortsetzen oder den Einfluß des Präsens aufweisen.

15. Die alten (arischen) *to*-Partizipien zu den in Rede stehenden Präsentien haben gewiß überall die gleiche Form gehabt: Kons. $+r+\bar{\imath}+ta$. Sie ist sicher unversehrt erhalten in den PPP. und den ihnen angeschlossenen Inf.: mpB. *brīt*, np. *bi-brīd*[1]) 'geschnitten'; — mpT., mparthT. *āfrīδ* 'gepriesen'; — np. *āfarīd* 'erschaffen'. Dagegen liegt sicher Anschluß an das *r̥n*-Präsens vor in: mpB. *burrītan*, np. *burrīdan* 'schneiden'; — mpB. *āfurrīt* 'geschaffen', mpT. *āfurrīδan*; — np. *darrīdan*, bakt. *dihris(t)an* 'zerreißen';[2]) — np. *xarrīdan* 'kaufen'.

16. Doch ist der Entscheid nicht überall so einfach zu treffen. So könnte man bei muk. *birī(d)* schwanken, ob man es mit mpB. *brītan* (siehe S. 175) verbinden soll oder mit dem Präsens *dä-birim* (siehe S. 180), dem Gegenstück von np. *burram*. Dasselbe ist von muk. *dirī(d)* 'zerrissen' neben *dä-dirim* (= np. *darram*) zu sagen; doch dürfte hier die letztere Erklärung die wahrscheinlichere sein, da ein **drīt°* im Iranischen nicht sicher nachzuweisen ist.

17. Das muk. *kirī* 'gekauft' hat jedenfalls sein *k* dem Präsens *dä-kirim* zu danken (siehe S. 179/180), ob aber sein *r* auf

---

1) Siehe oben S. 177.

2) Siehe oben S. 176/177.

rr wie im Präsens zurückgeht, läßt sich nicht entscheiden; es kann auch dem np. *xarīd*[1]) = ai. *krītá-* entsprechen. Andrerseits wieder hat das np. *xaram* 'ich kaufe' gegenüber muk. *dä-kirim* sein *x* von *xarīd* bezogen, und gewiß hat *xarīd* auch für die Ersetzung des alten *-rr-* durch *-r-* im Präsens wesentlich beigetragen (siehe S. 177). Gerade das Verbum 'kaufen' — np. *xaram* (statt **karr°*) — *xarīd* (statt **xirīd*, siehe unten S. 185), aber muk. *dä-kirim* (statt **kirr°*) — *kirī(d)* (statt *xirīd*) — scheint mir dafür zu sprechen, daß überall die Neigung zu einem vollständigen lautlichen Ausgleich der Präsens- und Präteritalformen vorhanden war; aber in dessen Richtung gingen die Dialekte nicht immer zusammen.

Zum Schluß läßt sich noch die Frage aufwerfen: Wie kommt es, daß wohl np. *bur(r)īdan*, nicht aber *dar(r)īdan* und *xar(r)i̯dan* in der ersten Silbe (vor *rr* aus *rn*) den zu erwartenden Sonanten aufweisen, d. i. *u* hinter labialen, *i* hinter andern Konsonanten. Daß *darrīdan* für **dirr°* eingetreten ist, steht durch nbal. *dinaj* und lur. *dihres(t)än* fest, siehe oben S. 181 und HÜBSCHMANN PSt. 62. Gleicherweise muß auch *xarrīdan* für **xirr°* eingetreten sein; es läßt sich dafür muk. *kirī(d)* geltend machen; doch könnte freilich dessen *i* allenfalls auch durch jüngere Vokalassimilation — ebenso wie in *birī(d)* gegenüber np. *burrīdan* — aus einem andern kurzen Sonanten hervorgegangen sein. Vom PPP. *karīd* kann das *a* nicht stammen; dem ai. *krītáḥ* entspräche normalerweise **xirīt*; siehe *xirāmad* 'er schreitet' = ai. *krámati*, *xirad* 'Verstand' = ai. *krátuḥ*; es ist mir kein Fall dafür bekannt, daß sich älteres *i* vor *r* in offener Silbe in *-a-* umgesetzt hätte. Also muß vielmehr *xarīd* sein *a* von anderer Seite her bezogen haben; das kann aber nur das Präsens sein. So ergibt sich noch auf einem anderen Weg wie oben S. 179 f., daß die von LOMMEL a. a. O. 274 im Anschluß an HÜBSCHMANN vorgetragene Erklärung des Präsens *xaram* unzulässig ist; man hätte **xiram* zu erwarten.

1) Statt **xirīd*, siehe unten S. 185.

18. Die selbe Verschiebung der Vokalqualität — von *i* nach *a*[1]) — wie bei np. *xar(r)am* treffen wir ferner an bei:

np. *tarsīdan* 'fürchten', *tarsīd*, Präs. *tarsam* gegenüber mpT. *tirsāδ* (TYRS°), muk. *tirsā*, *dä-tirsim*, Fārs. *tirsiḏam* (MANN T. 87), *ätirsim* (128); —

np. *darrīdan* 'zerreißen', *darrīd*, Präs. *darram*, gegenüber nbal. *dinaj*, lur. *dihris(t)än*, siehe oben S. 183; —

np. *kardan* 'machen', *kard*, gegenüber mpT., mparthT. *kirdan*, *kird* (KYRD), lur. *kirdän*, *kird*, Fārs. *kird*, *ki*; das im PPP. normale *ir* hat sich auch in np. Städtenamen auf *-gird* erhalten, siehe HORN NpEt. 201, HÜBSCHMANN ArmGr. 168f., IF. **16**. 384; in den mpers. und mparth. Inschriften ist das PPP. KRT oder KLT geschrieben, das HERZFELD Paikuli 208f. mit *kirt* transskribiert, im Bücher Pahlavī k n t, d. i. KRT, das die Pazandisten *kard* lesen; ich lasse das Wort einstweilen beiseite, weil hier das *ar* in besonderer Weise erklärt werden kann (siehe HÜBSCHMANN KZ. **27**. 111 und unten), eine Möglichkeit, die für die anderen Beispiele nicht besteht.

19. Vor *r*, dem ein Sonant folgt, ist *i* im NPers. nicht zu *a* geworden. Aber auch nicht in *xirs* 'Bär' = fārs., lur. *xirs* (siehe MANN T. 66, 96, L. 134f.). Warum heißt es im NPers. *xirs* gegenüber mp. *xirs*, aber *tarsīd* gegenüber *tirsīδ*? Ich sehe in den fraglichen Silben nur einen Unterschied: dort war und ist sie haupt-, hier nebentonig. Ich glaube auf Grund des vorhandenen Materials den Satz aufstellen zu dürfen: mp. *ir* vor Konsonanz bleibt im NPers. unter dem Hauptton, sonst wird es zu *ar*. Die Belege sind:

mpB. *kirs* 'Bär', geschr. XRS; fārs., lur. *xirs* (siehe oben) = np. *xirs*; —

mpB. *kirm* 'Wurm', geschr. KRM; bal., ms. *kirm* — np. *kirm*; —

mpB. *girt* 'ringsherum, rund; Kreis', geschr. GRT (aber Pāz. *gird*), mpT. *gird*, geschr. GYRD, fārs. *gird* (siehe MANN T. 144, Z. 33) — np. *gird*;[2]) —

---

1) D. i. e_2 nach WINTELERS Schema.

2) Vgl. dazu BTHL. SF. **10**. 7 f. Gegen die etymologische und begriffliche Gleichheit mit *vart°* spricht auch die TF. **119** 2 f. belegte Verbindung *vartišn u*

mpB. *hakirč*, mpT. *hagirₑč*[1]) 'einmál' (ohne Y geschrieben) — np. *hagíra* (später, volksetymologisch an *har* 'all' angeknüpft, *hargiz*; —

mpT., mparthT. *hašāgird*[2]) 'Schüler' — np. *šāgird*; mpT. *kird* 'gemacht', geschr. KYRD; lur., fārs. *kird*; siehe auch pāz. *fraškirt* Bd. **46**. 4 (= GrBd. **153**. 14, wo °knt = °KRT) — np. °*gird* in Städtenamen; — mpB. *gōkirt* 'Schwefel', geschr. °KRT (PV. **4**. 54f.) — np. *gōgird*; — — aber:

mpT. *tirsād* 'er fürchtete (sich)', geschr. TYRS°, mpB. *tirsam*, *tirsīt*, geschr. TRS°, fārs. *tirsidam*, *ātirsim*; usw. (siehe oben) — np. *tarsīd*, *tarsám*, *bí-tars* 'time', *má-tars* 'ne timueris'; —

mpB. *dirrēt* 'er zerreißt', geschr. DR°, lur. *dihris(t)an*, nbal. *dinaj* (siehe oben), sbal. *dir(r)ag* (älteres Lehnwort) — np. *darrīdán*, *darrám*, *mádarr*; —

mp. **xirrēt* 'er kauft', muk. *kirim* (siehe oben) — np. *xarrám*, *bí-xarr*; —

mpT. *kirdan* 'machen', *kirday* 'gemacht; geschaffen', geschr. KYR° (siehe oben), lur. *kirdan* — np. *kardán*[3]), *kardá*.

20. Die Abweichungen zu erklären bietet keinerlei Schwierigkeit. Von *kirmān* abgesehen — dem Namen eines nichtpersischen Lands, also einem Fremdwort — beruhen sie alle auf einfacher Übertragung. So selbstverständlich np. *šāgirdán*, Plur., neben *šāgird*, Sing.; — *girdá* 'rundes Brot'

---

gartišn; siehe BTHL. WZKM. **22**. 78 m. No. Ich verbinde *girδ* mit ai. *guṭikā*- Fem. 'kugelförmiger Körper'; das Maskulinum dazu wäre **guṭaka*-, und dem entspricht genau np. *girda* 'rundes Brot', siehe unten. *guṭikā*- ist ein sanskritisiertes Prakrit Wort, dazu gehört auch, mit jüngerer Lautgestalt, *guḍa*- 'Kugel' und *gulikā*-. UHLENBECKs Deutung von *guḍa*- (Et WB ai Spr.) scheitert an *guṭikā*. — Gegenüber der Angabe bei WEST Gl. et Ind. 261, mpB. *girt* bedeute AVn. **31**, 6: *mart kē-š . . . xᵛāstak vas girt kirt* als Substantivum 'collection' verweise ich auf die FārsīStelle bei MANN a. a. O.: *sābā həm girδ ābidān* 'am Morgen wurden sie wieder ringsum', d. h. 'versammelten sie sich'. Entsprechend ist dort zu übersetzen: 'der Mann, der viel Geld ringsum machte', d. i. 'ansammelte'.

1) Wegen des Y vor Č siehe BTHL. Miran M. **5**. 30.

2) zAirWb. 38f. habe ich eine Deutung des Worts versucht. Daß das Schlußglied der Zusammensetzung 'gemacht' bedeute (siehe gleich), scheint mir unmöglich.

3) Siehe die folgende Note.

neben *gird*; durch das arm. LW. *grtak* (aus **girt°*) wird die vornpers. Entstehung des Worts verbürgt (siehe oben S. 184); seine Zusammengehörigkeit mit *gird* 'rund' war unverkennbar; — *kárδ* 'er machte' ist an *kardá* und *karúán* angeschlossen[1]), während sich das vom Verbum losgelöste *°gird* erhielt; — *társ* 'Furcht' zeigt die Vokalisation des Verbums; aus dem MPersB. habe ich mir das Wort nicht notiert; es wird wohl junge Bildung sein.

21. Die Umsetzung von *ir* in *ar* ist eine Besonderheit des NPers. Wo uns solches *ar* (e_3t) in andern Dialekten aufstößt, die daneben auch *ir* aufweisen, haben wir das auf npers. Einfluß zurückzuführen. So im Fārsī: *be-därrä* 'er zerreißt' (MANN T. 63), *mū-tärsī* 'wir fürchteten uns' (93), *bakärom* 'ich kaufe' (114), *xärī* 'er kaufte' (86); im Lurī: *bédärr* 'zerreiße' (MANN L. 7), *mītärsim* 'ich fürchte' (125), *ästärs* 'aus Furcht' (70), *kärīδin* 'sie kauften' (13), *ba-kär* 'kauf!' (162).

II. Westiran. *-st* und *-s*.

1. Bei NÖLDEKE IranNationalepos[2] (1920) 97 heißt es von den auf *-stān* ausgehenden Zusammensetzungen: 'Dies *stān* ist . . in vielen Fällen im Vers nicht anzubringen, und dann wird das *t* einfach ausgeworfen'; z. B. in *sūrisān* = *sūristān* 'Syrien'. Es ist das wohl das letzte, was über diese Nominalbildungen auf *-sān* geschrieben worden ist. Nun ist aber wohl zu beachten, daß die selben Komposita ohne *t* auch in andern Dialekten vorkommen, und zwar in der Prosa. MANN Lur-St. verzeichnet aus dem Fēilī *arabisūñ* 'Arabistān' (111) und *lurisū* (134) 'Luristān', wofür das Baxtiyārī *luristūñ* (mit *st*) bietet (102), und Tājīk M. aus dem Somghūnī *šūlisūn* 'Šūlistān' (68) und *zämisū*, *zämisūn* (*-ä*, *-än*) 'Winter' (71 f.) = np. *zamistān*. Die Annahme, daß diese Wörter aus der Poesie stammen, wo sie ihr *s* für *st* metrischem Bedürfnis zu verdanken haben, wird niemand ernstlich vertreten wollen. Wir

---

1) Die Wahrscheinlichkeit, daß sich im np. *kardàn* 'machen' altes *ar* fortsetze (so KZ. **27**. 111) — der apers. Infinitiv lautet *čartàniy*, mit *č*! —, halte ich wegen mpT. *kirdan* für sehr gering.

haben es hier vielmehr mit einem lautgeschichtlichen Vorgang zu tun, der letzten Endes darauf zurückzuführen ist, daß ein wortauslautendes *t* hinter *s* unter bestimmten, nicht genauer feststellbaren *Sandhi* Bedingungen — wohl im Satzinnern vor gewissen Konsonanten, vielleicht auch im Satzauslaut — lautgesetzlich untergegangen ist. Es ist das eine auf den westlichen Gebieten des Neu-Iranischen weit verbreitete Erscheinung.

2. Man vergleiche dafür bei SHUKOWSKI Mat. **1.** 123f., 127, 131, **2.** 214f., 220f., 227 die unter np. ***durust***, ***dast***, ***dūst*** und ***rāst*** zusammengestellten Dialekt Wörter. Im Dialekt von VONIŠUN lauten sie ***duross***, ***dass***, ***dūss***, ***rōss***. Aber neben ***dass*** findet sich auch ***dast-i*** (Iẓafat), neben ***dūss*** auch ***dūst-ež*** 'sein Freund'; siehe dazu unten. Fürs Assromānī werden jene vier Wörter von CHRISTENSEN Dd'Awrom. mit ***doros***, ***das***, ***dos*** und ***ras*** verzeichnet, siehe S. 121—125. Ich begnüge mich hier mit diesem kurzen Hinweis, während ich auf die Lur- und Fārs Dialekte näher eingehen will.

3. Aus den Lur Dialekten führe ich für *-s* aus *-st* — mit Beisetzung der Seitenzahl ihres Vorkommens bei MANN Lur-St.[1]) — folgende Belege an:[2])

bīs 'zwanzig' (123) = np. ***bīst***; —

divīs 'zweihundert' (70) = np. ***duvīst***; —

durus 'fest, gesund' (70, 127) = np. ***durust***; daneben ***durustī*** 'du bist gesund' (100) und ***durustī*** 'Gesundheit' (100); —

däs 'Hand' (6f., 24f.) = np. ***dast***; ***däsbäsä*** 'gefangen' (112f.), ***däsgīr*** 'gefangen' (112); daneben ***däst*** (77), ***dästom***, ***dästit*** 'meine, deine Hand' (74); —

dūs 'Freund, Geliebter' (7, 160) = np. ***dūst***; — ***rās*** 'recht, wahr' (7) = np. ***rāst***; —

šas 'sechzig' (113) = np. ***šast***; —

mäs 'trunken' (161) = np. ***mast***; daneben ***mäst*** (96); —

bäs 'gebunden' (17) = np. ***bast***; daneben ***bäst*** (72); —

---

1) Ohne aber Vollständigkeit erreichen zu wollen.

2) Ich habe sie dialektisch nicht geschieden; die im folgenden besprochenen Erscheinungen erstrecken sich gleichmäßig auf alle Unterdialekte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000191

nišas, *nišas*, *nišis* 'er setzte sich' (7, 17, 137) = np. *nišast*; daneben *nišästi bīd* 'er hatte sich gesetzt' (69); —

xās 'er wünschte' (16) = np. *x*ᵛāst*; daneben *äxāstän* 'sie wünschten' (72); —

žis 'er floh' (17f.) = np. *žast*; —

iškäs 'zerbrochen' (5) = np. *šikast*; —

dōnis 'er merkte' (135, 139) = np. *dānist*; —

°*is* (enkl.) 'er ist': *bihtäris* 'es ist besser' (71; 101) = np. *bihtarast*; — u. a. m.

4. Das Nebeneinander von *däs* und *däst*, *bäs* und *bäst*, *mäs* und *mäst*, ferner die PPP *rihsist* (72), *dīsist* (72), *vast* (77) weisen darauf hin, daß der Verlust des auslautenden *t* kein allgemeiner war, und *durustī* neben *durus*, *dästom*, *'it* neben *däs*, *nišästi* neben *nišäs* zeigen, daß der Verlust nicht stattgefunden hat im Inlaut vor Sonanten. Wo sonst *t* lautgesetzlich geblieben ist, läßt sich nicht feststellen.

5. Der unter bestimmten Voraussetzungen lautgesetzliche Wechsel von *st* und *s* wurde nun verallgemeinert, d. h. *s* statt *st* auch in den Inlaut in die Stellung vor Sonanten überführt; so:

däsom 'meine Hand'[1]) (32); siehe *däs* und *dästom*; —

dūsim 'meine Geliebte'[1]) (152), *dūsī* 'Freundschaft, Liebe' (130); siehe *dūs* und np. *dūstam*, *dūstī*; —

°*bäsä* 'gebunden' (113); siehe *bäs* und np. *basta*; —

rāsī 'Wahrheit' (4); siehe *rās* und np. *rāstī*; —

hāsī 'du wünschtest' (161); siehe *hās* und np. *x*ᵛāstī*; —

nišāsä bī 'er hatte sich gesetzt'[2]) (3); siehe *nišas* und np. *nišāsta būd*; —

dōnisin 'sie merkten' (135), *dūnisī* 'du wußtest' (3); siehe *dōnis* und np. *dānistand*, °*stī*; — u. a. m.

6. Besonders bemerkenswert ist das Fehlen des *t* in *vir-ēsā* 'er stand auf' (132; 3, 7, 126, 131, 134f., 137) = np. *ēstād*, neben *vur-istāδa* 'ist aufgestanden' (99). Der Verlust des *-t* kann bei dem Verbum — ai. *sthā* — lautgesetzlich

---

1) Mit dem Pron. 1. Pers. Sing.

2) Streng genommen: 'er war gesetzt worden', vom Kausativum gebildet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000192

allein in der 2. Sing. Imp. erfolgt sein — siehe *vā-īs* 'bleib stehen' (3); vgl. np. *biy-ēst* —, der einzigen Form, in der *-st* in den Auslaut zu stehen kam. Es wäre aber auch möglich, daß hier eine rein lautliche Analogie vorliegt, d. i. eine Nachahmung des bei *dästom — däsom* (siehe oben), usw. geläufigen Wechsels von *st* mit *s*.

7. Und eine solche haben wir mit Sicherheit anzunehmen für das Verbum 'nehmen' — np. *sitadan, sitanad* —, weil eben dessen *st* nirgendwo auslautete oder vor andern Lauten als Sonanten stand. Wir finden *ästēit* 'er nahm' (72), aber daneben *isad, vā-īsād* 'er nahm' (17) = np. *sitad*; *isaδin* 'sie nahmen' (17); *īsūnom* 'ich nehme' (18) = np. *sitanam*.

Die gleiche Erscheinung ist aber auch für die Ländernamen *arabisūñ* = np. *'arabistān*, und *lurisū* = np. *luristān* anzuerkennen, bei denen dem *st* stets ein Sonant folgte.

8. Von hervorragender Wichtigkeit für die Beurteilung des npers. *-sān* anstelle von *-stān* (s. S. 186) ist, daß die gleichen lautlichen Vorgänge, wie sie eben für die Lur-Dialekte festgestellt worden sind, sich auch in den Fārs-Dialekten nachweisen lassen, von denen MANN Tājīk M. XXVIII schreibt: «Diese Mundarten stehen der persischen Schriftsprache hinsichtlich der Behandlung der Laute völlig gleich, abgesehen natürlich von den Einwirkungen der natürlichen Sprachentwicklung, wie Abschleifung, Erweichung und Auswerfung von Lauten, Vokalkürzungen und ähnlichem, gegen welche der schriftliche Gebrauch das 'Hoch-Persische', die Literatursprache geschützt hat». Ich führe aus MANN Tājīk M. an (s. dazu oben S. 187):

divīs = 'zweihundert' (64, 70) = np. *duvīst*; —

durus 'fest, gesund' (89, 103) = np. *durust*; daneben *durustiš*[1]) (90), aber auch *durusiš* (89); —

däs 'Hand' (71, 74), *däzgīr* 'gefangen' (129), *däspīād* ‚Gefährte' (79) neben *däst* (100, 129) = np. *dast, dastgīr*;

1) Mit dem enkl. Pron. 3. Pers. Sing. (das als *-tiš, -uš* und *-oš* erscheint).

ferner *däste*[2]), *dästom*[3]), *dästit*[4]), *dästiš*[1]) (100, 114, 116); *dästa* (92) = np. *dasta*; aber auch *däse*[6]), *dise*[6]) (68, 76f.), *däsiš*[1]), *disoš*[1]) (68, 76f.), und anderseits *dästpāšä* (93, 122); —

(nur)[5]) *dūse*[2]) 'Freund' (61, 84), *dūsoš*[1]) (61) = np. *dūst*; —

(nur)[5]) *rāsiš*[1]) *rāsim* 'recht, wahr' (96, 116, 119) *räsī* 'Wahrheit' (100) neben *rāst* (128) = np. *rāst*, *rāstī*;

šikäs 'Niederlage' (64f.) neben *šikästišū*[6]) (93) = np. *šikast*; aber auch *šikäsis*[1]) (64, 70); —

šas 'er setzte sich' (115) neben *sast* (103) und *šastin* (114) = np. *ni-šast*, aber auch *šasin* (104), *sasä bī* 'er war gesessen' (90); —

ǰäs 'er floh' (63) = np. *ǰast*; aber auch *ǰasin* (72) = np. *ǰastand*; —

dānis 'er wußte nicht' (85) = np. *dānist*; *iš-nä- avas*, *avas* 'er fiel' (91, 96f., 63, 65); vgl. lur. *vast* (MANN LurSt. 77) und mpB. *ōpast*;[7]) —

iš-xās 'er verlangte' (118, 122) neben *iš-xāst* (118 = np. *x*ᵛāst*; —

nä-šas 'es war nicht möglich' (118) = np. *ni-šā-yist*; aber auch *nä-šāyisän* (83); —

(nur) *isädūm* 'wir standen' *isäda* 'er stand' (74) neben *īstāδin* 'sie standen' (100) = np. *is-tād*; —

(nur) *hǎsän*, *hisän* 'sie sind' (84) neben *hästäm* 'ich bin' (110) = np. *hastand*, °*am*; —

---

1) S. Anm. d. S. 189.

2) Mit der *Iẓafat*.

3) Mit dem enkl. Pron. 1. Pers. Sing.

4) Mit dem enkl. Pron. 2. Pers. Sing.

5) D. h. andere als die angeführten Wörter sind in MANNS Texten nicht bezeugt.

6) Mit dem enkl. Pron. 3. Pers. Plur.

7) Als uriran. Vorform für fārs. *avas*, lur. *vast* 'er fiel' setze ich **apa-pasta-* und weiter mit haplologischem Silbenverlust, **apasta* an, das sowohl zu ai. *pat-* wie zu ai. *pad-* gehören kann. Aus **apasta-* entstand **awast* und weiter **aŭast*, endlich mit Verlust des anlautenden *a* in offener Silbe **ŭast*.

Ein uriran. **aŭap°* würde freilich der Bedeutung nach besser passen, aber die Lautlehre scheint mir mit solchem Ansatz nicht vereinbar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000194

(nur) *usunäm* 'ich nehme' (75), *iš-vą̄-sä*, *uš-vą̄-sä* 'er nahm' (68, 70), *iš-isäī* dn. = np. *sitanam*, *sitad*; —

(nur) *zämisū*, *zämisūn* (*än*) 'Winter' (71) = np. *zamistān*; —

(nur) *šūlisūn* 'Šūlistān' (68).

9. Man erkennt aus diesen Zusammenstellungen, daß aus- und inlautendes *st* in stetem Wechsel mit *s* stand. Es ist nicht so, daß dieser von den (Lur- und) Fārs-Dialekten *st* hat, jener *s*; der Wechsel ist überall der gleiche.

10. Ich komme nun auf das zu Anfang Gesagte zurück. Ein *sūristān* war im epischen Vers nicht verwendbar. Das Wort war aber auch nicht entbehrlich. Folglich braucht der Dichter *sūrisān*. Aber es ist darin *t* nicht einfach metri causa weggelassen, sondern es ist die volkstümliche Form des Worts, die metri causa für die der Hochsprache verwendet wurde; sie war ja dem Leser nicht minder geläufig als diese.

11. Bemerkenswert ist, daß die nämlichen Erscheinungen, wie sie für *-st* festgestellt worden sind, in den nämlichen Dialekten auch bei der entsprechenden stimmhaften Lautverbindung zu finden sind; zunächst wechselte auslautendes *zd* mit *z* unter bestimmten Sandhi-Verhältnissen, worauf *z* für *zd* auch in Inlaut verschoben wird. Es kommen freilich nur zwei Wörter in Betracht: im NPers. *duzd* 'Dieb' und *nazd* 'nahe'.

12. Das Wort für 'Dieb' geht fast überall auf *z* aus; vgl. SHUKOWSKI Mat. **1.** 123, **2.** 214, 418, **3.** 134; aber ebd. **3.** 135 wird auch *duzī* 'Diebstahl' und *duzīd* 'gestohlen' verzeichnet, = np. *duzdī*, *duzdīd*. Fürs Asromānī verweise ich auf CHRISTENSEN a. a. O. 19, 104 (*dozmā* 'wir stehlen'), 108 (*dozi* 'Diebstahl'). In den Lurī-Texten bei MANN Lur St. kommt die Wortsippe nicht vor. Aus den Fārs-Texten bei MANN Tājīk M. führe ich an:

duz 'Dieb' (91 f.), *duzäl* 'Diebe', Plur. (91), *ažduzī* 'er stahl' (61, 84), aber daneben *iš-duzdī* (94),

13. Bei den Wörtern für 'nahe, Nähe' überwiegen die Formen mit *zd*; es hängt das jedenfalls damit zusammen, daß *nazd* nur selten vor Konsonanten oder in den Satz-

auslaut zu stehen kam; meist ja war es, als unechte Präposition, von der Izafat begleitet. SHUKOWSKI Mat. **1**. 199, **2**. 346 verzeichnet nur *nazdi* (mit der *Izafat*) und einmaliges *nazīk* neben zehnmaligem *nazdīk*. Bei MANN kommt das einfache Wort nicht vor. Im Lurī finde ich *näzīk* (7, 112) und *nizīk* (114, 134), alle Belege also ohne *d*. Im Fārsī ist das Wort einmal mit *zd* bezeugt: *näzdīk* (85), sonst mit *z*: *näzīk* (63), *nizīk* (79), *nizīkī* (74).

14. Fragen wir endlich nach dem Alter der besprochenen Erscheinung, so werden wir, glaub ich, ziemlich hoch hinaufgehen müssen, und zwar mit Rücksicht auf das Wort für 'Dieb', im Bücher Pahlavī, geschrieben dnč(n), das ich *duz* lese, und zwar deshalb, weil ein dentaler Verschlußlaut wohl hinter einem *s*-Laut fallen konnte, nicht aber hinter einem *š*-Laut; man vergleiche dafür aus den Lur Dialekten (MANN L.): *kušt* (16), *däšt* (7, 12f.), *nivišt*, *nuvišt* (15, 112), *guzäšt* (13, 112); *pušt* (4, 7), *mušt* (126); aus den Fārs Dialekten (MANN T.): *kušt* (63ff.), *nivišt* (61), *gišt*, *gäšt* (67, 71, 92), *hēšt* (95), *tirāšt* (126), *šušt* (105)[1]; u. a. m. Daß np. *duzd* letzten Endes auf **dužd*, mit *ž*, zurückführt wird, von der üblichen Etymologie (s. HORN NpEt. 126) abgesehen, durch išk. *dužd* verbürgt; s. GRIERSON Ishkashmi 78, 124, allein *-žd* ist eben schon frühzeitig durch *-zd* ersetzt worden, s. dazu Bthl. WZKM. **22**. 74, MEILLET V Perse 63. Es verhält sich uriran. **dužd°* zu np. *duzd* und fārs. *duz* genau so wie uriran. **zauštā* (ap. *dauštā*) zu np. *dōst* und fārs. *dūs*, und wie uriran. **xšvaštiš* (s. Air Wb. 561) zu np. *šast* und lur. *šas*; s. S. 187 und 190. Umgekehrt ist uriran. **xšust°* 'gewaschen', das sich in np. *šust* und lur. *šus-im* 'ich wusch mich' (180) fortsetzt, dialektisch, durch Ausgleich der Zischlaute zeitig zu *šušt* geworden, und dies ist in fārs. *šušt* (s. o.) erhalten.

15. MpB. dnč(n) = *duz* ist weitaus die häufigste Schreibung des Worts für 'Dieb'; vgl. PV. **4**. 1, usw. s. die Awesta Stellen im Air Wb. 647), DkM. **721** f. (oft), MLD. **1**. 14; **73**. 3, 5, 9, PN. **6**. v., **7**, **8**, usw. Der Plural ist dnčan = *duzān*

1) S. dazu unten.

DkM 722), 'Diebstahl' dnčda = *duzīh* (ebd.) oder auch dnčdanda = *duzišnīh* (PN. 7, 15), durch das die Existenz eines abgeleiteten Verbums *duzītan* gewährleistet wird; ein Kompositum mit 'Dieb' ist dnčdnn = *duzgān* (PV. 1, 4 Gl.). Wenn neben *duz* und *duzītan* auch *duzd* und *duzdītan* gebraucht wurde, so ist das angesichts des Wechsels von fārs. *dās* 'Hand' mit *dāst*, usw. (s. S. 189) nicht im mindesten auffällig[1]).

16. Das mpB. *duz* 'Dieb' beweist meines Erachtens, daß die Abstoßung des ausgehenden *t*, *d* hinter *s*, *z* schon in miran. Zeit eingesetzt hat. Daß sie sich im MPersB. nicht häufiger nachweisen läßt, liegt daran, daß eben auch das MPersB. eine Schriftsprache ist. Das Wort *duz* 'Dieb' ist ein Eindringling aus der Volkssprache; seine Herübernahme in die Schriftsprache könnte es etwa dem Umstand zu verdanken haben, daß es als Scheltwort geläufig war.

1) Auffällig aber ist die mehrfach bezeugte Schreibung der Wörter mit dnčt[' statt und neben dnčd[°; so z. B. im AVn. Es macht das fast den Eindruck, als ob einzelne Schreiber die ihnen vorliegenden Wortformen dnč[°, beeinflußt von dem ihnen aus der npers. Hochsprache geläufigen *duzd*[' korrigiert hätten.

Rasā.

Von **Herman Lommel.**

Was es mit dem Fluß dieses urarischen Namens für eine Bewandtnis habe, darüber finde ich in der einschlägigen Literatur neben manchem, was ich nicht für richtig halte, auch Äußerungen, die mir eher zuzutreffen scheinen, aber doch nicht hinzureichen für eine völlige Aufklärung. Ich kann nicht umhin, Bekanntes zu wiederholen, um meine Ansicht zu entwickeln.

Im RV ist Rasā V, 53, 9 zusammen mit der Kubhā (Kabul) und Krumu (Kurum) erwähnt, ferner X, 75, 6 in engster Verbindung mit Susartu und Śvetī sowie mit Tṛṣṭāmā, die nicht zu identifizieren sind. Die übrigen an letzterer Stelle noch genannten Flüsse sind zum Teil dieselben wie V, 53, 9, nämlich Kubhā und Krumu, außerdem Gomatī (Gomal) und die nicht zu bestimmende Mehatnu. Es liegt deshalb nahe, anzunehmen, daß mit dem Namen Rasā an diesen Stellen ein Fluß des nordwestlichen Indien, etwa ein Nebenfluß des Indus oder ein Quellfluß eines solchen gemeint sei.

Nichts ergibt sich über diesen Fluß aus Rv. I, 112, 12, wonach die beiden Aśvin die Rasā mit Wogenflut angefüllt haben, und wenn IV, 43, 6 gesagt ist: ***síndhur ha vām rasáyā siñcad áśvān***, so ist wegen des Gegensatzes zu dem unmittelbar folgenden *ghṛṇá* 'Glut' hier doch wohl gemeint: die Sindhu mit ihrem Naß, nicht: die Sindhu zusammen mit Rasā.

Wieder andere Stellen sind zwar auch geographisch ganz gleichgültig, aber wichtig, indem sie der Rasā eine typische und kosmische Bedeutung beilegen. Sie heißt V, 41, 15 die 'große Mutter' und X, 121, 4 wird gesagt: 'durch dessen Größe diese Schneeberge hier (sind), dessen das Meer

mitsamt Rasā (ist) wie man sagt, dessen beide Arme die Himmelsgegenden (sind)'. Einen weiteren Zug gibt IX, 41, 6: 'ströme um uns, o Soma, mit schützender Flut von allen Seiten, wie Rasā um die Oberfläche (*viṣṭápam*)'; daß *viṣṭáp-, -a-* ohne einen Zusatz wie *bradhnásya, nákasya* (AV) den Himmel bezeichne, wie für diese Stelle z. B. Ehni, die urspr. Gottheit des ved. Yama, S. 42 annimmt, dafür sehe ich keinen Anhaltspunkt. Die ungekünstelte Auffassung der Stelle ist also, daß Rasā um die Erdoberfläche herumfließt. Zu dieser Anschauung stimmt es nun auch, wenn Saramā auf dem Weg zu den Paṇis die Rasā überspringen[1]) muß (RV. X, 108, 2); sie gelangt dahin, 'um die Enden des Himmels fliegend oder eilend' (Str. 5). Dies scheint mir der einzige Hinweis darauf zu sein, daß die Rasā möglicherweise am Himmel zu suchen sei. Aber ich kann eine solche Schlußfolgerung daraus nicht für zwingend halten. Sollen denn die Panis selbst und ihr *nidhíḥ ... ádribudhnaḥ* auch am Himmel gedacht werden? Wohl kaum; ich glaube vielmehr, die Wendung, daß Saramā um die Enden des Himmels herumfliegt (oder herumrennt, was *pátantī* auch bedeuten kann), besagt nur, daß sie bis an den äußersten Rand der Erde laufen mußte, der zugleich der Rand des Himmels ist (RV III, 61, 4). Denn wenn man sich etwa die Saramā als einen fliegenden Hund vorstellen wollte, — was ganz willkürlich, aber hier in der Phantasiewelt nicht absolut ausgeschlossen wäre — was Wunder wäre es dann, daß sie die Rasa überschreiten (*tar*) konnte, warum hätte sie dann darüberspringen sollen, womit doch Str. 2, wie deren Auffassung im einzelnen auch sei, gerechnet wird? Wenn also gesagt wird, daß Rasā Erde und Luft umfließe, (B-R. nach dem Kommentar zu Nir. 11, 25 [*antarikṣanadī*], während Yāska selbst nur sagt: *rasā nadī*), wenn ferner Rasā gar auf die Milchstraße gedeutet wird (AUFRECHT, ZDMG. XIII 498)[2]),

1) Oder nach GELDNER: durchschwimmen; ich schließe mich der von OLDENBERG, Note zu X, 108, 2 dargelegten Auffassung an.

2) Vgl. WHITNEY zu AV. IV, 2, 5: Rasā, the heavenly river, can hardly help having been originally the Milky Way; but the comm. takes it here as

so ist das alles in den ved. Texten nicht begründet. Solche moderne Natursymbolik ist manchmal ein verhüllter Rationalismus. Nackt tritt dieser hervor, wenn ZIMMER (ai. Leben 15) sagt, obwohl an solchen Stellen kein wirklicher Fluß gemeint sei, so sei Rasā als irdischer Fluß 'sicher'[1]) das Ursprüngliche. Die zu Grunde liegende Anschauung könnte man etwa so formulieren: zuerst war die Geographie, daraus entstand dann die mythische Kosmographie. Wenn natürlich auch vor einem Menschenalter jeder eine so schroffe Fassung abgelehnt hätte, so weiß ich doch nicht, ob auch nur heutzutage die Auffassung abgetan sei, das uns Einleuchtende, Natürliche, Begreifliche müsse in solchen Dingen das Ursprüngliche sein. —

Was nun die Rolle der Rasā in der Sage von Saramā und den Paṇis betrifft. so müssen wir uns vergegenwärtigen, daß die Geschichte in manchen Zügen unseren Märchen sehr nahe steht. Die Tat ist zu vollbringen, der Schatz ist zu finden am Ende der Welt, der Weg dahin ist sehr weit (*dūré — parācaíḥ*) [§ 45][2]) und beschwerlich (*jáguriḥ*) [§ 63]

---

simply a river, representative of rivers in general. — Da ist der Kommentar sicher im Recht, und man sieht, daß infolge der hineingetragenen Natursymbolik gelegentlich die westliche Erklärungsweise der oft von den Östlichen beliebten Künstelei nichts nachgibt. — Auch der Ozean ist an dieser Stelle nicht 'of course the atmospheric one'.

1) Das Wort 'sicher' bezieht sich bei Z. nur indirekt auf diese Aussage, und gehört zu dem Vergleichssatz, nach dem die irdischen *saptá síndhavaḥ* mit RV. VIII, 69; 12 an den Himmel versetzt seien; dabei gilt ihm Varuṇa der damaligen Auffassung gemäß schlechthin als Himmelsgott, während er an dieser Stelle, wie jetzt allgemein anerkannt, bereits deutlich Gott des Meeres ist.

2) Belege für entsprechende Einzelzüge aus deutschen Märchen sind übersichtlich zusammengestellt bei SIUTS, Jenseitsmotive im deutschen Volksmärchen (Kieler Diss. 1911) in den oben genannten §§. (Ich verdanke den Hinweis auf diese Schrift W. PRINTZ.) — Darauf, daß einerseits hinter jenen Märchenmotiven Jenseitsvorstellungen liegen, anderseits Rasā Beziehung zum Jenseits hat (vgl. *rasātalā*; Ehni a. a. O.), einzugehen, ist nicht meine Sache. Mir dient die Heranziehung des Märchens wesentlich zur Beseitigung der rationalistischen Auffassung. Übrigens gibt es ja auch bei uns, zwar nicht als Glaube, aber als Redensart, mythische Bilder vom Ende der Welt, etwa daß sie dort mit Brettern vernagelt sei.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000200

und typisch ist es auch daß der Weg zu dem fernen Ziel zuletzt über ein großes Wasser [§ 79ff.], insbesondere über einen schwer passierbaren Fluß [§ 82] führt.

Es ist da also gar nichts Geographisches und ebensowenig etwas Natursymbolisches, sondern ein Stück mythische Kosmographie; und die Vorstellung von dem großen Fluß, der in weiter Ferne, am Rand der Erde (X, 108) und rings um die Erde herum fließt (IX, 41, 6), ist aufs engste verwandt mit derjenigen vom Meer (*samudrá-*), das entweder in Vierzahl gleichfalls auf allen Seiten (IX, 33, 6) oder in Zweizahl westlich und östlich um die Erde fließt (X, 136, 5; Weiteres darüber bei KIRFEL, Kosmographie der Inder, S. 9, 15).

Und diese mythische Vorstellung ist ersichtlich das Ursprüngliche. Denn nahe entsprechend ist das Bild, das wir in Iran finden. Sehen wir ganz ab von den Versuchen, den Namen Ranhā irgend einem bestimmten Fluß zuzuweisen (SPIEGEL, Ar. Periode 107) und stellen wir auch zunächst die awestische Überlieferung zurück, die zu wenig Anhaltspunkte gibt. Wichtig sind vielmehr die Bundeheš-Stellen, die schon Windischmann (Zor. St. 187) in seiner Untersuchung über Rasā hervorgehoben hat. Ich gebe nur die ausführlichste Stelle wieder, Bdh. S. 49, Z. 9ff.: 'Über die Beschaffenheit der Flüsse ist in der hl. Schrift gesagt: diese zwei Flüsse sind auf der nördlichen Seite der Harburz des Ohrmazd hervorgeflossen, der eine nach Westen, nämlich der Arang, (Ranhā), der andere nach Osten, nämlich der Vēh-fluß (Vanhvī). Nach diesen flossen 18 Flüsse aus derselben Quelle und die übrigen Gewässer in großer Zahl flossen aus ihnen.' . . . Z. 17ff.: 'Diese Flüsse alle aus demselben Wasser vermischen sich wieder mit diesem Fluß (diesen Flüssen), d. i. mit dem Arangfluß (und) dem Vēhfluß. Diese alle beide wenden sich an beiden Enden und gehen ins Meer und alle Kišvärs trinken von der Größe dieser beiden, S. 50, Z. 1ff.: welche wieder beide ins Meer Frāhkart kommen (und) zurück zu den Quellen kommen, aus denen sie geflossen sind.' Wesentlich dasselbe steht weniger ausführlich S. 18, 1ff. und

S. 28, 1ff. Die weitgehende Übereinstimmung dieser Vorstellung mit der dargelegten vedischen ist ohne weiteres ersichtlich. Der Hauptunterschied ist, daß im Bundeheš von zwei Strömen die Rede ist, einem westlichen und einem östlichen, im Veda nur von einem. Das kann nicht auf einer bloßen Nichterwähnung des einen im Veda beruhen, denn von der Rasā heißt es ja ausdrücklich, daß sie auf allen Seiten (*viśvátaḥ*) um die Erde fließt, während auf der iranischen Seite dies nur von beiden Flüssen zusammen ausgesagt werden könnte. Nun ist die iranische Vorstellung von den beiden erdumkreisenden Flüssen, die ins Meer Vourukaša, aber gleichwohl zu ihren Quellen zurückfließen, nicht klar geschieden gegenüber der vom Weltmeer, welches ja ebenfalls die Kišvärs, wenigstens Chvaniratha, rings umspült (Bdh. S. 21, 2, 3). Diese Unklarheit herrscht insofern auch im Veda, als da, wie gezeigt, auch vom Meer, gleichermaßen wie vom Strom, die Anschauung besteht, daß es die Erde rings umgebe. Und nur bezüglich des Meeres lebt diese Vorstellung weiterhin fort, Rasā aber als umgebender Strom gerät in Vergessenheit, ist eine ṛgvedische Altertümlichkeit. Vielleicht ist das Bild der Rasā eben deshalb verblaßt, weil aus dem etwa schon ursprünglichen Mangel einer klaren Scheidung zwischen der Rolle des Weltmeers und des Weltstroms eine wirkliche Doppelheit der Anschauung von Strom und Meer in der gleichen Geltung sich ergeben hatte. Doch wollen diese Bemerkungen nicht den unmöglichen Versuch unternehmen, Entwicklung und Umgestaltung dieses Mythenkomplexes im einzelnen herzustellen, aber soviel kann man mit Bestimmtheit sagen, daß der Kern dieser Anschauung urarischer Herkunft ist. Ob und wie jedoch die Einzelheiten in urarischer Zeit festgelegt waren, dürfte wiederum kaum zu entscheiden sein. Ist, dem Veda gemäß, nur ein solcher Fluß, oder, nach iranischer Anschauung, ein westlicher und ein östlicher, das Ursprüngliche? Hier scheint einerseits die Erwähnung von zwei Meeren, einem westlichen und einem östlichen, im Veda eine Erinnerung an die zwei Flüsse in sich zu bergen. Anderseits, wenn man über

das arische Gebiet hinausgeht und Urverwandtschaft dieser Vorstellung mit der vom Okeanos annimmt, so würde das auf einen Fluß als das Ursprüngliche führen.[1]) Ferner ist bei Befragung der iranischen Überlieferung nach Ursprünglichkeit der Einzelzüge Vorsicht geboten, nicht nur wegen des späten Ursprungs der Quelle, sondern auch weil ihr gegenüber der Verdacht der Schematisierung immer rege sein muß. Mit dem um die ganze Erde herumgelagerten Harburzgebirge, an dem das Licht auf- und untergeht, gleichwie die beiden Flüsse dort entspringen und dorthin zurückkehren[2]), bilden diese ja ein kleines kosmologisches System. Wenn nun ein einziger Strom das Ursprüngliche wäre, der dem einen ringsherum gelagerten Gebirge so gemäß erschiene, so wäre gerade in dieser schematischen Verknüpfung die Hinzufügung eines zweiten Stroms nicht recht verständlich. Es kann also auch die Zweiheit der Flüsse etwas sehr altes sein. — Jedenfalls aber klärt das ausführlichere iranische Bild den ved. Mythos etwas auf, und ich bin überzeugt, daß die Bezeichnung der Rasā als *mahí mātá* zusammenhängt mit dem Glauben auf iran. Seite, daß alle Gewässer aus den beiden Urströmen stammen.[3]) Auch die Etymologie des Namens (zuletzt bei Trautmann, balt. slav. Wb. 237) paßt ja ganz gut zu der Vorstellung, daß Rasā der Urquell aller andern Gewässer sei.

Von der Rolle der Ranhā im Awesta habe ich bis jetzt geschwiegen. Die dortigen Aussagen darüber sind so knapp, daß sie uns bei der Untersuchung nicht hätten leiten können. Aber man kann sagen, daß sie mit den bisherigen Ermittlungen nicht in Widerspruch stehen. Zu einer geographischen Fixierung geben sie nicht den geringsten Anhalt, auch ist aus den Texten nichts über westlichen Lauf der Ranhā

1) In Vergleich gezogen finde ich Rasā und Okeanos bei L. v. Schröder, Mysterium und Mimus im RV, 173.

2) Bdh. S. 50, 4, 5.

3) Wenn Sindhu und andere Flüsse das Beiwort *mātṛ́tamā* haben, so hat das damit wohl nichts zu tun, sondern drückt das heimatliche Verhältnis des Dichters zu ihnen aus. — Auch Okeanos ist ja Vater aller Gewässer.

(und östlichen der Vanhvī) zu ersehen. Wohl aber ist an mehreren Stellen deutlich, daß Ranhā in weitester Ferne, am Ende der Welt gedacht wurde. So wird Yt. 12, 9ff. Gott Rašnu angerufen unter Aufzählung all der möglichen Stellen und Enden der Welt, an denen er sich etwa befinden könnte, seien es nun die 7 Erdteile (§ 9—15) oder der Weltsee Vourukaša und der Adlerbaum in dessen Mitte (§ 16, 17) oder die Quelle der Ranhā (§ 18) oder deren Mündung (?) (§ 19) oder das Ende der Erde (§ 20) oder deren Mitte (§ 21) oder irgend eine andere Stelle derselben (§ 22) oder das Harāgebirge (§ 23) oder das Hukaryagebirge (§ 24) oder der Gipfel des Harāgebirges (§ 25) oder einer der wichtigsten Sterne (§ 26—32) oder der Mond (§ 33) oder die Sonne (§ 34) oder einer der verschiedenen Himmel (§ 35—37). Zum Teil mit ähnlichen Worten wird Yt. 10, 104 gesagt, daß Mithras Rache den, der gegen ihn gefrevelt hat, erreichen wird, ob er nun in Indien, an der Mündung (?) der Ranhā oder in der Mitte der Erde sei. Es ist klar, daß es sich hier um typische Bezeichnungen äußerster Ferne handelt, vergleichbar dem, wie im 139. Psalm (7, 8) Hölle, Morgenröte und äußerstes Meer genannt sind. Den Stellen dagegen, wo an der Ranhā (Yt. 5, 63), auf einer Insel derselben (Yt. 5, 81) oder an einem Nebenfluß von ihr (Yt. 15, 27) ein Opfer dargebracht wird, kann ich für unseren Zusammenhang nichts entnehmen. Vielfach stehen die in Yt. 5 und 9 genannten Opferstätten in Beziehung zu dem gewünschten Erfolg des Opfers, etwa der Verrichtung einer Heldentat, dem Bestehen eines Abenteuers; und in Fällen wie Yt. 5, 81ff., wo es sich um Auflösung der 99 Rätselfragen des Axtya durch Yoišta handelt (Sphinxmotiv), läßt sich wohl daran denken, daß dieses Rätselungeheuer irgendwo am Ende der Welt gehaust habe. Doch ist diese Auffassung einstweilen nur Vermutung. — Die Erwähnung in dem geographischen Fargard des Vendidad (1, 19) läßt das von einem anarchischen Volk bewohnte Gebiet an den Quellen der Ranhā als ein entlegenes, und da es an letzter Stelle genannt ist, vielleicht als das äußerste der Länder erscheinen.

Wenn ich somit Rasā als einen ursprünglich mythischen Strom glaube erwiesen zu haben, so will ich damit natürlich keineswegs leugnen, daß ihr Name auch wirklichen Flüssen beigelegt werden konnte. Dies ist vielmehr meiner Auffassung nach der Fall bei der im NW. Indiens, vermutlich im oberen Flußgebiet des Indus zu suchenden Rasā RV. V, 53, 9 und X, 75, 6. Aber es ist keineswegs so, daß bei Ortsbezeichnungen, die sowohl im eigentlich geographischen als auch im mythischen Sinn vorkommen, in der Regel — wie das ein verbreitetes Vorurteil zu sein scheint — die mythische Geltung durch Übertragung, Verallgemeinerung oder verblaßte Kenntnis des Orts aus der konkret geographischen entwickelt sei. Daß derartiges vorkommt, ist gewiß, und der Olymp (Berg in Thessalien — Götterberg — Himmel) ist ein klassisches Beispiel dafür. Für den umgekehrten Fall, daß eine bestimmte Örtlichkeit mit einem Namen aus der mythischen Kosmologie bezeichnet wurde, nenne ich nur den Älburz, der den Namen trägt von dem oben erwähnten, west- und östlich um die ganze Erde gelagerten Gebirge Harā barazaiti. Es ist also in jedem einzelnen derartigen Fall gesondert zu untersuchen, welche von beiden Bedeutungen, die mythische oder die geographische, die ursprüngliche, und welche die übertragene sei, und kundige Mythologen können für beiderlei Sachlagen eine Reihe von Beispielen benennen.

Mein bisheriges Resultat läßt es daher auch als durchaus möglich erscheinen, daß der oder jener wirkliche Fluß von den Iraniern als *Raŋhā* (*Rohō*) bezeichnet wurde. Daß dies für den Jaxartes gelte, wie SPIEGEL verschiedentlich, — in vorsichtiger Formulierung Ar. Periode 107 — angenommen hat, scheint mir unerweislich zu sein. Bezüglich der Wolga haben es LAGARDE, Abh. 263 und E. KUHN KZ. 28, 214 um des griechischen Namens *Pā* willen angenommen.

Dafür, daß die Wolga von iranischen Stämmen mit dem Namen des großen mythischen Stroms im Westen benannt worden sei, hat man weiter geltend gemacht, daß sie bei

den finnischen Anwohnern benannt ist mit einem Namen, dessen ur-finn.-ugr. Form **rovo* gewesen wäre, was allenfalls eine Entlehnung von iran. *rohō* sein könnte. Über die lautliche Seite dieser Frage, die JACOBSOHN, Arier und Ugrofinnen 238 f. erörtert, habe ich kein Urteil. Eine gewisse Schwierigkeit liegt darin, daß das Wort in einigen finn.-ugr. Sprachen nicht bloß Eigenname dieses Stroms, sondern auch appellativische Bezeichnung für Fluß und Wasseransammlungen ist. Doch glaubt JACOBSOHN diese Bedeutung als übertragenen Gebrauch des Namens rechtfertigen zu können. Er glaubt nun ferner eine kräftige Stütze für diese Hypothese gefunden zu haben in dem aw. Passus Yt. 14, 29, wonach der Fisch *kara* in der Ranhā lebt. Der Name dieses mythischen Fisches hat im Iran. keine Etymologie, stimmt dagegen, wenn wir **koro* als seine ursprüngliche Lautgestalt annehmen, recht nahe zu der ur-finn.-ugr. Form des Wortes für 'Fisch': **kolo*. Wenn zwischen diesen beiden Wörtern eine Lehnbeziehung bestehen sollte, so ist es klar, daß das Finn.-Ugr. die gebende Sprache sein müßte, denn die Ugrofinnen hatten keine Veranlassung, in einem Lehnwort *r* in *l* zu verwandeln, wohl aber mußten umgekehrt die Iranier *l* durch *r* ersetzen. So meint denn JACOBSOHN, bei einem Zusammentreffen von Iraniern und Ugrofinnen an der Wolga hätte ein sprachlicher Austausch stattgefunden dergestalt, daß das Wort für Fisch von den Iraniern, der Name des Flusses von den Finno-Ugriern übernommen worden sei; dabei sei bei den Iraniern das entlehnte *koro-* haften geblieben am Namen des Flusses, an dem die Iranier das Wort kennen lernten. Da aber ir. *koro-* nicht Appellativ im Sinn von Fisch = *masyo* ist, sondern einen mythischen Fisch bezeichnet, müßte man weiter etwa annehmen, daß der so benannte Fisch durch die Verknüpfung mit dem Namen Rohō-Ranhā sozusagen von der geographischen in die mythische Ranhā versetzt worden sei. Mit diesem Satz versuche ich eine etwas konkretere Formulierung der Worte JACOBSOHNS:' das Mystische, das für sie (die Iranier) an den Namen Rohō gebunden war, übertrug sich auch auf den Namen für Fisch, den sie dort kennen lernten.'

Man sieht, die ganze Aufstellung ist nicht gerade einfach, aber die Verknüpfung der beiden in umgekehrter Richtung verlaufenden angenommenen Entlehnungen ist so überraschend, daß sie besticht[1]). Ich glaube jedoch zeigen zu können, daß sie falsch ist.

Die Erwähnung des in der Ranhā lebenden Fisches Kara steht nämlich Yt. 14, 29 nicht allein, sondern es ist da von seiner wunderbaren Sehkraft die Rede, vermöge deren dieser Wunderfisch einen haarfeinen Wasserwirbel in der breiten und tiefen Ranhā bemerkt. Gleich darauf (§ 31) ist von der Sehkraft des Hengstes die Rede, der sogar in dunkler, bewölkter Nacht es einem am Boden liegenden Pferdehaar ansieht, ob es ein Kopfhaar oder ein Schwanzhaar ist. Darauf folgt § 33 die Erwähnung des mit goldener Kette geschmückten Geiers, der so große Sehkraft besitzt, daß er vom neunten Lande her (über 8 Länder hin) ein faustgroßes Stück blutiges Fleisch erkennen kann, auch das Blinken einer glänzenden Nadel, ja die Spitze einer Nadel. — Dieselben Tiere mit denselben wunderbaren Fähigkeiten kehren in gleicher Reihenfolge Yt. 16, 7—13 wieder, nur daß da auch von dem Roß gesagt ist, es erkenne das Pferdehaar über 8 Länder hin (eine Wendung, die ja nur bei einem Vogel Sinn hat und die mechanische Übertragung aus einem Passus in den parallelen zeigt, die sicher im Aw. eine Rolle spielt) und daß die Nacht, der zum Trotz sich die Sehkraft des Rosses bewährt, einige andere Beiworte hat. An beiden Stellen wird dem Zarathustra außer anderen körperlichen Fähigkeiten die Sehkraft dieser drei Wundertiere verliehen. Die Dreizahl wunderkräftiger Tiere, die hier besonders fest gefügt ist, insofern je eines derselben dem Reich des Wassers, der Erde und der Luft angehört, hat durchaus den Charakter eines märchenhaften Elements[2]). Da fällt es nun wirklich

1) In meiner Rezension des Jacobsohnschen Buchs (I. Anz. 42, 19 ff.) habe ich, ohne mich als überzeugt zu bekennen, diese Kombination als einen geistreichen Gedanken hervorgehoben.

2) Da ich zwar mannigfache Märchen, aber nur als Liebhaber, nicht als Märchenforscher gelesen habe, kann ich keine genauen Parallelen aus der

sehr schwer zu glauben, daß ein Glied dieser in sich geschlossenen Dreiheit entlehnt sei. Zwar hält mir JACOBSOHN entgegen, daß Pferd und Geier nur mit dem Appellativ, allein der Fisch mit einem Namen genannt sei, der sehr wohl in das eine Glied des ursprünglichen iranischen dreiteiligen Märchenmotivs aufgenommen sein könne. Aber ich halte die Namensnennung des Fisches erstens für keinen Sonderzug gegenüber den beiden andern Tieren, und zweitens nicht für so zufällig, wie eine nachträgliche Hereinnahme eines Namens in einen alten Mythenzug das wäre, sondern dieser Name ist durch die typische Geltung der drei Tiere erfordert. Ist doch auch der Vertreter des Luftreichs hier nicht irgend ein Vogel, sondern ein für Iran durchaus majestätischer Vertreter der Vogelwelt; und als auf der Erde lebendes Geschöpf ist auch nicht irgend ein gleichgültiges oder unbezeichnetes, nicht irgend ein *čaθwarə.paitištāna-*, sondern eben das bei den ritterlichen und reisigen Iraniern so geachtete Pferd genannt. Solchen Wesen als Vertretern zweier Naturreiche konnte nicht an die Seite, sogar an erster Stelle vorausgestellt werden ein bloßes *masyo*, was ja jeden mageren Weißfisch oder Gründling bedeuten kann, sondern nur ein König im Reich der Gewässer. Und das ist nach iranischer Anschauung gerade der *kar māhi* als der größte (Bdh. 29, 5) und Meister (ibid. 58, 4) aller Fische. So ist seine Nennung hier kein hinzugekommener, sondern ein wesentlicher Zug des Mythos. Auch sind ja Luft und Erde als Reich des Geiers und des Rosses gar nicht genannt — sie sind selbstverständlich; wohl aber ist das Reich des Königs der Fische namentlich bezeichnet. Wie konnten die meerfernen Ostiranier ein Allerweltsgewässer bezeichnen?

Märchenliteratur anführen, glaube aber doch das typisch Märchenhafte eines Sagezuges richtig herausfühlen zu können. — In unserm Fall, wo meiner Ansicht nach märchenhafte Züge aus der Geschichte irgend eines Helden der Volkssage auf den Religionsstifter übertragen sind, werden diesem die Wunderkräfte von drei Tieren verliehen, was ich aus dem Märchen nicht kenne; da helfen die leibhaftigen Tiere dem Helden mit ihren Fähigkeiten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000208

Weder ein bestimmter Fluß der Heimat, noch ein wenig bekannter Fluß in fernen Landen wären ein würdiger Aufenthalt dieses Wunderfisches, sondern nur das Urgewässer der echtiranischen Volksanschauung. Und das ist eben nur die Ranhā — oder der Weltsee Vourukaša. So ist es denn kein wesentlicher Unterschied, wenn nach der jüngeren Überlieferung der kar māhi im Vourukaša lebt (Bdh. S. 42, 18; M. i. Kh. 62, 3)[1]). Das Bild, das sich aus der Vereinigung früher und später überlieferter Einzelheiten ergibt, läßt also lauter sinnvolle Züge erkennen, die für alt und ihrer Zusammengehörigkeit nach echt gelten müssen, während sich kein Anhaltspunkt dafür ergibt, in den beiden Namen eine nachträgliche Ausgestaltung des ersten Glieds in diesem Motiv zu sehen, noch auch anzunehmen, daß einer der beiden Namen (*kara-*) sozusagen um seiner etymologischen Heimat willen, die ja nur vermutet ist, in die Region des andern gezogen worden sei, nämlich des Namens Ranhā, der an dieser Stelle keinesfalls die mutmaßliche Bezeichnung der Wolga, sondern die des mythischen Urgewässers ist. Die Nachbarschaft in der Erwähnung ist also kein Beweisstück für einen historisch-geographischen Zusammenhang beider Wörter oder Begriffe noch auch für die Anwendung des Namens Ranhā auf die Wolga. Ich will damit nicht die Erklärung von *ʿPā* aus Ranhā bestreiten noch auch die Möglichkeit, die finn.-ugr. Namensform dieses Flusses aus dem Iranischen herzuleiten, ja ich will nicht einmal leugnen, daß das iran. *kara-* seiner Lautgestalt nach als Lehnwort aus dem finn.-ugr. **kolo* aufgefaßt werden kann, ich leugne aber, daß beide Annahmen einander als Stütze dienen können. —

Was spätere Erwähnungen dieser drei Wundertiere betrifft, so entbehren diese des Charakters, den ich hier als märchenhaft bezeichnet habe; sie sind in die Theologie einbezogen. Auch kommen sie meines Wissens nicht mehr in der Dreizahl vereint vor. Geier und Pferd, in gleicher Weise

1) Inwiefern dabei Ranhā und Vourukaša die gleiche kosmische Rolle haben, konnte SPIEGEL, Av. Übersetzung III 145/146 Anm. noch nicht klar sein.

wie im Aw. durch Sehkraft ausgezeichnet, werden zusammen noch Bdh. 48, 9ff. erwähnt, der kar māhi und zwei berühmte Vertreter der Vogelwelt, Sinamru u. Čamruš sind M. i. Kh. 62, 9 zusammen genannt. Der kar māhi spielt ferner in der späteren Unsterblichkeitslehre eine Rolle (Bdh. 42, 18). Letzteres ist ein dem erhaltenen Awesta fremder Zug, die Erwähnung in M. i. Kh. spricht jedoch auch dafür, daß der kara-Fisch von Haus aus und nicht zufällig als Ratu der Wassertiere gilt.

Bemerkungen zur vedischen Mythologie.

Von **Alfred Hillebrandt.**

I. Ahuramazda und Varuṇa.

Gegen meine Ansicht, daß Ahura in der Verbindung mit Miθra (*Ahura-Miθra*) nichts mit Ahuramazda gemein habe und dieser nichts mit Varuṇa, ist von mehreren Seiten Widerspruch erhoben worden, von OLDENBERG [Rel.d.V.^{2} 184 ^{3}], von B. GEIGER [Amešaspentas S. 247], zuletzt von H. GÜNTERT [der arische Weltkönig und Heiland S. 207]; ich möchte einige Worte zugunsten meiner Annahme sagen, weil ich glaube, daß der Widerspruch unberechtigt ist und sie allein die sonst vorhandenen Schwierigkeiten löst.

Es wäre merkwürdig, wenn Zoroaster, der die vedisch bezeugten Götter Soma, Mitra, Indra u. a. aus seinem Ideenkreise verbannte, von dem alten Götterpaar Mitra-Varuṇa gerade Mitra, den Freund der Menschen, weggelassen und den düsteren, drohenden Varuṇa zur Würde des Ahuramazda emporgehoben, ihm seinen Namen und vor allem die vielen anderen Eigenschaften, die der Veda ihm zuschrieb, genommen hätte. GÜNTERT meint zwar[1]), «den Namen *Varuṇa* selbst konnte der Prophet begreiflicherweise nicht beibehalten, weil sein 'guter Geist' doch noch viel geläuterter war als der arische Gott, auf dem er beruht. So sprach er nur vom weisen 'Machthaber'; daß er tatsächlich keinen eigentlichen Eigennamen für ihn wünschte, folgt aus dem Namen des ihm geweihten Monats: *anāmaka-*, der dem *'namenlosen'* Gott gehört ... auch an dem Wesen *Varuṇas* war dem ira-

1) S. 210 resp. 211.

nischen Denker gewiß einiges nicht ganz sympathisch; es haftete der Vorstellung von der Sünde und Schuld, ganz abgesehen von ihrer Äußerlichkeit, eine seltsame Unklarheit an: einerseits fesselt *Varuṇa* den Sünder, einerlei, ob dieser sich einer Schuld bewußt ist oder nicht, andrerseits wird eben die Sünde selbst als eine Fessel gedacht, und man fleht den Gott oder andere Mächte an, von den Banden und Verstrickungen der Sünde zu lösen; dieses Irrationale, Unheimliche, Tückische, Unberechenbare, das uns als notwendige Folge der Grundauffassung von *Varuṇa* als einem Zauberer und Magier so durchaus begreiflich ist, mußte beseitigt werden: alle die Züge, die den späteren Vergleich *Varuṇas* mit der Nacht und dem Dunkel im Gegensatz zur lichten *Aditi* und dem leuchtenden *Mitra* bedingten, wurden aus seinem Bilde beseitigt, und damit glätteten sich die Zornesfalten und erheiterte sich der despotisch-düstere Gesichtsausdruck des Weltkönigs; vor seinem Zorn und Grimm braucht der Rechtschaffene nicht mehr zu beben . . .»

Es scheint bedenklich, so in den Falten des Zoroastrischen Herzens lesen zu wollen. Der weniger Eingeweihte fragt sich, warum Z. statt so verzwickter Konstruktion nicht lieber sich an Miθra hielt, der die notwendigen hohen Eigenschaften schon hatte und auch den Sündigen verfolgt, anstatt Varuṇa zu bevorzugen, an dem ihm «einiges nicht ganz sympathisch» war; oder es lag noch näher, an Dyaus selbst zu denken, der nach v. BRADKEs Zählungen[1]) häufiger als Varuṇa den Titel *ásura* führte. Immer wieder ist es die unglückliche Vermischung von Ādityas und Amešaspentas, die zu der Gleichsetzung von Ahuramazda und Varuṇa führt, obwohl beide Klassen ihren Gestalten nach auch nicht das Geringste mit einander zu tun haben. Es müßte eigentlich genügen, daß weder Mitra, noch Aryaman noch Bhaga, also gerade die wichtigsten, nicht unter die Amešaspentas aufgenommen sind, daß die Zahl der Ādityas nirgends, mit Ausnahme des mit der Sieben spielenden Stelle

1) Dyaus-Asura S. 119.

IX, 114, 3 (sieben Himmelsgegenden mit ihren Sonnen, sieben Hotṛs, sieben Ādityas) sieben ist. Während Ahuramazda als Herr der Amešaspentas gilt, ist es nicht ebenso mit Varuṇa. Die Ādityas sind ihm weder untertan noch sein Gefolge.[1]) Erst in späterer Zeit, in einigen unbedeutenden Atharvastellen erscheint er als ihr Führer[2]), das ist lediglich das Ergebnis einer späteren Entwicklung, die an den bekanntesten dieses Kreises anknüpfte, aber im Ṛk noch nicht zu finden ist. B. GEIGERs Annahme, daß der Āditya Mitra ursprünglich eine Personifikation der Vertragstreue gewesen (I) und nachher der Sonne gleichgesetzt worden sei (II), daß diese Identifikation aber schon vor der Zeit des Zaraθuštra erfolgt sein müsse (III), der dann 'wie man vermuten dürfe', den Sonnengott Miθra ausgeschaltet (IV) und den Begriff miθra und seine Personifikation durch den Begriff *aša* und den Ahura Aša ersetzt habe (V)[3]), zeigt, zu welchen Künsteleien die Verkennung der viel einfacheren Tatsachen führen muß. Auch die Meinung, die Ādityas seien ursprünglich nichts anderes als Personifikationen abstrakter Begriffe und erst infolge ihrer Vergöttlichung der Lichterscheinung teilhaftig geworden, trifft auf die wichtigsten unter ihnen nicht zu oder muß erst zutreffend gemacht werden. B. GEIGER hat das Verdienst, unsere Kenntnis des ahurischen Ideenkreises und altarischer Vorstellungen erweitert und vertieft zu haben; aber die Gemeinschaft solcher Vorstellungen bewiese selbst dann nichts für die Verwandtschaft von Ādityas und Amešaspentas, wenn man Mitra-Varuṇa-Aryaman die Naturgrundlage absprechen wollte. Der Versuch, Ahuramazda und Varuṇa gleichzusetzen, wobei die alte Himmelshypothese *Οὐρανός* immer noch still und unbewußt mitwirkt, hat die Komplikationen verursacht, deren man jetzt auf künstliche

1) Die Stelle VIII, 41, 9: *sá saptānā́m irajyati* meint nicht die Ādityas, wie Gt. (S. 180) glaubt, sondern die sieben Flüsse, die zu Varuṇa in naher Beziehung stehen. Cf. *saptásvasā* v. 2 und die von mir 'Varuṇa und Mitra' S. 85 ff. gesammelten Stellen.

2) V Myth. III, 100[1].

3) Amešaspentas S. 246. 247.

Weise Herr zu werden sucht. B. GEIGER verwirft SPIEGELS Ansicht als 'oberflächlich'; sie ist nicht oberflächlich, sondern klar.

Ich behaupte also, der mit Miθra eng verbundene Ahura ist ein anderer als Ahuramazda. GÜNTERT führt dagegen verschiedene Avestastellen an, die aber nur scheinbar eine unmittelbare Beziehung jenes Ahura zu Ahuramazda lehren. Gerade Yt. X, der uns die reichlichste Auskunft über Miθra gibt, zeigt 113. 145 Miθra und Ahura aufs engste in voller Gleichstellung mit einander verbunden und letzteren dabei ohne das Beiwort *mazdāḫ*; im Gegensatz zu 1, wo Ahuramazda als Schöpfer Miθras erscheint und dieses Beiwort erhält. Den Unterschied dürfen wir nicht verkennen und verwischen. Er zeigt sich auch in den Anrufungen im Yasna I, 11 und sonst, wo nicht Ahuramazda und Miθra, sondern Ahura und Miθra zusammen und Ahuramazda für sich, von ihnen getrennt, steht, z. B. 1, 19: ich widme und vollziehe für Ahura-Miθra, die Sterne, Tištrya, den Mond, Hvarδxšaēta, das Auge Ahuramazdas, Miθra den Landesherrn der Länder; ich widme und vollziehe (für den Tag des) prächtigen Ahuramazda; ähnlich 3, 13; 4, 5, 8. Selbst mit Nyāyiš ist die Trennung zu bemerken I, 6: (nach WOLFF): 'Miθra verehren wir ... den gewaltigen, schlaflosen, wachsamen Miθra, den Landesherren verehren wir, den Ahura Mazdāḫ zum glanzvollsten der geistigen Yajatas gemacht hat; alsdann mögen die beiden hohen, Miθra-Ahura kommen, uns zu helfen, die schnelle Rosse besitzende Sonne ... 'Das ist dieselbe Verschiedenheit. Das eine Mal Miθra mit seinem Schöpfer Ahuramazdāḫ, das andere Mal mit seinem alten Gefährten Ahura (= Varuṇa). Wir haben in der Formel Ahura-Miθra eine wertvolle religionsgeschichtliche Reliquie, die man auch später, ohne ihre Bedeutung zu erkennen, mit fortführte. Ich leugne nicht, daß Ahuramazda und Varuṇa sich vielfach berühren, eben weil sie wie auch Miθra aus dem Asurakreise stammen, aber nur in der einen oder anderen Beziehung. Von den vielen anderen Zügen, die in Lied und Ritual an Varuṇa haften, verlautet bei Ahuramazda

nichts. Mitra-Varuṇa sind immer gleichgestellt; Varuṇa ist nie der Schöpfer Mitras, wie Ahuramazda der des Miθra, das Feuer ist der Sohn Ahuramazdas, nie der Sohn Varuṇas. Das Ritual stellt sich Varuṇa als 'kahlköpfigen, aussätzigen, gelbäugigen Mann' vor, gewiß ein alter Zug. Findet sich davon etwas bei Ahuramazda? Wie käme Varuṇa als 'Doublette' von Ahuramazda dazu, mit der Nacht, mit Agni identifiziert zu werden, die Rolle des Soma zu spielen? Man macht sich die Antwort leicht, wenn man das alles als priesterliche Machenschaften abweist, deren Einfluß sicherlich nicht so groß gewesen ist, als neuerdings angenommen wird. Es war eine einheimische Priesterschaft, die zwar über, aber nicht außerhalb des Volkes und seiner Anschauungen stand, die sie zur Grundlage nahm. Wie kommt GÜNTERT dazu, den himmlischen Soma als 'junge priesterliche Auffassung' des Mondes als einer nektargefüllten Trinkschale der Götter anzusehen, da die Ambrosianatur des Mondes eine der populärsten Vorstellungen in Indien ist und für Haomō = Soma = Mond schon im Avesta Andeutungen enthalten sind[1])? G. sagt S. 119: 'gerade auf die ursprüngliche Konzeption kommt es uns an, alle Möglichkeiten späterer Gleichsetzungen zu verfolgen, kann nicht unsere Aufgabe sein.' Mir scheint das eine unserer ersten Aufgaben; denn die Entwicklung muß sich von der ursprünglichen Konzeption aus irgendwie verfolgen lassen, und ihre Übersicht gibt erst die Probe auf das Exempel; die Möglichkeit der Entwicklung muß gezeigt werden. Wir erwarten von dem Vertreter der Identität von Ahuramazda und Varuṇa, daß er uns zeigt, wie der 'Gott der strafenden Gerechtigkeit' später ganz zum Wassergott wird und in einem Wassertier sein Symbol erhält, wieso es im ṚV heißt, 'er stiege wie ein Tropfen, wie ein starkes Tier in den Strom hinab'. Was G. Seite 237 darüber sagt, ist keine Erklärung. Übrigens heißt *váruṇa* in ṚV. II, 38, 8 'Fisch'; jede andere

1) Auf S. 155 spricht G. von Vermengung mit «besonders indischer Priesterart und Opfermystik». Das ist doch sehr einzuschränken.

Deutung (auch die meine VM. III, 24[2] als Varuṇa selbst) ist irrig.[1])

Dagegen kann ich G. in einem anderen Punkte beistimmen, nämlich wenn er bei Besprechung von X, 124, 3ff. auf Seite 207 bemerkt, 'er vermöge den 'väterlichen *ásura*' nur in der Gottheit zu sehen, die oft genug *ásura* genannt und für die gerade die Vaterschaft das einzig Bezeichnende ist, was wir im Veda von ihr wissen: in *Dyaus*.' Es ist, denke ich, derselbe Asura, durch dessen Māyā Mitra-Varuṇa den Himmel regnen lassen und die Gesetze schirmen (V, 63, 3. 7); nicht zu übersetzen 'mit eines Asura' (B. GEIGER), sondern mit 'des Asura Zauberkunst'; wie NEISSER[2]) schon gesehen hat, der die Altertümlichkeit nicht verkennt. Dieser Asura hier steht nicht als Diener unter, sondern über Mitra-Varuṇa wie im Avesta Ahuramazda über Miθra steht. Es wird derselbe sein, als dessen Sohn III, 29, 11 resp. V, 85, 5 Agni (*gárbha āsurá*) oder Varuṇa (*āsurá*) erscheint; *āsurá* ist nicht schlechthin 'asurisch'.[3]) Die Finessen werden durch die verwirrende Annahme, einer Identitat von Ahuramazda und Varuṇa zerstört.

Varuṇa und Agni sind es ja beide, die nebst Soma von ihrem Vater abfallen, also von ihm verschieden sind. In diesem nur noch aus der Ferne in den Veda herüberscheinenden Asura sehe ich keinen «beliebig woher genommenen» Gott, sondern denselben Asura, vielleicht den Dyaus-Asura, an den Zaraθuštra seinen Ahuramazda idealisierend anknüpfte. So, nur so geht die Rechnung ohne Rest auf. Übrigens ist Varuṇa kein 'Priestergott' (S. 222); kein Vertreter eines theokratischen Ideals (209), kein 'Vertreter eines herrschsüchtigen Priesterideals' (236), das ist reine Phantasie. Er ist ein *rājan*, nur einer anderer Art als Indra; ein *Kṣatriya* legt bei Kātyāyana seine Feuer nach 'Varuṇa's

1) Haben wir nicht die Bedeutung der Stelie alle sehr unterschätzt? Wenn *váruṇa* hier gleich 'Fisch' ist oder 'Wassertier', liegt da der Gedanke an *vár* 'Wasser' nicht sehr nahe?

2) WB 142; B GEIGER S. 218[1].

3) H. GÜNTERT, S. 207.

Satzung' an. (VMyth. III, S. 62.) Ob westliche, babylonische u. a. Einflüsse bei seiner Formung mitgespielt haben, ist zur Zeit nicht festzustellen.

2. Die Aśvins.

Das Wesen der uralten Doppelgottheit war den ältesten indischen Exegeten nicht mehr verständlich; Yāska, den wir um das 5. Jahrh. v. Christus ansetzen dürfen, berichtet uns von der Meinungsverschiedenheit seiner Vorgänger, die die Aśvins für Himmel und Erde, für Tag und Nacht, für Sonne und Mond oder für alte fromme Könige hielten. Die Sammlung von Erklärungen ist in neuerer Zeit bedeutend erweitert worden, ohne daß wir weiter gekommen sind. Ich habe sie in Bezug auf ihren Wert (VMyth. III, 381 ff., auch vmyth. 42) eingehend untersucht und die beliebteste Deutung, die als 'Morgen- und Abendstern' mit Rücksicht auf das gegenseitige Verhalten beider Phänomene gerade als die unwahrscheinlichste gefunden; sie steht hinter der als Gemini und der LUDWIG-MILLER'schen als Sonne und Mond erheblich zurück. Nur diese beiden dürften in Frage kommen. Ein Haupteinwand ist es vor allem, sagt GÜNTERT,[1]) «mit dem H. nicht fertig werden kann, daß nämlich in der Natur die beiden Sterne nie eine Einheit bilden, die *Aśvin* aber unzertrennlich erscheinen; dort zwei stets getrennte Wesen, hier ein fast stets verbundenes Brüderpaar, dort stets einer und allein, hier stets zwei». Ich bin auch jetzt noch nicht im Stande damit fertig zu werden. Zwar ist an einer Ṛgvedastelle (IV, 3, 6) nur einer von beiden genannt, das Avesta spricht Vd. 10, 9; 19, 43 von einem *daēva Nånhaiθya*, aber in dem Munde der Feinde, die mit der Götterlehre der Inder nicht sehr vertraut gewesen zu sein brauchen, will der Ausdruck nicht viel besagen, und jenem einzigen ṚV.verse stehen hunderte von Zeugnissen gegenüber, durch den ganzen ṚV. hindurch bis in das Ritual und bis zu dem Vertrag von Boghazköi, die nur den Dual kennen. G. nimmt An-

1) S. 267.

stoß an der «höchst auffallenden Sage», daß beide Aśvin Gatten der Sūryā sein sollen.[1]) Die Inder, die die Polyandrie der Draupadī kannten, werden daran auch vor deren Zeit keinen Anstoß genommen haben. Wenn auch über Polyandrie in der prähistorischen Zeit der Indogermanen die Nachrichten sehr spärlich sind,[2]) so wissen wir von ihr und ihren Sitten sehr wenig; eher könnte man umgekehrt das Verhältnis von Sūryā zu den Dioskuren als ein Zeugnis dafür, daß die Polyandrie in ferner Zeit nicht unbekannt war, ansehen. Auch an mythologische Vorgänge dürfen wir nicht sittliche Maßstäbe anlegen. Sie würden ja auch ebenso auf das Verhältnis von Morgen- und Abendstern zu Sūryā Anwendung finden. In der Tat liegt das Hauptbedenken gegen die Deutung als Morgen- und Abendstern in dem Verhalten beider zu einander. Ich führe als Beispiel ihren Auf- und Untergang im gegenwärtigen Jahre (1925) an: 'Venus, der Planet, der in den ersten Monaten des Jahres am Morgenhimmel zu sehen war, ist schon Anfang April unsichtbar. Am 24. April ist Venus in oberer Konjunktion (also Erde-Sonne-Venus in einer Linie). Erst Mitte Mai kann man den Planeten am Abendhimmel kurz vor Sonnenuntergang finden. Anfang Juni geht Venus eine Stunde und Ende Juni fast $1^1/_2$ Stunden nach der Sonne unter.'[3])

Es ist gewiß möglich, daß man Morgen- oder Abendstern verehrte, aber, bis bessere Beweise vorliegen, vermag ich nicht zu glauben, daß primitivere Völker daraus ein Zwillingspaar bildeten von solcher Bedeutung, daß es fast in der gesamten indogermanischen Welt sich in Mythus und Sage erhalten hat und darin alle anderen, das Leben ihrer Völker viel mehr beeinflussenden Phänomene des Himmels hinter sich ließ, während sie selber für das praktische Leben nichts bedeuteten. Die Verbindung beider mit Sūryā macht es auch völlig unwahrscheinlich.

---

1) Siehe S. 258.

2) O. SCHRADER, Reallexikon s. v.; vorher DELBRÜCK, Verwandschaftsverhältnisse S. 544.

3) Monatsschrift: 'Die Sterne' 1925, S. 163.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000218

Es ist nicht wunderbar, daß schon die indischen Erklärer über ihre Bedeutung sich verschieden äußerten; gibt doch selbst der ṚV. über sie keine sichere Auskunft mehr, verbaut im Gegenteil ihre Namen in neue mythologische Konstruktionen, verknüpft sie mit anderen Mythenkreise und schafft weniger durch priesterliches Dazutun als durch natürliche Entwicklung neue Gebilde. ṚV. X, 17, 1. 2 ist z. B. ein solches Fabrikat.[1]) Es bedeutet also nichts anderes denn eine mythologische Neubildung, wenn Pūṣan sich die Aśvins zu Eltern wählt oder die Aśvins die Sonne umfahren. Ihre ursprüngliche Bedeutung ist schon längst verblaßt.

Wir müssen die Entstehung der Aśvins wo anders suchen als im Morgen- und Abendstern. G. verwirft das 'Suchen' und spricht S. 266 vom müßigen Rätselraten, welche Naturerscheinung 'am besten passe', auch einmal vom 'Nüßeknacken', wähnt die Hilfe bei der Hand in der Gestalt der lettischen Volkslieder, «deren Aussage von höchstem Werte sei». Sollten wir den Angaben dieser uns anvertrauen? Gewiß mögen sie alte Elemente enthalten, aber sie spielen damit wie echte Volkslieder, sie sind auch spät bezeugt und geben kein 'wuchtiges, reales', sondern ein sehr unsicheres Zeugnis ab, dessen Wert kürzlich PORZIG in seiner Anzeige[2]) und vor allem BIELENSTEIN in einer ausführlichen Besprechung,[3]) auf die ich hier nur verweisen kann, bezweifeln. B. faßt den einen seiner Gegengründe S. 264 in die Worte zusammen: 'nach dem lettischen Volksliede erscheinen also als Freier der Sonnentochter einerseits die Gottessöhne, andrerseits auch der Morgenstern, der Mond und der Perkun. Mit demselben Recht, wie die deewa dēli mit dem auseklis identifiziert werden, müßten die deewa dēli dann auch mit dem Monde oder dem Perkun identifiziert werden und diese wieder unter einander. Was aber doch seine unüberwindlichen Schwierig-

1) Man vergleiche über solches 'Neubauen' BLOMFIELD, Contributions III, (IAOS) XV, r. 185; HILLEBRANDT, vmyth., S. 39; OLDENBERG, RdV², S. 52 ff.

2) AnzIF 42, S. 19: 'Unkontrollierbare lettische Volkslieder.'

3) *Magazin*, herausgegeben von der Lettisch-Litterärischen Gesellschaft, Neunzehnten Bandes viertes Stück. Mitau 1896, S. 240—281.

keiten haben dürfte. Bei allen vier Freiern sehen wir, daß sie die saules meita lieben, nach ihr freien, sie eine Zeit lang haben, dann aber wiederum verlieren...' Ich muß mich darauf beschränken, auf die anderen gegen MANNHARDT gerichteten Bedenken zu verweisen. Also so hoch scheint die Aussage der lettischen Volkslieder nicht bewertet werden zu dürfen, wenn sie überhaupt mythologischen Wert hat. Wir müssen somit diese schwache Stütze verlassen und sehen, welch andere Deutung «besser paßt». Ausgeschlossen ist der Gedanke, daß sie Heroen sind; dann wäre Sūryā die zugehörige Heroine und die Deutung der drei bei F. Bonsens gerechtfertigt.

Wir kommen immer wieder, wenn nicht auf die Gemini, dann doch auf Sonne und Mond zurück, die allen Anforderungen am ehesten entsprechen, wenngleich völlige Gewißheit auch hier nicht zu erreichen ist. GÜNTERT erklärt diese Hypothese, die sich nirgends auf wirkliche Zeugnisse stützen könne, schon deshalb als innerlich völlig unwahrscheinlich, weil diese Naturkörper sich keineswegs derartig nahestehen, wie Morgen- und Abendstern [die aber nie zusammentreffen], um ein so eng verbundenes Paar zu bilden, erst recht nicht vom Standpunkt der arischen Mythologie, in der Sonne und Mond keineswegs kongruente Gestalten in dem hier erforderlichen Sinne waren: *sūryāmāsā* seien scharfe Gegensätze, wenn sie auch gelegentlich 'die beiden Gefährten' (*sadhanyà* X, 93, 5) genannt werden (268)'. Schon diese 'gelegentliche' Bezeichnung würde aber genügen, um die Möglichkeit zu zeigen. daß auch andere Auffassungen als die des 'scharfen' Gegensatzes Geltung hatten. Sie ist aber nicht die einzige. ṚV. I, 72, 10 heißt es *divó yád akṣí amṛ́tā ákṛṇvan*, X, 12, 7: *pári dyotanim carato ájasrā*; VIII, 41, 9 *yásya (váruṇasya) śvetá vicakṣaṇá tisró bhúmīr adhikṣitáḥ*, und wenn GÜNTERT meinem 'Soma' mehr Glauben schenkte, so würde er die Stelle IX, 27, 5 in Betracht ziehen *eṣá sūryeṇa hāsate pávamāno ádhi dyávi.*[1]) Wenn Sonne und Mond ver-

1) Einmal gestattet G. doch auch dem Mond Zutritt; nämlich in der Ge-

schiedene Wege oder 'hinter einander' gehen (I, 102, 2; 164, 38; III, 39, 3; X, 68, 10; 92, 12; X, 85, 18), so heißen sie doch auch an einer dieser Stellen 'zwei spielende Knäblein', was kein Ausdruck scharfen Gegensatzes ist. Die Mythologie hat das Verhältnis von Sonne und Mond unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten auffassen können, die ihr die Phantasie eingab, als 'zwei Augen', auch als zwei Vögel, als Vater und Sohn usw. Hier bei den Aśvins erscheinen sie im Bilde zweier Gefährten oder Brüder. Insbesondere ist es nie zu erwarten, daß von der einen Personifikation einer Naturerscheinung dasselbe ausgesagt wird, wie von einer zweiten oder dritten. Was von Sūrya oder Savitṛ gilt, braucht noch nicht von Viṣṇu oder Agni Vaiśvānara ausgesagt zu werden oder umgekehrt. Jede dieser Personifikationen hat ihre besondere mythologische Atmosphäre oder kann sie haben; ich habe das früher ausgesprochen[1]) und freue mich jetzt, die Zustimmung vonseiten GRISWOLDs gewonnen zu haben.[2]) Daraus, daß Sūryācandramasā nicht Helfer sind, folgt keine Nutzanwendung auf die Bedeutung der Aśvins. Richtig sagt GÜNTERT S. 39: 'Die Naturerscheinung gibt nur das Material her, das die menschliche Phantasietätigkeit nach ihrem Willen formt', diese Phantasietätigkeit war sehr groß. Richtig ist auch teilweise die Bemerkung: 'Die großen individuellen Gottesgestalten sind über diese bloße Vergöttlichung einer Naturkraft längst hinausgewachsen' [d. h. der Agens hat sich vom Objekt mehr oder weniger weit schon entfernt, aber dieses Objekt bleibt zu suchen],[3]) brauchen aber überhaupt niemals in ihrer Entwicklung die Stufe eines solchen Elementargotts durchgemacht zu haben'. Die Theorie ist ganz schön. Die Schwierigkeit liegt nur in

---

stalt des Pūṣan. An unrechter Stelle. Wie der Dual Soma-Pūṣan (II, 40) zeigt, ist der Platz schon vom Soma eingenommen.

1) Ved. Myth. II, 12—13; III, p. XV.

2) The religion of the Ṛgveda S. 82.

3) Das gilt auch für andere Götter; wir müssen uns meist mit einem Indizienbeweis begnügen, da positive Angaben nur dort zu erwarten sind, wo der Agens noch mit dem Objekt verbunden ist.

der Entscheidung des Einzelfalles, und hier beginnt, neben der Sonnen-, Mond-, Gewitter- und Seelenmythologie sich in neuerer Zeit eine Gelehrten-, eine Schreibtischmythologie geltend zu machen, die den primitiven Völkern ihre eigenen Gedanken unterlegt und unbekümmert um Leben und Wirklichkeit, unbekümmert auch um die Lehren der Ethnographie ihre Häuschen erbaut.

Nun aber hilft uns GÜNTERT selbst über die Schwierigkeiten hinweg, die infolge seiner Deutung der Aśvins entstehen. Er reproduziert S. 273 das Bild eines in Jütland gefundenen Rasiermessers der jüngeren Bronzezeit, dem er die Unterschrift gibt: 'Die Dioskuren im Sonnenboot'. «Wir sehen hier zwei zwillingsähnliche, gleiche Gestalten mit erhobenen Händen und einem kleinen Strahlenkranz um das Haupt in einem stilisierten Schiff stehen.» Es erinnert ihn [mit Recht] «an die Stelle ṚV. I, 116, 3, wo von den beseelten, die Luft durchfliegenden, wasserdichten Schiffen der Dioskuren gesprochen ist ..., was vedische Dichter schildern, führen uns wiederum prähistorische Kunstwerke anschaulich vor». Sind das aber Morgen- und Abendstern? S. 275 bringt G. das Bild noch einer anderen Klinge, die ganz dem gleichen Typus angehört und wieder die Spirale zeigt. Auf ihr sind «zwei etwa gleich große Sterne» links und rechts vom Mastbaum dargestellt. Gleich groß sind sie, aber sie haben eine charakteristische Unterscheidung, indem der Strahlenkranz des einen einen doppelten, der des anderen einen einfachen Kreis umschließt. Es ist deutlich, daß man hier mit einfachen Mitteln eine ungleiche Bedeutung beider Sterne schildern will, sei es, daß der eine mächtiger oder heller oder größer ist, als der andere. Mond und Abendstern können also nicht gemeint sein, weil diese beiden immer gleich sind. Den Hinweis auf die Bedeutung beider Sterne gibt ein anderes Bild (Mannus bibl. 9, *Kossina*, Deutsche Vorgeschichte[2]; Bild 201), das zwei etwas ungleiche Kreise zeichnet, die Sonne und Mond darstellen sollen. Können wir hieraus nicht auf die beiden ungleichen Sterne schließen, die über dem Himmelsboot stehen? Ich glaube, mit der Sonne lächelt der Mond hier in GÜNTERTs Arbeitszimmer hinein.

GÜNTERT ist dem Mond in der Mythologie sehr abgeneigt und spottet über die, die ihn darin wiederfinden wollen. Er hält es für zwecklos sich mit den Ansichten der sog. 'Berliner vergleichenden Mythologen' auseinanderzusetzen und bekennt seine «höchste» Abneigung gegen die leidige Mond-Mythologie, der selbst L. v. SCHRÖDER in seiner 'Arischen Religion' Zugeständnisse machen zu müssen glaubte. Er zeigt sich erfinderisch in seinem Spott (S. 117: 'dem unglücklichen Mond', 277: 'mondsüchtige Forscher', 282: 'der vielbelästigte Mond', 283: 'den guten Mond, den Gedankenfreund' aber lasse man in all diesen Fragen unbehelligt) usw. Nur wenige Worte über den so gefürchteten und mißhandelten guten Mond: Zunächst darf man an die weltweite durch die Ethnographie bezeugte Verbreitung seines Kultus erinnern. Ich verweise auf TYLOR, BRINTON, CLODD und andere. Neuerdings bemerkt K. TH. PREUSS,[1]) daß die Mythologie mexikanischer Stämme verschiedene Mondgestalten kenne, solche von gelber, roter, weißer Farbe; das Steinbeil bedeute den Mond, von dem Monde gehe alle Feuchtigkeit aus; nach GRAEBNER[2]) ist es eigentlich nur der Mond, der die mythologische Teilnahme der älteren Bodenbauer erweckt hat. «Denn er scheint mit seinen Phasen als Prototyp von Geburt, Tod und Weiterleben; seine Periode steht augenscheinlich zu der weiblichen Menstruation und also mit dem Zeugungsleben in Beziehung. Er, das Nachtgestirn, gilt als Bringer des Taues und somit der Feuchtigkeit überhaupt, und so kann er auch als Erzeuger der Vegetation allgemein angesehen werden.» Sollte es nun bei den Indogermanen so ganz anders gewesen sein? Sie waren doch nicht Gelehrte, sondern Ackerbauern, Hirten, die das Licht des Mondes nicht minder brauchten als die Sonne und ihn mit allerhand Kräften ausstatteten. GÜNTERT sagt S. 117: «insbesondere der Mond hat meiner Überzeugung nach in den Mythen und der religiösen Phantasie

1) Mythologie der Uitoto I, S. 51 ff., 121.
2) Das Weltbild der Primitiven 1914, S. 47.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000223

der Arier gar keine beherrschende Rolle gespielt; hier sehe ich geradezu einen Gegensatz zu der semitischen Auffassung, wo der Mond als Zeitmesser eine grundlegende Bedeutung erhielt.» Es würde ein Gegensatz nicht zu den Semiten, sondern zu fast allen Völkern der Erde sein. Aber verhält es sich wirklich so? G. WILKE, den G. selbst mehrfach zitiert, meint, daß wir für die indogermanische Urzeit außer der Verehrung der Sonne mit großer Bestimmtheit auch noch die Verehrung des Mondes voraussetzen dürfen, ... auch sei es jedenfalls sicher, daß man in der Urzeit nicht nur nach Sonnenjahren, sondern auch nach Mondmonaten die Zeit berechnete, ... «wir sehen, wie die Doppelnatur der Mondgöttin als Himmels- und als Unterweltsgottheit überall wiederkehrt ... Wie der Sonnenkultus, so ist also auch die Verehrung des Mondgottes für das Westliche Europa mit großer Sicherheit schon für den Ausgang der neolithischen Zeit belegbar und zwar in seiner Doppelnatur als Licht- oder Himmelsgottheit und als Gottheit des Totenreiches ... Als Himmelsgottheit ist der Mond eine Fruchtbarkeitsgottheit und insbesondere auch eine Göttin der weiblichen Fruchtbarkeit[1]) ... «Ich erlaube mir kein Urteil und führe das nur an, um die Meinungsverschiedenheiten zu kennzeichnen, die so sichere Urteile nicht rechtfertigen, doch möchte ich bemerken, daß die Inder sicher keine Ausnahme von dem Mondkult bildeten. Die Feier des Vollmond- und Neumondopfers wird im Altertum wie Gegenwart ständig begangen; noch heute schließt das Queens College in Benares an beiden Tagen seine Pforten; ihre Bedeutung ist so groß, daß die Darśa-pūrṇamāsaiṣṭi Ausgang und Vorbild ist für alle kleinen Opfer; *aggiṃ candaṃ ca sūriyaṃ ca devatā ca namassi 'ham* heißt es Therīgāthā 87; man sehe Dīghanikāya 13, 17. Ganze Geschlechter leiten ihren Stammbaum von Mond oder Sonne her. Ich bemerke, daß SCHRADER[2]) über die Perser aus Herodot die Stelle *θύουσι δὲ*

1) Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa (Mannusbibliothek 10, Würzburg 1910). S. 97, 107.

2) SCHRADER meint 35 b, that in primitive Aryan times there were as

ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι anführt; aus Cäsar von den Germanen: Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt; von den Preußen: Solem et Lunam deos omnium primos crediderunt, tonitrua fulgetrasque ex consensu gentium adorabant . . .; 34a fügt er hinzu . . . ‚the sun and the moon are unanimously mentioned, in the reports given above, as objects of worship among the tribes on the shores of the Baltic, the Persians, and the Teutons'. Auch Mondfeste waren bekannt. Nach Erwähnung der oben genannten indischen Opfer fährt SCHRADER fort: 'but in Greece also the feast-days were connected with definite phases of the moon . . . and among the Teutons the 'certi dies' cum aut inchoatur luna aut impletur . . . on which the popular assemblies took place, and which were regarded as the 'agendis rebus auspicatissimum initium' . . . In Rome all the Ides . . . were regarded as feast days' (48b; 49).[1])

Mir scheint also, daß die 'Berliner vergleichende Mythologie' sich durch Aufwerfung der Frage nach der Mondverehrung ein Verdienst erworben hat, das Mißgriffe im einzelnen nicht schmälern können. Nicht die Aufwerfung der Frage ist lächerlich, sondern ihre Bestreitung. Die Indogermanen müßten ja, um einen der Ausdrücke zu wählen, wie G. sie gegen Andersgläubige braucht, 'blind und verstockt' gewesen sein, wenn sie eine der natürlichsten und seltsamsten Himmelserscheinungen, die ihr Leben wie ihre Phantasie beeinflußten, keine Aufmerksamkeit geschenkt und keine Verehrung erwiesen hätten, und dabei solche Poeten, daß sie ‚zwei' für sie bedeutungslosen, wenn auch schönen, Sternen seit ihrer Urzeit die Erinnerung bewahrt hätten.

---

yet no real gods in the later sense of the term, viz., no personal gods whose, names could have been inherited . . . The gods of the Aryans were also 'nameless'. They sacrificed to the sky, the sun, the moon, the dawn, fire, wind, and water; but the names indicating these powers still coincided perfectly with the respective designations . . . ‚Das ist dem Zweifel ausgesetzt. Unter dem vielen Sprach- und Kultgut, das verloren gegangen ist, können sich auch alte Götterbezeichnungen befunden haben. Sie haben ja nicht einmal die gemeinsame Bezeichnung für 'Hand' überliefert.

Es gibt andere Kapitel in GÜNTERTs Buch, die zu noch lebhafterem Widerspruch herausfordern, wie seine Auffassung SAVITṚS als eines zweiten Varuṇa (155), einer Absplitterung von Varuṇa (161), dessen (S.) Typus aus «dunkelsten Urzeittagen» (S. 165) stamme, oder die von Yama als einem 'doppelgeschlechtigen Urwesen' (320). Ich möchte nicht noch ausführlicher sein. Trotzdem bedeutet das Buch wegen seiner Selbständigkeit und Originalität eine interessante Lektüre und würde es noch mehr sein, wenn der Verfasser in seinem Ton gegenüber den Mitforschern sich nicht so völlig vergriffe.

Zur Frühgeschichte der Sanskritphilologie.

Von **Th. Zachariae.**

In seinem Report on Sanskṛit MSS. 1874—75 p. 9 beschrieb BÜHLER einen der von ihm gemachten Funde, den Yudhiṣṭhiravijaya, ein Yamakakāvya in 8 āśvāsas, worin die Geschichte der Pāṇḍavas von der Gattenwahl der Kṛṣṇā an[1]) bis zum Tode des Duryodhana dem Mahābhārata nacherzählt wird (ADOLF HOLTZMANN, Das Mahābhārata und seine Teile III, 46). Eine ganze Reihe von Handschriften des Werkes findet man verzeichnet bei HOLTZMANN a. a. O. und bei AUFRECHT, Catalogus Catalogorum I, 476. II, 219. Als Kommentatoren werden genannt: der Kaschmirer Rājānaka Ratnakaṇṭha,[2]) der seine Ṭīkā Śiṣyahitā im Jahre 1671 schrieb unter der Regierung des Kaisers Aurangzeb —

Avaraṅgaśāhibhūpe śāsati sati medinīcakram;

ferner Raghurāma und Sadāśiva. Eine vortreffliche Ausgabe des Yudhiṣṭhiravijaya mit dem Kommentar des Ratnakaṇṭha erschien in der Kāvyamālā (II, 60; Bombay 1897).

Der Verfasser des Gedichtes ist, nach seiner eigenen Angabe in den einleitenden Strophen, Vāsudeva. BÜHLER a. a. O. konnte den Namen des Verfassers nicht angeben, da in der benutzten Handschrift das erste Blatt fehlt. Nach

1) Das Gedicht beginnt mit dem Jagdabenteuer des Pāṇḍu (*atha mṛgarājadvipinaṃ praviśya Pāṇḍur giriṃ virājadvipinam* Yudh. I, 11; vgl. Paulinus a S. Bartholomaeo, Systema Brahmanicum p. 148 f.). Eine genaue Inhaltsangabe in den Notices of Sanskrit MSS. VII (1884), p. 201.

2) Über diesen Kommentator vgl. Steins Ausgabe der Rājataraṅgiṇī S. VII f. und die Einleitung zur Übersetzung Bd. I, S. 46 f.

vollständigen in Kaschmir gefundenen Handschriften stellte BÜHLER in seinem Detailed Report of a tour in search of Sanskrit MSS. (Bombay 1877) S. 62 den Namen als Vāsudeva fest. Die Tatsache, daß bereits WILLIAM TAYLOR in seinem Catalogue Raisonnée of oriental manuscripts I (Madras 1857) S. 168 den Namen des Verfassers richtig angegeben hatte, war BÜHLER unbekannt geblieben.

Wann lebte Vāsudeva?

Eine Antwort auf diese Frage haben die Herausgeber des Yudhiṣṭhiravijaya zu geben versucht (bhūmikā, S. 1), sind aber dabei zu keinem befriedigenden Ergebnis gelangt. Einspruch muß namentlich erhoben werden gegen ihre Vermutung, Vāsudeva und sein Patron Kulaśekhara (mit dem wir uns weiter unten beschäftigen müssen) könnten Kaschmirer gewesen sein. Vāsudeva gehört, daran ist kein Zweifel, dem Süden Indiens an.

Neuerdings hat Rāmanātha Ayyar zwei Aufsätze veröffentlicht, in denen die Frage nach dem Alter des Vāsudeva ausführlich erörtert wird. Der erste, betitelt 'Nalodaya and its author', erschien im Quarterly Journal of the Mythic Society 14, 302—311; der zweite, gewissermaßen eine verbesserte und vermehrte Auflage des ersten, erschien unter dem Titel 'The authorship of the Nalodaya' im Journal of the Royal Asiatic Society 1925, 263—75. Was sich aus den Aufsätzen des indischen Gelehrten für unseren Zweck gewinnen läßt, stelle ich im Folgenden kurz zusammen, mit einigen Zusätzen meinerseits.

Vāsudeva war, der Überlieferung nach, ein Keralīya Brāhmaṇa, ein Brahmane von Kerala (Malabar). Als sein Geburts- und Wohnort wird Puruvana (Perumanam) im Staate Cochin genannt. So heißt es im Kommentar zum Dhātukāvya (Kāvyamālā I, 10, S. 121 ff.) I, 1: *Vāsudevo nāma Keraleṣu Puruvanagrāmajanmā kaścid dvijanmā*; und in einem Aufsatz über die Brahmanen von Malabar, Journal of the Royal Asiatic Society 1910, 638 werden zwei Kāvyas erwähnt, die von Keralīya Brahmanen verfaßt sind: der

Śrīkṛṣṇavilāsa[1]) des Sukumāra und der Yudhiṣṭhiravijaya des Pathath Vāsudeva Bhaṭṭatiri, who belonged to the village of Perumanam.[2]) Vāsudevas Vater hieß Ravi; sein Lehrer Bhārataguru (s. Yudhiṣṭhiravijaya 1, 6). Was Vāsudevas schriftstellerische Tätigkeit angeht, so haben nach Rāmanātha die folgenden vier Yamakakāvyas als seine Erzeugnisse zu gelten: der Yudhiṣṭhiravijaya; das Tripuradahana; der bisher ganz unbekannte, von Rāmanātha ans Licht gezogene Śaurikathodaya, und der wohlbekannte, früher dem Kālidāsa, später einem gewissen Ravideva[3]) zugeschriebene Nalodaya.[4]) Vielleicht ist auch das grammatische Gedicht Vāsudevavijaya von unserem Vāsudeva verfaßt worden: ebenso der Bhramarasaṃdeśa, eine Nachahmung des Meghadūta.[5])

Die Zeit des Vāsudeva wird dadurch bestimmt, daß er im Yudhiṣṭhiravijaya (1, 6) einen König Kulaśekhara, in den anderen Gedichten einen König Rāma nennt. Die schwierige Frage, ob Kulaśekhara und Rāma Namen eines und desselben Königs, oder ob es Namen verschiedener Könige sind, ist von Rāmanātha dahin entschieden worden, daß Rāma als der Sohn und Nachfolger des Kulaśekhara anzusehen ist: den Yudhiṣṭhiravijaya schrieb Vāsudeva unter Kulaśekhara, die anderen Gedichte unter Rāma. Da nun über diesen Rāma nichts bekannt ist, so kommt alles darauf

---

1) Nach Aufrechts Cat. Catalogorum gibt es mehrere Werke dieses Namens. Auch Paulinus a S. Bartholomaeo kennt ein 'Shri Krshna vilásam, de gestis pastoralibus Dei Krshna' (Sidharùbam, Romae 1790, p. 73).

2) Über dieses Dorf vgl. Journal of the R. As. Society 1910, 627 ff.

3) Vgl. WINTERNITZ, Geschichte der indischen Litt. III, 65 mit den Anmerkungen.

4) Daß Vāsudeva den Nalodaya verfaßt hat, scheint nach den Ausführungen Rāmanāthas ganz sicher zu sein. Ich möchte noch auf die bemerkenswerte Tatsache hinweisen, daß die drei Kāvyas Yudhiṣṭhiravijaya, Tripuradahana und Nalodaya (ob auch der Śaurikathodaya?) mit einer Pramāṇikā-Strophe endigen. (Die Schlußstrophe des Tripuradahana ist mitgeteilt bei BÜHLER, Detailed Report p. LXI.)

5) Journal of the Royal Asiatic Society 1884, 452. 1925, 271. Siehe jedoch auch Jahrgang 1910, S. 638.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000229

an, die Zeit des Kulaśekhara zu bestimmen. Rāmanātha identifiziert ihn mit dem 'royal saint Kulaśekhara', mit dem berühmten Verfasser der Mukundamālā, den er in die erste Hälfte des neunten Jahrhunderts versetzt.[1]) Mithin müßte auch Vāsudeva um diese Zeit gelebt haben. Allein diese Datierung des Kulaśekhara ist nicht sicher; und auch gesetzt den Fall, daß sie richtig ist, so werden wir uns nur schwer zu der Annahme entschließen können, daß Vāsudeva dem neunten Jahrhundert angehört. Dies hat auch Rāmanātha gefühlt, wenn er schreibt: This period may, perhaps, be considered too early for this artificial style of composition . . . . .

Auf festeren Boden gelangen wir, wenn wir die Inschriften befragen und hier nach einem König von Kerala suchen, der den Namen — oder Beinamen — Kulaśekhara führte. Gleich der erste in KIELHORNs Liste[2]) der Kerala-Könige genügt unseren Anforderungen: Ravivarman alias Saṃgrāmadhīra alias Kulaśekharadeva, bekannt als der Verfasser des Dramas Pradyumnābhyudaya.[3]) Nach seinen Inschriften wurde er geboren im Śaka-Jahre 1188 = 1266—67 n. Chr. Sein Vater hieß Jayasiṃha, seine Mutter Umādevī. Im Alter von 33 Jahren nahm er Kerala in Besitz. Im Jahre 1312—13 wurde er zum König gekrönt.

Ich denke, wir gehen nicht fehl in der Annahme, daß Vāsudeva unter diesem Könige gelebt, spätestens also in der

---

1) Gaṇapati Śāstrī will auch den Kulaśekharavarman, den Verfasser der beiden Dramen Tapatīsaṃvaraṇa und Subhadrādhanaṃjaya, mit dem oben genannten Vaiṣṇavaheiligen Kulaśekhara identifizieren. Er versetzt ihn zwischen den Ausgang des 10. und den Anfang des 12. Jahrhs. (Trivandrum Sanskrit Series No. XI, p. 3 ff.). — Nach Venkayya lebte der Vaiṣṇavaheilige Kulaśekhara vor dem 11. Jahrh.; siehe Epigraphia Indica VII, 197.

2) KIELHORN, List of Inscriptions of Southern India p. 151; Epigraphia Indica IV, 145 ff. HULTZSCH ebenda VIII, 8. Da Ravivarman alias Kulaśekhara ausdrücklich als König von Kerala bezeichnet wird, so ist er getrennt zu halten von den Pāṇḍya-Königen, die den Namen Kulaśekhara führten (KIELHORN, List of Inscriptions of Southern India No. 889 ff.; HULTZSCH, Journ. of the Royal Asiatic Society 1909, p. 669).

3) WINTERNITZ, Geschichte der indischen Litteratur III, 246 f. KONOW, Das indische Drama S. 101.

ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts seine Kāvyas verfaßt hat. Seine Zeitgenossen waren demnach Samudrabandhayajvan, der Verfasser eines Kommentares zum Alaṃkārasarvasva, und dessen Sohn Siṃharāja, der Verfasser des Prākṛtarūpāvatāra.[1])

Wenn nun BÜHLER im Report für 1874—75 den von ihm entdeckten Yudhiṣṭhiravijaya als eine Neuigkeit ('another novelty') bezeichnete, so befand er sich im Irrtum. Nicht nur hatte TAYLOR a. a. O. das Werk bereits kurz erwähnt; bei weitem früher war eine Handschrift des Werkes beschrieben, waren zahlreiche Stellen daraus im Wortlaut mitgeteilt worden.

In seiner Geschichte der Sanskritphilologie S. 20 ff. bespricht E. WINDISCH die Arbeiten des Karmeliten Paulinus a S. Bartholomaeo, namentlich seine beiden Sanskritgrammatiken (Sidharùbam und Vyàcarana) und sein Systema Brahmanicum. Im Sidharùbam S. 65 — so schreibt WINDISCH — hat Paulinus ein merkwürdiges Verzeichnis von Werken der Sanskritliteratur gegeben, an deren Spitze als 'tres celeberrimi libri' Mágha, Bhágavada und Yudhishtira (sic!) stehen.[2]) Für letzteres, das Mahābhārata, an anderer Stelle (S. 71) auch Yudhishtiravijayaḥ.[3])

Soweit WINDISCH. Man vergleiche hierzu noch das Examen historico-criticum codicum Indicorum (Romae 1792) p. 22, wo Paulinus von dem liber 'Yudhishtira seu Mahàbhàrada, cuius una pars est Yudhishtira' spricht. Ebenda p. 80 erwähnt er unter den celebriores in India libri das 'Mahábhárada seu magna historia fabulosa, poema Epicum, cuius una pars liber Yudhishtira'. Eine ganz ähnliche Äuße-

1) Gaṇapati Śāstrī in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Pradyumnābhyudaya (Triv. Sanskr. Series No. 8). Indian Antiquary 40, 223.

2) Das 'sic' rührt von WINDISCH, nicht von mir her. Paulinus gebraucht im Sidharùbam S. 65 (wie auch sonst; s. WINDISCH S. 21) die abgekürzte Form des Werktitels. So findet man häufig genug Raghu für Raghuvaṃśa, Kumāra für Kumārasaṃbhava, Kirāta für Kirātārjunīya u. s. w. gebraucht (*Bhīmasene Bhīmavat*).

3) Paulinus schreibt vielmehr (wie auch sonst): Yudhishdiravigea.

rung in dem Buche: Musei Borgiani Velitris codices manuscripti, Romae 1793, p. 121 n. Wenn Paulinus den liber Yudhishtira für einen Teil des Mahābhārata ausgab, so wird man das daraus erklären müssen, daß ihm das große Epos höchstens dem Inhalt nach bekannt war. Denn das Buch Yudhishtira, das er in seinen zahlreichen Schriften[1]) so oft anführt, ist kein anderes als — das Yamakakāvya Yudhiṣṭhiravijaya des Vāsudeva.

Dieses Gedicht hat ihm in einer allerdings unvollständigen Handschrift vorgelegen, die von dem Jesuitenpater Hanxleden stammt — von demselben Hanxleden, dessen Schriften Paulinus auch sonst, zumal für seine beiden Sanskritgrammatiken, benutzt hat (s. WINDISCH S. 20). Hanxledens Manuskript, jetzt in der Biblioteca Vittorio Emmanuele aufbewahrt, ist die Abschrift einer in der Academia Triciurensis[2]) befindlichen Palmblatthandschrift. Nach der von Paulinus im Vyàcarana p. XX gegebenen Beschreibung ist Hanxledens Abschrift, und vermutlich auch ihr Original, unvollständig: incipit enim ab *àshvàsa* IV., seu a capite quarto, quod inscribitur, *astralàbhàshvàsa*; Caput V. *Kìtschakavadha rùpa*; Cap. VI. *szasztòshvàsa* (ein Kolophon ohne Inhaltsangabe, wie in der Ausgabe S. 163); Cap. VII. *Saptamàshvàsa, carnasujòdhanajòrvadha rùpa.* Codex numerat in 4to paginas 190. minutissimo charactere granthamico exaratas.

Neben diesen bestimmten Angaben im Vyàcarana über den Umfang des Manuskriptes finden sich auch gegenteilige Angaben, wie z. B. 'desunt 4 prima capita poematis' in der Beschreibung des Manuskriptes bei Barone, Vita, precur-

---

1) Außer den oben genannten Schriften des Paulinus (dem Examen historico-criticum und den Codices manuscripti) kommen in Betracht: seine beiden Sanskritgrammatiken, Sidharùbam und Vyàcarana, Romae 1790. 1804; das Systema Brahmanicum 1791; die Alphabeta Indica 1791; und die Reisebeschreibung (Viaggio alle Indie orientali 1796), die ich nur in der Übersetzung von Joh. Reinhold FORSTER, Berlin 1798, benutzen kann.

2) Gemeint ist die Akademie (*maṭha*) — oder eine von den Akademien — in Trichūr im Gebiet von Cochin. Siehe Imperial Gazetteer of India, new ed., XXIV, 48. Journal of the Royal Asiatic Society 1910, 630. 635.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000232

sori ed opere del P. Paolino da S. Bartolommeo p. 243. Im Examen historico-criticum p. 77 gibt Paulinus eine Liste von 18 Werken, die ihm bei seinen Arbeiten zu Gebote standen, und erwähnt dabei an 6. Stelle den liber Yudhiśhtira scriptus versibus Samscrdramicis a capite seu repartitione quarta usque ad octavam inclusive. Dennoch unterliegt es keinem Zweifel, daß Paulinus nur den 4., 5., 6. und 7. āśvāsa, also genau die Hälfte des Gedichtes, vor sich gehabt hat. Dies ergibt sich allein schon aus der Tatsache, daß die Zitate, die er aus dem Gedichte bringt, nur in den genannten vier Abschnitten angetroffen werden. Übrigens war ihm der Umfang des Gedichtes wohlbekannt; in der Reisebeschreibung S. 373 bemerkt er ausdrücklich, daß das Ganze aus acht Abschnitten bestehe.

Zu der Beschreibung des Manuskriptes ist noch nachzutragen, daß dem Texte ein Kommentar, eine explicatio versuum in lingua malabarica,[1]) beigegeben ist.

Wenn ich jetzt dazu übergehe, Einiges von dem mitzuteilen, was Paulinus über das Alter, den Inhalt und den Charakter des Yudhiṣṭhiravijaya geäußert hat, so könnte das überflüssig erscheinen, da jetzt eine gute Ausgabe des Gedichtes mit dem trefflichen Kommentar des Ratnakaṇṭha allgemein zugänglich ist. Dennoch soll es geschehen, weniger, um dem Vielschreiber Paulinus gerecht zu werden, als um die enormen Fortschritte ins helle Licht zu stellen, die die Sanskritphilologie seit den Tagen des Paulinus gemacht hat.

Das Yudhishtira-vigea scheint ein uraltes Gedicht zu sein, bemerkt Paulinus in seiner Reisebeschreibung S. 373; und im Sidharùbam S. 72 schreibt er: Quia vero poema epicum praedictum Yudhishtiravigeam regni Pandavorum principia et primum stabilimentum describit, ut librum illum legenti patebit, sequitur, librum illum Brahmanicum vetustissimum esse, ac fortassis ultra mille annos ante Christum natum referri debere. Eine ähnliche Äußerung findet

1) Unter ‚malabarisch' ist bei Paulinus das Malayālam zu verstehen, nicht (wie sonst oft) das Tamil. In der Reisebeschreibung S. 320 f. unterscheidet Paulinus ausdrücklich die tamulische Sprache von der malabarischen.

sich im Systema Brahmanicum p. 153 n. Die Ansicht des Paulinus von dem hohen Alter des Yudhiṣṭhiravijaya läßt sich einigermaßen daraus erklären, daß er das Gedicht, wie oben bemerkt, für einen Teil des Mahābhārata ansah.

Den Inhalt des Yudhiṣṭhiravijaya hat Paulinus an verschiedenen Stellen seiner Schriften mitgeteilt, obwohl er dazu, streng genommen, außer Stande war, denn ihm fehlten ja die ersten drei und der letzte āśvāsa des Gedichtes.[1]) So konnte es kommen, daß er einen König Yudhu zum Vater des Pándu (oder Pannu) und die Cundi zur Mutter aller fünf Pāṇḍavas macht[2]): vi cuiusdam magicae orationis, et sine carnali complexu (Sidharùbam S. 71 f.; vgl. Systema Brahmanicum S. 148 f.). Den Namen Yudhiṣṭhira (genau genommen, den Buchtitel Yudhiṣṭhira) will Paulinus von *yudha*, bellum, pugna, conflictus, und von *ishta*, gustus, appetentia, conatus cum ardore et desiderio ableiten: Yudhishtira itaque est liber bella appetentium, seu cum ardore belligerantium (Examen historico-criticum p. 22). Die letzte Silbe des Wortes, *ra*, scheint ihm kein Kopfzerbrechen verursacht zu haben. Yudhishdira bedeutet 'insignis bellator, insignis pugnator' (Musei Borgiani codices manuscripti p. 123. 126. 127 f.).

---

1) Schöpfte Paulinus vielleicht aus dem Poema epicum lingua Samscrdamico-Malabarica elementis Granthamicis conscriptum, das er in den Codices manuscripti Músei Borgiani p. 115 (beachte p. 121) beschreibt? Siehe auch Gubernatis, Bollettino Italiano degli Studii orientali I, 82, No. 6.

2) Mit dem wahren Sachverhalt war Paulinus vertraut; in der Schrift Musei Borgiani codices manuscripti p. 126 (vgl. 128) bemerkt er ausdrücklich: ex Mandiri (Mādrī) alia concubina (nati sunt) Nagala et Sahadéva. Leider sind ja die Schriften des Paulinus voll von Widersprüchen und Ungenauigkeiten, und voll von Fehlern, die er zum Teil wohl hätte vermeiden können. Und dabei die Invektiven gegen die Angli Calcuttenses und Andere. Man vergesse nicht, daß Paulinus Brahmanen kannte, die ihm halfen und Texte mit ihm lasen (Sidharùbam p. 21. 48. Windisch S. 21). Ob es tüchtige Paṇḍits waren, muß dahingestellt bleiben. Einer von ihnen, linguae Samscrdamicae peritissimus vir Ciangra Aashan, scheint den Paulinus in der wunderbaren Ansicht, für Amarasinha müsse man Amaracinha (°cihna) schreiben, bestärkt zu haben (Systema Brahmanicum p. 194; vgl. WILSON, Select Works V, 200). Mit Recht hat WINDISCH S. 22 betont, daß wir den Paulinus noch nicht zu den eigentlichen (Sanskrit-) Philologen rechnen können.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000234

War Paulinus von dem hohen Alter des Yudhiṣṭhiravijaya überzeugt, so nimmt es nicht Wunder, wenn er das Gedicht sehr hoch einschätzte. In der Reisebeschreibung S. 373 nennt er es ein schönes Gedicht. Im Syst. Brahmanicum p. 41 spricht er von dem celebris liber Yudhishtiravigeam dictus, a gentilibus aestimatus, stilo seu carmine scriptus nitido, facili, correcto, et elegantissimis imaginibus ac phrasibus refertus. Im Sidharùbam p. 73 schreibt er: Poema hoc elegantissimum est, et a tironibus linguae Samscrdamicae cumprimis legendum, quia scriptum est stilo facili, nitido, claro, correcto et eleganti, ob quod etiam primo a magistris Brahmanicis post grammaticam et vocabularium Samscrdamicum discipulis praelegi solet, ut ex eo modum construendi, verba coniugandi, et phrases Samscrdamicas addiscant. — Ob der Yudhiṣṭhiravijaya wirklich in der hier geschilderten Weise von den 'brahmanischen Lehrern' zu der Zeit, wo Paulinus in Indien weilte, verwendet wurde, können wir heute nicht mehr feststellen. Was aber den 'stilus facilis' betrifft, den Paulinus an den angeführten Stellen rühmend hervorhebt, so hat er sich, wenige Jahre später, in seiner Reisebeschreibung S. 373 ganz anders ausgesprochen. Nachdem er bemerkt hat, daß der 6. Abschnitt des von ihm benutzten Manuskripts 125 Shloga enthalte (Druckfehler? In der Ausgabe: 152 Shloga) und daß das Ganze aus 8 solchen Abschnitten bestehe, fährt er fort: Der Samscredamische Text desselben (des Gedichtes) ist außerordentlich schwer, und es gehört sehr viel Kenntnis des Samscrid dazu, ehe man ihn völlig verstehen lernt. Die Grammatik, das Wörterbuch Amarasinha, und die Lektüre einiger anderer Gedichte, geben die beste Anleitung dazu; da indes selbst unter den Brahmanen nur wenige sind, welche diese Schriften studieren, so trifft man nur äußerst selten einen oder den andern unter ihnen an, der den wahren Sinn jener Shloga versteht.

Man kann dem hinzufügen: Hätte Paulinus keine explicatio versuum im lingua Malabarica benutzen können, so wäre ihm sicherlich das Verständnis der meisten Verse verschlossen geblieben. Noch hundert Jahre nach dem Erscheinen

des Viaggio alle Indie orientali da Fra Paolini sprechen die Herausgeber des Gedichtes von einer *ṭīkām antareṇa durbodhatā* (bhūmikā, p. 2).

Über die Zitate, die Paulinus aus dem Yudhiṣṭhiravijaya anführt, brauche ich nicht ausführlich zu handeln, da das Gedicht jetzt gedruckt vorliegt. Ich beschränke mich auf wenige Bemerkungen, hauptsächlich um zu zeigen, wie Paulinus zitiert. Die meisten Zitate finden sich im Vyàcarana, etwa 20 an der Zahl. Andere Zitate, z. T. auch dieselben, stehen im Sidharùbam, im Systema Brahmanicum und in den Alphabeta Indica (Romae 1791 p. 19. 20). Und zwar bringt Paulinus diese Zitate mit der unbestimmten Bezeichnung 'in libro Yudhishtiravigeam', oder mit genauer Angabe des āśvāsa und śloka, oder endlich ohne jede Quellenangabe. Bis auf einen kleinen Rest habe ich alle Zitate in āśvāsa 4—7 gefunden. Die Übersetzungen, die Paulinus den Zitaten beigibt und die nicht immer korrekt sind, berücksichtige ich im Folgenden nur ausnahmsweise.

Oft zitiert Paulinus die Verse nicht vollständig, sondern nur längere oder kürzere Sätze daraus. So *rudhiram sampràshya anandi* Vyàc. p. 326 (*ciukòba rudhiram sampràshya anandi* Syst. Br. p. 37) mit der Übersetzung sanguine potato exultavit[1]) aus Yudh. 7, 17 *saṃprāśya rudhiram ānandi.* Oder *tvaji prasana asmi* Vyàc. 321. 324 aus Yudh. 4, 82 *tvayi prasanno 'smi.* Ferner *àgati pratìkshàmàsè* adventus expectatus est Vyàc. 325 aus Yudh. 7, 14; und *sa dhùrtta narakè shète* Vyàc. 324 aus Yudh. 4, 79. Die Worte *sa dhùrtta* stehen nicht im Text: Paulinus hat sie offenbar dem Kommentar entnommen. Derartige Ungenauigkeiten im Zitieren erschweren nicht selten das Auffinden der Zitate.

Von vollständigen Versen, die Paulinus richtig zitiert, sei genannt *pràna samànan iha tan bhràdren dèvi prabudhyamàna nihadàn abhavel*[2]) *udàsi namana gandharva bhayèna data dàsi namana* Syst. Br. 37 = Yudh. 5, 108: *prāṇasamānān iha*

1) Allem Anschein nach hat Paulinus *ānandi* (= *tṛptivaśān modakam*; Ratnakaṇṭha) als Verbalform aufgefaßt.

2) D. h. *abhavad*. Derartige Schreibungen — *l* für *d* oder *t* — kommen

tān bhrātṛn devī prabudhyamānā nihatān | abhavad udāsīnamanā gandharvabhayena dattadāsīnamanā || Mehr als einmal zitiert Paulinus die Verse nicht in ihrer richtigen, metrischen Form, sondern in einer Auflösung in Prosa. Im Vyàcarana p. 152 gibt er den Vers *arigaṇam ānīyāntam*[1]) zuerst in seiner metrischen Form; dann denselben Vers in Prosa aufgelöst; und endlich, im Anschluß an den 'malabarischen' Kommentar, die Übersetzung der einzelnen Worte.[2]) Im Sidharùbam p. 161 zitiert er, übrigens ausnahmsweise ohne die Umschrift des Textes im Grantha-Alphabet, den Vers Yudh. 4, 4 in aufgelöster Form: *kaluṣāṃ asthiratāṃ tyaja dviṣāṃ asthiratāṃ mama asilatāṃ paśya* usw. mit der Bemerkung: Hoc Slogam est decompositum seu solutum.[3]) Dass derartige aufgelöste Verse mittels der Ślokānukramaṇī, die der Ausgabe des Yudhiṣṭhiravijaya beigefügt ist, nicht aufgefunden werden können, braucht nicht gesagt zu werden.

Zuweilen zitiert Paulinus einen Vers einmal in der metrischen und dann wieder in der aufgelösten Form. So *Samidi tushdàva cia sa gadà dharam galgadèna tushda vacesa Geà geà Pangagia nètra prasida vidhvasta bhakta*[4]) *pangagianè atra* Sidharùbam p. 20 aus Yudh. 6, 128 (= 6, 137 in der Ausgabe); die Auflösung, *Sà tusztà* usw., steht im Vyàcarana p. 191.

---

bei Paulinus mehr als einmal vor (siehe LEYDEN, Asiatic Researches X, 279. WILSON, Select Works V, 260). Wie mich Prof. HULTZCH belehrt, erklären sich diese Schreibungen aus der im Malayālam üblichen Aussprache.

1) Nach Paulinus aus Yudh. 7, 108; in der Ausgabe: 7, 107. Diese Differenz ist leicht zu erklären. Offenbar enthält die Hs., die Paulinus benutzte, den Vers *nāgā°*, der in der Ausgabe S. 167 Anm. aus dem 'mūlapustakam' angeführt wird und, weil von Ratnakaṇṭha nicht kommentiert, nicht mit in den Text aufgenommen worden ist. Bei Einreihung dieses Verses erhält man für den Vers *arigaṇam* den von Paulinus angegebenen Standort: Yudh. 7, 108.

2) Haec est methodus Brahmanica versus heroicos condendi, in prosam resolvendi, atque interpretandi. Quare in eorum poematis legendis semper duo codicum exemplaria necessaria sunt: unum quod versus sanos et integros referat, alterum, quod versuum explicationem contineat.

3) Der im Sidharùbam p. 162 mit der Bemerkung 'hoc slogam est solutum' zitierte Vers *itthaṃ* ist = Yudh. 4, 93.

4) Das dem Texte nicht angehörende Wort *bhakta* ist aus dem Kommentar eingedrungen; vgl. Ratnakaṇṭha zu Yudh. 6, 137.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000237

Ebenda p. 152 zitiert Paulinus den Vers Yudh. 4, 5 in folgender Gestalt: *Sa suyòdhana haràbhasya àdhìrathe itham vatschàmsi shrutvà saharàbhasya sapadi*[1]) *svadhanu udhàya yudhàya ratham àpal;* die metrisch richtige Textgestalt steht in den Alphabeta Indica p. 19 (wo nur das letzte Wort des Verses aus Versehen ausgelassen worden ist).

Soviel über den Yudhiṣṭhiravijaya. Aber dieses Werk ist nicht das einzige, das der um das Sammeln von Handschriften so hochverdiente BÜHLER in Indien entdeckte und für eine novelty ausgab, während doch Hss. davon seit längerer Zeit unbeachtet in europäischen Bibliotheken lagerten. Ich denke an das Śrīkaṇṭhacarita, dessen Verfasser Maṅkha von BÜHLER in seinem Detailed Report S. 50 als ein 'hitherto unknown poet' bezeichnet wird. Aus EGGELINGS Catalogue of the Skr. MSS. in the Library of the India Office S. 1445 erfahren wir, dass Maṅkhas Śrīkaṇṭhacarita — seit welcher Zeit, ist mir unbekannt — zu den Schätzen der genannten Bibliothek gehört. Ich denke an die Pāiyalacchī Nāmamālā, von BÜHLER kurz erwähnt in den Reports für 1872—73 und 1874—75, ausführlich besprochen im Indian Antiquary II (1873) 166 ff. und nachmals von ihm selbst herausgegeben (Göttingen 1878). Mehr als hundert Jahre vor BÜHLERS Entdeckung war eine Hs. der Pāiyalacchī nach Oxford gebracht worden (jetzt in der Bibliotheca Bodleiana aufbewahrt). Es ist dies eine von den Hss., die JAMES FRASER während der Jahre 1730—40 in Surat, Cambay[2]) und Ahmedabad gesammelt und bald darauf selbst katalogisiert hat (A Catalogue of

---

1) Man beachte diese Lesart. Paulinus hatte offenbar in seiner Hs. *sapady uddhāya*, die Lesart des *'mūlapustakam'*, vor sich, und nicht die von Ratnakaṇṭha kommentierte Lesart *svam uddhāya* (s. die Ausgabe S. 77, Anmerkung). Ebenso las er Yudh. 5, 79 (zitiert im Vyàcarana 147 n.) *anupaśya daśām* in Übereinstimmung mit dem *'mūlapustakam'*, nicht *anuyaecha dṛśam* (s. die Ausgabe S. 118).

2) In der Vorrede zu seinem Buche: The History of Nadir Shah, sec. ed., London 1742 p. VI schreibt FRASER: During my Stay in that Place (Cambay), I employed three Hours each Day with one Srî Nât Veaz, a learned Brahmin, whom I allowed a Sallary on that Account; it was by his Means I procured my Sanskerrit Manuscripts, which (I believe) is the first Collection of that

Manuscripts in the Persic, Arabic and Sanskerrit languages. Collected in the East by JAMES FRASER, London 1742). Allerdings wird in FRASERS Katalog eine Nāmamālā namens Pāiyalacchī nirgends aufgeführt. Dass aber eine seiner Hss. in der Tat die Pāiyalacchī enthält, lernen wir aus der Beschreibung der Handschrift 'Fraser 16' in AUFRECHTS Katalog der Oxforder Sanskrithandschriften unter Nr. 833. Die Hs. zerfällt darnach in zwei Teile. Der erste enthält auf Blatt 1—15 (wovon Blatt 13 verloren gegangen ist): Initium Námamálae, glossarii synonymici vocabulorum Prácriticorum. Der Einleitungsvers lautet:

ṇamiūṇa paramapurisaṃ | purisuttamanābhisaṃbhavaṃ devaṃ | vuchaṃ pāiyaṃ[1]) *lachitti nāmamālaṃ nisāme ha ||*

AUFRECHT fügt noch hinzu, daß die Handschrift 'defit in disticho 276'. Da BÜHLERS Ausgabe der Pāiyalacchī 279 Strophen umfaßt, so ergibt sich, daß die FRASER'sche Handschrift fast vollständig sein muß. Mehr läßt sich nicht sagen, da AUFRECHT die Schlußstrophe der Hs. nicht mitgeteilt hat. Jedenfalls beruht AUFRECHT's Angabe, die Hs. enthalte den Anfang eines synonymischen Prākritwörterbuches, auf einem Irrtum.

Der zweite, größere Teil der Handschrift Fraser 16 enthält auf Blatt 16—45 ein homonymisches Sanskritwörterbuch, das Anekārthatilaka des Mahīpa (nicht ganz vollständig). Und unter diesem Namen — Anekārthatilaka — ist FRASER's Handschrift auch in seinem Katalog verzeichnet Hier finden wir auf S. 38 den folgenden Eintrag: Aneakrit Teluk. A Vocabulary. Die Gesamtzahl der Blätter der Hs. wird von FRASER als 46, von AUFRECHT als 45 angegeben.

Als Anquetil Duperron im Jahre 1762 einen Tag in

Kind ever brought into Europe. — Letztere Behauptung bedarf einer Einschränkung. Man sehe das Verzeichnis der Codices Indici in dem Catalogus codd. mss. bibl. regiae I., Paris 1739, p. 434 ff. (dazu WZKM. 22, 91, Anm. 5) und die Listes de manuscrits envoyés de l'Inde par les Jésuites 1729—35 (Missions Archéologiques Françaises en Orient aux XVII et XVIII. siècles. Documents publiés par H. Omont I., Paris 1902, p. 1179 ff.; vgl. p. 825 ff.).

1) Lies *Pāiyalacchitti* und *nisāmeha*.

Oxford weilte, verlangte er die Fraser'schen Manuskripte zu sehen. Da wurden ihm u. a. gezeigt: quelques Poranas Indiens; un petit Nammala, et trois volumes incomplets du Mahabarat.[1]) Da Anquetil ausdrücklich von einem 'petit Nammala' spricht, so gehen wir wohl nicht fehl in der Annahme, dass die Nāmamālā, die ihm gezeigt wurde, die Pāiyalacchī gewesen ist.

Zum Schluß möchte ich die Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenken, daß die Kunde von einem wohlbekannten indischen Erzählungswerk, dem Vikramacarita, bereits im 17. Jahrhundert nach Europa gelangt ist.[2]) Vermittelt wurde diese Kunde durch den Karmeliten Vincenzo Maria di S. Caterina da Siena. Dieser benutzte für seine Reisebeschreibung[3]), namentlich für das Kapitel D'alcuni Libri morali de' Brahamani (III, 15) die Übersetzungen indischer Bücher ins Portugiesische, die der gelehrte Erzbischof von Cranganore, D. FRANCISCO GARCIA[4]), angefertigt hatte. Von dem ersten dieser Bücher sagt VINCENZO (S. 265): Il primo fù quello delle trentadue immagini, composto per instruttione, ed ammaestramento de' Grandi, il quale, con la vita fauolosa di Vicramaditù Rè di Vzini, porge à successori le massime, forma, e precetti, con che si deue ornare l'animo d'vn buon Prencipe. Finge, che gli fusse donato da Dio vn trono di sedici gradi, in ciascuno de 'quali erano collocate

---

1) Siehe Anquetil Duperron's Reisebeschreibung im Discours préliminaire zum Zend-Avesta, Paris 1771, p. CCCCLXI. Mit dem Ausdruck Nammala (Nāmamālā) war Anquetil vertraut. Er selbst ließ sich in Indien ein Nammala, Dictionnaire Samskretan à l'usage des Sciouras (d. h. Jainas) kopieren; siehe a. a. O., p. CCCLXVIII. DXL. Dieses Wörterbuch ist nicht, wie ich in meiner Schrift über die Kośa (1897) S. 28 annehmen zu müssen glaubte, die Nāmamālā des Dhanaṃjaya, sondern der Abhidhānacintāmaṇi des Hemacandra. Siehe jetzt A. Cabaton, Catalogue sommaire des manuscrits sanscrits et pālis de la Bibliothèque nationale I (Paris 1907) Nr. 635.

2) Siehe bereits meine Kleinen Schriften S. 148, Anm. 2.

3) Il Viaggio all' Indie Orientali del P. F. Vincenzo Maria di S. Caterina da Siena. In Roma, 1672.

4) Über ihn vgl. Barbosa MACHADO, Bibliotheca Lusitana II, 157. MÜLLBAUER, Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien S. 301. Zu den Übersetzungen GARCIAS aus dem 'Malabarischen' ins Portugiesische vgl. Prima Speditione all' Indie Orientali del P. F. Giuseppe di Santa Maria, Carmelitano Scalzo, Roma 1666, p. 146.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000240

due figure, con lampadi accese, le quali in occasione, che Bimu volle ascenderlo, lo fermarono successiuamente, per dargli qualche particolar auuiso, appoggiando al racconto fauoloso, et prolisso de' fatti dell' accennato Vicramaditù il proprio documento. — Hier haben wir also in allerdings sehr kurzer Fassung die Rahmenerzählung des Vikramacarita. Höchst auffällig ist, wie wohl kaum betont zu werden braucht, der Name Bimu (Bhīma) statt des zu erwartenden Bhoja. — VINCENZO zählt dann weiter die Lehren auf, die die 32 Figuren dem Bimu erteilen. So sagt die erste, 'que per esser degno di quel trono, gli è necessario essere liberale co' Brahamani, donandogli quanto richiedono'. Am Schluß dieser eine Druckseite füllenden Aufzählung bemerkt VINCENZO: L'Historie, sopra le quali si fondano questi documenti, per essere molto vane, fauolose, e chimeriche, le tralascio. Die Geschichten also, die die 32 Figuren dem Bimu erzählen, hat VINCENZO ausgelassen. Statt dessen gibt er, in dem Kapitel Sentenze morali, e Ciuili delle quali sono i detti libri[1]) conspersi (III, 16; p. 269—277), eine große Anzahl von den Weisheitssprüchen, die in die einzelnen Geschichten eingestreut sind.

Ist das Manuskript, das VINCENZO benutzte, oder etwa eine Abschrift dieses Manuskriptes, noch vorhanden? Diese Frage läßt sich bejahen.

Vor nicht langer Zeit hat GEORG SCHURHAMMER in den Katholischen Missionen 49 (1920—21) S. 134 f. über ein Manuskript[2]) berichtet, das den Titel 'Histor. gentil. in Indiis' und außerdem den Vermerk trägt: 'Dieses Buch heidnischer Geschichten gab mir D. FRANCISCO GARCIA. Ich gab es P. Daniel Bartoli 8. Dezember 1660. Giacinto de Magistris.' Das Manuskript enthält nach SCHURHAMMER's Bericht Übersetzungen aus den heidnischen Büchern der Brahmanen in portugiesischer und lateinischer Sprache. Dass

1) Wegen dieser Bücher vgl. den Schluß des vorliegenden Aufsatzes.

2) Aufbewahrt im Jesuitenhaus zu Bonn; vgl. PETER DAHMEN, ROBERT DE NOBILI S. J., ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode und der Indologie, Münster i. W. 1924, S. 39. Ich verdanke dieser Schrift den Hinweis auf SCHURHAMMER's oben zitierten Aufsatz.

nun dieses Manuskript mit dem von VINCENZO benutzten MS. ganz oder fast ganz identisch ist, ergibt sich m. E. mit völliger Sicherheit einmal daraus, daß das MS. (das ich MS. G. nennen will) GARCIA's Namen trägt, sodann aus den genaueren Mitteilungen SCHURHAMMERS über den Inhalt des Manuskriptes.

Das MS. G besteht aus 174 Blättern und beginnt mit der Geschichte des Königs Harichandra (Bl. 1—30). Dann folgt die Geschichte des Königs Vicramaditiu oder von den 32 Bildern (Bl. 31—66). Auf Blatt 67—127 werden verschiedene Geschichten aus den Büchern der Brahmanen mitgeteilt. Aus dem übrigen Inhalt des Manuskriptes hebe ich nur hevor, daß am Schlusse einige lehrhafte Erzählungen und Proben aus den indischen Weisheitssprüchen (Slokas) gegeben werden.

Alle diese Stücke begegnen auch bei VINCENZO, wenn auch in anderer Reihenfolge. Die Geschichte, die in G an erster Stelle steht, nimmt bei VINCENZO die zweite ein: die in wenige Zeilen zusammengedrängte Geschichte des Aricandro, Ṛè d' Aiode und seiner Gattin Tarmati[1]) S. 266 f., vgl. S. 278. Von der Geschichte des Königs Vicramaditiu oder von den 32 Bildern handelt VINCENZO, wie oben bemerkt, an erster Stelle. Den 'verschiedenen Geschichten aus den Büchern der Brahmanen' werden z. T. wohl die Geschichten entsprechen, die VINCENZO S. 268 an 4., 5. und 6. Stelle nennt: la vita di Pralado figlio d'Hiranea Cassipri; la vita d' Vppemanio, figliõ di trè anni; und la vita di Zanarzenù, figlio del Rè Vrana Caranù (vgl. S. 253). Die 'lehrhaften Erzählungen und die Proben aus den indischen Weisheitssprüchen' am Schluß von G finden ihre Entsprechung vermutlich in dem Buche, das VINCENZO an dritter Stelle (S. 267) aufführt: vna raccolta di ventiquattro massime, alcune ciuili, altre morali, prouate con diuerse fauole d'animali, simili à quelle d'Esopo.

1) In einem Tamildrama (Arichandra, der Märtyrer der Wahrheit) heißt die Königin: Sandramati; siehe Ausland 1864, S. 327. Sutārā heißt sie in einem Zitat bei Mahendrasūri im Kommentar zu Anekārthasaṃgraha 4, 308; siehe die Epilegomena zu der Ausgabe des Anekārthasaṃgraha S. 15 f. Sie heißt auch Uśīnarī (ZDMG. 62, 424). Andere Namen (Tārā, Satyavatī, Śaibyā) bei BENFEY, Pantschatantra I, S. 172.

Soghdisches.*

Von **Hans Reichelt.**

I. Zum Vessantara Jātaka.

"pnnph.

64 e *rty č'n'kw k'w "pnnph* (Zeilenende) *pr'ys'nt rty ZKh mntr'yh 'γw pč'ykwyr* «lorsque du bord de l'eau ils s'approchèrent, Mandrī fut prise de peur». So übersetzt GAUTHIOT gewiß richtig. Aber anstatt *"pnnph* ist *"pənph* zu lesen, da das zweite Glied des Kompositums doch wohl mit š. *zimb* «Flußufer» bei TOMASCHEK SWAW. 1880, S. 757 zusammengehört.

mrtγmn"kty.

394 *rty ms 'γw 'sp'š'yty ny 'wy pnt mrtγmn"kty wyspny ršt'wč'r wnt'* «puis il exhorta ses domestiques et tous ceux qui lui étaient proches». Auch an dieser Übersetzung ist nichts auszusetzen. Doch möchte ich *mrtγmz"kty* lesen, da ein Kompositum vorzuliegen scheint, das dem np. *mardum zād* «a man, son of a man» entspricht und als zweites Glied *z"kty*, den Obliquus des Plurals *z'kt* «Kinder», enthält, s. *z'kt* V. 280 usw., *z'kty* V. 465 usw.

'ynδth.

Ich vermute ferner, daß *'ynδth* in 33 *rty nwkr 'γw šβ"y γwt'w 'wy wγwšw RYPW 'ynδth ZKw γwtynh 'wy 'yškt'yh pr*

---

* V. = Vessantara Jātaka, publiée en transcription et avec traduction par R. GAUTHIOT JAs. 1912, S. 163—193, 430—510. D. = Le sūtra du religieux Ongles-longs (Dīrghanakha), texte sogdien et traduction, R. GAUTHIOT MSL. 17 (1912), S. 357—367. S. = Le sūtra des causes et des effets, tome premier, textes sogdien et chinois, Mission Pelliot II, Paris 1920.

mz'yy ptβyw pr'm'y δryty als *'yzδth* zu lesen ist und daß ein Lehnwort von der Art wie *myδβ-* für *myβδ-* «ministre» (Pl. *myδβt'* V. 207 usw., mpB. mgwpt, np. *mōbaδ* TEDESCO BullSL. 1922, S. 113) vorliegt. Ich denke an NWmir. yzd «göttl. Wesen, Gott, Engel» (np. *īzaδ*, oss. *izäd*) als Grundwort und verweise wegen des Anlauts auf *'yzty* «er verehrt» S. 248. Da immerhin ein Zusammenhang zwischen den 60000 Frauen, von denen hier die Rede ist, und den Frauen bestehen kann, in denen nach dem Palitext zu derselben Zeit 60000 Göttersöhne wiedergeboren werden, wie in der Frau des Königs der Bodhisattva, wäre dann zu übersetzen: «Darauf befahl der König Š. den 60000 Götterfrauen die Königin in großer Verehrung zu halten.» Was die Konstruktion anlangt, so ließe sich *'wy . . 'yzδth* als Genitiv vor Substantiv (*'wy 'yšk't'yh*) auffassen.

yr'ywh.

Dafür, daß trotz der Bedeutungsdifferenz *yr'ywh* f. «Person, Selbst», chr. *yryw* «Seele, Selbst» mit aw. *grīvā-* f. «Nacken», afg. *griva*, ai. *grīvā-* usw. identisch ist, was TEDESCO in seiner letzten Arbeit ZII. 4. 1925. 136 dahinstellt, läßt sich eine Awesta-Stelle, Yt. 10. 71, anführen: *yavata . . nijainti mərəzuča stūnō gayehe mərəzuča xå uštanahe* «bis er entzwei schlägt die Wirbel, die Säulen des Lebens, die Wirbel, die Quellen der Lebenskraft». Die Etymologie von *mərəzu-* ist zwar unbekannt. Aber als Säulen des Lebens, die entzwei geschlagen werden, können mit BARTHOLOMAE AirWb. 1173 doch wohl nur die Wirbel des Halses und des Rückens in Betracht kommen. Da nun ai. *grīvā-* in der ältern Literatur meist im Plural vorkommt, so daß in der Grundanschauung die Wirbel des Nackens die Hauptrolle gespielt haben müssen, wozu die Bedeutungen «Berg-, Waldrücken, Bergsaum, Mähne usw.» der verwandten slav. Wörter stimmen, ist es sehr gut möglich, daß auch aw. *grīvā-* einmal im Plural gebraucht war und, als es seiner Gewöhnlichkeit wegen daevisches Sonderwort geworden war, eben durch *mərəzu* «Wirbel» ersetzt wurde und nicht durch *manaoθrī-*, sein eig. ahurisches Gegenstück, das als «Kettenträger» oder

etwas ähnliches eine zu eng begrenzte Spezialbedeutung hatte, s. GÜNTERT SHeidelbAW. 1914, 13. Abh. 23.

'βtmw.

'βtmw kommt nur V. 375 vor, wo es neben *δβtyw* und *'tδrtyw* steht und nach dem Kontext «erstens» heissen muß: *rty ZK 'βtmw nm'čyw βr' ZKn 'βy' 'Pny 'wy m'tyh prn rty ZK δβtyw nm'čyw βr' ZKn š'ykny prn 'Pny 'tδrtyw nm'čyw βr' 'wyn n'β prn* «il fit hommage d'abord à son père et à sa mère, deuxièmement au palais, troisièmement au peuple». GAUTHIOT übersetzt richtig «d'abord», führt aber sowohl in dem Aufsatze über die soghd. Zahlwörter MSL. 17, S. 137 f., als auch im Essai de grammaire sogdienne S. 34, 57, 128, 135, 175 nur *'βtmw* «septième» an. *'βtm-* «erster» nun ist zu chr. (*čn*) *fṭm'* «von Anbeginn, vorher» und *fṭ'r* «mehr» neben *frṭr* «mehr, vorzüglicher», buddh. *prtr* (V. 231, 1328, S. 273 usw.) zu stellen und erklärt sich als *r*-lose Nebenform von *prtmw* S. 449, *'prtmy* V, 991, vgl. *'βs'nγ*, chr. *fsχ* «Meile, Parasange» neben mp. *frasang*, arm. LW. *hrasax*.

'γws'nt.

'γws'nt «zufrieden» V. 112, 35 d, 479 usw., *'γwsnt* V. 1199 enthält wie chr. *χwsnṭy'* «Freude» *s* für *rs*, vgl. *'ps'* «er fragte», chr. *psynt* «sie fragten» neben *'prs'*, und ist mit mpB. *χwrsnd*, np. *χursand* identisch. In V. 54 c ist *'γwšnt* nach den Parallelstellen V. 35 d, 479, 601, 657 usw. in *'γwsnt* zu verbessern.

t'β'kh, č'β'kh, t'm', t'm'kh.

In V. begegnen einige merkwürdige Formen des Personalpronomens der 1. und 2. Person: *č'm'* 1076, *č'm'kh* 81, 190, 1339, 1412; *t'm'* 50 b, *t'm'kh* 56 b, 1137, 1151, 1456 und *č'β'kh* 1406; *t'β'kh* 60 b, 304, 1145, 1451. Die Formen mit anlautendem *č-* bedeuten «von mir» und «von dir» und sind natürlich Verbindungen mit der Praep. *č-*, wie *čywyšnw, čym'nt, čyw'nty* usw. Die Formen mit *t-*, die Akkusativfunktion haben und «mich» und «dich» bedeuten, können aber keine Verbindungen sein. Ich glaube daher, daß *t'β'* — den

Ausgang *kh*, mit dem ich nichts anzufangen weiß, lasse ich beiseite — eine Form mit *tβ-*, iran. *θw-* (aw. *θwąm*, *θwā*) repräsentiert, vgl. einerseits *čtβ'r* «vier» aus **čaθwār-* und andrerseits *č'β* «wie viel» aus *čβ-*, *čw-* (GAUTHIOT Essai 120), und daß *č'β'kh* aus *čtβ-*, **tšatβ-* durch dissimilatorischen Schwund des zweiten *t* entstanden ist wie y. *tifār* aus *čtβār*, **tšatfār*, *ˢatfār* durch dissimilatorischen Schwund des ersten *t* (GAUTHIOT MSL. 17, 151). Denn, wenn das richtig ist, könnte nach *t'β'(kh)* neben *č'β'(kh)* ein *t'm'(kh)* neben *č'm'(kh)* vom Stamm *ma-*, *m-* aufgekommen sein. Jedenfalls bedeutet *t'm'*, *t'm'kh* «mich», was ich noch einmal hervorhebe, weil es GAUTHIOT in seiner Übersetzung des V. an zwei Stellen unberücksichtigt gelassen und dadurch den Sinn dieser Stellen mißverstanden hat. In 50b f. *rty č'n'kw 'γw r'ɛβrt pyδ'n γwt'w KγH γrβ' 'γw swδ"šn ny t'm' 'wyh pr"mnty δβ'r δ'βr rty 'γw pr'γ'ɛ z'ry r't* ist statt «lorsque S. prit le roi des éléphants et en fit don aux brahmanes, alors il commença une plainte pitoyable» zu übersetzen «als der Elefantenkönig R. begriffen hatte: 'S. hat mich den Brahmanen geschenkt', begann er erbarmungswürdige Klagen» und in 1456 f., einer Stelle, die freilich noch andere Schwierigkeiten bietet, *rty kδ tw' pry z't'kw 'γw pwny'nyh ny ZKh šyr'krtyh w'βryt γnt rty kδ tγw t'm'kh "δ'kw γwyɛ"t rty tγw 'pw 'pstnh δβr' rty mn' L' nm'y 'pɛ'rn't* statt «si ta sainteté, cher fils, et ta bonne conduite sont prospères, si toi, quelqu'un te demande un don, et si toi, tu donnes sans regret, cela ne me fera pas paraître irrité» etwa «da, o lieber Sohn, deine Heiligkeit und deine gute Führung so groß sind, gib ohne Bedauern, selbst wenn einer mich als Gabe fordern sollte, und ??».

V. 1462—1478.

In dieser, von GAUTHIOT nur zum Teil übersetzten Stelle handelt es sich um das Gleichnis vom Staub, wie es in einem andern Zusammenhange im 1. Sutta des Abhisamaya-Saṃyutta verwendet ist, vgl. W. GEIGERs Übersetzung Saṃyutta-Nikāya 2. Bd., 1925, S. 182 f. Der Text lautet:

. . rty nwkr "n'nt' ywn'k γw δβ'r
p'r'm'yt 'γw kβn'kk wyδβ'γ w'n'w č'nw
ny 'γw mrtγm'kw čnn z'yh w'βy γwrmh
sγw'y'y 'čw ny pr'yw n'γn čwpr 'wst'y
rty tγw "n'nt' 'čw "p'y'y kt'm γwrm
ny 'sk'ty γwnγ 'kyty pr z'yh 'sty
kt'r ny γwn'γ 'kyty prw n'γn čwpr
'skwty rty nwkr 'γw "n'nt k'w βγ"n
βγtm pwty KγH pt'yškwy γwnγ γwrm
ny βγ' prnr 'βy"tr 'kyty pr z'yh 'sty
rty 'γw βγ'nβγtm pwty 'wyn "n'nt KγH
pr'm'y 'wyn δβ'r p'r'm'yt ny 'γw wyδβ'γ
w'β'yδ č'n'kw ny γwnγ γwrm 'kyty pr
z'yh 'skwty rty čnn ywn'k kβn'kk
wyδβ'γ čwty 'zw tw' nwr 'kδ'r'm w'βyδ
č'n'kw ny γwn'γ γwrm 'ky ny pr n'γn
čwpr 'sty

Den Schlüssel zum Verständnis der Stelle gibt die Bedeutung des Wortes *γwrm*, das zweifellos mit *khurm* «Erde» bei F. W. K. MÜLLER SPAW. 1907, 460 und mit s. *khorm* «fliegender Staub» bei TOMASCHEK SWAW. 1877, 757 identisch ist. Es ist damit der Staub der Erde, der Staub schlechthin gemeint, wie in S. 159 *rty γwnγ ZKny ZKw pwrsnk'n'k myδ'kw čβt' rty γwrm 't yr'yk myδ'ny pr'z'k "z'yt* «und der, der die Früchte der Mönche stiehlt, im Staub und im Schlamm als Tier wiedergeboren wird» und in 133 *'wy γwrmy 't δ'rwky myδ'ny pr'z'k "z'yt* «im Staub und im Holz als Tier wiedergeboren wird». Von der Syntax abgesehen, bieten größere Schwierigkeiten dann nur mehr die Wörter *w'β'yδ*, *w'βy* und *'kδ'r'm*. GAUTHIOT nimmt *w'β'yδ* als die 2. Plur. des Verbums *w'β-* und übersetzt «dites». Das Wort steht jedoch beide Male 1474 und 1476 vor *č'n'kw* und ist dasselbe, wie chr. *vāfēd* (w'fyd) 81, 11 «ebenso». Und *w'βy* ist damit in Beziehung zu bringen. Denn wie es hier «so viel» ausdrückt *w'βy γwrmh* «so viel Staub», drückt es 1325 und 192 etwa «so groß» aus 1325 *rty kδ βγ' tγw nwr m'γw čnn pr"mn pr γ"mh "s rty γw m'γw 'βy' ZKwh* (für *ZKh*)

w'βy pwny'nyh ny ZKh šyr'krtyh nr"k' βwtk'm «wenn du uns, o Herr, jetzt dem Br. mit Gewalt nimmst, wird die so große Heiligkeit und die gute Führung unseres Vaters umsonst sein», 192 *rty nwkr . . wyδ'γty 'γw swδ"šn dnn m'n m'δ šym'r 'kδry nwr č'm'kh 'γw pr"m'nt δβ"r L' "s'nt p'rny m'r'nt'yt šw'nt rty mn' ZKh w'βy 'krtyh p'krtyh βwt k'm* «daraufhin dachte S. im Geiste so: Die Br. nehmen jetzt kein Geschenk an, sondern gehen, bedauernd (?), daß meine so große Tat unvollendet sein wird». Vgl. *č'βr* «wie viel, wie oft» V, 1114, S. 511 (neben *č'β*, chr. *čāf*, y. *čāf*) und *w'βr* «so viel, so oft» in S. 418 *w'βr wkry* «so viel Arten», 515 *rty w'βr 'γw ptwry βwt* «wird (ihm) so oft die Vergeltung».[1]) *'kδ'r'm* endlich, das für **'krt-δ'r'm*, **'kt-δ'r'm* steht, vgl. chr. *qaṭārat*, *qaṭārant* und y. *ikt-*, ist etwa als «ich habe verschafft, gegeben» auf *wyδβ'γ* zu beziehen: . . *wyδβ'γ čwty 'γw tw' nwr 'kδ'r'm* «der Sinn, den ich dir eben gegeben habe», wobei für die relativische Verwendung von *čwty* auf 1415 *rty Zk βr' ptškw'n čwty swδ"šn nyšt't δ'rt* «und er brachte die Botschaft, die S. festgesetzt hatte», hingewiesen werden kann. Indem ich vorausschicke, daß ich den letzten Satz (von 1473 an) syntaktisch nicht verstehe, übersetze ich vorläufig: «Der wenige Sinn der Vollkommenheit (*pāramitā*) der gegenwärtigen Freigebigkeit,[2]) o. A., ist so, wie wenn ein Mensch von der Erde so viel Staub nehmen würde,[3]) als er auf den Nagel[4]) legen könnte.[3]) Und du, o. A., was glaubst du,[5]) welcher Staub

1) Vielleicht ist auch *w'βry* in *w'βry δβ'r* V. 817, das GAUTHIOT einfach mit «la charité» wiedergibt, heranzuziehen, so daß von der «so großen Freigebigkeit» die Rede wäre, und *w'βryt*, *w'pryt* in V. 1455 *rty kδ tw' pry z't'kw 'γw pwny'nyh ny ZKh šyr'krtyh w'βryt γnt* «und wenn, o lieber Sohn, deine Heiligkeit und deine guten Handlungen so groß sind» (GAUTHIOT «sont prospères»), 1378 *γwty ny wynδ' 'skwn 'Pny ZK mn' z'tk swδ'šn 'γw pwny'nyh w'pryt* «Ihr selbst seht, daß die Heiligkeit meines Sohns S. so groß ist (GAUTHIOT «s'est accrue»).

2) Statt *γwn'k γw δβ'r p'r'm'yt 'γw . . wyδβ'γ* ist nach 1473 *γwn'k 'wyn δβ'r* usw. zu erwarten.

3) *syw'y'y* (s. TEDESCO BullSL. 1925, 151 f.) und *'wst'y* sind Optative.

4) *n'γn*, in D. nur *n'γ'n*.

5) *"p'y'y* wohl zu aw. *pāy-* «hüten, wahrnehmen, sich angelegen sein lassen».

ist mehr,[1]) der, der auf der Erde ist, oder der, der auf dem Nagel ist? Da sagte A. zu B., dem göttlichsten der Götter: Der Staub, o Herr, ist viel mehr, der auf der Erde ist. Nun der göttlichste der Götter zu A. also sprach: Der Sinn der Vollkommenheit der Freigebigkeit ist ebenso wie der Staub, der auf der Erde liegt; dagegen ist der gegenwärtige wenige Sinn, den ich dir eben gegeben habe, ebenso wie der Staub, der auf dem Nagel ist.»

2. Zum Sūtra von den Ursachen und Wirkungen der Handlungen.

pn'yšt, nšt'.

Das chr. *panēšaṭ (pnyšṭ)* 14, 12 «er verderbt» vom Kausativ *apa-nāsaya-* (s. TEDESCO ZII. 2. 283) zu *apa-nas-*, sak. *panaśś-* findet sich im S. 343 wieder *rty ZKw mrtγm'k "z'wn pn'yšt rty kδ* .. «und (er) die menschliche Daseinsform verliert wenn er ..». Das Simplex ist im S. 301 *rty wδwh 't βs'nt'k nšt' wnty* «und Weib und Kind dem Verderben ausgesetzt macht» (s. u.), erhalten, wo *nšt-* Part. Pf. p. ist wie aw. *našta-*.

'nδ'wt.

'nδ'wt kommt nur im S. 170 f. vor *rty 'ky 'wy γ'n'kh ZKw rytwh 'sp'yt'w 'nδ'wt 'Pnyn py"t rty 'wyh βrγ"ry tyst krm'yr kwč'k n'γ "z'yt* «und wer in seiner Hütte das Gesicht weiß bestreicht und schmückt und in das Kloster tritt, mit rotem Mund (und mit roter) Nase wiedergeboren wird» und ist schon von GAUTHIOT, der Essai 119 auf y. *dåw* verweist, bestimmt worden. Ich erinnere nur dazu, daß in mpB. *handūt* «eingerieben» KH. 22, 66 und in np. *andāyaδ* «er bestreicht» die genau entsprechenden Formen des Partizips und des Kausativs erhalten sind, vgl. o. oss. *daun* aus* *dāvaya-* «fegen, reinigen».

βs'nt'k, βs'ntk.

Das Wort kommt im S. zweimal in Verbindung mit *wδwh* «Weib» vor und muß «Kind» bedeuten: 300 *ZKny .. wδwh*

1) *'sk'ty*, eig. élevé»?

't βs'nt'k nšt' wnty «der Weib und Kind dem Verderben ausgesetzt macht», 309 .. *'Pny 'kw wδwh 't βs'ntk ZK pry'w'k L' βwt* «und (dem) zu Weib und Kind die Liebe nicht ist». Die Bedeutung «Kind» legt Verwandschaft mit aw. *frazainti-*, mpB *frazand*, np. *farzand* nahe. Und da *β* für *fr* durch *'βs'nγ* und *'βtmw* (s. o.) gesichert ist und *z* nach dem Wandel von *fr* in *f* und Synkope des Vokals stimmlos geworden sein muß, läßt sich diese Verwandschaft wohl rechtfertigen.

pt'yn.

In der von F. W. K. MÜLLER veröffentlichten Probe des manichäisch-soghdischen Sprachmaterials (Anh. z. d. Abh. d. PAW. 1904, 97 f.) findet sich *paṭīnad* «Stufen». Es ist eine Pluralform *palēnd* mit *d* für *t* nach *n*, vgl. *'āžūnd* und die Formen der 3. Plur. beim Verbum *ṭārānd*, *patīsāčānd* usw. Zugrunde liegt ein Kompositum* *pat-aṭan-* etwa mit der Bedeutung «Zugang, Aufgang», s. Bartholomae ZumAirWb. 181. Dieses Wort begegnet wieder in S. 67 *rty čym'yδ pyδ'r pytsrδ ZKw NLPw 't RYPW znk'n pt'yn pt'yn 'ny'z'nk' ZK ptwry βwt* «deswegen dann auf 1000 und 10000 Arten von Stufe zu Stufe verschieden die Vergeltung wird».

'ns'yδ, RNY!.

In 544 f. steht *rty nwkr ZK pwty k'w "n'nt KγH RNY! 'zwny wysprδ wy"ky 'čw pwstk 't ZKw δrm prβ'yrt δ'rm ZKw 'nβ'nt 't ZKw ptwry rty myšnw w'tδ'r "z'wnh 'ns'yδ 'Pny šw ptβs'nt 'Pny šy pr šw'nt KγH 'Pny č'wn 'βyz' zrγs't.* Das Hauptverb der direkten Rede ist *'ns'yδ* als 2. Pl. des Pr., dafür sich nach dem ganzen Zusammenhange die Bedeutung «empfehlt» aufdrängt. Denn es ist, obwohl die Syntax des Vordersatzes Schwierigkeiten macht, etwa so zu übersetzen: «Hierauf B. zu A. also sprach: Das Sūtra und das Gesetz, das ich nach allen Richtungen dargelegt habe, nämlich das von der Ursache und Wirkung, empfehlt den Lebewesen, damit sie es lesen und darnach leben, auf daß sie vom Übel befreit werden (Sg. für Pl.)». Ich vermute daher, daß *'ns'yδ* auf *'n-s'y-* aus **-sāhaya-*, **-sāhya-* mit *y* aus *hy* (MEILLET, BullSL.

1922, 108, Tedesco ebd. 1925, 151 f.), dem Kausativ eines aw. *sāh-*, ai. *śās-* entsprechenden Verbs, zurückgeht, weil im Ai. das Kausativ *śāsayati* auch die Bedeutung «empfehlen» hat. *RNY*! ist o. syr. *rənā*, w. syr. *rənō* «cogitavit, meditatus est» mit einem hier durch ein Rufzeichen wiedergegebenen Schnörkel, der wohl das graphische Zeichen ą̈afür ist, daß die Rede des Meisters beginnt, s. 188, 210, 216, 286, 334, 417, 544, 553. *wysprδ* dürfte iran.* *arδa-*, aw. *arəδa* «Seite» enthalten und mit sak. *biśśi hālā* «alle Seiten, Richtungen», *biśśāl-sto* «nach allen Seiten, Richtungen» zusammengehören, vgl. BARTHOLOMAE SHeidelbAW. 1916, 9. Abh. 5. Wie ist aber *wy"ky*, der Obl. von *wy"k-* «Ort» daneben zu verstehen?

'rδ'yp-.

In 75 f. *rty γwnγ ZKny 'w pwt'n'k rγwšn 'rδ'yp' pčγw'k wnty* und in 495 f. *'Pny γwny ZKny prw 'kδryčyk' "ẓ'wn pry čr'γ pts'wč'k βwt rty 'wy 'pyštr'yčk' δwky 'wyn γwyr 't m'γy nβ'nt "ẓ'yt ZKny šy r'm'nt 'γw rγwšny 'rδ'yp'kh 'rδ'ypt* kommen das Verb *'rδ'ypt* und die Verbalnomina *rδ'yp'*, *'rδ'yp'kh* in Verbindung mit *rγwšn* «Licht» vor. Vergleicht man nun oss. *ärdtīwiṇ*, *ärttewun* «blitzen, leuchten», *arw-ärtīwin* «Blitz» (Himmels-Schimmer) und mirT. 'dwr tbg «Feuerlohe» (SALEMANN Man. Stud. I. 127), so wird man *'rδ* als Kompositionsform **āθra-*, y. *ål* neben *"tr-* «Feuer» aus **ātara-*, wie *č'rδ'p'δw*, *čyrδp'δw* «vierfüßig» aus **čaθru-* neben *ctβ'r* «vier» auffassen und in dem zweiten Glied *t'yp-*, das Kausativ *tāpaya-* von *tap-* «brennen», sehen dürfen, da an *δ* für *δt* wegen *δ* für *tδ* in *'kδ'r'm* «ich habe gemacht» aus *'kt-δ'r'm*, *'krt-δ'r'm* wohl kein Anstoß zu nehmen ist; vgl. noch *knδβrt-* «Stadttor» aus *knϑ-δβrt-*. Die urspr. Bedeutung ist dann «Feuer brennen lassen, blitzen, leuchten». Zum Umlaut in oss. *tīwiṇ*, *tewun* vgl. *mīdäg*, *medäg* «innerer» neben aw. *maiδya-* MILLER Grd. d. iran. Phil. I. Anh. 20 und zur Wortverbindung überhaupt y. *ål-xašån* Imp. «zünde an», wörtl. «laß Feuer fangen». Ich übersetze sonach 75 f. «der, der das Leuchten von B s. Licht sich vermindernd macht» und 495 f. «der, der in der gegenw. Existenz am Lampenanzünden Gefallen hat, in der spätern Welt in der Nähe von Sonne

und Mond geboren wird als einer, dem immer des Lichtes Leuchten leuchtet», wobei ich *pčγw'k* zu oss. *γäun*, *qäun* «bedürfen», Kaus. *γaun*, *qaun* «vermindern», o. oss. *qwag* «Mangel leidend» stelle, vgl. V. 165 *rty βn 'čw "δprm γw't* «was immer euch mangelt», 179 *rty č'β γw't* «wie viel (euch) mangelt»

γwš'yčk, *yw*.

527 f. *rtyms γwnγ ZKny ZKw č't knt' prw r'δwh ZKw "ph γwš'yčk 'wst'yt rty yw r'δčt mrtym'tt γwr'nt 'Pny wnt'kh nyš'yδ'tt ZKny šy ZNh mrtym'tt 'wy sy"ky nyδ'nt . . "z'yt* möchte ich so übersetzen «und der, der einen Brunnen gräbt (und) zum Weg das Wasser gut laufend leitet, damit es die am Weg befindlichen (?) Leute trinken (können), und einen Baum setzt, in dessen Schatten sich die Leute niederlassen (können), wird wiedergeboren . .» und stelle *γwš'yčk* mit ai. *suṣeka-*, *suṣecana-* «gut fließend, laufend» zusammen, vgl. aw. *haēk-*, *haēčaṭ.aspa-*, mpB. *pasinčītan*. Was das merkwürdige *yw* betrifft, das nur hier vorkommt, so verweise ich auf man. *'īv* M. 172 b. 8 bei F. W. K. MÜLLER Anh. z. d. Abh. PAW. 1904, 103, das die Optativpartikel zu sein scheint.

k'm-, *δβrn'k*.

k'm- bedeutet im V. und im S. einfach «lieben»: V. 1318 *kδ ny βγ' tγw m'γw k'm'y* «wenn du uns liebst, o Herr», S. 311 *rty γwnγ mrtym'k ZKny ZKwh 'py'stk*[1]) *nγ'wδnw L' k'mt* «und der Mensch, der das geschmückte Kleid nicht liebt», und mit einem Infinitiv «etwas tun wollen»: S. 147 *rty γwnγ ZKny r'm'nt k'mt 'w γnt'kk δr'w βrt* «der, der immer schlechten Ruf bringen will». Im S. aber bedeutet *k'm-* mit einem Partizip des Präsens außerdem «etwas gern tun» im durativen Sinn: 56 *rtyms 'sty ZKnyn ZKw δrm'yk w'γš k'mtt nγ'wš'y* «und es gibt auch einen, der des Gesetzes Wort gern hört», 82 *γwnγ ZKny ZKw δrm L' k'mt nγ'wš'k* «der, der das Gesetz nicht

1) S. *rty šy w'yš 'py'sty 't p'r'γz βwt* «und ihm das Wort geschmückt und vortrefflich wird» S. 523, *py'tn* «ich will schmücken» D 81 neben *py'tyh* «Schmuck» D. 41, 47, 70.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000252

gerne hört,» 221 *rty γwnγ ZKny k'w pwty ptkr'k 'Pny k'w pwsť'kw ZKw čr'γ L' k'mt pts'wč'y* «und der, der vor B.s Bild und vor dem Buch die Lampe nicht gern anzündet», 300 *rty βy"tr ZKwy r'γyh z'yh*[1]) *k'mt y'β'y* «und der in der Wüste gern länger herumwandert (?)», 303 *'Pny 'wy 'yw wy"ky L' k'mt 'skw'y* «und (der) nicht gern an ein- und demselben Orte weilt», 306 *ZKw pr'z'k k'mt ptγw'y* «(der) das Tier gern tötet», 385 *rty γwnγ ZKny ZKw mrtγm'k 'βy'tr βγn'k k'mt δ'r'y* «und der, der den Menschen weiter gern nackt hält».

In demselben Sinn «etwas gern tun» wird im S. auch *pry-* vor Partizipien mit *βw-* gebraucht: 52 *rtyms 'sty ZKny pry ptγw'yz'k βwt* «und es gibt einen, der gern fordert(?)», 82 *rty γwnγ ZKny pry' 'stk' 'γšy'k βwt* «und der, der gern Knochen nagt», 136 *rty γwnγ ZKny pry nγš'yrškr'y βwt* «und der, der gern Wild jagt», 149 *rty γwnγ ZKny pry' γnṭ'kk pryšnh w'β"k βwt* «und der, der gerne eine schlechte Voraussage sagt», 289 *rty γwnγ pry šw'm'k βwt 'Pny γrβ'y γw'r'y??*, 493 *'Pny γwnγ ZKny.. pry čr'γ pts'wč'k βwt* «und der, der gern die Lampe anzündet», 533 *rty γwnγ ZKny pry pwstk δrm np'ys'kw βwt* «und der, der ein Sūtra gern schreibt». In der Stellung vor Substantiven hat *pry-* mit *βw* ferner die Bedeutung «to be fond of, Gefallen haben an» und erinnert an solche ai. Komposita wie *priyadevana-* «fond of play or gambling», *priyajāni-* «a gallant», *priyasvapna-* «fond of sleep, sluggish»: S. 122 *rty γwnγ ZKny pry' nnt' 't pry' δr'wβt βwt* «und der, der Gefallen hat an Gesang und ?», 134 *rty γwnγ ZKny pry w'r'γn'y 't pry δr'wnp'δ'y βwt* «und der, der Gefallen hat am Geier und am Bogenschießen», 138 *rty γwnγ ZKny pry' sn'm 'Pny pry 'sprγm'k βwt* «und der, der Gefallen hat am Bad und an Blumen», 139 *rty γwnγ ZKny pry βrz'y nγ'wδn'y βwt* «und der, der an einem langen Kleid Gefallen hat», 142 *rty γwnγ ZKny pry rnk"n nγ'wδnw βwt* «und der, der an einem färbigen Kleid Gefallen hat», 317 *'γRny γwnγ mrtγm'k ZKny prw čwrh rynč'kk βwt 'Pny pry "βr'γs'k* «dann der Mensch, der von kleinem Körper ist und Gefallen an Unzüchtigkeit hat», 360 *rty pry k's 't mrγ' pr'z'k* «Gefallen hat am Schwein und?».

1) MEILLET, BullSL. 1922. 109.

An drei weiteren Stellen, die in diesem Zusammenhange noch in Betracht kommen, stehen nun beachtenswerte Bildungen *'nγr'mn'y*, *tk'wšn'k* und *δm'yn'k*. Mit *'nγr'mn'y*[1]) in S. 144 *rty γwnγ ZKny pry 'nγr'mn'y* «und der, der gern schmäht» und *tk'wšn'k* in 314 *rty γwnγ mrtγm'k ZKny pry tk'wšn'k βwt pry' w'γš 'Pny wyspny pry' βwt* «und der Mensch, der gern schaut und am Reden Gefallen hat und allen lieb ist» ist *δβrn'k* in S. 46 *rtyms 'sty čštw'n δβ''r δβrn'k* «und da ist auch ein armer, der gibt» und y. *təfárna* (d. i. *tǰ. dahanda* JUNKER Drei Erzähl. 34) zu vergleichen und mit *δm'yn'k* in S. 153 *rty γwnγ ZKny pry δm'yn'k βwt* «der sich gern aufbläht(?)»[2]) das häufige (*δβ'r*) *δβr'yn'k* V. 413, 491, 49d, 555 usw., S. 496 (*δβ''r*) *δβr'yn'y*. Ich verweise noch auf *'skwny*, *skwn'y* in S. 31 *rtyms 'sty ZKny tyw'k 'skwny čštw'n 't zy''nkyn βwt 'Pny m's'k skwn'y š't βwt* «auch gibt es einen, der als Kind arm und elend ist und als Greis reich ist», das eine Partizipalform *'skwn'k*[3]) sein könnte, die an *δβrn'k* usw. anzuschließen wäre. Vgl. man. *vāqnīt* «die Sprecher» und *paṭγūšnīṭ* «die Hörer» bei F. W. K. MÜLLER, a. a. O. S. 103.

1) Zu *'nγr'mt* S. 242 *rty kδ ZKh m'nyčh m'th ZKwyh pyrnm'yčk' m'th z'tk 'nγr'mt 'γRny ''trwrtn tmyh 'npt* «und wenn die Stiefmutter der frühern Mutter Kind schmäht, sie in die Feuerwagen-Hölle fällt», vgl. aw. *gram-*, np. *γaramīdan*.

2) Nach GAUTHIOT Essai 137, 174 «venteux», vgl. np. *dam*, *damīdan*, sak. *uysdēmite* E. XXIII. 186, ai. *dhamati*.

3) Neben *'skw'y* S. 304 *'Pny 'wy 'yw wy''ky L' k'mt 'skw'y* (s. o.) und *'skwy* S. 328 *rty γwnγ mrtγm'k ZKny γwδk'ry k'mt 'skwy* «und der Mensch, der gern allein ist».

Die nordiranischen Elemente in der neupersischen Literatursprache bei Firdosi.[1])

Von **Wolfgang Lentz.**

Schon eine oberflächliche Betrachtung des Lautstands der neupersischen Literatursprache zeigt unvereinbare Gegensätze in der lautlichen Entwicklung. P. HORN hat in seinem Beitrag «Neupersische Schriftsprache» im GIPh I 2 eine Zahl

---

1) Gekrönte Preisschrift der Philosophischen Fakultät der Universität Göttingen 1922/23, eingereicht am 14. 4. 23, dem Referenten Herrn Prof. ANDREAS zur Erteilung des Imprimatur vorgelegt 5. 12. 23, bei dieser Zeitschrift angenommen am 28. 3. 24, zum Druck eingereicht am 30. 7. 25. P. TEDESCOS «Dialektologie der nordwestiranischen Turfanfragmente», Monde Oriental 1923, konnte nicht mehr benutzt werden. Von einer nachträglichen Hineinarbeitung einer Auseinandersetzung im einzelnen mußte abgesehen werden, da sie Umfang und Form der Darstellung zu stark verändert hätte, was den Bedingungen des Preisausschreibens widersprach.

Abkürzungen: Außer den gewöhnlichen wie GIPh = Grundriß der iranischen Philologie, hrsg. v. W. GEIGER und E. KUHN Bd. 1—2, 1895—1904: ND = Norddialekt; Sw = Südwestdialekt; Tfr. = Turfänfragment; u. = unveröffentlicht; A. = Andreas; B. = Bartholomae, mit Ziffer: Spalte seines Altiranischen Wörterbuchs (AirWb), Straßburg 1904; Horn mit Ziffer: Nummer seines Grundrisses der Neupersischen Etymologie 1893, mit §: Beitrag im GIPh I 2, S. 1 ff.; Hübschmann mit §: Persische Studien (PSt) 1895; Meillet, V. p. = Grammaire du Vieux Perse, Paris 1915; Müller = F. W. K. Müller, mit HR = Handschriftenreste in Estrangeloschrift aus Turfan T. II, ABAW 1904, Anhang; Salemann mit Gl. = Glossar in den Manichäischen Studien I, Petersburg 1908. v. S. = von Selle: Stelle aus den nordiranischen Turfanfragmenten. Herr Dr. v. Selle in Göttingen hat zu etwa 20 von Prof. ANDREAS behandelten Nordfragmenten handschriftlich einen Index angefertigt, dessen Benutzung er mir gütigst gestattete. Ich spreche ihm dafür auch an dieser Stelle meinen Dank aus.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000255

von Lautvertretungen ausgesondert und sie durch den Einfluß von Mundarten zu erklären versucht. Bei der Zuteilung von Lauterscheinungen an die verschiedenen Dialekte ist er aber unsicher. ANDREAS hat schon vor langen Jahren gesehen, daß die wesentlichsten Dialektverschiedenheiten des Np. bereits in mp. Zeit nachweisbar sind. Arsakiden- und Sāsānidenversionen der Sāsānideninschriften entsprechen nicht chronologischen Stufen des «Persischen», sondern repräsentieren zwei völlig verschiedene Dialekte. Die Sprache der Arsakiden ist im Norden des Reiches zu Hause. Die Schrift der in arsakidischer Reichssprache abgefaßten Texte (der arsakidischen Version der tri- und bilinguen Sāsānideninschriften und der Verkaufsurkunde von Aoruman) ist der im Norden entwickelte Fortsetzer des aramäischen Alphabets. Trotz der Dürftigkeit der Sprachreste erkannte ANDREAS auch schon, daß der Norden vielfach andere Ideogramme verwendet als der Südwesten (Fārs). Er schloß daraus, daß dahinter eine andere Form, ein anderes Wort stecken müsse. Die Richtigkeit dieser Kombinationen wurde durch die Turfānfragmente glänzend bewiesen. In den ihm vom Entzifferer F. W. K. MÜLLER übersandten Korrekturbogen zu HR II 1904 erkannte A. alsbald die beiden Dialekte wieder. Sie sind aufs strengste geschieden und durch untrügliche Kriterien auseinanderzuhalten. Im Anhang gebe ich ein Verzeichnis aller Nfr. in den bisher veröffentlichten MÜLLERschen Texten (auf Grund der Feststellungen von ANDREAS). Wenn gelegentlich auf R- und V-Seite eines Blattes beide Dialekte vorkommen, so ist das kein Gegenbeweis; im Gegenteil es zeigt, daß sich die Abschreiber des Unterschiedes noch sehr wohl bewußt waren. Beispiel: M 4, S. 1—4 ND, S. 5—8 Sw., M 47 Bl. 1 ND, Bl. 2 Sw., M 99, S. 3 u. 4 Sw, das übrige ND, 177 R Sw., V ND. M 176 enthält eine Zusammenstellung von Formeln, in der die Dialekte abwechseln: R 1—4, 13 bis Schl., V 6—9, 13—18 Sw, R 4—13, V 1—5, 9—13 ND.

Einige Kennzeichen des Norddial. hat O. MANN, Tāğīkmundarten, Berlin 1909, Einl. S. 15 ff. zusammengestellt. Als besonders charakteristisch hat ANDREAS festgestellt: Abstrakt-

endung Norddial. *-ēft*, Tf. יפֵת-, Paikūli-Inschr. יות-, ות-, Südwestdial. *-ē* י-, Inschriften und Psalter *-ēhē* יהי. Das zugrundeliegende *-ϑvo-* erleidet mithin im Norden Metathese, wird dagegen im Südwesten zu *h.* *-ēhē-* zeigt die Obliquusendung des Sg. sowohl vor dem Suffix als auch nach demselben als Endung des neugebildeten Wortes.[1]) Als Pluralendung kommt neben dem alten *-ōn* אן- die aus dem Obl. gebildete Endung *-ēōn* vor, geschrieben ין-. Daß tatsächlich *-ēōn* zu lesen ist, beweisen die aus dem Iranischen entlehnten Plurale im Armenischen auf *-ean* neben *-an*, z. B. *mogean* die Magier, KARST, Historische Gramm. d. Kilik. Armen. 1901, S. 195. Soweit im Norddial. überhaupt ein der Iẓāfä entsprechender Exponent des Genitivverhältnisses gebraucht wird, hat dieser צי *čē* gegenüber Südwestdial. Tf. עיג, עי *ēγ*, *ē*, np. *-ī*. Von den Pronomina lautet pron. 1. Ps. Cas. Rectus Norddial. אז, Sw. אן, Obl. in beiden Dialekten מן. Hier ist im Südw. das *-n* des Obl. *mon* auf den Rectus übertragen, um den Zusammenhang zwischen dem R. und Obl. herzustellen.[2]) An ein Ideogramm ist gegen REICHELT[3]), nicht zu denken. «dieser» lautet im Norddial. עים *im*, im Sw. עין *ēn*, אוי *ōē*; «jener» im ND חו *hō*, im Sw. חאן *hōn*. Beispiele für den Wortschatz: Norddial. √*vač* sprechen für Sw. *guftän*, «machen», Praes. St. *kar-*, Sw. *kun.* «kommen», Praeteritum גד *goδ*, אאגר, אגר *ōγoδ*, np. *ămäd.*

Im Folgenden stelle ich die Gesichtspunkte zusammen, nach denen im Neupersischen ein Wort als LW aus dem ND anzusehen ist. Dabei kommen alle wichtigen Unterscheidungsmerkmale auch für die mitteliranische Zeit zur Sprache, soweit sie lautlicher Natur sind. Ich habe an dieser Stelle Herrn Prof. ANDREAS öffentlich Dank zu zollen.

1) Die phonetische Interpretation *-īft* durch BARTHOLOMAE wird widerlegt durch die Erhaltung des *ē* in bal. *rashēf*, *rashēv clearness*, DAMES, Popular Poetry of the Balochees Bd. 2, S. 198 b. Sonst hat das Bal. die np. Abstraktendung *-ī* übernommen (A.).

2) Man vergleiche eine ähnliche Erscheinung im Mukrīkurd., wo der R. *ämin* (*ä* + *min*) und der Obl. *min* lautet (A.).

3) Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft. Festschrift für W. Streitberg, Heidelberg: Winter, 1924. «Iranisch» von H. REICHELT.

Er hat mich seit Jahren in seinen Vorlesungen auf die nordiran. Einflüsse im Schriftpersischen hingewiesen. Vgl. auch seine «Vier persische Etymologien» NGGW 1916, 1 ff. Von ihm stammt nicht nur die ganze Methode der Untersuchung des Mp. und Np. nach dialektischen Gesichtspunkten, sondern auch eine überwältigende Fülle von Erklärungen im einzelnen. Sollte ich im folgenden an einzelnen Stellen versehentlich seine Urheberschaft nicht besonders angemerkt haben, so sei hier betont, daß ich ihm im wesentlichen alle hier verwendeten Erklärungen des Psalters sowie des unveröffentlichten Turfānmaterials und eine große Zahl von Verbesserungen der MÜLLERschen Publikationen sowie Mitteilungen über den heutigen Sprachgebrauch aus seinen Forschungen an Ort und Stelle verdanke. In der Regel ist seine Urheberschaft abkürzend durch ein beigefügtes A. markiert.

Gruppierung des Materials nach lautlichen Gesichtspunkten.

ž.

Aufs Strengste durchgeführt ist nach den Beobachtungen von ANDREAS im Sw. die Abneigung gegen *ž*. Jedes alte und jedes im Inlaut aus *č* entstandene *ž* wurde dort im Mp. zu *z*. Erscheint also *ž* im Np., so haben wir es mit einer Entlehnung aus dem ND zu tun. Wie alle Konsonanten, die die mitteliranische Verschiebung durchgemacht haben, kann auch dieser im Mp. historisch, mit 𐫖, geschrieben werden. Wir haben dann je nach den Dialekten *ž* oder *z* zu lesen. Beweisend sind die phonetischen Schreibungen der Tfr. Die Swfrg. haben 𐫖, die Nfrg. dagegen 𐫖̈ oder das aus 𐫖 modifizierte, 𐫖̄ umschriebene Zeichen Nr. 8 bei MÜLLER HR II, S. 5. In den Swfrg. erscheint 𐫖̄ nur 1. bei Wörtern, die aus dem ND herübergenommen sind, z. B. זעורואז *zūrvōž* lügnerisch, s. Nr. 212. 172; יוֹזרחר *yōžδohr* reinigend, als Beiwort von דין *dēn* Religion; 2. anlautend zur Wiedergabe des aus

y entstandenen speziell swir. *dž*, s. unten bei Besprechung des anlautenden *y* und Nr. 89. In den Nordfrg. wird, wie ANDREAS erkannt hat, *ž* anlautend vereinzelt auch durch צ wiedergegeben, צמן *žomōn* Stunde 33, 10, sonst זמאן geschrieben, np. *zămăn* Zeit; צאמאה *žōmō* er bringe M 10 R 7 (u.).

Da צ im Sw. inlautend den Lautwert *z* hatte, wurde es auch verwandt für *z*, das nicht durch Verschiebung entstanden war (pseudohistorische Schreibweise) s. Nr. 58 a. 13.

ž anlautend: Nr. 213 *žăkăn* murrend, 214 *žălä* Hagel, 215 *žärf* tief, 216 *žăwīdän* kauen, 217 *žiăn*, *žindä* wild, 218 *žīwä* Quecksilber, 219 *žōpīn* Speer, 220 *žūžä* Igel;

inlautend: Nr. 28 *äwžän* tötend, 34 *ăžädän* durchbohren, 129 *nižänd* niedergeschlagen, 32 *ăžäng* Falte, 35 *äždähă* Drache, 36 *ăžīr* klug, 50 *băž* Tribut, 65 *diž* Burg, 66 *dižäm* traurig, 67 *dižänd* bitter, 68 *dōžäχ* Hölle, 96 *hūžīr* schön, 108 *käž* ungerade, 110 *kōž* krumm, 113 *läžän* Schmutz, 122 a *mužä* Wimper, 123 *muždä* Lohn, 128 *nižăd* Geschlecht, 130 *nōž* Fichte, 137 *pižmăn* bereuend, 138 *pižmurdän* verwelken, 139 *pāžōhīdän* erforschen, 172 *wăž* Gemurmel, 88 *guwăžä* Schmähung, 173 *wăžūn* perversus, 174 *wēžä* rein, 220 *žūžä* Igel.

dž̌ (ǧ̌).

ž hat sich also als stimmhafte Entsprechung von *š* und *č* im ND gehalten. Im N. hat es sich in jüngerer Zeit zu *dž* entwickelt. Das zeigen die nördlichen und zentralen Dialekte; sie haben vielfach *dž*, W. GEIGER GIPh I 2, 236. 351 f. 385. Aus ihnen ist eine Zahl von Wörtern mit *dž* < *ž* ins Np. gedrungen. In ähnlicher Weise sind auch die Nebenformen mit *dž* zu erklären, die bei einer Reihe von Wörtern mit *ž* heute im Gebrauch sind. *dž* ist also im Persischen überall jung. Fürs Altiranische haben wir mit ANDREAS als stimmhafte Entsprechung zu *š* und *č*: *ž* anzusetzen. Das wird schon durch eine allgemeine Überlegung nahe gelegt. Sollte wirklich ein angebliches altes *dž* zunächst überall zu *ž* und dann an einzelnen Stellen des iranischen Sprachgebiets wieder

zu *dž* geworden sein? Näher liegt doch anzunehmen, daß sich aus *ž* im Sw. infolge seiner Abneigung gegen *š*-Laute früh *z* entwickelte, während *ž* im N. erhalten blieb und mundartlich zur Affrikata wurde. Dazu stimmen die ostiran. Dialekte; diese haben *dž* auch erst sekundär aus *ž* entwickelt. Ihre Bewahrung des *ž* bis auf den heutigen Tag entspricht der auch sonst hervortretenden Neigung des Ostens, den alten Lautstand zu bewahren, z. B. scheiden sie sich vom Westen scharf durch die Bewahrung der stimmh. Reibelaute, die im ND und Sw. anlautend, sowie inlautend nach Nasal, schon mp. zu Verschlußlauten wurden. Das *j* umschriebene Zeichen im Awesta ist, wie A. schon in seinem Vortrag, Vhdlg. Or. Kongr. Hamburg 1901, nachgewiesen hat, bloße graphische Variante des *č*-Zeichens. Es unterscheidet sich von diesem nur durch den rückläufigen Strich. Diese letztere Form des 𐬘 ist im Psalter die allein gebräuchliche. Nach Ausweis der Iss.[1]) sind die Formen mit rückläufigem Strich (auch bei 𐬛, 𐬟) die älteren. Inlautend hatten die Zeichen für die stimmlosen Laute ohne weiteres den Wert von stimmhaften Reibelauten. Ein Mißverständnis war ausgeschlossen, da in dieser Stellung die Stimmlosen «verschoben» waren, während sie sich im Anlaut gehalten haben. Die Aussprache *dž* stammt von den Parsen. Diese sprechen bekanntlich einen zentralen Dialekt, W. GEIGER GIPh I 2, 381. Fürs Altpersische nahm A. schon vor Jahren die Lesung *kambužīya* an. Wenn *i*/*y* einen vorangehenden *k*-Laut in *š* verwandelt, z. B. *šyōti* (lat. *quies*), muß die stimmhafte Entsprechung *ž* lauten. MEILLET MSL 18, 380; V. p. 64 f. stellt gleichfalls, von *nižāyam* ausgehend, die Lesung *ž* in Erwägung. Endlich haben sämtliche iranischen LW ins Armenische von der ältesten Zeit an *ž*, soweit nicht jüngere swir. Entlehnungen mit *z* vorliegen. Das deminutive *č*-Suffix ist nicht von der Lautverschiebung ausgeschlossen gewesen, wie HORN GIPh I 2, 70. 177 annimmt. Es konnte aber nach stimmlosen Lauten in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten

1) Diese hätte B. GEIGER, Festschrift f. A., Lpz. 1916, 94 f. heranziehen sollen.

bleiben. Offenbar fühlte man es als selbständigen Bestandteil, so daß es sich auch auf Stellen nach Vokal ausbreiten konnte. Kam es in den Auslaut zu stehen, so haben wir mit sekundärer Stimmloswerdung des verschobenen Lautes zu rechnen, die im Np. sehr häufig ist. Zu beachten ist, daß in älteren Hss. *ǧ* ڒ und *ċ* ڑ gar nicht unterschieden wurden. Codex Vindobonensis des Muwaffak ed. SELIGMANN 1859, Einl. S. 25.

Bei *-čī* ist die reguläre Swform *-zī*; *-žī* und (nach *n*) *-ǧī* stammen aus dem Norden, s. Nr. 119. In völlig verblaßter Bedeutung ist *-č* häufiger als bisher von ANDREAS beobachtet worden, s. z. B. *pärhēz* Nr. 132.

Sichere Fälle: Nr. 1 *äbränǧän* Armband, 21 *änǧăm*, 74 *färǧăm* Ende, 22 *änǧumän* Versammlung, 23 *ăränǧ* Elle, 24 *ärǧ* Wert, 43 *bärēǧän* Backofen, 50 *băǧ* Tribut, 52 *biǧ* Augenbutter, 54 *binǧišk*, *gunǧišk* Sperling, 80 *gänǧ* Schatz, 91 *hänǧăr* Weg, Art, 100 *χᵛăǧä* ehrwürdig, 108 *käǧ* ungerade, 111 *kunǧ* Ecke, 113 *läǧän* Schmutz, 134 *pänǧ* fünf, 142 *ränǧ* Mühe, 147 *sēǧīdän* vorbereiten, 150 *sipänǧ* Gasthaus, 154 *tăǧär* Winterhaus, 158 *tēǧ* Pfeil, 167 *wärǧ* Größe, 198 *zänǧīr* Kette.

Weniger sicher: Nr. 5 *ămăǧ* Plugsterz, 53 *bīǧădä* Ambra, 55 *biriǧ* Reis, 114 *luǧ* Lippe, 4 *ăhänǧīdän* ziehen, 135 *päšänǧīdän* besprengt werden und die sonstigen np. Verben auf *-nǧīdän*.

[Nr. 115 *măǧ* Mond s. bes.]

šť.

In der stimmlosen Reihe ist die Abneigung gegen *š* im Sw. weniger stark durchgeführt. Wo ein Nebeneinander vorliegt, vgl. MEILLET MSL 20, 112 und die dort angeführte Literatur, ist es dialektisch zu scheiden. Besonders für die Verbindung *šť* liefern die Tfr. einige gute Beisp. Vgl. zu Nr. 38 *bähišť*, 70 *durust*, 79 *firištä*, 112 *kuštī*. In andern Fällen ist der Unterschied nicht so greifbar. *šť* erscheint in ap. und np. Wörtern, deren sw. Herkunft zu bezweifeln wir

keinen Grund haben; vgl. das Material bei HÜBSCHMANN § 130 a.[1])

hr < *ϑr*.

Sämtliche Wörter mit *hr* < *ϑr* im Np. sind LW aus dem ND. Die Tfr. scheiden noch streng zwischen ND חרי *hrē*, sw. סה *si* drei, ND פוחר *puhr*, sw. פום *pus* Sohn, s. Nr. 141 und Nr. 124 *näbīr* Enkel. Die nördlichen und zentralen Dialekte setzen sämtlich die Form *puhr* fort. Damit ist die Heimat des *hr* < *ϑr* eindeutig bestimmt. Begegnet uns nun ein Wort mit dieser Lautvertretung im Sw., so haben wir es unbedenklich als LW aus dem ND anzusprechen. Wir können nicht erwarten, daß alle Entlehnungen gleichzeitig wie mit einem Schlage vor sich gegangen wären. Während bei einigen Wörtern die Swfr. noch ausschließlich die echte Fārsform verwenden, haben sie in andern Fällen bereits die entlehnte Form. Die Mehrzahl der Wörter mit *hr* < *ϑr* ist durch die Arsakidenherrschaft in die Persis gekommen. Daher fand bereits HÜBSCHMANN PSt 207 die richtige Datierung des Lautübergangs. HORN § 42, 2 b γ versuchte die Verschiedenheit mundartlich zu erklären, hielt aber gerade die Formen mit *s* für «medisch». Sie erweisen sich als die echten Swf. schon im Ap. Unter dem von MEILLET V. p. ç umschriebenen ap. Zeichen haben wir nach ANDREAS eine Geminata *ss* zu verstehen, jedenfalls aber einen doppelten Zischlaut. Das zeigt die aramäische Wiedergabe des Namens *Artaxerxes* ארתחשסש. (Die von MEILLET vorgeschlagene Transskription dürfte sich also nicht sehr empfehlen). Die bei HORN recht verschwommene Bezeichnung medisch ist auf *hr* < *ϑr* nicht anzuwenden. Als medisch können wir nur Lautvertretungen bezeichnen, die sich schon in den Keiliss. als Entlehnungen aus dem N. erweisen. Die Bezeichnung parthisch, mittelparthisch, die bei den Franzosen üblich ist, ist nicht korrekt. Nach Prof. ANDREAS Darstellung ergibt

1) Bei den am Schluß des genannten Paragraphen angeführten Beispielen aus dem Bp. kann es sich um unsichere Lesungen oder irrtümliche Schreibungen handeln.

sich folgender Sachverhalt: Offenbar haben die Parther ihren viel weiter östlich, in Ḫurāsān, z. T. in der Steppe beheimateten Dialekt bei ihrem Vordringen in das Gebiet der heutigen nördlichen Dialekte aufgegeben und die Sprache der besiegten seßhaften Bevölkerung angenommen. Mit der Ausbreitung der Partherherrschaft nach Westen verschob sich der Name ihrer alten Heimat *Purθovo*, jünger *Pahlaw* und wurde der Name desjenigen Gebiets, das zum eigentlichen Zentrum der Partherherrschaft geworden war. Viel später ist die für den Norddialekt richtige Bezeichnung *Pahlawī* auf die Reichssprache der Sāsāniden, das Mp., mit übertragen worden.

Sichere Fälle: Nr. 29 *bähr* Los, 40 *Bährām*, 59 *čihr* Ursprung, *čihrä* äußere Erscheinung, 96 *hužīr* schön, 60 *därä* Gehalt, 61 *därä* Sichel, 83 *gōhär* Geschlecht, Edelstein, 90 *hämāl* Genosse, 94 *hērbäd* Feuerpriester, 101 *χᵛär* leicht, *dušwär* schwierig, 118 *mihr* Sonne, Liebe, 132 *pähläw, pähläwän* Held, 132 *pärhēz* Enthaltsamkeit, 151 *sipihr* Himmel.

Weniger sicher die Fälle mit altem *nθr*: Nr. 156 *tär, tīrä* finster, 157 *tär* Faden, 192 *zähr* Gift.

hr < *rt, rθ*.

Bei *hr* < *rt, rθ* nach iranischem *u* hat uns die Provenienz der Lautverbindung im Indoiranischen und der Ursprache nicht zu beschäftigen. Die paläographisch allein mögliche Auflösung der *š* umschriebenen aw. Ligaturen in וחר durch ANDREAS hat keine Zustimmung gefunden (BARTHOLOMAE ZairWb p. 7 ff. MEILLET JAs. 18, 1911, 641). Beweise aus den modernen Dialekten fehlen; von dem heutigen mundartlichen Stand des höheren Nordens in Persien ist eine Bestätigung kaum zu erhoffen. Die Tfr. bieten z. T. in der zu aw. *urto* gehörigen Gruppe ארראו usw. Mit dem Hinweis darauf, daß alle Belege aus der sich an das Awesta anschließenden Literatur entstammen (B. a. O. 12), ist deren Beweiskraft nicht erschüttert. Es fragt sich eben, wie die Formen mit *hr* in die awestische Literatur hineingekommee sind (Formulierung von ANDREAS und WACKERNAGEL). Sicher ist, daß der Über-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000263

gang in diesen Fällen nicht nach Fārs gehört, wie B. a. O. 9 und nach ihm andere annehmen. Die Wörter entstammen demselben Dialekt, in dem *Pāhlāw* Parthien aus altem *Purθovo* sich entwickelt hat. Dieses Wort ist der deutliche Beweis, daß der Lautwandel nach dem Norden gehört.

In Persien sowohl als im ND wurde *rt* > *rθ* > *rd*, vgl. HÜBSCHMANN § 89 und 84 b. Unmöglich kann im selben Dialekt daraus *hr* entstanden sein. Ob *rt* oder *rθ* zugrunde liegt, macht offenbar nichts aus. Gegen BARTHOLOMAEs Annahme, *hr* könne nur auf *rθ* zurückgehen, sprechen die Dialektformen von *puhl*, Nr. 140.

Nr. 75 *färvär*, 97 *χēr* Sache, 140 *puhl* Brücke.

z (rz und *zn, zm* s. bes.*)*.

Medisch sind insbesondere Wörter mit *z* im Ap., wo wir nach swiran. Lautgesetz *δ* erwarten müßten. Die ap. Wörter mit *z* vor Vokal führt MEILLET V. p. 5. 60 als Entlehnungen aus der «religiösen Sprache» auf. Diese religiöse oder Literatursprache ist in Wahrheit der nordiran. Dialekt der Meder, deren Lautsystem, soweit wir es aus den im Ap. erkennbaren LW erschließen können, zu den modernen nördlichen Dialekten stimmt. LOMMEL KZ 50, 260 bemerkt mit Recht, daß im Sw. *d* auch in vorkonsonantischer Stellung erwartet werden kann (Lit. ib.). Als echt swir. Bewahrung von altem *z* sind offenbar nur die Fälle vor stimmhaften Reibelauten anzusehen, MEILLET V. p. § 118, dazu HORN § 40, 1 a. Hierher gehören ap., aw. *ozδō* B. 228 Kunde, mp. (auch Tf.), אזר *ozδ*, ai. *addhā*; aw. *nozδ-išto*, B. 1060 f.; mp. (auch Tf.) נזדיך *nozδīγ*, np. *näzd*, *näzdīk* nahe; aw. *mozγo* B. 1159, mp. *mozγ*, np. *mäγz* Gehirn. Aus religiösen Schriften entlehnt sind ap. *Ohuro mozδō*, np. *Hormizd*; später mp. np. *miyäzd* Gelage, aw. *miyozδo* Opferspende, B. 1191.

An einer Anzahl arm. LW wies bereits MEILLET MSL 17, 244 nach, daß wir bei Wörtern mit *z* im Np. mit Entlehnung aus einem nicht persischen Dialekt zu rechnen haben. Über die ältere arm. Lehnwörterschicht vgl. weiter GAUTHIOT MSL 19, 125 ff. Hier handelt es sich um Entlehnungen aus der Reichs-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000264

sprache der Arsakiden. Sie sind fast sämtlich so früh übernommen, daß wir sie sowohl im Bp. wie in den Swfr. antreffen. Beweis für die nördliche Heimat der Wörter mit *z* sind wiederum die Fälle, in denen die Swfr. die einheimische Form mit *d* aufweisen. Die strenge Scheidung zwischen sw. דיל, np. *dil*, und ND זירד *zērδ* in den Tfr. gibt uns für die mundartliche Verteilung den entsprechenden Hinweis wie die oben erwähnten Formen für «Sohn». Haben wir somit zu einem np. Wort mit *z* eine Gleichung mit *z* in den modernen nördlichen oder zentralen Dialekten, im ND der Tfr. oder im Awesta, so ist es entlehnt. In einigen Fällen haben wir allerdings im Np. *z* und im Norden *ž* und das Wort ist trotzdem entlehnt; z. B. *āmōzām* ich lehre, Nr. 10. Dann ist das Wort zu einer Zeit herübergenommen, als die Abneigung des Sw. gegen *š*-Laute noch wirksam war und ist nach swir. Lautneigungen umgestaltet oder weitergebildet. Denn LW werden alsbald nach Möglichkeit von der Sprache erfaßt und in das vorhandene Lautsystem eingegliedert. Anderseits kann bei der Neigung des Nordens zu *š*-Lauten[1]) *ž* dort sekundär aus altiran. *z* entstanden sein, z. B. Nr. 128 ***nižād***, Nr. 65 ***diž***. Jung ist nach ANDREAS die sporadische Vertretung von *z* für *δ*; Beispiel: *pāziräftän, guzāštän, Āzärbeiǧān, ǧuz* «ausser». *ǧuz* ist aus aw. *yūto* entstanden, im Phl. verderbt, nach A. nicht Kontraktion aus *ǧuδ* + *äz*, da das *äz* stets noch dazu gesetzt wird. (Wohl kann das *z* des folgenden *äz* bei diesem Wort den Lautübergang erleichtert haben). Diese Fälle sind möglicherweise dialektisch, aber einstweilen wegen Mangels an Material nicht näher verfolgbar; vgl. ND אחאז M 47 R 3 neben אחאר ib. V 4 er war.

Sichere Fälle: anlautend: Nr. 189 ***zäbān*** Zunge, 191 ***zäfär*** Rachen, 196 ***zämīn*** Erde, 198 ***zängīr*** Kette, 208 ***zirih*** Panzer, 212 ***zūr*** falsch;

inlautend: Nr. 8 ***ämbāz*** Genosse, 49 ***bāzū*** Arm, 56 ***bizišk*** Arzt, 65 ***diz*** Burg, 76 ***färzānä*** weise, 170 ***wäzäy*** Frosch,

---

1) Die Neigung zur Verwandlung $s > š$, $z > ž$ kommt an verschiedenen Stellen des iran. Sprachgebiets vor.

171 *wäzīdän* wehen, 184 *yäzdā̆n* Gott, 185 *yā̆zīdän* erstreben, 187 *°yōz* suchend, 188 *yōz* Leopard.

Diese Wörter sind durch eine Entsprechung mit *d* im Sw. oder durch das Hinzukommen anderer Kriterien als Nordformen zu beweisen. Die übrigen Fälle können nur mit mehr oder minder Wahrscheinlichkeit dazu gestellt werden:

anlautend: Nr. 190 *zā̆dän* geboren w., 193 *zährä* Galle, 194 *zäχm* Schlag, 195 *zäm* Kälte, 197 *zänäχ* Kinn, 199 *zā̆nū* Knie, 200 *zā̆r* klagen, 201 *zā̆r* schwach, 202 *zär* Greis, 203 *zärr* Gold, 204 *zärd* gelb, 205 *zēn* Sattel, 207 *zindā̆n* Gefängnis, 209 *ziyā̆n* Schaden, 210 *zōr* Kraft, 211 *zūd* schnell;

inlautend: Nr. 3 *äfrā̆zäm* erhebe, 29 *ā̆z* Sünde, 31 *ā̆zā̆d* vornehm, 33 *ā̆zā̆r* Leid, 42 *bärā̆z* Schmuck, 46 *bā̆z* Falke, 47 *bā̆zäm* spiele, 58 *buz* Ziege, 77 *färzänd* Kind, 82 *gäzänd* Schaden, 84 *gōz* Nuß, 85 *gurā̆z* Eber, 86 *gurā̆zīdän* schreiten, 93 *häzā̆r* tausend, 98 *χēzäm* stehe auf, 117 *mēzäm* harne, 125 *nā̆z* Freude, 127 *nīzä* Lanze, 133 *pā̆lēz* Garten, 143 *rā̆z* Geheimnis, 144 *räz* Weinstock.

rz.

In der Verbindung mit *r* hat *z* im Sw. eine besondere Entwicklung durchgemacht, während es im N. erhalten blieb. *rz* > sw. *rδ* > *l*, ganz so wie ererbtes *rδ*. Beisp. Horn § 22, 3. Unter nicht aufgeklärten Bedingungen wurde es aber auch, worauf mich Herr Professor Andreas aufmerksam macht, in dieser Stellung sw. gelegentlich über *δ* zu *y* verschoben; *gurīstän* weinen gehört ebenso zu aw. «*garəz*» klagen, wie *gilä* Klage. Erscheint *l* in einem modernen ND, so liegt unbedingt Entlehnung aus der Schriftsprache vor. Nicht ursprünglich ist die Verbindung *rz* in *ā̆murzīdän* verzeihen, das von Horn fälschlich als medisch bezeichnet wird. Es ist die echte Swf. aus (Ps.) *ōmurzδēδon*, zu aw. *muržδō* B. 1175. Im ND schwindet *r* vor *ž* אמוזֿדיפֿת *ōmužδēft* M 4a 15, אמוזֿד *ōmužδ*, אמוזֿדגר *ōmužδγor* M 1, 273 ff. ND.

Sichere Fälle: 13 *ändärz* Rat, 57 *burz* Höhe, hoch, 87 *gurz* Keule, 109 *kišā̆wärz* Ackerbau, 168 *wärzīdän* Feldarbeit tun, 161 *uspurz* Milz.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000266

Weniger sicher: Nr. 45 *bärzän* Stadtviertel, 92 *härzä* unsinnig, 116 *märz* Grenze.

zn, zm.

Vor Nasal ist *z* im Sw. gleichfalls verändert worden. Wie im Aw. wird es dort stimmlos. Aber der Sw. geht noch einen Schritt weiter und verwandelt *s*>*š*: np. *ǵäšn* Fest, Gelage, aw. *yosno*. MEILLET V. p. 60. Leider haben wir für diese selteneren Lautverbindungen zu wenig Beispiele. Schon die Iss. zeigten, daß der Norden auch hier den alten Lautstand bewahrte: מזדיזן *mozδēzn* Haǧ. Ars. Z. 1, arm. ars. LW *mazdezn*. Interessant ist die Verwendung der Nordform in den Aram. Papyri ed. Sachau 11, 6: מזדיזן. Dagegen Haǧ. sās. Z. 1 מזדיסן *mozδēsn*, Tf. sw. מאזדים *mōzδēs* M 543, 2. Eine andere Provenienz und daher auch eine besondere Entwicklung hatte das *z* von Nr. 95 *hēzum* Brennholz im Sw.

Weitere Fälle: 81 *gäwäzn* Hirsch, 145 *räzm* Kampf, 48 *bäzm* Gelage.

hm, χm.

h vor *m* schwand im Ap. Erscheinen also Wörter mit *hm, χm* im sw. Mp. oder Np., so sind sie entlehnt und zwar aus dem ND.

Nr. 155 *tähäm* stark, 159 *tuχm* Geschlecht, 194 *zäχm*.

sp.

Als medisch erweist sich durch die Keiliss. *p* nach *s*, MEILLET V. p. 5, wenn altes *sv* zu grunde liegt. Denn in Fārs schwand *v* nach *s* früh. Fürs Uriran. ist nicht bereits *p* anzusetzen, wie man früher glaubte. Der gänzliche Schwund eines Verschlußlauts in dieser Stellung wäre undenkbar; richtig MEILLET a. O. 58. Die Tfr. liefern, wie zu erwarten, für diesen Punkt keine Beweise, weil die Entlehnungen älter sind. Dafür geben uns die modernen Dialekte reiches Material. Für *säg* Hund stellt HORN GIPh I 2, 18 die Nordformen zusammen, angefangen mit dem schon von Herodot als medisch bezeichneten *σπάκα*. ויסף *visp* all, jeder ist in den Tfr. in beiden Dialekten noch ganz gewöhnlich, im Sw. daneben das im Bphl.

gebräuchliche חרויסף *horvisp*, aus der heutigen Sprache ist es verschwunden. Im Ap. liegt *vispo* in dem Kompositum *Vispozono* vor, das sich auch im zweiten Teil durch das *z* als LW zu erkennen gibt; daneben die echte Färsform *visom* (Acc. Sing.), auch in der Komposition *visoδohyum*.

Nr. 25 *äsp* Pferd, 150 *sipänǧ* Gasthaus, 103 *ispänd* Raute, 148 *sipāh* Heer, 149 *sipēd* weiß, 151 *sipihr*.

f < *χv*.

Über das umstrittene medische LW *färr* Glanz mit Sippe s. Nr. 73.

b < *δv*.

Durch das gemeinsame Zeugnis von Tfr. und modernen Dialekten wird *b* < *δv* als nach dem Norden gehörig erwiesen, vgl. GAUTHIOT MSL 17, 144 f. MEILLET ib. 246. HORN § 34, 6 hält bereits den Übergang für «vielleicht medisch». GEIGER GIPh I 2, 352 stellt ihn als eine Eigentümlichkeit der Mundarten gegenüber der np. Schriftsprache dar. Der einzige wahrscheinliche Beleg der Schriftspr. sind die Wörter für Tür, s. unter *bǎr*, Nr. 41. *bērūn* draußen gehört nicht hierher. Es ist nach A. aus *bē*, (ND auch allein als בי draussen, außer belegt) und *rūn* Seite zusammengesetzt, vgl. bphl. und Tf. אורון *ōrūn* und *vǎrūn*, auch np., HORN 1074. Nicht np. schriftsprachlich, aber beweisend für die nördliche Heimat des Lautübergangs ist np. phl. *bēš* Leid < aw. *δvoišo*, sicher ursprünglich parsisch, auch Tf. belegt בישיד *bēšēδ* gequält M 95 R Str. 3 a Sw. (u.). Gäbrī *bidī* «anderer» entspricht ND בדיג *bidīγ* zweite M 34, sw. דודיג *dōδīγ* M 177 R. 99, 2, דודי *dōδī* zweit, ferner, Stellen SALEMANN Gl. Die Form in adverbieller Verwendung lautet im ND ביד *bīδ* ein weiteres, ferner, zur Fortführung der Erzählung, M 18, 8. 47 a 7. 132 V 9. Mit dem verstümmelten Wortrest 543, 11 (Sw.) ist nichts anzufangen.[1])

1) Gegenüber בדיג befremdet im Norddialekt דן *dō* zwei, auch in דואדים *dvoδēs* zwölf, Stellen bei Salemann Gl. Sollte hier Entlehnung aus der sāsānidischen Reichssprache vorliegen? Bei Zahlwörtern kommen, wie erweislich, die seltsamsten Entlehnungen vor. Man denke z. B. an die sich nicht den sonstigen Lautgesetzen fügenden Wörter für zwei und drei im Afghanischen: *dva, drē*

Anlautendes *y*.

Im Anlaut erhaltenes *y* deutet bereits HORN § 19 als ursprünglich nicht schriftpersisch. Von seinen Beispielen möchte ich die FW ganz aus dem Spiel gelassen wissen. In solchen kommt *y* und *dž* vor, ohne daß sich für uns daraus Schlüsse ziehen lassen. Denn wir kennen die zeitlichen Zwischenstufen ebenso wenig wie den im einzelnen Fall vermittelnden Dialekt. Der Übergang von *y* > *dź* im Sw. ist bereits mp. Die Tfr. haben ז̄, s. unter Nr. 89 *ǵā̆wēdā̆n*, ferner זאר זאר *džōr džōr* unaufhörlich (A.). Die Iss. schreiben historisch י wie auch ו, ebenso das Phl. der Bücher. Im N. sowie in den zentralen Dialekten ist anlautendes *y* bis auf den heutigen Tag bewahrt. Es ist also Zufall, daß die meisten Beispiele einen langen Vokal hinter dem *y* haben, nicht ein einschränkendes Lautgesetz, wie HORN a. O. vermutete, s. Nr. 184 *yäzdā̆n*. HÜBSCHMANN PSt. 106. 151 hat darauf aufmerksam gemacht, daß *y* häufig anlautend deshalb erhalten ist, weil es durch eine vorhergehende Silbe geschützt wurde. Diese ist uns in mehreren Fällen mp. noch bezeugt. Als kurzer Vokal vor einfacher Konsonanz fiel sie np. ab: zu einer Zeit also, als das swir. Lautgesetz *y* > *dž* nicht mehr wirksam war. Unter diesem Vorbehalt sind unten Wörter wie Nr. 176 *yā̆l* Mähne, 177 *yäl* Held, 178 *yälä* freilaufend, 180 *yā̆rä* Armband, 181 *yā̆rästän* wagen, 182 *yäšk* Hauer, 183 *yā̆wä* vergebens, zur Erwägung gestellt.

Durch andere Kriterien als Nordformen gesichert sind: Nr. 179 *yā̆r* Freund, 184 *yäzdā̆n* Gott, 185 *yā̆zīdän* erstreben, 186 *yōγ* Joch, 187 °*yōz* suchend, vgl. 145 *yōz* Leopard.

Anlautendes *w*.

Für anlautendes *w* gilt im N. dasselbe wie von *y*. Beispiele HORN § 20. Im Sw. trat eine Verhärtung des Anlauts zum Verschlußlaut ein. Doch erfolgte sie mit dem Wandel *y* > *dž* nicht gleichzeitig, sondern ist erst frühnp. Die Swfr. haben nämlich anlautend noch *v*: ואראן *vōrōn* Regen M 477 V 16, np. *bā̆rā̆n*, aw. *vōr-* B. 1410, Kaus. ואראנ[אד] ib.; ואנג *vōng*

Stimme 20a. c; 94, 4 sw., np. *bǎng*, auch ND ואנג 176 V 15, bal. *gvǎnk*; ויוג *voyōγ* Braut 20 b, np. *bäyō*, *bäyōk*, ai. *vadhū*.

Nr. 166 °*wǎn* schützend, 167 *wärǧ* Größe, 168 *wärzīdän* Feldarbeit tun, 169 *wäš* gut, 170 *wäzäy* Frosch, 171 *wäzīdän* wehen, 172 *wǎž* Gemurmel, 173 *wǎžūn* perversus, 174 *wēžä* rein, 175 *wīr* Verstand.

Inlautendes *w*.

Inlautend, auch in der Komposition, herrscht im Np. Schwanken zwischen *w* und *b*. Offenbar ist hier die Neigung zum Verschlußlaut nicht so stark. HORN § 34 führt eine ganze Reihe von Wörtern mit Doppelformen auf. Erschwert wird unsere Einsicht ganz besonders dadurch, daß im Sw. eine deutliche Neigung wahrnehmbar ist, *w* intervokalisch gänzlich zu verschlingen. Demgegenüber bewahrt der N. wie auch sonst in der Regel den älteren Lautstand. ND אפריון *ōfrīvon*, sw. אפרין *ōfrīn*, ebenso np. *ǎfrīn* Segen. M 17 c (Sw) ist das Wort mit ייי geschrieben, S 7 b 9 (Sw) ist nach Ausweis der Photographie אפוריישן *ōpūrišn* zu lesen. ND אואגון — צואגון *ovoγōn* — *čovoγōn* «wie», z. B. 47 b 4, Sw. און — צאון *ōn* — *čōn*, np. *čǔn*, vgl. auch sw. אידאון *ēδōn* «so». ND אוור *ovoδ* dort 177 V 5; 284 b; 47 b 10, nach Ausweis der zwei וו noch zweisilbig zu lesen, aus aw. *ovoδō* B. 170. Der Sw. hat Verschiebung von *δ*>*y* אוי *ōy* 554 V 6. ND פואג rein 102 V 2.5; 730 V 9, sw. פאך 470, 9. P_2. T 14 (= M 1, 14), wie np. *pǎk*. Die Lesung ˘ — *povōk* ist auch fürs Altiran. anzusetzen, übrigens ein nachträglicher Beweis für die Lesung *pavāka* statt *pāvaka* im Veda. Über die Formen von *zīstän* s. unter 218 *žīwä*. ND נואג *novōγ* neu M 2 R I 6 (u.) ist die ältere und norddialektische Form zu sw. נוג, np. *nou*, jaw. *novo* B. 1044. In der Zusammensetzung mit מאה *mōh* Mond erscheint die kontrahierte Form auch in den nordiran. Teilen von M 176, z. B. R 6; die übrigen Stellen sind z. T. nicht vollständig überliefert. Nun kann in der Komposition auch im ND früh kontrahiert sein, oder das häufige Wort in einer derartigen Formelzusammenstellung ist dem Schreiber in der gebräuchlichen jüngeren Form untergelaufen. Von den modernen Dialekten

hat z. B. das Bal. *nōχ*, *nōk*, das Ẓāẓā dagegen die zweisilbige *nävá*.[1])

Nr. 44 *bärgustuwăn* Armbrust, 51 *bēwär* zehntausend, 81 *gäwäzn* Hirsch, 88 *guwăžä* Schmähung, 89 *ǧăwēdăn* ewig, 99 *χidēw* Herr, 132 *pähläw, pähläwăn* Held, 206 *zēwär* Schmuck, 216 *žăwīdän* kauen.

Psilose.

In der Behandlung von anlautendem *h* stehen Nfr. und moderne nördliche Dialekte dem Sw. schroff gegenüber. Für den Sw. ist Verstärkung von anlautendem *h* und Vorschlag vor vokalischen Anlaut charakteristisch (HORN § 42, 8). HÜBSCHMANN § 162 stellt fest, daß *χ* bei einer Reihe von Wörtern schon im Phl. vorhanden gewesen sein muß. HORN und HÜBSCHMANN nehmen keinen Anstoß daran, daß im Gegensatz dazu *h* im Anlaut bei einer Reihe von np. Wörtern geschwunden ist. Diese Wörter können nicht demselben swir. Dialekt entstammen. GEIGER GIPh § 114, 2 und § 169 weist denn auch an einer Reihe von Beispielen nach, daß die modernen nördl. Dialekte die Anlautsverstärkung des Schriftpersischen nicht mitmachen, daß sie im Gegenteil ursprüngliches *h*, *χ* gern erweichen oder ganz abfallen lassen. Für die Chronologie der Psilose nahm man die Sāsānidenzeit an, HÜBSCHMANN § 107, HORN § 42, 7, weil man sie nicht eher nachweisen konnte. In der älteren Arsakidenzeit findet sich im N. noch das *h*; in gewissen Fällen hat es sich bis in die Nfr. gehalten. In der Regel scheiden sich die Dialekte jedoch in Psilose für den ND, ח für den Sw., so daß wir den Abfall im N. einige Genera-

1) Diesen Fällen nicht gleichzusetzen ist der Gegensatz ND עסתאוישן *istōvišn*, auch עסתאושן M 1, 311 geschrieben, Sw. עסתאישן *istōyišn* Lobpreis, vgl. auch die Verben עסתאוארן ND u. עסתורן Sw. bei Salemann Gl. Nach der Erklärung von Prof. ANDREAS geht nämlich das *y* des Sw., also auch des np. Praes. St. *sitāyäm*, auf *δ* zurück, in dem wir ein altes *dhā* zu erblicken haben. Den Beweis liefert uns der Psalter, wo die Gruppe häufig vorkommt, nach echt swir. Weise niemals mit Vorschlagsvokal, (s. u.): סתאריישני Lobpreis S. 2, 8. 9; סתאריד preist S. 1, 8. סתאריתכי gepriesen S. 11, 14. Vgl. S. 268 f.

tionen vor die Abfassung der Tfr. setzen können, d. h. in die jüngere Arsakidenzeit.

Sichere Fälle: Nr. 8 *ämbăz* Genosse, 11 *ăn* jener, 12 *ändăm* Glied, 13 *ändärz* Rat, 21 *äṅgăm* Ende, 22 *äṅgumän* Versammlung.

Auch 10 *ămōχtän* lehren, 179 *yār* Freund, 189 *zäbăn* Zunge gehören hierher.

Weniger sicher: 6 *ämbăn* Beutel, 7 *ämbārdän* anfüllen, 9 *ämbōh* Menge, 14 *ändăz* Maß, 15 *ändēšīdän* denken, 16 *ändōχtän* sammeln, 17 *ändūdän* beschmieren, 18 *ändūh* Trauer, 19 *änfäst* Spinngewebe, 20 *ängārdän* glauben, 30 *äz* aus.

h < *δ*.

Der Wechsel von *h* und *y* in der Vertretung von älterem *δ* wurde von HORN § 42, 3 als nicht in eine Regel faßbar bezeichnet. HÜBSCHMANN hatte § 93 für *δ* > *h* bereits richtig die Arsakidenzeit angenommen. Nur ist der chronologisch getrennt auftretende Wechsel in Wirklichkeit eine mundartliche Differenz. Eine solche anzunehmen, lag schon bei einer Doppelheit wie np. *säräy* Palast, Welt gegenüber jüd. pers. *särāh* arm. LW *srah*, *srahak* nahe. Der Name des Landes *Māh* Medien < Mōδo B. 1168, gr. kypr. *Mᾶδοι* für *Mῆδοι* weist uns daraufhin, wo wir die Heimat des *h* < *δ* zu suchen haben. Beweisend sind Fälle wie Nr. 63 *dihäm* ich gebe, das in den Swfr. noch nicht vorkommt, aber als nordiran. Dialektform in den modernen Dialekten nachzuweisen ist. Besonders klar tritt die mundartliche Trennung hervor, wenn wir die beiden Vertretungen des *δ* in den beiden Tfsprachen nachweisen können. Hierher gehören Fälle von Zusammensetzungen mit altem *dhā*, s. S. 267, A. 1, die ich sämtlich Herrn Prof. ANDREAS verdanke: np. *gušăyam* ich öffne hat nicht, wie BARTHOLOMAE, Indog. Forschungen Bd. 38, 12 ff. meint, altes wurzelhaftes *-ād*, sondern das *ă* ist durch Kontraktion aus *ovo* entstanden; das zu *h* verschobene *δ* = *dhā* erscheint Tf. ND M 96 V Str. 6 a (u.) וישאחאן, 175 R Str. 5 a (u.) ושאחאן *višōhōn* ich werde öffnen. Entsprechend zu np. *bäχšăyäm* ich verzeihe ND

אבכשאחיד *oβoχšōhēδ* M 1, 350 u. ö., אבכשאה ib. 286 u. ö. B. a. O. p. 2 sucht diese Praesensbildung durch Proportionsgleichung mit dem Ausgangspunkt der 2. S. Konj. auf אה- zu erklären. Aber das ה gehört nicht der Endung an, es ist aus *δ* entstanden und wird im Ps. regelrecht mit ד geschrieben: 2 S. Konj. אפחשאראי, Subst. אפחשארשני S. 21 öfters, z. B. Z. 11. 13, אפחשאריחי S. 22, 10 usw.; dazu arm. *apašxarel* bedauern, bereuen. Übrigens zeigt die arm. Form mit *r*, daß in der älteren Arsakidenzeit noch *δ* im Iran. gesprochen wurde. Zu np. *guwāhī* Zeugnis lautet die Nf. ויגאחיפת *viγōhēft* 18 V 1. T II D 79 V 10 (u.), die älteren Swf. liefern Tf. sw גוגאיי *guγōē* 16, 7; Psalter גוכאריחי *guγōδēhē* S. 15, 19.

Nicht hierher gehört das von HORN (497, vgl. 314; § 40, 3) herangezogene *χᵛāhäm* ich wünsche. *h* gehört hier dem Sw. an, Tf. כואחאן *χvōhōn* 475, 9. Der Norden hat *ž*, Tf. וכאזיד *vχōzēδ* 18 V 5, וכאזאם 1, 277 kurd. *χᵛāzim*, np. *χᵛāstä* Verlangen (Nordform). Die Verbindung mit der √*svad* ist falsch.

Wörter mit *y* < *δ* habe ich in den Nfr. nur zwei gefunden, die sicher aus der Sprache des Sw. eingedrungen sind: das häufige כוראי, np. *χudōy* Herr, über dessen Nf. *χidēw* s. Nr. 99 und בוי Geruch 64, 5. 102, 5 ND, np. *bōī*, aw. *βouδoh*, B. 919. Der ältere ars. Lautstand geht aus arm. *boir*, *burastan* hervor und ist in den Zusammensetzungen בוריסתאן *bōδēstōn* Garten, Stellen Salemann Gl., np. *bōstān*, und בוראצאר *bōδōžōr* wohlriechend 18, 11 ND belegt.

Nr. 37 *bähānä* Vorwand, 62 *dēhēm* Diadem, 148 *sipāh* Heer, 102 *ispähbäd*, 107 *kähär* rotbraun, 121 *muhr* Siegelring, 126 *nihādän* legen, 139 *päžōhīdän* erforschen, 208 *zirih* Panzer.

γ.

γ ist in jeder Stellung im Np. auffallend. Man erwartet als regelrechte Vertretung von altem und durch Verschiebung entstandenem *γ* den stimmhaften Verschlußlaut *g*. Übrigens sei bei dieser Gelegenheit auf die besonderen, bisher ungeklärten Verhältnisse des np. Auslauts hingewiesen, auf die mich Prof. ANDREAS aufmerksam machte, z. B. *pāk* < *povōγ*,

sităk — *istăχ*. Offenbar hat schon zur Zeit der älteren Literatursprache im Persischen die Neigung bestanden, die stimmhaften Auslaute zu stimmlosen werden zu lassen. Als nordiran. vermögen wir zunächst nur die Fälle auszusondern, in denen einem *γ* eine andere, sicher swir. Vertretung gegenübersteht. So hat denn schon HÜBSCHMANN § 140 *w* neben *γ* aus alten dialektischen Verschiedenheiten gedeutet, HORN GIPh I 2, 50. Die Tfr. geben uns jetzt die Verteilung des *γ* auf den ND, *w* auf den Sw. sicher an die Hand vgl. z. B. אוגאם *ōγōm* Zeit 4 c 20 ND gegenüber אובאם *ōβōm* Psalter S. 1, 17 (A); bp., np. *märwărēδ* Perle Tf ND מרגאריד *moryōrēδ* 96 R 2 (u.), gr. *μαργαρίτης*.

Neben der Verschiebung zu *w* kennt der Sw. einen jüngeren Übergang *γ* > *y*, offenbar besonders unter Einwirkung von *i̯*: Tf ND פרגריפתן *poδyirifton* ergreifen, empfangen, Sw. פריריפתן, *poδīrifton*, np. *păziräftän* (MEILLET MSL. 20, 116 nimmt irrtümlich an, die Swf. komme auch im ND vor). ND נגושאג *niγōšōγ* Hörer 4 c 14 u. ö., sw. ניושאג *niyōšōγ* 47 c 17 u. ö., zu np. *niyōšīdän*. Ein Beispiel für beide Übergänge im Sw. ist Nr. 136 *peiyăm* Botschaft. Gänzlich geschwunden ist *γ* über *y* in den oben angeführten Fällen צאון wie — עינאון, איראון so (Sw.) gegenüber den Nordformen צואגון — אואגון.

Nr. 69 *durōγ* Lüge, 72 *fäγ* Götzenbild, 120 *muγ* Magier, 122 *muryγ* Huhn, 170 *wäzäγ* Frosch, 186 *yōγ* Joch.

å < *ē*.

Für die Langvokale macht ANDREAS auf eine auffallende Veränderung aufmerksam, die uns an den verschiedensten Stellen des iranischen Sprachgebiets begegnet: älteres *ē* erscheint als dunkler Vokal: *ō*, jüngere Aussprache *ā*. *šăm* Abend müssen wir über * *šēm* (durch Epenthese) auf jaw. *χšofniyo* B. 550 zurückführen. Diese Verdunkelung tritt keineswegs nur bei folgendem Nasal ein. Np. *kăr* Angelegenheit, Geschäft ist über * *kēr*, kurd. *kīr*[1]) aus *kōryo* das zu Tuende, das Obliegende entstanden. Die älteren Formen sind bei *Härät* auf uns ge-

1) Herr Prof. ANDREAS fügt hinzu: kurd. *be kīr hatin* = np. *bi kăr ămädän* gelegen kommen.

kommen. Das *t* ist hysterogen (A). Daneben ist *Härā* bezeugt, älter *Härī* < *Horēv* < *Horoivo* B. 1787. Das Kurdische liefert uns häufig die Zwischenstufen: *kārd* Messer, Ẓāẓā (Deilämī, A.) *kārdī*, kurd. *kērd* < *kurti* B. 454; np. *rāh* Weg, kurd. *rī*, *rē* (Lerch) < *roδyo* B. 1508. *nāmāz* Verehrung hat nach ANDREAS č-Suffix, das an den Obliquus getreten ist, kurd. *nemēž*. An ganz anderer Stelle, im Sogdischen, ist dieselbe Neigung anzutreffen. Der Obliquus hat bald hellen Vokal, *ē*, bald dunklen, ו, או und א, das sich auch in diesem Fall als Bezeichnung des *ō* erweist.

Beispiel einer Nordform ist *χāstän* aufstehen, Nr. 98.

An zwei Stellen stammt *ā* (*ō*) für *ē* sicher aus dem Norden: in der Kompositionsfuge und bei den Verben auf *-ādän*.

Beweisend sind die Tfr. Sie scheiden streng ND בוֹזאגר *bōžōyor* Erlöser, Sw. בוזיגר, *bōzēyor*, Stellen Salemann Gl.; ND רושנאגר *rōšnōyor* Lichtmacher M 1, 375. 379, sw. רושניגר *rōšnēyōr* 324, 17; ND בוראצאר *bōδōžōr* wohlriechend 18, 11. Np. Beispiel *kišāwarz* Ackerbau Nr. 109. Das alte *ō* hat sich vor *m* in *-ōmänd* gehalten, wo es mit ו geschrieben wird, z. B. *bärōmand* fruchttragend HORN GIPh I 2, 183; und vor *w*, wo es durch ו wiedergegeben wird.

Hierher also *-āwänd*, das HORN a. O. 187 gekünstelt zu erklären versucht z. B. *Dämāwänd*, *Ustūnāwänd*, vgl. Nr. 163 *ustūn*. Dagegen hat nach der Erklärung von Prof. ANDREAS anderen Ursprung das *ā* von *χudāwänd*, s. unter *χidēw*. Ebenso merkwürdig sind HORNs Ansichten a. O. 189. 178. 33 über das Verhältnis der Wörter mit *-āwär* < *ē-βor* zu Formen mit geschwundenem *w*, s. Nr. 64 *dilāwär*. Das ursprünglich nordiran. Suffix hat sich im Sw. weiter ausgedehnt; von welcher Stelle aus, können wir nicht ausmachen, weil uns die Zwischenstufen fehlen. Beispiele:[1]) *tägāwär* (186, 1030), *kundāwär* (13, 224) *nāmāwärān* (152, 416), vgl. *nām'wär* (8, 130), älter *nōmēβor*. *kīnāwärī* (249, 91) *zābānāwär* (566, 793), *ǧängāwär* (415, 542), *pärändāwar* (712, 561), *bärāwär* (1069, 68), *bādāwär* (1179, 748), *dīnāwär* (1515, 323).

1) Die in Klammern beigefügten Zahlen sind Stellen aus dem Šāhnāmä, Ausg. v. VULLERS-LANDAUER.

Die Verba auf *-ădän* sind nicht mit B. I F 38, 12 ff. auf altererbte Bildungen zurückzuführen. Von seinen Beispielen ist *nihădän* schon wegen *h* < *δ* sicher entlehnt, s. Nr. 126, für *ēstădän* stehen, Nr. 71, gab es im Sw. die daneben bezeugte zu erwartende Form auf *-ēδon*, jüngere Aussprache *īdän*, Tf. זאנאר *ƶōnōδ* kommt nur in Nordtexten vor. Wir haben es nach ANDREAS mit einem dialektischen Unterschied zu tun, der sich nicht erst später durch Bevorzugung des einen oder anderen Ausgangs verschärft hat. Wo die Bildung *-ōδon* zu Hause ist, zeigen die zahlreichen Belege aus den zentralen Dialekten bei GEIGER GIPh I 2, 395. Salemann MSt I 165 hat schon darauf hingewiesen, daß sich die Formen auf ארן- besonders im «Nebendialekt» fänden. Die Wörter auf *-ădän* im Np. sind also LW, s. Nr. 78 *firistădän* schicken; über *uftădän* s. Nr. 160; das *ă* von *gušădän* hat anderen Ursprung, s. o. S. 268. Dunkel ist *sitădän* wegnehmen.

Vokalvorschlag im Anlaut.

Doppelkonsonanz im Anlaut kann der Perser nicht sprechen, HÜBSCHMANN § 61. HORN § 12. Die Mittel zu ihrer Vermeidung sind Einschub eines Vokals zwischen die Konsonanten oder Vorschlag eines solchen vor die Gruppe. Es sind dies zwei sehr verschiedene Wege und gehören sicher nicht von Haus aus demselben Dialekt an, was man früher freilich unbedenklich hinnahm. Beispiele für Vorschlag von ע in den Tfr. bei BARTHOLOMAE ZairWb 79 ff. Dort haben zwar sämtliche Formen von *sitūdän* loben, preisen[1]), den Vorschlag von ע, und *šināχtän* erkennen, *šunūdän* hören schlagen ebenfalls im Sw. mp. noch א oder ע vor. Hier zeigt sich aber deutlich, wie der Sw. im Np. seine Lautneigung zum Sieg gebracht hat. Nur ganz vereinzelt noch verwendet Firdōsī, offenbar infolge metrischen Zwanges *ušnūdānī* (1510, 244). Bphl. אשנותן hat natürlich keine Länge in der ersten Silbe. Daß hier tatsächlich Einfluß des Nordens vorliegt, wird deutlich, dadurch daß der Norden auch bei ganz gewöhnlichen

1) Nicht dagegen im Psalter, s. S. 267, A. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000276

Wörtern diese Neigung durchbringt: Neben dem häufigen פַּרִישְׁתַג *frēštoγ* Gesandter, Sw. פַּרִיסְתַג *frēstoγ* hat der ND M 1, 287 עַפַּרִישְׁתַג; gewöhnlich פַּרִיאנַג *friγōnoγ* Freund M 1, 291 ND, aber M 10 V 21 (u.) עַפַּרִיאנַג; erster heißt ND אַפַּרְדוֹם *ofroδum* M 40, 1; 176, 5, Sw. פַּרְתוּמִין *froδumēn* 473, 6. Np. *šumār* Zahl erscheint M 91 V 14 (u., v. S.) als עשמאר ND. Ein altes *χšoyont* von aw. √«*χšā(y)*», B. 551, erscheint M 1, 233. M 10 V 19 (u.) ND als אַכְשִׁינַר *oχšēnd* Fürst. Im Sw. ist dagegen die Anaptyxe sehr alt. HÜBSCHMANN § 63 führt Beispiele an, daß sie bereits im Ap. geschrieben wird. Darüber jetzt MEILLET MSL 17, 368. V. p. 73 ff.

Sichere Fälle: Nr. 1 *äbränǧän* Armband, 102 *ispähbäd* Heerführer, 103 *ispänd* Raute, 105 *istǎχ* Zweig, 161 *uspurz* Milz, 163 *ustūn* Säule, 165 *uštur* Kamel.

Weniger sicher: Nr. 2 *äbrū* Braue, 104 *ispär* Schild, 106 *ištǎb* Eile, 162 *ustǎm* Zügel, 164 *ušnūdän* hören.

Die nach den vorstehenden Gesichtspunkten als Nordformen erweisbaren np. Wörter sind in der folgenden Liste alphabetisch aufgeführt mit Begründung für jedes Wort. Da es sich nicht um ein np. etymologisches Wörterbuch handelt, ist auf die Etymologie der Wörter im allgemeinen nur dort eingegangen, wo eine bisherige Erklärung falsch war. Die Bekanntschaft mit HORN, Grundriß der np. Etymologie, Straßburg 1894, HÜBSCHMANN, Persische Studien, Straßburg 1895 und HORN, Neupersische Schriftsprache im GIPh I 2, 1896 wird vorausgesetzt. Die Hinzufügung eines schon früher verknüpften Wortes aus dem Awesta, dem Pähläwi oder den modernen Dialekten[1]) geschah dann nur, um kurz die Anführung des Wortes in diesem Zusammenhang zu rechtfertigen. Literaturnachweise erschienen dabei nicht erforderlich. Ausgangspunkt waren die Nordformen bei Firdōsī, insbesondere

1) [Leider konnten der inzwischen erschienene II. und III. Teil von V. A. Žukovskij Матеріалы для изученія персидскихъ нарѣчій, Petrograd 1922, mit den wichtigen Wortlisten aus kasp. und zentr. Dialekten nicht verwertet werden.]

im Šāhnāmä.[1]) Doch erhebt die Arbeit nicht den Anspruch darauf, auch nur dieses Material erschöpft zu haben. Eine Reihe von Wörtern, zu deren Erklärung doch nichts hätte gesagt werden können, wurde deshalb nach Übereinkunft mit Herrn Prof. ANDREAS nachträglich noch gestrichen[2]), um erst einmal durch das Sichere und Wahrscheinliche eine Grundlage für die Behandlung des Np. nach den erörterten Gesichtspunkten zu schaffen. Die in Klammern beigefügten Hinweise auf das Vorkommen der Wörter im Šāhnāmä sowie die beispielsweise hinzugesetzten Zusammensetzungen können eine Vollständigkeit nicht erstreben, da die Aufgabe nicht in einem Teilindex zu Firdosi lag. Wo keine Stelle gegeben ist, kann ich das Wort im Šāhnāmä nicht belegen, habe es aber aufgenommen, weil es früher bereits behandelt oder zu Unrecht übersehen worden ist. Ein Index zum Šāhnāmä, der wie ich höre, von F. WOLFF geplant ist, wird die Arbeit nach dieser Richtung hin zuverlässig vervollständigen.

Danach gebe ich eine Zusammenstellung der behandelten Wörter, soweit sie sich sachlich gruppieren lassen, um zu zeigen, wie stark seit alters die Einwirkung des Nordens auf den Sw. gewesen ist und daß sehr häufig gerade die gewöhnlichsten Bezeichnungen der Dinge im Np. von dort entlehnt sind.

Die Lehnwörter in alphabetischer Folge.

1. *äbränǧän* Armband, neben *bäränǧän*, arm. *aparanǰan*, wegen *dž* sicher nicht swir., < *upo* + *ǎränǧän* (A.) vgl. Nr. 23.

2. *äbrū* Braue (150, 389) wohl Nform neben *bärū* (104, 778). Die Swf. schon Psalter S. 15, 3 *bruvē* בלוי.

3. *äfrǎzäm* erhebe (häufig, *bär färǎzäm* 117, 957. *sär äfrǎz* 144, 275. *särfärǎz* 182, 966). *upo* + aw. √*roz* richten, ordnen B. 1514. Sw. bereits Tf. 98 b 5 ראז Bau; hierzu gehört als der regelrechte Inf. *äfrǎštän*.

---

1) Benutzt wurde die Vullers-Landauersche Ausgabe.

2) Deshalb mußte in einigen Fällen der Exponent a statt durchgehender Numerierung gebraucht werden.

4. *ǎhängīdän* ziehen, (häufig), Nordf. wegen *dž*.

5. *ǎmǎǧ* Pflugsterz, arm. *mač*. *ǧ* weist nach dem N.

6. *ämbǎn* Schafleder, Beutel (1674 u. Z. 16 [C]), mit *hom-* zusammengesetzt. Die Centr. D. (Koχrūdī *hämbūnê*) haben die Psilose nicht.

7. *ämbǎrdän* anfüllen (1505, 165), *ämbǎštä* (237, 1930), √*por* B. 850, arm. *ambar* Speicher, älter *hambar*; *ambarel*. In der älteren Arsakidenzeit ist anlautendes *h* noch erhalten.

8. *ämbǎz* Genosse (67, 105), nicht mit HÜBSCHMANN zu HORN 110 von dem gleichbedeutenden *hämbǎz* (605, 1506) zu trennen. Die Wurzel ist nach Ausweis der modernen Dialekte entlehnt, s. *bǎzäm*. *hämbǎz* ist die nach swir. Lautneigungen gebildete Entsprechung zur Nform. *ämbǎz*.

9. *ämbōh* Menge (260, 293), arm. *ambox* Menge «alt und häufig» (HÜBSCHMANN). *hom-*!

10. *ǎmōχtän* lehren (gewöhnlich); *ǎmōzgǎr* (173, 797), hat sekundär gelängten Anlaut. Für die Verbindung mit der √*voč* + *hom* (B. 1380) Salemann Gl. 84 ist das np. *ǎχund* Lehrer eine gute Parallele (A.). Dies gehört zur √«*x*ᵛ*an*» tönen, Praev. *ā*, Ableitung mit dem Nominativ des Praefixes *-tar*. Daß wir im Np. nicht die alte Fārsform vor uns haben, beweist die Form der Swfr. חמוצאג *homōzōγ*, die den Anlaut gemäß den swir. Lautgesetzen getreu bewahrt hat. Die dem Np. zu grunde liegende Nf. des Wortes lautet *omōž-*, z. B. in אמוצג *omōžōγ* M 1, 239, אמוצאגאן T II D 134 (u.) Bl. 1, R 2, 25 Kompos. פריחאמוצג lehrerfreundlich ib. V II 20, Partiz. אמוכתג gelehrt ib. 17, Praes. 2. P. Konj. אמוצאה ib. 12. Das Wort ist nach Ausweis des Psalters in späterer mp. Zeit herübergenommen, wie der Anlaut zeigt, für den echt swir. *h* zu erwarten wäre; אמוצי *omōzē* lehre S. 5, 2. 6, 5. צ ist wie stets inlautend im Sw. *z* zu lesen, die entlehnte Form ist sicher bereits swir. umgebildet, da der Sw. zu jener Zeit *ž* nicht ertragen konnte. Die ursprüngliche Kürze in der Nf. wird durch die sogd. Form bewiesen מוצך *mōžoγ* (A.), die auch ins Uigur. über-

nommen ist (v. LE COQ, Türk. Manich. I, ABAW 1911, p. 45). Hier ist die Schwächung des Anlauts noch einen Schritt weiter gegangen. Längung von anl. Vokal vor einfacher Konsonanz kommt im Sw. auch sonst gelegentlich vor, worauf Prof. ANDREAS hinweist, ohne daß wir wissen können, warum derselbe nicht wie in der Mehrzahl der Fälle abfällt: np. *āsmān* Himmel, neben *sämān*, aw. ap. *osmon* B. 207, kurd. *asmān*, Ẓāẓā *azmān*, gegenüber gänzlichem Abfall in sogd. *smân* MÜLLER, Soghd. T. I, ABAW 1912, p. 10, 14; *āzmudän* erproben (häufig) ist nicht mit zwei Praeverbien zusammengesetzt, sondern besteht aus *uz* + √*mō* B. 1165, möglicherweise ebenfalls LW.

11. *ān* jener (gewöhnlich) Tf. sw. חאן *hōn*, heute ausnahmslos *un* gesprochen, muß im N. entstanden sein.

12. *ändām* Körper, Glied (häufig) als Nf. erwiesen durch die Swf. חנאם *honnōm*. Diese war schon aus dem Bp. bekannt; aber man wußte mit dieser «Variante» zunächst nichts anzufangen. Tf. ist sie belegt B sw, M 1, 6 (= T 6) sw und von Salemann Gl. s. v. richtig verknüpft. Im Bp. wird die alte nicht mehr verstandene einheimische Form durch die moderne entlehnte erklärt. Deshalb und wegen arm. ars. LW *andam* Glied ist der Anlaut im Bp. auch sicher bereits mit א, nicht mit ח zu lesen. Die Nfr. schreiben nach altertümlicher Weise ח, חנראם *hondōm* z. B. 2 c 3 (= 2 a R I 29) ND; die Stelle ist übersetzt von ANDREAS bei REITZFNSTEIN, Mand. Buch Sb. Heidelberger AW. 1919 ph. h. Kl. Nr. 12, p. 27, o. Als Beispiel für Assimilation von *nd* > *nn* im Sw. sei noch genannt בנגאן *bonnoγōn* Sklaven M 95 (u.) R Str. 1 a Sw., für np. *bändägān* (A.).

13. *ändärz* Rat, Testament (öfter), *hom* + √*dorz* B. 697; schon Tf. in beiden Dialekten in der charakteristischen nördlichen Lautgestalt אנרז mit Psilose; ebenso Psalter אנרלצי *ondorzē* «woran festgehalten wird», Gesetz, Lehre, Befehl S. 5, 2. 15, 20. arm. *anderdz*, dazu Kompos. *anderdzapet*, das aus derselben Zeit (5. sc.) noch mit dem älteren *h* bezeugt ist. Zur selben Wz. gehören nach ANDREAS arm. *handerdz* Kleid, Zu-

rüstung, mit; die alle die Bedeutung «festmachen» nach verschiedenen Seiten hin entwickelt haben. Die sinnliche Bedeutung in aw. *δurzō* Bande, Fessel B. 742.

14. *ändǎz* Plan, *ändǎzä* Maß, Gebühr (244, 25) geht wohl auf eine andere Wz. zurück als das in Fārs gebräuchliche Wort für werfen *ändǎχtän*. Die bisherigen Versuche, einen Bedeutungsübergang zu erklären, sind gekünstelt. Der Psalter liefert unser Wort in der Bedeutung «richten», z. B. אנדאצית *ondōzēt* S. 19, 5, Inf. אנדאחתני *ondōχtonē* S. 4, 3; dazu arm. LW *andačem* überlege. Das Wort ist auch im Bp. gewöhnlich. *z* Umwandlung von älterem *ž*; doch ist die nördliche Herkunft durch den Anlaut gesichert. *ändǎχtän* werfen, *tīr ändǎχtän* schießen könnte wegen der lautlichen Gleichheit sekundär davon beeinflußt sein.

15. *ändēšīdän* denken (öfter), *bädändēš* (189, 1080), *purändēšä* (1193, 1021), auch Tf. häufig: אנריש 4 c 13. 16 ND, נרישיר[א] 45, 2 Sw.; (אנרישירן Stellen Salemann Gl.), wegen des Anlauts LW.

16. *ändōχtän* sammeln, zu *tōχtän* derselben Bedeutung. Psilose.

17. *ändūdän* schmieren, über und über bedecken (1135, 1138. 218, 1609 u. ö.), wohl *hom* + √*δō* (*dhā*). Die ältere Form weist mir Prof. ANDREAS nach: (א)חנרונ Tünche, SACHAU, Aram. Papyri 8, 5.

18. *ändūh* Trauer (häufig), *bīändūh* 67, 108, *ändūhgīn* 77, 287, arm. *andohakan* beängstigend, schrecklich, auch bp. Tf. ND mit anderm Ausgang *ondōγ* אנראג 789, V 3.

19. *änfäst* Spinngewebe, *hom* + P Pf P √**foδ*.

20. *ängǎrdän* glauben (1150, 166), arm. *angarel* in Rechnung bringen, anrechnen, offenbar im N. aus *hom* + √*kor* entstanden, wie man sich auch zu der Bedeutung des jaw. Verbums B. 447 f. stellen mag. Tf. אננאר 477, 22 Sw. gehört nicht dazu, 20 b 3 Sw. ist ein anderes Wort.

21. *ängǧǎm* Ende (häufig; *säränǧǎm* 4, 69, *dilänǧǎm* 1461,

299 usw.). Das dazugehörige Verbum חנזַפתן *honžofton* wird in den Tfr. noch altertümlich mit ח geschrieben, aber die jüdpers. Bibelübersetzung hat bereits die jüngere Nform אנזַאפתן. Im strengen Gegensatz dazu Tf. sw חנזפת *honzoft* 554, 6. 482, 10 mit *z*. Das Wort kommt in den Frgm. häufig vor als Gegensatz zu ניסאראר «angefangen hat» (A). Die von Salemann angeführte Bpform kann bei der Gleichheit von א und ח sowohl echt swir. *honzofton* oder jünger, entlehnt d. i. np. *onǧofton* interpretiert werden; vgl. Nr. 74 *färǧăm*.

22. *änǧumän* Versammlung (öfter), aw. *honžomono* B. 1770. Die Entlehnung wird bewiesen durch Tf. ND אנזמן *onžomon* z. B. 39 R II 22 (u., v. S.). Die ältere Nform mit Bewahrung des Anlauts ist von ANDREAS Paik. Is. Ars. 21, 4 gefunden: חנזמני *honžomonē*, wo *ž* durch ז wiedergegeben versucht ist. Dagegen ist חנזמן in den Swfr. unbedingt *honzomon* zu lesen, 97 a 10. 4 d 1. נרמן[ח] 470 V 1 Sw ist von Salemann mit Recht in חנזמן verbessert. *z* hat auch die Psalterform אנצומניחאי Versammlungen S. 14, 16 Kanon, die unter der Einwirkung des Nordens bereits Psilose zeigt: *onzumonēhōē*.

23. *ărängǧ* Elle neben *ărän*, aw. *oroθni* > **oronti* > **oronǧ*. Der Übergang *ti* > *č* ist nach ANDREAS auch in Isfāhān nachweisbar. *ărän* geht auf *oroθn* zurück. Centr. Dial. *ōrängǧ*, np. aber auch *ăräng* (Lex.)

24. *ärǧ* Wert, aw. *oržoh* B. 192, bei Fird. ebenso häufig (z. B. 2, 16) wie die Swf. *ärz* (575, 955). Ableitungen von der Nform: *ärǧ(u)mänd* wertvoll 2, 25, (vom Körper) gesund 94, 657, geehrt 387, 137; *Ärǧäsp*, s. Nr. 25 *äsp*. Tf. ND ארזאן *oržōn* würdig 4 b 1; 32, 2; 1, 311. Bp. und Ps. schreiben die sw. Form *orz*, *orzōn*: bp. ארץ, Ps. אלצאן S. 1, 17.

25. *äsp* Pferd (häufig), medisches LW nach Ausweis von ap. *huvospo*. Swf. ap. *osoβōro* Reiter, np. *suwār*; aber auch beim einfachen Wort gebräuchlich, ap. *osom* Acc. Sg. Psychologische Gründe für die Verdrängung der einheimischen Form sucht MEILLET V. p. 5—6, weil ein «**as* aurait eu trop peu de

corps». Doch werden infolge des starken Eindringens der Sprache des N. auch sonst die gewöhnlichsten Wörter entlehnt. In diesem Fall ließe sich ein sachlicher Grund anführen: Nach Herod. VII 40 gab es in Medien auf der nesaischen Ebene eine berühmte Pferdezucht. (A.) In modernen Dialekten, z. B. dem Tāt, konnte in junger Zeit eine Form wie *as* entstehen, weil die Volksdialekte überhaupt in weitem Maße zur Aufgabe von Doppelkonsonanz, besonders im Auslaut neigen. Beisp.: *vīs* zwanzig für np. *bīst*, *diz* Dieb für *duzd* usf. *äsp* ist seit alter Zeit zur Bildung von Eigennamen als zweites Glied eines Kompositums gebräuchlich. Da das Wort früh überall hin entlehnt ist, sind Schlüsse für Dialektfragen oder für die Herkunft der Namensträger daraus nicht zu ziehen. Die ap. Beispiele bespricht unter diesem Gesichtspunkt MEILLET V. p. 25. *Gäršāsp*, richtiger *Käršāsp*, gehört nach Ostiran, wie ANDREAS SBlnAk. 1910, 314 gezeigt hat. Nordiranisch sind wohl die Namen *Ärǧāsp* (9 Anm. 4, C; 600, 1416), *Burǧāsp* (1158, 333),. *Zäräsp* (141, 215. 775, 162). Aus Fird. sind noch anzuführen *äspä* 1209, 1355; Zusammensetzung (alt) *äsprēs* Rennbahn 603, 1462. Wie schon LAGARDE vermutet hat, steckt das Wort auch im ersten Bestandteil von *sipăn̆ǧ* Ruheplatz, Gasthaus, s. d.

26. *-ā̆wänd* }
27. *-ā̆wär* } s. oben unter *ē* > *ō* und Nr. 64.

28. *äwžän* tötend, in *šīräwžän* (100, 714); *hizäbräwžän* (356, 659), braucht nicht in *äwzän* umgewandelt zu werden (so Salemann-Shukovski, Persische Grammatik 1889, S. 17; ein dreipunktiertes Waw gibt es nicht). *ovo* + √*žon* B. 491. Nordform wegen *ž*. In den Tfr. sind זֹרן, אוזֹרן (175 R 2, u.) ND und זרן, אוזרן Sw. streng geschieden.

29. *ā̆z* Begierde (391, 205; *ā̆zmändī* 272, 496, Mohl falsch *ärǧmändī*). Nordform wegen des alten *z*, aw. *ōzi* B. 343. Tf. in beiden Dialekten אאז 4 b 15 ND; 475 V 17 Sw, mit Ableitungen, s. Salemann Gl.; das Bp. hat die pseudohistorische Schreibung mit צ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000283

30. *äz* aus (gewöhnlich), Tf. ND אז, Sw. אז, beide auch historisch אץ, Psalter אצשי *ozošē* (mehrfach) «aus ihm», muß ein altes **hoz* verdrängt haben.

31. *ǎzǎd* frei, vornehm (13, 225 usw.), aw. *ōzōto* B. 343, cf. MEILLET, MSL 17, 244; zu *zǎdän*, w. s.

32. *ǎžäng* Falte (253, 171; 343, 445) gelegentlich für das gewöhnliche *čīn*. Der von HORN, Np. Et. S. 257 vermutete lautliche Zusammenhang damit ist ganz unwahrscheinlich.

33. *ǎzǎr* Leid (132, 51) mit Verben *ǎzǎrdän*, *ǎzurdän* (*ǎzurdä* erstarrt 84, 425; von Gebäuden: beschädigt, 1766, 156), *ǎzärm* Mitleid (395, 253). aw. √*zor* erzürnen B. 1669, ai. *hṛnīte*. Tf. ND אנאזאר ohne Leid, M 7, 2 VII 10 (u., v. S.), Psalter זאלניתּ gequält S. 6, 13. NÖLDEKEs Zusammenstellung mit np. *därd* Schmerz ist wohl unhaltbar.

34. *ǎžädän* durchbohren, besäen, Nordform 93, 975, sonst *ǎzädä* (1308, 706; 1283, 219). √*žon* schlagen B. 491.

35. *äždähǎ* Drache (öfter), Zusammensetzungen °*fäš* (33, 197); °*gīr* 1473, 527; °*kīš* 1545, 860, aw. *ož(im) ǎohōk(om)*[1]) B. 704. Als Nordform erwiesen durch Tf. Sw אזרחאג *ozǎohōγ* 98, 2. 472 V 8. Das von Vullers (Lex.) angeführte *äždär* kommt (in C) 370 A. 4, 7 (vers. spur.) vor.

36. *ǎžīr* klug (1325, 1035) vorsichtig, wachsam, heute *ǎǧīr*, Nordf. gegenüber *zīrāk* schlau (als N. pr. 39, 91), aw. *žīro* B. 610. Abstr. זִירִיפַּת Tf. ND, Stellen Salemann Gl. [זִירִיפַּת טבין M 1, 23 Sw ist N. pr.]

37. *bähǎnä* Vorwand, (mehrfach), von HORN bereits richtig mit √*ǎō* (*dhā*) verknüpft, mit *vi*, in üblem Sinn. bp. *vihǎnak* Mainy. 39, 24.[2])

---

1) Dagegen ein offenbar auf den Nominativ zurückgeführtes *Ažiš* (JUNKER bei REITZENSTEIN, Kyrkohist. Årsskr. Uppsala 1924, S. 147, A. 3) gibt es nicht. אצש an der zitierten Bp. Stelle ist die Praeposition אץ *oz* aus + Pron. 3. Sg.!

2) Zweifelhaft nach ANDR. die Zugehörigkeit von *bähǎn* ib. 37, 2.

38. *bähišt* Paradies (132, 63), Nform wegen *št*, Anlaut swir. verändert, *v* > *b*.

39. *bähr* Los, Anteil, Schicksal, *bährä* (häufig) in seiner nördlichen Lautgestalt erhalten geblieben neben dem durch Metathese daraus umgebildeten *bärχ* Teil, Stück. aw. *βoχϑro* (*baχəðra*) B. 923. Ps. S. 9, 5 בחרי *bohrē*. Danach ist bp. באחר nicht mit Länge zu lesen. א wurde (nach der Erklärung von ANDREAS) hinzugefügt, um bei der Gleichheit der Zeichen ח und א die Aussprache **bōr* zu vermeiden, vgl. BARTHOLOMAE WZKM 21 1907, S. 1—10. Das aw. Wort hatte im älteren Text sicher ת. Dies wurde von den späteren Transskriptoren irrtümlich nach seinem sonstigen (postvokalischen) Lautwert als stimmhafte Frikativa *ð* interpretiert.

40. *Bährăm* N.pr. (häufiger) < aw. *Vurϑroγno* B. 1421, arm. ars. LW *Varhagn* (jünger *Vahagn*), aus **Vurhroγn* dissimiliert. Diese Nordform ergab im Sw. *Vurhrōn* ורחראן, so Iss. und Münzen, da *γ* vor *n* schwand wie in *năn* Brot, hierüber zuletzt GAUTHIOT MSL 19, 129. Durch Dissimilation entstand **Vuhrōn*. *n* wurde im Auslaut nach ANDREAS wie auch sonst gelegentlich nach Langvokal zu *m*, vgl. *ōstăm* Schwelle für *ăstăn*: וחראם *Vuhrōm*, Tf. Sw M 50, arm. sās. LW *Vahram*. Das Bp. schreibt wegen der Gleichheit von א und ח ואחראם zur Vermeidung der Aussprache **vărăm* vgl. unter Nr. 39. Wie ANDREAS gefunden hat, steckt der Name auch in *Grumbates* (Ammian), «der von Bahrām geschützte» (√*pō* [*pā*]).

41. *băr*, *bărgăh* aula regia (mehrfach), Nordform gegenüber sw. *därgăh*. Tf. ND בר, Sw. דר, Centr. Dial. und Ẓāẓā, d. i. nach ANDREAS der Dialekt der Deilämiten, *ber*. Die Länge auch in bal. *wărdaf* wörtlich «Türmund», Türöffung. ap. *ðuvorϑi* B. 766 ergab im Sw. *dălăn*, *dăhlīz* Portal, während im Norden ein **βohr* entstand, das zu *băr* führte.

42. *bărăz* Schmuck, aw. *βrōz* strahlen B. 972, LW wegen *z*.

43. *bărēǧăn* Backofen, *ǧ* wie in Mäkrān-Bal. *brēǰag* rösten, backen, < *ž* wie im Mukrī-Kurd. St. *birž*, < *z* wie in np.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000285

bärēzan, im Norden heimisch, während sich im Sw. das alte *z* > *ð* entwickelte, np. *biryān* gebraten, wie in dem swir. np. *giryān* weinend, vgl. oben S. 262.

44. *bärgustuwān* Panzer (23, 10 usw.), swir. Umgestaltung eines **βorguštuwōn* (anl. *b* für *β*, *st* für *št*). s. *kuštī* und °*wān*.

bärχ Teil, Stück, s. Nr. 39 *bähr*.

45. *bärzän* Stadtviertel, Quartier (283, 19) wenn überhaupt zu aw. *vurzono* Stadt B. 1424, im N. unverändert bewahrt, Anlaut bei der Entlehnung swir. umgestaltet? Echte sw. Form ap. *vurðono* entwickelte *rð* lautgesetzlich über *r* zu *l*. Über die Bedingungen des Übergangs *vo-*, *vi-*, *vu-*, *gu-*, der in beiden Dialekten vorkommt, sind wir noch nicht genügend unterrichtet. Ps. גולני S. 10, 11 Stadt (A.).

bäsēǵīdän s. *sēǵīdän*.

46. *bāz* Falke (21, 13), arm. *bazē*, muß wegen des *z* und des anl. *v* in Centr. Dial. *vōz*, *bōz* entlehnt sein. √*voz* B. 1386 wie in *väzīdän*?

47. *bāzäm* spiele, *ämbāz* Genosse, s. d., *bāzī* (häufig), *bāzīgär* 264, 359. Bal. *gvāzī*, Centr. Dial. *vōzī* weisen auf eine iran. √**voz*.

48. *bäzm* Gelage, beliebt im Reim mit *räzm*, w. s. (12, 221) Nordform wegen *zm*. Bereits mp. entlehnt: Tf. 3, 5 sw. *uð šōh nōn χurðon bozm būð* und des Schahs Brotessengelage war (A). ND M 47 a 16 *poð bozm ohōz* er war beim Gelage. arm. LW *bazmel* sich zu Tisch setzen.

49. *bāzū* Arm (157, 517), LW gegenüber der echt swir. Form mit *d*, die mit Sicherheit aus zwei halb verstümmelten Psalterstellen als *bōðūyē* באדוכי zu gewinnen ist: באדו S. 21, 5. בָ[א]דוכי S. 3,4 (Kombination von Prof. ANDREAS.)

50. *bāž* Tribut, meist in der Verbindung *b° u sāv* (247, 60), *sāv u b°* (323, 137), Zusammensetzungen *bažχᵛāh*, *bāžgāh* 740, 1048, *bāžbān* 740, 1053, *bāždār* 743, 1100; auch in der jüngeren Aussprache *bāǰ* (19, 38) von FIRD. gebraucht; arm. *baž*, ap.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000286

βōži B. 953, jaw. *√βoγ* B. 921. Die Swf. *bǎz* soviel ich sehe, bei FIRD. nicht.

51. *bēvär* zehntausend, veraltet, Tf. ביור M 33 R ND. ŠN 28, 95 f. wird der Eigenname *Bēväräsp* dem np. Leser erklärt: *Bēvär äz Pählăwānī šumăr | buvăd där zăbānī Därī dih hăzăr.*

bēžä, s. *wēžä.*

52. *biǵ* Augenbutter, jüngeres LW aus dem ND, arm. LW noch *biž.*

53. *bīǵǎdä* gelb, Ambra (25, 39. 164, 638), Nordform wegen *dž*?

54. *binǵišk* Sperling, neben *gunǵišk* (unter sich mundartlich differenziert?), Sīwändī *binǵiš*, bp. צ. Psalter ונצשכי *vonziškē* S. 8, 14 ist die zu erwartende Swform.

55. *biriny̆* Reis, neben *guriny̆*, mit dem älteren *v* im Anlaut in Sämnānī *varinǰ*. Centr. Dial. *berenǰ*, bal. *birinǰ*. Das *dž* weist nach dem Norden.

56. *bizišk* Arzt (mehrfach). Jaw. «*baēšaza*» B. 914 ist nach ANDREAS offenbar entsprechend dem ai. *bhiṣaj* mit Kürze in der ersten Silbe zu lesen. Der Vokal war arsak. plene geschrieben בישז, das veranlaßte die Transskriptoren, ihn als Diphthong zu lesen. Das Wort lautet im Bp. regulär *bišoz* + *oγ* in den Swfr. haben wir jedoch das (Abstr.) בשיחכיה *bišihkē* M 3 V 8. Die Nf. dagegen liegt in arm. *bžišk* vor. Entweder ist diese Form sekundär in einem nördlichen Dialekt aus *bizišk* entstanden, unter dem Einfluß des folgenden *š* und in der Vorliebe für *š*-, *ž*-Laute. Dann ist die np. Form die entlehnte Form ohne Veränderung. Der phonetische Vorgang läßt sich durch Umstellung der *š* und *s*-Laute: *bišoz* > *bizoš* erklären. An dieser Deutung möchte ich festhalten, solange das bis jetzt zweimal bezeugte ND בזישך *bizišk* Tf. 544 V 9. 566 R sich nicht als Verschreibung oder Verlesung für *בז̈ישך *bižišk* erwiesen hat. Ist aber *bižišk* die eigentliche Nform, so ist die np. Form wieder einmal die nach den sw. Lauttendenzen veränderte mit *ž* < *z*.

Bp. *bēǰašk(īh)*, *biǰašk(īh)* bei Horn § 32, 3 ist jedenfalls *bizišk(ē)* zu lesen. Die np. Nebenform *biǧišk* ist (nach A.) in zentralem Munde aus *bižišk* entstanden.

57. ***burz*** Höhe, hoch (häufig), zusammengefallen aus aw. Subst. *βurzon* und Adj. *βurzoh*. Tf. ND בורז 4 b 17, בורזואר hochgeartet (A.) 730, V 7, בורזיסתר 48, 3, aber auch schon im Sw. בורזיסת 74, 10. Ẓāẓā (d. i. Deilämī, A.) *berz*. Die echte Swform *buländ*, Verbum *bālīdän* ist aus der Schriftsprache auch in die Dialekte übergegangen, z. B. in die Centr. Dial.

58. ***buz*** Ziege, (28, 90) aw. *βuzo* B. 969. Nordform wegen *z*?

58ª. ***buzurg*** groß (gewöhnlich), mit altem *z* statt *δ*, medisches LW im Ap.: *vazaraka*, nach ANDREAS Beziehungsadjektiv von **vazar*. *vuzury* entstand durch Metathese aus **vuzruy*, das im arm. *vzruk* vorliegt, aus **vuzuruy*. Auf den Inschriften und im Bp. wird das Wort pseudohistorisch mit ץ geschrieben, Tf. וזרג, auch וזרק geschrieben, in beiden Dialekten.

59. ***čihr*** Ursprung, Wesen *čihrä*, Aussehen (häufig), auch in Zssetz.: *χūbčihr* (65, 52); *gāvč°* (991, 538); *dēvčihrān* (1101, 640); *pārīčihrägān* (1131, 1167); *χuršēdčihr* (1272, 10); *šāhč°* (1510, 250); Npr. *Čihrzād* (1756, 136); *Mānōčihr* (95, 618) (Wortspiel mit *manāčihr*); *Gulšāhr* (606, 1523) < *Gulšihr* < *Gulčihr* (A.), ebenso *Šāhräzādä* < *Čihräzādä*; *Šāhrbānū*, verkürzt aus *Gulšihrbānū*, oder mit *šāhr* zusammengesetzt (A.). Schon mp. entlehnt: ציחר 470, 10 Sw., von ציחרג *čihroy* sind bisher zufällig nur Nordstellen belegt, 4 c 1. 730, 6. 132 V 11 ND; dazu חאמציחרג *hōmčihroy* gleichen Ursprungs o. Wesens M 2 I 4. 20 (u.) ND. Die Nf. inschriftlich historisch geschrieben צחרי. Die Swf. *čisso* ap. in dem Eigennamen *Ōr(i)yočisso*. Vgl. Nr. 96 *hužīr*.

60. ***dārä*** Gehalt, aw. *δōθro* Gabe, Geschenk, Almosen B. 777, nach B. √*dhā*, doch läßt sich ein «festgesetzter Sold, Lohn» sehr wohl als prägnannte Bedeutung von √*dā* geben ableiten, ai. *dātra* Verteilung, Anteil, Besitz.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000288

61. *dărä* Sichel, älter *dährä* < **δōθro*, ai. *dātra* Sichel; Fārsform *dās*.

62. *dēhēm* Diadem (14, 2), Nbf. *dăhēm* (Lex.) gr. *διάδημα*, Nf. < *dēδēm* דירים is. (Paik. Is. Sās.) und Tf. beider Dialekte: 730, 1 ND; 309 Sw., דירימור 43, 2 Sw.; vielleicht ist die Schreibung dort schon historisch. לאלמין *lōlmēn* 74, 13 könnte Umwandlung des Wortes unter sogd. Einfluß sein, wie ANDREAS vermutet, M 10 V 12 ND (u.) לאלמן.

63. *dihäm* gebe (gewöhnlich), *dăd'dih* 1672, 3121, *nīkīdih* 1625, 2275, *dihiš* 18, 5, *nīkīdihiš* 552, 531, aw. √*δō*, ai. *dā* geben, die √*dhā* hat sich nur in einzelnen zusammengesetzten Ausdrücken erhalten. Tf. streng geschieden ND דה *dih*, Sw. די *diy*; dieser Stamm ist im Sw. dann vom St. *dih* verdrängt worden. Stellen Salemann Gl. s. v. דאדן.

64. *dilăwär* (13, 232) beherzt, Swf. *dil* mit nordiran. Suff. *-ăwär* < *ē* des Obl. + *βor* gegenüber echt sw. *dilēr* (22, 37)[1]), beide bei FIRD. gebräuchlich. Falsch HORN GIPh p. 189. 178. 33, der *dilēr* über **dilăr* aus *dilăwär* entstanden sein läßt. Intervokalisches *w* wird im Sw. gerne verschlungen, *ē* > *ō* > *ā* in der Kpsfuge gehört nach dem N. Beispiele dafür, daß nur das Suffix entlehnt wird und in der entlehnenden Sprache zu Neubildungen benutzt wird, bietet die Ausbreitung desselben Suffixes *-vor* im Armen. Wo ursprünglich entlehnt ist und wie sich die Ausbreitung vollzog, wissen wir aus Mangel an Zwischengliedern nicht, vgl. *tägăwär*, *ǧängăwär*, *bärăwär* u. a., oben S. 271.

65. *diz* Burg, aw. √*δoiz* B. 673, ap. *diδō* B. 746, die Nf. schon Tf. Sw. דיז 2 b 7. Die Fārsf. lebt in *dīwār* fort. Die Form *däz* mit *z*, auch durch die Lexika bezeugt, von mir bei FIRD. nur einmal, 1706, 3708 vorgefunden. Sonst immer *diž*, Zssetz.: *dižbăn*, 117, 956 mit echt swir. zweitem Bestandteil, s. *°wăn*; *dižădăr* 262, 332. Ob *ž* lautlich aus der gelegentlichen Neigung des N. zu *š*-Lauten zu erklären sei oder graphisch, bleibe dahingestellt.

1) Das Obliquus-*ē* nicht erkannt von B. Zair Wb. 44 Anm. 4.

66. *dižäm* traurig, wütend (öfter, z. B. 16, 41; 45, 210, 76, 264); finster, schwarz (127, 1135. 387, 129). Der erste Bestandteil ist *duž-* schlecht. Nordform wegen *ž* und wegen des charakteristischen *i* < *u*, welches neben *i* < *u* < *o* im Norden vorkommt, cf. Tf. ND ריזֿואר *dižvōr* M 7 a 14, 3, I (u., v. S.) schwierig (öfter); Abstr. ריזֿואריפֿת M 175 V 10 (u., v. S.) Ungemach, s. Nr. 101.

67. *dižän* scharf, bitter, zornig, wild. Nebenformen *dužän*, *dižänd*, *dužänd*. Nordform wegen *ž*. Der dentale Verschlußlaut der beiden letztgenannten Formen erweist sich durch arm. LW *dažan* bitter, rauh, wild, schädlich als hysterogen.

68. *dōžäχ* Hölle erscheint bereits bei FIRD. in der heute gesprochenen Form *dōzäχ* (352, 610), der swir. Umbildung (*z* für *ž*) der Nordform; aw. רוצוחו *dužohu* B. 756, Tf. ND רוזֿך *dužoχ* M 7, I² 18 (u., v. S.); arm. ars. LW *džoχ-kh*, das nur zurückgehen kann auf ein iran. *dužoχ*. Der Sw. hat Länge der zweiten Silbe infolge von *u*-Epenthese, Tf. רושׄך *dušōχ* 28, 16. 477 V 7. 99 d 18; buchphl. noch mit dem älteren auslautenden ו: רושחו, inschr. p. רושחוי *dušoχvē* Nakṣ i Raǧ. Erst aus neupersischer Zeit stammt die Länge der ersten Silbe von *dōžäχ*, *dōzäχ*.

69. *durōγ* Lüge (8, 131) erweist sich durch sein *γ* als nordiran. gegenüber der echten Swform mit *v* < *γ*, Psalter רלובי *druβē* S. 9, 6. 14, 2.

70. *durust* gesund (öfter), Nordform in swiran. Aussprache (*št* für *st*). Tf. ND דרושת *durušt* 175 und 88 (Probe). 566 V, Abstr. דרושתיפֿת 789 V. Die echte Südwestform hat langes *ē* in der zweiten Silbe: דריסת *durēst* 475 V 8. 477, 14. 74 V 8.

71. *ēstădän* stehen, *istădän* (gewöhnlich) neben dem ursprünglichen sw. *ēstīdän*, das noch np. von den Lex. bezeugt wird. Die nordiran. Infin.-Endung erscheint bereits in

den Swfr.: M 2, 14 עיסטאר חים *ēstōδ hēm*. Die Nordfrg. haben *št*[1]): s. Saleman Gl. s. v. עשתארן *ištōδon*, אוישתארן *ōēštōδon*. אויסתארן *ōēstōδon* legen hat nichts hiermit zu tun.

72. *fäγ* Götzenbild, Geliebte, *fuγ*; *fuγistān* Harem, in der späteren Lyrik häufig, nach Ausweis des ursprünglich dreipunktierten ڤ junges ostiranisches Lw. Bei FIRD. von der Sippe: *fäγfūr* (731, 903 u. ö.) < altiran. **βογοpuθro* Göttersohn, das sich schon durch den zweiten Bestandteil als entlehnt erweist, s. Nr. 141 *pūr*, Tf. ND בגפוחר *boγβuhr* 18, 1. 3; 4 c 13. Im Sw. wurde ap. *βογ-* B. 921 zu *bē*, Tf. Sw. בי *bē* Saleman Gl., *Bīs'tūn* (*stūn* für *stān*) bei FIRD. häufig, während בג *boγ* sich im N. hielt, s. Salemann Gl. s. v. Entsprechend die Ableitungen ND בגאניג göttlich 4 c 1, sw. ביאניג 74 V 14. Superlativbildung בגייתום göttlichster 730 V 3 ND. Die Sās. Iss. und Münzen schreiben historisch בגי.

73. *färr* Glanz (häufig). Das Wort hat eine reiche Literatur hervorgerufen, die B. 1872 f., 1442 nachweist; von der späteren vgl. Zair. Wb. 47. MEILLET MSL 17, 107 ff. V. p., 6. 56. Übereinstimmung herrscht jetzt darüber, daß es einem nicht persischen Dialekt entstammt. Nach Ausweis von ap. *Vindofornoh* B. 1442, das bei den Griechen als *Ἰνταφέρνης* überliefert ist, haben wir es mit einer sehr alten Entlehnung zu tun. Infolgedessen dürfen wir von vornherein nicht erwarten, aus den mp. Turfānfr. über die Herkunft des Wortes belehrt zu werden. Seine gewöhnliche Form ist in beiden Dialekten פַּרה, np. *färrä* (14, 25). Das davon abgeleitete Abstraktum פַּרחיפַת kommt, wie schon seine Endung erkennen läßt, nur im ND vor. Die genau entsprechende swir. Form ist np. *färrähī*. Die pluralische Bezeichnung «einer Klasse göttlicher Wesen» kommt ebenfalls nur im Sw. vor: פַּרחאן. Zusammensetzung mit dem einfachen Wort in dem Bahuvrīhi *χuršēd'färr* (1617, 2136). Ableitung mit dem *-mant*-Suffix *färrähmänd* (1467, 425) auch *färähmänd* (1765, 145. 1721,

1) Auch 730, 3 mit MÜLLER, wo Salemann irrtümlich עיסתנר hat.

260). Die Formen mit dem älteren *rr* als Assimilationsprodukt aus *rn* verwendet Fird. neben der jüngeren mit vereinfachter Geminata nach den Bedürfnissen des Verses. Altes *vant*-Suffix liegt vor in *färruχ* (8, 138), das auf den Nominativ, und *färχundä* (14, 18), das auf den Acc. (**fornohvontom*) zurückgeht (A.). Im Mp. ist nur die erstgenannte Bildung belegt, in älterer Form mit Erhaltung des *v* nach dem *χ* פרחו, Obliquus פרחוי Horn-Steinsdorf, Siegelsteine p. 39, vgl. פרחובות ib. 25, in jüngerer Form in den Tfr. פ̄רוך̄ beider Dialekte (ND M 1, 376). Das Abstr. *forruχē* פ̄רוכ̄י[ה] 43 V 3 oder פ̄רוכ̄יי T 2 (= M 1,2) gehört schon wegen seiner Endung nach dem Sw., np. *färruχī*. Zusammensetzungen mit den beiden Adj. häufig: *färruχnihā̆d* 1322, 969, °*nižā̆d* 1429, 2917, *färχundäpā̆y* 356, 660, °*rā̆y* 1197, 1104, °*kā̆r* 1508, 215. Eigennamen wie *Färruχzād* 1480, 653 häufig. Über die arm. Wiedergaben Hübschmann Arm. Gr. I 43 u.

In der Frage nach der Herkunft des Wortes ist bis heute keine Lösung erzielt, obgleich Andreas schon vor Jahren bei Mann ZDMG 47 Anz. den richtigen Hinweis gegeben hat. Das Wort entstammt nicht der Awestasprache, sondern ist eine alte medische Entlehnung. Das können wir aus der Sprache der alten medischen Kolonie Sīwänd beweisen, in der χ^v lautgesetzlich zu *f* wird. Beisp. Geiger GIPh I 2, 387, vgl. auch ib. 423. Dieses Wort ist um so lehrreicher, als damit das Zeugnis für einen alten Norddial. erbracht wird, der von der Reichssprache der Arsakiden verschieden war. Im ND wird nämlich χ^v so gut wie ausnahmslos zu *vh* umgestellt, Beisp. bei Müller Maḥrnāmag (M 1) ABAW 1912, Nachtr. p. 39 u. Sie ließen sich leicht vermehren, z. B. וכ̄אשתן *vχōšton* verlangen 177, V 13; 18 V 5 ND gegenüber Sw. כ̄ואסתן *χvōston* 45 V 6; 475, 9 mit ND *št* gegen Sw. *st* wie in *frēštoγ* — *frēstoγ* s. Nr. 70, usw. Das Bal. und das Ẓāẓā, deren ursprüngliche Heimat im nördlichen Persien nahe der Heimat der arsak. Reichssprache war, haben ebenfalls *v* gegenüber gemeiniran. χ^v. Dieses *v* geht auf *vχ* zurück, das tatsächlich noch, wie Andreas

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000292

durch Nachfrage bei einem kriegsgefangenen Balōč festgestellt hat, in einigen heutigen Dialekten gesprochen wird. Von einem tonlosen *v*, das GEIGER, Lautl. d. Bal. § 15, 4 annahm, kann nicht die Rede sein.

74. *färǧăm* Ende (4, 58) vgl. Nr. 21 *äṅǧăm*, wo die swir. Vertretungen der Wz. mit *z* angeführt sind. Dementsprechend ist das zugehörige Bp.verbum *furzofton* zu lesen.

75. *färvär*, die jüngere Form des aw. «*fravaši*» B. 992, ist im N. aus mp. *furvuhr* entstanden, das im Phl. פלואחל geschrieben wird. Im Sw. dagegen entwickelte sich aus *rt* des aw. *frovurti* regelrecht *rd*, Tf. פֻרורדין M 50, bphl. פלולתין. Im Np. schwand das *r* dissimilatorisch nach dem *r* der ersten Silbe: *Färvädīn* (25, 54). Die entlehnte Form erscheint in den Tfr. als פֻרוחרין (Adj.) 99, 13. 19 Sw., vgl. die Tabelle bei MÜLLER HR II p. 99.

76. *färzănä* weise, (häufiger, z. B. 32, 180) ist wegen echt swir. *dănistän* wissen immer für fremd gehalten worden; vgl. die Formen der nördlichen u. zentr. Dial. bei GEIGER GIPh I 2, 385. Die Tfr. scheiden streng ND זאנארן *zōnōdon*, Sw. דאניסתן. Salemanns Einwand gegen ANDREAS Deutung von זינדכר *zēndyor* als Macher, Bringer der Gnosis ist nicht stichhaltig, das *γ* des Suffixes kann beliebig historisch oder mit ג geschrieben werden. Eine Form der √*žīv* leben müßte im ND unbedingt *ž* haben; sie würde auch noch nicht kontrahiert erscheinen. Das Wort kommt als religiöser Terminus 311, 11 ND und 555. 74, 14 Sw. vor.

77. *färzänd* Sproß, Nachkomme (öfter) ist über *furzēnd* פֻרזינד, das in beiden Tf.-Dialekten belegt ist, aus aw. *frozonti* B. 1004 hervorgegangen. Der Stamm steckt noch in זנדביד *zondβēδ* 472, 13. 473 c 17 Sw., aw. *zontupoti* B. 1661.

78. *firistădän* schicken (gewöhnlich), ebenso von aw., ap. B. 31 √*oiš* mit *fro* wie Nr. 79 *firištä* Bote, Engel. Die Wörter haben die seltsamsten Deutungsversuche erfahren. *firistădan* ist ebenso wie *istădän*, wahrscheinlich als Reimwort zu

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000293

diesem, nach den Lautneigungen des Sw. umgestaltet aus *f(i)rēštōδon*. Die einheimische Swform *firistīdän* bei den Lex.; פ̄ריסתאדן schon Tf. Sw. 3, 10. 473, 9. 4 g.

79. *firištä* Engel (61, 532. 614, u. 8. 1479, 630), zum vorigen. Das Wort hat als religiöser Terminus, vgl. Meillet, MSL 17, 246, die altertümliche Nordform bewahrt. Dagegen «Bote» (1530, 600) *firistä*. Die Tfr. scheiden streng ND פ̄רישתג *frēštoγ*, Sw. פ̄ריסתג *frēstoγ* Gesandter, Stellen Salemann Gl.[1]) Die Nordf. liegt vor in arm. ars. LW. *hreštak*.

80. *gänǵ* Schatz (häufig), ins Skr. in der Nordf. entlehnt: *ganja*. Arm. *gandz* geht wahrscheinlich auf eine iran. Form mit *z* zurück.

81. *gäwäzn* Hirsch (19, 35), sicher Nordform wegen *zn* und intervokal. *w*. Der Hirsch ist in Fārs fremd. Im ersten Glied steckt *gā̆w* Kuh.

82. *gäzänd* Schaden, Niederlage (häufig) erweist sich als Nordf. durch וזינדג]אר Schädiger M 102, 21 ND. Die Nordf. erscheint bereits Tf. Sw. M 4 S. 8, Z. 1 וזינדגאראן (A.) (*vadnargârân*), ferner אביוזינד ohne Schaden 43, 2. V 7., Abstr. auf *ē* 74 V 7. M 1, 1—2; bp. וזנד *vizond*. Et.? Das Wort wird im ŠN 258, 262 mit *ž* geschrieben, was sonst unbezeugt ist. Das *ä* der ersten Silbe aus *u* durch Einfluß von *gäzīdän*.

83. *gōhär* Geschlecht, Edelstein (häufig), Zusammensetzungen: *χusrōgōhär* (65, 60); *gōhäršinā̆s* (1460, 282); *bädgŏ̄här* (1055, 123. 992, 551); *bā̆gŏhär* (1115, 874); *purgŏhär* (1529, 579); *gōhärnigā̆r* (1108, 739); *gŏhärbā̆ftä* (1139, 1307). Sicher Nordform wegen *hr*. Vielleicht zur Sāsānidenzeit entlehnt aus ai. *gotra* Geschlecht. Übergang der Bedeutungen Geschlecht >Edelstein dunkel.

84. *gōz* Nuß (346, 488), Käšä, Zäfrä, *yūz*. Nordform wegen *z*.

gunǵišk Sperling, s. *binǵišk*.

---

1) Die Bedeutung von פ̄ריסתאאן 33, 6 ND ist nicht festgestellt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000294

85. *gurāz* Eber (371, 878; 423 Anm. 1, 12 im Wortspiel mit dem N. pr. *Gurāzā*), aw. *vorōzo* B. 1366, bphl. וראז, arm. *varaz*, vgl. MEILLET MSL 17, 244. Nordf. wegen *z*.

86. *gurāzīdān* schreiten (231, 1823), aw. √*rōz* B. 1526 gehen mit *vi*, vgl. B. ZairWb. 230. LW wegen *z*.

87. *gurz* Keule, (häufig) Nbf. *gurzā* 957, 1530; aw. *vozro* B. 1392. Die Nordf. mit dem unveränderten Lautstand wurde schon in mp. Zeit herübergenommen, bphl. ווזר. Später erlitt das Wort swir. Metathese.

88. *guwāžā* Schmähung (727, 845), sicher Nordf. *vi*+*wāž-*, w. s.

ǧ vgl. auch *ž*.

89. *ǧāwēd* (12, 212), *ǧāwēdān*, *ǧāwīdān* (139, 193), *ǧāwīdānā* (711, 542) ewig sieht mit seinem *dž* für *y* im Anlaut wie eine echte Fārsform aus. Allein die Form ז֯ויראן *džōēdōn* der Swfr., Stellen Salemann Gl., belehrt uns, daß das *v* in mittelpersischer Zeit auch bei diesem Wort lautgesetzlich gefallen war. Der ND hat es dagegen bewahrt: יאויד *yōvēδ*, יאויראן *yōvēδōn*. Das beweist das davor gesetzte א, das zugleich die Länge ausdrückt und die konsonantische Aussprache des folgenden Halbvokals sichert. Die Formen sind ins Np. übernommen und ihr Anlaut ist nach der vorhandenen einheimischen Form umgebildet (A.).

90. *hāmāl* Genosse (13, 228), unwahrscheinlich früher zu ai. *samartha* gestellt, vgl. B. ZairWb. 118. ANDREAS schlägt vor, den zweiten Bestandteil als die nordiran. Fortsetzung von aw. *hoχθro* Genossenschaft B. 1745 zu erklären, √*hok* folgen, begleiten B. 1739.

91. *hāngār* Weg, Art (häufig), √*čor*, (⁵*kar*) B. 449, Nordform wegen *dž*.

92. *härzä* unsinnig (453, 341) Nordform wegen *rz*? Et?

93. *häzār* tausend (gewöhnlich), aw. *hozohro* B. 1796. Das *h* vor *r* ist unter Ersatzdehnung früh geschwunden, das bezeugt

arm. *hazarapet*, altes LW, phl., auch Tf. חזאר, z. B. 47 c 12 Sw. Das fälschlich *ɔ* gelesene aw. Zeichen ist von ANDREAS als ו gedeutet. Die Weglassung des darauffolgenden ח kommt auf das Konto später mittelalterlicher Abschreiber.

94. *hērbud* Feuerpriester (1426, 2861), N. pr. 534, 200, aus der religiösen Sprache, aw. *oiθropoti* B. 20 > bp. *ēhrβuδ*.

95. *hēzum* Brennholz (335, 305), aw. *oismo* B. 26 u., ai. *idhma*, durch Vōnišūn *īzmá*, Koχrūdī *ēzém* als Nordform erwiesen, die mit *h*-Vorschlag versehen ist, vgl. GEIGER GIPh I 2, 388, § 169, 2. Die Swform lautet np. *hēmä*, ebenfalls mit Vorschlags-*h* aus **ēhm*, wie es Salemann Gl. S. 50 richtig ansetzt. Die Zwischenstufe ist jetzt von ANDREAS M 95 Sw. (u.) belegt: עימג *ēmoγ*.

96. *hužīr* schön (1110, 782) aw. *hučiθro* B. 1821, zu Nr. 59 *čihr*, Tf. vorläufig nur im ND belegt, immer mit ע geschrieben, in Anlehnung an den Anlaut des Grundworts: חוציחר *hužihr* T II D 79, 8 (u.), Abstr. חוציחריפַת 75. 32 V 8. Das np. Wort wurde jünger zu *χuǧīr*, das auch die persischen Lexika kennen. *Huǧīr* kommt im ŠN öfters als Eigenname vor, 448, 464. 1020, 1006 usw.

97. *χēr* Sache, Besitz (öfter) nach ANDREAS zu aw. *orθ(i)yo*[1]) B. 196, Nf. mit sw. Anlautsverstärkung. *θy* wurde swir. zu *šy*, so zuerst ANDREAS, z. B. in np. *χ*ᵛ*ēš* eigen, selbst < ap. *hvoipošyo* B. 1853, jaw. *χvoipoθyo* B. 1861. *χēr* erscheint bereits in den Swfr.: כִּיר 473 b R 9. 97 b 24.

98. *χēzäm* stehe auf (gewöhnlich), *rästăχēz* 487, 885, Nordform wegen *z*. Tf. immer mit Praeverb. Praes. St. nach Ausweis der Swfr. bereits früh entlehnt, Inf. Tf. noch getrennt, ND אכַאשתן *ōχōšton*, immer mit *št*, auch 47 b 15 nach Photographie, Sw. אכַיסתן *ōχēston*. Das *ă* des np. Infinitiv *χăstän* deutet auf Entlehnung gegenüber dem einheimischen *ē*. *št* wurde nach sw. Lautneigungen umgestaltet. Da *χăstän*

1) Nicht zu aw. *orθo* B. 195 gehört Gābrī *ālī* Geld, für *aldī*. Dies ist nach ANDREAS aus pers. **urδoto* = aw. *urzoto* Silber entstanden.

bereits bphl., ist es spätmp. LW. Vgl. HORN GIPh I 2, 134 und die dort angeführten Dialektformen.

99. *χidēw* Herr (15, 37), Nordf. zu *χudāy* (gewöhnlich). √*tu*, richtig MEILLET MSL Bd. 17, 109 ff. Sein Ansatz **χᵛatāvya* ist jedoch sprachlich unmöglich und wird durch die folgenden, sämtlich von ANDRRAS gefundenen und gedeuteten Issformen widerlegt. Ein dem ai. *svatavas* entsprechendes **χᵛo-tovoh* konnte «eigene Kraft» und «eigene Kraft habend» bedeuten. Im Ai. ist nur die adj. Bedeutung belegt. Diese erscheint Paik. Is. ars. als *χᵛoδovē* «eigene Kraft, Herrschaft habend», d. i. «Herr» in חשתרחותוי, בתכחותאוי. א vor ו dient nur zur Sicherung der konsonantischen Aussprache des *v*. Die Erhaltung der Lautgruppe *ovo* ist charakteristisch für den N., vgl. christl. sogd. חודו, Kreuzauffindung (u.) A, R 7. G, V 5 neben חותאו. **χᵛotovoh* erscheint aber auch in beiden Dialekten in subst. Bedeutung als erster Bestandteil eines Kompositums. Der ND komponiert mit dem Element *pō* (*pā*) schützend, bewahrend, Paik. Is. ars. חותויפי *χᵛoδovē-βē*, woraus unser *χidēw* entstanden ist; der Sw. unter Kontraktion der Lautgruppe *ovo* mit *δō* (*dhā*) Paik. Is. sās. חותארי *χᵛo-δō-δē*, das glücklicherweise einmal, Block 40 für das sonst übliche Ideogramm מרוחי erhalten ist und das die ältere Form von np. *χudāy* darstellt. *χudāy* hat die charakteristische sw. Verschiebung des zweiten *δ* zu *y*. np. *χudāwänd* (gewöhnlich) erklärt MEILLET a. O. richtig als sekundär an die Wörter mit *vant*-Suff. angeglichen, mp. Tf. hat noch כורואן *χᵛoδōvon* < *χᵛoδovo* + *von*-(*van*-)Suff. Stark kontrahiert liegt es in *χund* vor z. B. *Mīrχond*, *χunkār*. S. auch Nr. 100.

100. *χᵛāǧä* alt, ehrwürdig, Eunuch (29, 112), Nordform mit *dž* < *ž*, bal. *vāžä* < **vhāžä*, nach ANDREAS eine starke Verkürzung aus *χᵛoδovo* < *χᵛo-tovo* + *č*-Suffix, vgl. Nr. 99.

101. *χᵛār* leicht, mit verächtlicher Bedeutung, elend (öfter) ist im Norden aus *huvōϑro*, B. 1876, hervorgegangen. Um das Gegenteil auszudrücken, ist vor die Zusammensetzung mit «gut» (*χvo*=*sva* kommt nicht in Frage) *duš*- gesetzt, *dušχᵛār* schwierig, *dušvār*. Dies ist eine swir. Neubildung, wie HORN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000297

bereits richtig annahm. Die Nordform kannten wir aus arm. LW *džuar*; sie ist Tf. M 2 R II 1 ND (u.) als ריזואר belegt, mit dem speziell nordiran. Übergang von *u* in *i*, vgl. *Nr.* 66.

102. *ispähbäd* Heerführer (231, 1829), mit nordiranischem Vorschlag gegenüber *sipähbäd* (8, 142), s. *sipăh*, mit nordiran. *h* < *δ*.

103. *ispänd* Raute, neben *äspänd*, *isfänd*, aw. *sponto* B. 1619. Nordform wegen *sp* mit nordiran. Vorschlag. Im Sw. trat Anaptyxe ein: *sipänd*. Zusammensetzungen: *Sipändārmäδ* (1110, 784), auch *Sifändārmäδ* gesprochen (1380, 2105); *Māräspänd*; *Isfändyār* (1497, 32); *gōspänd* Schaf, Kleinvieh (19, 36), auch *gōsfänd* (476, 693).

104. *ispär* Schild (633, 1971), auch in *gurgispär(ăn)* (1240, 1943), neben der Südwestform *sipär* (5, 80 usw.). Das Armen. hat die Form mit Vorschlag übernommen *aspar*, das Bp. hat die Südwestform ספר, Salemann GIPh § 23 c. Die Nordform steckt nach ANDREAS Erklärung in *ἀφφαρβᾶν* Schildträger bei Petrus Patricius, Hist. Gr. Min. ed. Dindorf, p. 433, cap. 14.

105. *istăχ* Zweig, Schößling neben *istăk*, Südwestform סתאחי Psalter S. 11, 14.

106. *ištăb* Eile, gelegentlich (456, 389) gegenüber *šităb*, Vorschlag? Ungeklärt bleibt das Verhältnis zu bp. אושתאפתן, da die Et. dunkel ist.

107. *kähär* rotbraun, aw. *koδru* -[*ospo* B. 434, mit *h* < *δ*, wohl Nordform.

108. *käž* ungerade, unglücklich (177, 873), *käžž* (411, 463; 1736, 4227 Druckfehler *gäž*, Mohl hat richtig *käžž*, Vullers App. unrichtig); bei FIRD. immer in dieser Form, heute *käǧ*, sicher Nordform.

109. *kišăwärz* Ackerbau (794, 424) zu Nr. 168 *wärzīdän*, *ă* < *ē* in der Kompositionsfuge.

110. *kōž* gekrümmt (46, 220. 503, 1157. 1099, 593) erscheint ebenso häufig im ŠN in der nördlichen Gestalt wie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000298

in der Färsform *kōz* (554, 574. 615, 1622. 717, 644. 1082, 303. 1114, 845).

111. *kunǧ* Ecke (gelegentlich, 225, 1716). Fird. gebraucht gewöhnlich *gōšä*, *kunǧ* ist Nordform wegen *dž*.

112. *kuštī* Ringen, Nordform gegenüber *kustī*[1]).

113. *läžän* Schmutz, heute *läǧän*, sicher Nordform.

114. *lunǧ* Lippe (190, 1102) neben *lunǧä* (Lex.), vielleicht wegen *ndž* dem Norden angehörig.

[115. *māǧ* Mond (1407, 2517) kann nicht mit HORN § 32, 6 aus Reimzwang erklärt werden. Solange noch kein Beleg aus einem modernen nördlichen oder zentralen D. beigebracht ist, möchte ich den fraglichen Vers nach Mohl und Teh. Ausg. lesen: *Ču tū šāh' nänšäst' bär täχti ʿāǧ | furōγ äz tu gīräd hämī muhr u tāǧ*; von Sonne und Mond würde der Dichter eher sagen, daß sie vom Glanze des Königs verdunkelt würden.]

märdum s. *tuχm*.

116. *märz* Grenze, Grenzgebiet (233, 1860), *märzbän* (253, 169) arm. *marz*, *marzpan*; offenbar altes *z*.

117. *mēzäm* harne, aw. *√moiz* B. 1108; bp. *mistän* ist swiran.

118. *mihr* Sonne, Liebe (häufig), Zusammensetzungen: *mihrbän* (10, 164), *bädmihr* (62, 538). Npr. *Mihrāb* (149, 363), *Mihrnōš* (1547, 892), *Mīlād* (325, 164). Die Südwestform ap. *misso* ist durch elam. *mi-iš-ša* bezeugt und steckt nach ANDREAS in der zweiten Hälfte des umstrittenen *Vohumiso*, vgl. B. 1403, MEILLET V. p. 25. Die Nordform ist schon früh in die Persis eingedrungen, *miθra* und *mitra* geschrieben, MEILLET a. O. 8. *mihr* wird bp. historisch מתר geschrieben, Tf. in beiden Dialekten מיחר, nur 38, 2 ND מיתרא «o Mitra» historisch geschrieben. Für die Datierung des Übergangs

1) Belege aus dem ŠN habe ich nicht notiert.

ϑr>hr ist wichtig die Form Meherdates bei Tacitus, HÜBSCHMANN PSt. 207.

119. *miyănǧī* Vermittler (4, 66), mit *kärdän* wählen zwischen (483, 809), wohl Nordform wegen *dž*; die Südwestform des Suffixes ist *zī*, auch nach *n*, gegen HORN GIPh I 2, 177. 183. 187.

120. *muγ* Magier (184, 994), älter *mōγ*, Nordform gegenüber dem bei Fird. gewöhnlichen *mōbăd* < mp. *movβuδ*, ap. *moγu* B. 1111; im jAw. ist das *o* der ersten Silbe plene geschrieben מוכוהביש *moγuδβiš* Feind der Magier B. 1176. Bp. מאופת ist also nicht Verschreibung für מגופת, wie Salemann, GIPh I 1, 260 vermutet, sondern die echte Swform, arm. LW *movpet*. מגופת erscheint daneben als die Nordform, arm. LW *mogpet* und *mog*. Das Wort ist einer der wenigen sicheren Fälle von *u*-Epenthese; diese bewirkte die Länge der ersten Silbe.

121. *muhr* Siegelring (51, 333), *muhrä* (440, 121), LW aus dem Indischen: *mudrā*. Tf. ND מוחר 32, 6, bp. מוחר neben historisch geschriebenem מורר.

122. *muryγ* Vogel (16, 45), heute Huhn, davon *muryăbī* Ente, und in dem bekanten Riesenvogel *Sīmuryγ* < aw. *soinomuryo* B. 1548, liegt in den Nfr. in מורגואג 18, 9 vor. Die echte Swform hat sich im Dialekt von Šīrāz bis heute gehalten, *murv*; diese Form ist die des Bphl., Tf. Sw. מורו 554 V 5, פֵרשימורו Pfau ib. Z. 7. Auch np. *murwă* glückliches Vorzeichen geht auf diese Form zurück, bphl. מוראך, Tf. Sw. מורוא 324, 6.

122ª. *mužä* Augenwimper (48, 275), sicher Nordform. (1304, 637 *muzgăn* Druckf.).

123. *mužd ä* frohe Botschaft (129, 5), *mužd'χ'ăh* (898, 478) Lohn heischend ist LW aus dem ND, gegenüber Sw. *mizdūr* (959, 1566) <*mizd*+*βor*, phl. *muzd*, jetzt auch Psalter S. 11, 1 (mit dunklem Vokal) מזדי, *u* ist durch Einwirkung des Labials aus *i* entstanden. Dies ist im Aw. kurz zu lesen, *mižδo*, wie

in den verwandten Sprachen, gr. *μισθός*. Sonst hätte nicht kurzes *u* daraus werden können. Vgl. HÜBSCHMANN § 19. ai. *mīḍha* hat Länge wegen des geschwundenen (stimmhaften) *z*-Lautes.

124. *näbīr* Enkel (312, 186) neben *näbīrä* (17, 64), nach ANDREAS vielleicht durch starke Kontraktion aus *noβē-βuhr-(oko)* entstanden. Einfaches נפי *noβē* Hağ. Sās. 4 ist dort im Arsakidentext Z. 4 mit פוחריפוחר wiedergegeben.

125. *năz* Freude, Zärtlichkeit (30, 130), Verbum häufig; *năzuk* zart (433, 2), *năziš* Zier, Ruhm (99, 692. 421, 624), Nf. wegen nbal. *nāzuk*, arm. LW. (5. sc.) *naxim* brüste mich; sbal, *nāzurk* hat hysterogenes *r*. Dazu Tf. נאזי(י)נד sie stolzieren 554 V 6 sw., נאזוג zart ND z. B. M 7 b 11_2 II 2; T II D 178_4 II 11 (u., v. S.).

126. *nihăyäm* lege hin (gewöhnlich), *nihăd* Natur (6, 92), *nihăn*, *pänhăn* verborgen (häufig), *bädnihăn* (665, 2533); *färruχnihăd*, s. *färr*. √*dhā* mit *ni*. Nf. bereits mp. entlehnt: bp., Tf. *nihōδon*. Salemanns Zusammenstellung mit Tf. נייסארן, s. Salemann Gl. s. v., von B. WZKM 29, 44 A. 4 mit Recht zurückgewiesen.

127. *nīzä* Lanze (häufig), wegen Tf. ND. ניזג 32, 8 wohl Nordform.

128. *nižăd* Geschlecht, häufig (8, 135. 765, 10 ff.), *nižădä* (610, 589) *bädnižăd* (647,2235), *χusrōn°* (845, 1278), *pählun°* (1147, 122), *dēvn°* (1331, 1162), *ǵădun°* (1507, 202), *mihtärn°* (1542, 808), *kein°* (1585 Anm. 6, 1); *Färēdūnn°* (1430, 2937). Das Wort gehört zur aw. √*zan* gebären B. 1657 und kann nur im N. infolge der Neigung zu *š*-Lauten entstanden sein.

129. *nižänd* niedergeschlagen, elend (6, 94) √*žan*, vgl. Nr. 34 *ăžädän*, Nr. 28 *äwžän*.

130. *nōž* Fichte, Tanne, daneben *nōǵ*, *nōš* und *năž*, *năǵū*. Der hier bald mit ȝ, bald mit ı geschriebene lange Vokal ist in den Centr. Dial. geschlossenes *ō*. Südwestform *nōz*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000301

131. *-ōmänd* Suffix, s. oben S. 271.

132. *pähläw* Held u. *pähläwăn* (häufig), von ANDREAS NGGW 1916, S. 3 als Nordformen gegenüber sw. *păsbăn* (347, 514) erklärt, Tf. sw. פאסבאן 4 d 16. 20 c. 43 V 5, das die ursprüngliche etymologische Bedeutung Wächter erhalten hat; im Psalter ist [פאספ]אני S. 10, 13 mit Sicherheit zu ergänzen. *pähläwăn* ist das einzige np. Wort, bei dem die Erhaltung des *w* von °*wăn* zugleich Kriterium seiner nördlichen Herkunft ist, s. °*wăn*: es ist der ganze Wortkomplex aus dem N. herübergenommen, mit der spezialisierten Bedeutung. Die Swf. hat regelrecht *b*. Die Nordform des Grundworts *pährä* = Wache ist ins Np. erst spät gekommen; FIRD. sagt *păs* (291, 174; 336, 311. 886, 275). Die Form פאסי ist im Psalter S. 13, 15 belegt. Zusammensetzungen np. *păsdăr* 476, 698; פאחרגביד Tf. Sw. 473 b V 8. 472, 14 ist LW. Den Entlehnungen ins Arm., Syr., Arab. liegt überall die Nform zugrunde: arm. *pahak*, syr. *pahragbān*, arab. *fahraǧ*. פחרבר wachthabend ist nur T II D 134, II 24 ND belegt (u., v. S.) Mit *č*-Suffix an die oblique Form liegt das Wort in *pärhēz* Enthaltsamkeit (158, 538) vor. Die Metathese ist singulär, HÜBSCHMANN § 163 i, gehört aber sicher nach dem Sw. Sie ist jung, denn die Tfr. haben im Sw. noch פחריזינר 475, 15, פחריזאר 477 V 10; Kausativ dieses Verbums 4 d 4, 482, 9 Sw.

133. *păl̄ēz* Garten (391, 196), aw. *poriδoizo* B. 865. Wohl Nordform wegen *z*. Die durch Ausfall des kurzen *i* der zweiten Silbe sekundär entstandene Gruppe *rδ* hat die beiden Dialekten angehörende Entwicklung über ein offenbar modifiziertes *r* zu *l* ebenso durchgemacht wie die übrigen *rδ*.

134. *pänǧ* fünf (gewöhnlich) u. Sippe; *pänǧum* (441, 140), *pänǧăh* (23, 11. 12), *pänǧä* Faust (303, 55); die Swf. in *pănzdä*, heute *pūnzdä* gesprochen, mit unerklärter Länge. Diese schon Tf. Sw. פאנזדה. Die nördlichen u. zentr. Dial. haben *dž*, Tf. ND *ž*: פנז M 1, 433; 2 V, I 20 (u.); Sw. פנז Stellen Salemann Gl.; entsprechend פנזום fünfte ND, פנזום Sw. Historische Schreibung mit צ ist nach dem Dial. zu interpretieren: Sw. 98, 23 פנץ *ponz*.

Pluralische Bildung פנזאן *ponzōn* T III 260 d V II, Z. 9 v. u. Sw., (u.) wie דונאן *dōnōn* zwei, סנאן *sinōn* drei 74, 11. 13 Sw. sämtlich von ANDREAS erklärt.

pärwăz Flug s. *wäzīdän.*

135. *päšängīdän* besprengt werden, Passiv von *pišing, päšäng kärdän*, aw. *poti-hoiḱ* (B. 1727), Nordform wegen *dž*.

păzähr Gegengift, s. *zähr.*

136. *peiγăm* Botschaft, jünger *peiyăm* (beide bei FIRD.), *pei(γ)ămbär* Prophet (617, 1701), Bote (217, 1579). Nordform wegen *γ*, die echte Südwestform liefert der Psalter (פתואמבל(אן *poδvōmβor(ōn)* S. 22, 15. Tf. ND פרנאם *poδγōm* 4, 8, arm. LW *pàtgam*; bereits mp. in den Sw. entlehnt: bp. פתנאם. Im Sw. wurde das *δ* dieser Form regulär zu *y*, daher ist nach Ausweis der Swfrg. schon *peiyōm* zu sprechen: פיגאם 3, 10. *y* entstand jung aus *γ* unter dem Einfluß des *i*.

137. *pižmăn* bereuend ([C] 359 A. 2), sicher eine Nordform gegenüber dem gewöhnlichen *päšīmăn* (97, 660). Dies erscheint in den Swfrg. als פשימאן 473 a V4, davon פשימאניג 177, 19; jüd. pers. פושיימאן (Chudaidāt ed. Salemann 191).

138. *pižmurdän* verwelken, erbleichen (55, 395, öfter). Das ursprüngliche *vi-* ist durch die Nordfrgm. belegt ויזמריר M 91 V 11 (u., v. S.) und im jüd. pers. zu *gu-* geworden: גוזמורדן. Die noch heute im Gebrauch befindliche Form mit *p* geht auf *bižmurdan* zurück, das NÖLDEKE ZDMG 45, 106 nachwies, mit *ž* für *z* infolge der gelegentlichen Neigung des Nordens zu *š*-Lauten.

139. *pižōhīdän* (gewöhnlich), *pižōh* (73, 215), *dănišpižōh* (385, 86), *äfsūnpižōh* (891, 360), *kīnpižōh* (747, 1179), *pižōhiš* (38, 70), aw. *poti-voiδ* B. 1317. Die Nordform mit *h* < *δ* bereits in mitteliranischer Zeit entlehnt. Vd. 2, 9 ist nicht mit BARTHOLOMAE No. 16 *patdahēt* zu lesen, da nach ANDREAS Beobachtung ו durchaus auch nach links verbunden werden kann. Seine Lesung wird gesichert durch die inschriftliche Form פתוחית Nakš ī Raǧ. Z. 3. *ž* < *δi* und *č* < *ti*

weist ANDREAS an verschiedenen Stellen des iranischen Sprachgebiets nach, s. Nr. 23 *ārāngˇ*.

140. *pul* Brücke (421, 626) < *puhl*, die Nordform bereits bp. פוחל, aw. פורהו, zu lesen *purtu*, nicht mit B. ZairWb. S. 9 *pṛθu*; denn die Formen mit *rd*, z. B. kurd. *purd* können nur auf *rt* zurückgehen. Zentr. Dial. *pūl*, *pōl*.

141. *pūr* Sohn, von FIRD. ohne Unterschied neben dem ererbten sw. *pus*, *pisär* gebraucht. In den Tfr. wird ND פוחר streng von פום, פוסר geschieden. Als zweites Kompositionsglied von festen entlehnten Verbindungen ist °*puhr* schon zur Arsakidenzeit ins Sw. gekommen. Daher שחפוחרי (iss.), mit historischer Schreibung פ für *β*. Die Tfr. schreiben hier nach ihrer Graphik ב: שאבוחר 47 a 7 ND, שבוחרגאן Sw. Im Np. ist *Šāwūr* als Variante überliefert; *Šāpūr* (98, 688), als Kompositum völlig durchsichtig, hat nach *pūr*, wiederhergestellten Stimmlosen, *Nišāpūr* (408, 417). Arm. mit der üblichen Metathese: *Šapurh*, später Schwund des *r* vor *h*: *Šapuh*; *Sepurh* = (*vi*)*sēpuhr* (ANDREAS).

142. *räng* Mühe (häufig), *rängä* (327, 195), *rängǎnīdän* (1, 5), *rängūr* (179, 900), *räng'burdä* (1361, 1738), *räng'dīdä* (1632, 2405). Nordform wegen *dž*. Die Südwestform in רנזוראן *ronzvorōn* die Kranken 99 d^{ü}. Danach ist Psalter S. 11, 14 רנצי *ronzē* zu lesen.

143. *răz* Geheimnis (4, 68), aw. *rozoh* Einsamkeit B. 1514, Tf. ND ראז ראשת der wahre Glaube, *μυστήριον* 33 V Schl., bp. ראז. Tf. Sw. ראז Bau 98 b 5 hat nichts damit zu tun, s. Nr. 3 *äfrăzäm*.

144. *räz* Weinstock (1707, 3715. 1706 A. 3, Z. 3) Nordform wegen *z* in der Bedeutung Garten, Weingarten, dann Weinstock: Centr. Dial. *räz* Garten, Weingarten.

145. *räzm* Kampf (häufig), Zusammensetzungen: *hämräzm* (207, 1410), *färsūd'räzm* (1544, 845). *räzm'sǎz* (188, 1065). *räzm'zän* (250, 106), *räzm'dīdä* (1472, 505) *räzm'gūī* (oft, 1540, 780), Nordform wegen *zm* gegenüber aw. *rosmon* Schlachtreihe

B. 1513. Arm. ars. LW. *razm. räzm, räzmyōz* (letzteres als ganzer Wortkomplex) sind bereits mp. entlehnt: Tf. Sw. רזם 554, 6, רזמיוו kampfbegierig 43, 6. s. Nr. 187 *yōz*. N. pr. كرزم (423 A. 1, 2 [C]. 1544, 845), aw. בוארסמלו.

146. *säṅǧīdän* wägen (häufig). Nordform wegen *dž* zu *säng* Stein, Gewicht. Šīr. *tänzīdän* ist Fortsetzung der achämenidischen Form mit *ϑ* < *s*, die in ap. *ōϑongoino* steinern B. 64, zu aw. *ōsongo* B. 210, belegt ist.

147. *sēǧīdän* vorbereiten, *bisēǧīdän* (568, 839, sonst mit ج geschrieben), zu *sāχtän*, HORN § 77 A Schluß A. 5; Nordform wegen *dž*.

148. *sipāh* Heer (häufig), *ispähbäd, sipähbäd* Nr. 102, *sipähdār* (13, 232) *Isfāhān* (744ᵘ, v. 1122) neben *Sipāhān* (377, 984); aw. *spōdo* B. 1617, ap. *Toχmospōdo* B. 627 (medisch). Das ältere *ϑ* noch in Tf. ND עספאר M 6 a, 8₂ I (u., v. S.) und durch arm. LW *sparapet* bezeugt. Das Bp. hat bereits die entlehnte Nordform ספאח; arm. ars. LW *aspahapet*.

149. *sipēd* weiss (33, 189 usw.), *sifēd* (31, 162 usw.), aw. *spoito* B. 1609. Nordform wegen *sp* < *sṷ*. Centr. Dial. Koχr. *esbēd*, Käšä *esbe*, bal. *ispēt*. Die np. Nebenform *ispēd* hat noch den nordiran. Vorschlag.

150. *sipäṅǧ* Ruheplatz, Gasthaus, häufig von der Welt, in der wir nur vorübergehend weilen, zu Nr. 25 *äsp*, Nordform wegen *sp* und *dž*. Tf. ND עספינז M 7 b R II 18 u., v. S.); arm. *aspnǰakan* Wirt. Im Sw. empfand man den anlautenden Vokal vor Doppelkonsonanz als Vorschlag; dieser wurde nach den dortigen Lautneigungen durch Anaptyxe ersetzt.

151. *sipihr* Himmel (häufig), Nordform wegen *sp* und *hr*; ai. *śvitra*, ap. (med.) *Σπιθραδάτης, Σπιθριδάτης, Σπιθροβάτης*. Der Wechsel von *a*, *ι* und *o* in der Fuge weist auf Zusammensetzungen bald mit dem Rectus bald mit dem Obliquus. Tf. עספ[יח]ר 48, 4 ND ist von Salemann wohl richtig ergänzt.

152. *šäšum* der sechste (gewöhnliche Form), echte Südwestform: Tf. שחום *šohum* 177 R 4.

153. *šigärf* schön (133, 68 u. öfter) mit dem gelegentlichen Abfall von *vo* (*vi, vu*) < *väšgärf* (ANDREAS). Weitere Beisp.: Ὑσπαοσινής = **Vispōnčono*, W. H. WADDINGTON, Mélanges de Numismatique 2. Ser. 1867, S. 79 ff., wird über [1])ברך אספסנא, LIDSBARSKI, Nordsem. Epigr. I, S. 299 zu *Σπασίνου χάραξ*, **Vispōnčono* wie *Vispōnfriyō* ויספאנפליא Bdhš. ed. Anklesiaria 1908, S. 230, Z. 15, np. فریگسپ *Ferīgisp* [*Ferengīs*]. Arm. *Sepu(r)h*, iran. *visēpuhr*, Zwischenstufe *ὁ Σποράχης*, Stellen bei A. v. GUTSCHMID, Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osroëne, Mém. Ac. Sc. Pét. VII 35, Nr. 1, 1887, S. 26. (Die von MARR zuerst vorgetragene Erklärung ist von ANDREAS unabhängig gefunden). Dieser Abfall liegt auch in dem bekannten Wort *χūn* Blut < aw. *vohuni* vor, Tf. ND גונן M 18, 3; er läßt sich also nicht lokalisieren.

154. *tägär* Winterhaus, Vorratshaus, < **tožor*, ap. *točoro* Palast B. 629, Nordform gegenüber swiran. *täzär* Sommerhaus, Landsitz.

155. *tähäm* stark (häufig), auch in Rustäms Beinamen *Tähämtän*, kommt Tf. in beiden Dialekten vor, תחם, Komparativ תחמאתר 64, 16 Sw; תחמאאן M 1, 316 ND. Es ist die im N. bewahrte aw. Form *toχmo* stark B. 626 und ist ap. in dem Medernamen *Toχmospōdo* B. 626 erhalten.

156. *tăr* finster, häufig, gern in alliterierenden Verbindungen wie *tăr u täng* 404 Anm. 9, 5 (C), *tăr u tälχ* 1556, 1046, davon *tărīk*, (öfters) Nordf? Dieselben Formen auch bphl. und Tf. in beiden Dialekten (תאר, תאריג mit noch stimmhaftem Auslaut *γ* gegenüber np. *k*), aw. *tonθro* Dunkelheit B. 650. Die aw. Ableitung *tonθryo* hat nicht *tărīk* ergeben (so BARTHOLOMAE), dies ist eine Weiterbildung auf *ēγ*, sondern mit Epenthese *tīrä* (öfters), richtig HORN gegen HÜBSCHMANN. Zusammensetzungen: *tirärăy* 746, 1183, *tīrädil* 1685, 3328. 699, 312: *Ğihăn čun säbī tīrä tărīk' šud.*

157. *tăr* Faden (23, 14) ist aus einem nach ai. *tantra* anzusetzenden **tonθro* hervorgegangen. Nordform ?

[1]) Zwischenstufe *u* wie in *ustăχ* frech (Lex.) neben *gustăχ*, *bistăχ*.

158. *tēǧ* Pfeil < *tēž*, Nordf. gegenüber swir. *tēz* (häufig) spitz. *tīrä* finster s. Nr. 156 *tār*.

159. *tuχm* Same, Geschlecht (häufig), *tuχmä* (419, 581), jAw. *touχmon* B. 623 erscheint auch im Bp. in der nördlichen Lautgestalt, Tf. in beiden Dialekten תוחם, auch טוכם geschrieben, mit Ableitungen. Im Ap. ist *toumo* nicht bloß Graphik für eine Form mit *χ*, wie MEILLET V. p. 36 mit HORN § 28 annimmt. Den Beweis dafür vermögen wir mit Sicherheit aus dem Psalter zu führen, der die alte Swf. S. 10, 4 als תומי bewahrt. Im neueren Iranisch ist *h* vor *m* wiederum geschwunden, nicht nur in den Dialekten, gäbr., gīl. *tūm*, māz. *tīm*, Nāy. *tum*, sondern auch in der Schriftsprache, bei diesem Wort zwar nicht alleinstehend, aber doch in der Komposition *märdum* < *murδōχm* Tf. מרדוחם, worüber richtig B. ZairWb. 70. Bp. מרחום liegt schon die moderne Aussprache zugrunde.

160. *uftădän* fallen (gewöhnlich), Wz. swiran., Mann, Tāǧīkī S. XXIV, älter *uftēdän*, das fürs Np. noch überliefert ist, hat seine Infinitivendung von den nordiranischen Infinitiven wie *ēstădän* stehen usw.

161. *uspurz* Milz neben *supurz*, aw. ספורז B. 1623; bereits von HORN § 37, 2 für «medisch» erklärt. Vorschlag und Erhaltung des *rz* erweisen das Wort als Antiquität aus dem N. Die einheimische Form der Centr. Dial. ist (Koχrūdī) *esbörz*. *usbul*, *supul* sind die in der jetzigen Umgangssprache gebräuchlichen Formen, die auch in die Dialekte gewandert sind, Vōnišūn *espūl*, Käšä *espōl*.

162. *ustăm* Pferdeausrüstung, Zügel ([C] 799, A. 3, 3. 1504, 160), Nordform, im Np. neben dem swiran. *sităm*.

163. *ustūn* Säule, ursprünglich offenbar Nordform, bereits mp. entlehnt Tf. sw. עסתון, עיסתון 98. 99 (öfter). Aus dem ŠN kann ich nur *sutūn* belegen (z. B. 109, 877). Dazu *Ustūnāwänd* (Name eines Schlosses im Territorium von Ray) mit der charakteristischen nordiranischen Suffixform *-ăwänd*.

164. *ušnūdän* hören für *šunūdän* (vereinzelt: *ušnūdänī*

1510, 244) stammt offenbar aus dem Norden, da die Centr. Dial. ebenfalls den Vorschlag haben, Vōnišūn *ešnuften*.

165. *uštur* Kamel (28, 90) neben *šutur* (234, 1883 f.). Im Altiran. lagen nach ANDREAS Doppelformen mit *-tur-* und *-θr-* vor. Im Sw. wurde *θr* wie in allen übrigen Fällen ap. zu *s*; dies wurde von dem vorangehenden *š* aufgesogen: erhalten in ap. *ušoβōrim* (Acc. Sg.). MEILLETs Zögern, V. p. 58, in diesem einzigen Beleg eine regelmäßige Lautvertretung festzustellen, scheint mir unnötig.

166. °*wǎn* schützend, Wächter < *pōnom* (Acc.), gelegentlich neben überwiegendem echt swir. *bǎn*, z. B. *sǎr'wǎn* Kameltreiber 1454, 175, *sǎr'bǎn* im voraufgehenden Vers. Kriterium für die nördliche Herkunft nur in *pählǎwǎn* Held, s. d., wo das ganze Wort übernommen ist. Zusammensetzungen, wie *dižbǎn* Burgwächter (177, 956) mit sicherer Nf. im ersten Teil (s. *diz*) zeigen, wie die Sprache dieses Suffix jederzeit zu Neubildungen benutzen kann. Ebenso werden *-bär* und *-wär* beliebig nebeneinander verwandt.

167. *wärǧ* Größe, Würde, Nordform wegen *dž*, aw. *vorčoh* B. 1367. Im Mp. ist das Wort nur historisch geschrieben belegt, bp. ורץ *vorz*, Tf. ND ורץ *vorž* Wunderkraft 47 b 7. 132 V 12, Wunder 18 V 2, Ableitung bp. ורצאונר, Tf. sw. ורצאוינר *vorzōvēnd* 74, 16.

168. *wärzīdän* Feldarbeit tun, mit Eifer tun (öfters), sicher LW aus dem ND, *kišǎwärz* s. d., *kǎrwärz* (60, 493). *wärzīgärǎn* (1544, 842); aw. ורז B. 1374 mit Praev. *fro-* öfter in T II D 134 ND (u.) als «handeln», «pflegen» פרורזך 19, פ]רורזאה V I 30. פרורזיר 32 V 12; Subst. פרורזג T II D 134 R II 29.

169. *wäš* gut (Lex.) < *vχoš*, Tf. ND וכש, Nordf. gegenüber *χuš*.

170. *wäzäγ* Frosch, aw. «*vazaγǎ*», sicher Nf. wegen *w* und *z*. Auch die Erhaltung des *γ* spricht dafür.

171. *wäzīdän* wehen (658, 2407), *pärwǎz* Flug (139, 188) aw. √*voz* B. 1386, LW wegen *w* und *z*. Allerdings finden sich bei FIRD. auch Formen mit anlaut. *b*, die eine nach

den Lautneigungen des Sw. weiter entwickelte jüngere Stufe vorstellen. *bäzā̆n* 743, 1104 (Mohl. *väzā̆n*); 284 A. 2 (C). Hierzu *bā̆z* Falke? s. d.

172. *wā̆ž* Gemurmel, jünger *bā̆ǧ*, sicher Nordformen. Aus FIRD. gehört dazu *guwā̆žä* Schmähung (727, 845). Im Sw. liegt bei allen Formen der Wz. zu erwartendes *z* vor, *ā̆wā̆z* Stimme (6, 102); daneben *ā̆wā̆*, meist vom Getön der Trompeten, Trommeln (10, 172), aber auch von der menschlichen Stimme (438, 94). Hier ist *z* sekundär abgefallen wie bei *wā̆* neben *bā̆z* zurück (falsch HÜBSCHMANN PSt 269). Die Wz. steckt auch in *wäzīr*, nach ANDREAS < *vozē-βor*, wörtlich Wortführer; die Zusammenstellung mit aw. *vičiro* entscheidend, vgl. B. 1438, schon wegen der Länge der zweiten Silbe nicht angängig. Danach ist ebenfalls mit *z* zu lesen 554 V 8 sw. אואצינד sie singen; von der Wz. ist auch ואכ̄ש (ואחש) λόγος, Geist gebildet, das nur im Sw. vorkommt. Das Verbum ist bekanntlich aus der Sprache des Sw. verschwunden; der Gebrauch der Wz. *guftän*, die sonst nur im Sogd. vorkommt (ANDREAS) ist ein hervorstechendes Merkmal des Persischen gegenüber den nördlichen und zentralen Dialekten. Das unkomponierte Verbum kommt auch in den Swfr. niemals vor. Die Schreibung mit *ž* im Sw. bei זעורואז̈ lügnerisch 177, 4. 97 d 4 deutet darauf hin, daß das Wort als Terminus einfach herüber genommen ist, wie auch יוז̄דחר reinigend (und פרוז̄ 543, 5 Sw.). 97 d 4 ist זורואצ[ישן] danach wohl auch *zūrvōžišn* zu lesen. Nichts zu tun mit unserem Wort hat פדואז 730, 9. 4 c 15 das ANDREAS mit Gefolge übersetzt. Antwort heißt im ND פדואג (ANDREAS) 7 a 1_1 II¹; b 1_1 II¹ (u., v. S.), Responsorium, vgl. פדואכ̄תן Salemann, Gloss., aw. פתיוך B. 853. Tf. ואצאפ̄ריד kommt in beiden Dialekten vor und ist danach mit *ž* oder *z* zu lesen.

173. *wā̆žūn* perversus (15, 36), *wā̆žgūnä* (1319, 925), *wā̆žūnä* (1020, 1009) sind die im ŠN gewöhnlichen Nordformen, Südwestform *bā̆zgūnä* (197, 1220).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000309

174. *wēžä* rein, edel (häufig), *bēžä*, Nordform wegen *ž*. Der durch den ursprünglichen Vokal geschützte Anlaut *w* im ŠN überall erhalten, der swiran. Übergang zum Verschlußlaut ist jung. Tf. אביצג 74 V 16 ist mit *z* zu lesen; es stellt die Swform dar. Zusammenstellung mit *bäzä* Sünde (so zweifelnd B.ZairWb. 51 u.) unmöglich, da dieses Wort auch im ND *z* hat: בזג 4, 12 ND, 482, 6 Sw.

175. *wīr* Verstand (480, 792), *tēzw°* (240, 1982), Nordform wegen *w*, zum aw. Adj. *hu-vīro* verständig B. 1858.

176. *yā̆l* Mähne (72, 186 usw.)
177. *yäl* Held (103, 775; häufig), *yälä* (673, 2657)
178. *yälä* Freilassung, freilaufend (444, 180; öfters)
} Nordformen wegen *y*?

179. *yā̆r* Freund, nicht mit Horn GIPh I 2, 141 zu *yā̆rästän* wagen, sondern wie Andreas gesehen hat, aus *huδōyo* Gefährte (ai. *sahāya*), hier Gefährtschaft + *βor*. Die Form *yā̆r* kann nicht die Swf. sein, weil nach swir. Lautneigung das anlautende *h* hätte erhalten bleiben müssen. Die echte Swf. mit *h* und starker swir. Kontraktion des *-ōyoβor* ist Tf. Sw. חיאר, auch חייאר geschrieben, M 475 V 14. 472 V 10 u. ö; sie ist im Np. verloren gegangen. Im N. mußte dagegen gerade der Anlaut Psilose erleiden, während im Wortinnern nicht kontrahiert wurde: אדיאור Salemann Gl. Die Form stimmt genau zu mand. LW אדיאורא; Abstr. dazu אדיאוריפ̄ת M 2 R II 7 ND (u.) «Hilfe». Sowohl das *y* von *huyōr* wie das der entlehnten Form ist im Sw. aus *δ* entstanden. Im Sw. wurde die entlehnte Nf. wiederum stark kontrahiert, doch ist neben dem gewöhnlichen *yā̆r* noch das ältere *yā̆wär* (127, 1120) bezeugt. Dies ist nicht aus *yā̆rwär* entstanden, sondern *yā̆rwär* hat unter dem Einfluß der folgenden Silbe hysterogenes *r*. Das *y* wurde durch den ursprünglich noch erhaltenen anlautenden Vokal (pāz. *ayār*) vor Verwandlung bewahrt.

160. *yā̆rä* Armband (166, 668)
181. *yā̆rästän* können, wagen (2, 29), Et? nicht zu *yā̆r*, s. Nr. 179.
} Nordformen wegen *y*?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000310

182. *yäšk* Hauer (374, 965).

183. *yăwä* vergebens (902, 553), auch *yăfä* geschrieben (1541, 800). } Nordformen wegen *y*?

184. *yäzdăn* Gott (gewöhnlich), gegenüber ap. *√yoδ* B. 1274 (mit *δ* aus *z*), gehört einer Sippe an, die im Mp. durchaus noch lebendig war, HORN Np. Et. p. 301. Sie ist ins Swiran. gekommen, als sich der Übergang *y* > *dž* bereits vollzogen hatte. Denn die Swfr. haben יאיראן ewig (vgl. Nr. 89), aber יזד Gott, יזריג göttlich, z. B. 74, 18. Verso 12. 13; יזייד verehrt 555. Daß in den Inschriften für späteres anlautendes *dž.* durchweg ' geschrieben wird, ist kein Gegenbeweis gegen die Annahme, daß die Wandlung sich schon früh vollzogen habe Die historische Schreibung hat sich ja bis ins jüngste Bphl gehalten, wo wir den Übergang als längst vollzogen nachweisen können. *yäzdăn* ist offenbar die altertümlichere Form gegenüber *īzäd*; *yo* wurde früher zu *ē*. FIRD. verwendet beide Formen nebeneinander häufig; auch in Zusammensetzungen wie *yäzdănpäräst* 1385, 2223, *īzädpäräst* 1728, 4068. Der Psalter gebraucht die Form יזדתי sehr häufig. Die merkwürdige Schreibung der arsakidischen Inschriftenversionen יאזתן z. B. Hağ. Ars. 3 gegenüber sās. יזתאן eb. 2 vermag ich mir nicht befriedigend zu erklären.

185. *yăzīdän* sich bewegen, erstreben, (*yăzäd* 338, 350 *bi tīr u kămăn*; *yăz* 308, 133 *sūū dăštī*); reichen (Hand) 268, 419; *dīryăz* 440, 119; *säryăz* 188, 1064, zu dem bedeutungsnahen *yōz* suchend gehörig? Sicher Nf. Tf. glaube ich רסת יאזיר T II D 134 V II 31 ND (u.) lesen zu können. Das Wort wird in den Hss. häufig als *tăz- (tăχtän)* entstellt überliefert.

186. *yōγ* Joch Nf. gegenüber sw. *ǵuγ*, bal. *ǰōγ* (mit langem Vokal). Das *dž* im Anlaut erklärt ANDREAS durch jüngere Einwirkung eines Fārsdialektes, Koχrūdī *yō*.

187. °*yōz* suchend, in *räzmyōz*. Die Erhaltung des *y* allein würde hier nicht zwingend die Entlehnung beweisen da es als Inlautsfall behandelt sein könnte; in dieser Stellung

blieb *y* auch im Sw. erhalten, Beisp. HORN § 19, 2. Doch weist sein *z* auf den N., da das Wort zur aw. √יוז B. 1231 in unruhige Bewegung geraten gehört. Die ap. Belege des Wortes sind leider verstümmelt überliefert; BARTHOLOMAE nimmt mit Recht *δ* als Wurzelausgang an. Tf. רזמיוז in beiden Dialekten M 2 a R I 3. V I 7. 24 (u.), ND; M 43, 6 Sw; das Wort ist als ganzer Wortkomplex in den Sw. gekommen, s. *räzm* Nr. 145. Die Wz. liegt in nordir. Gestalt auch im Arm. vor, *yoiz* Suchen, Untersuchung; Erregung, *yuzem* suche, setze in Bewegung, vgl. BARTHOLOMAE ZairWb 210 ff. Der Anlaut des zugehörigen Verbums nbal. *ǰuzay* sich bewegen weist nach ANDREAS auf den jüngeren Einfluß eines Fārsdialektes, vgl. bal. *ǰōγ* s. v. *yōγ* Nr. 186. Zur selben Wz. Nr. 185 *yāzīdān*?

188. *yōz* Jagdleopard (21, 11), im Arm. noch in der ursprünglichen unkontrahierten Form erhalten: ars. LW *yovaz*.

189. *zäbān* Zunge (gewöhnlich) ist zuletzt von LOMMEL, KZ 50, 260 ff. behandelt und für LW aus einem nichtpersischen Dialekt erklärt. Der Schwund des anlautenden *h* gegenüber aw. *hizū* B. 1815 weist uns nun mit Sicherheit auf den Arsakidendialekt. Das *h* ist in der verstümmelten Form im Ap. sicher bezeugt. Bei der Neigung des Sw. den Anlaut zu erhalten oder gar zu verstärken, müßte er im Np. vorliegen, wenn wir die einheimische Form vor uns hätten. *i* als Vokal der ersten Silbe ist wohl sicher anzunehmen. LOMMELS Lesung *hiδuβōnom* mit dem im Sw. zu erwartenden *δ* halte ich für äußerst glücklich. Die Keile für R und D^{u} sind in der Tat sehr ähnlich. Die der np. Form zugrunde liegende Nform liegt als *izβōn* עזבאן T II D 79 V 16 (u.) ND vor Die Aussprache der mit ע wiedergegebenen anlautenden Vokale schwankte offenbar zwischen *i* und *u*, vgl. z. B. Nr. 163 *ustūn* und seine mp. Formen. Bei der Herübernahme in die Sprache des Sw. ist der vokalische Anlaut unseres Wortes als Vorschlagsvokal empfunden worden und entsprechend dem dunklen Vokal der zweiten Silbe zu *u* geworden, bp. אוזואן *uzvōn*. Die Lesung des Anlauts mit א (also nicht ח) ist durch den Psalter gesichert, der S. 9, 15 אוזואן hat. Durch die Nei-

gung des Sw. zur Anaptyxe ist dann aus *uzvōn* > *zuβōn* geworden, bp. זובאן geschrieben wie im np. *zubān*, woneben die der volkstümlichen Aussprache entsprechende Form زبان überliefert wird.

190. *zādān* gebären, geboren werden (gewöhnlich). Von den zahlreichen Ableitungen und Zusammensetzungen der Wz. seien aus dem ŠN. angeführt: *nēw'zād* 445, 196, *dēw'z°* 546, 430, *šūm'z°* 1285, 253, *χusrōz°* 1345 1418; *gouzādā* 558, 652, *pärīz°* 1076, 194, *kīānz°* 1526, 520; *keizādāgān* 1695, 3505, *mihz°* 1529, 590; *pāk'zād* 1507, 202, *pāk'zādā* 1346, 1448. Npr. (Beiname) *Čihr'zād* 1756, 136, dazu *Šähräzādā* (A.) vgl. Nr. 59 *čihr*. *Bihzād* (Pferd d. Siyāwuš) 653, 2334; *zādāgī* 1536, 712; *širzih* Löwenjunges 214, 1530. Zur Wz. gehört noch *āzād* frei, vornehm Nr. 31. *zādān* wird von MEILLET V. p. 60 als LW aus dem ND angesprochen. Die ältesten bezeugten Formen der Wz. sind zweite Kompositionsmitglieder im Ap. *poruzono*, *vispozono*. Von denen ist das zweite sicher als ganzer Komplex herübergenommen, wegen des unpersischen *sp*. Im Mp. hat sich die Wz. in der Nform dann völlig ausgebreitet, *färzänd* s. bes., Nr. 77. Zu den bekannten Phlf. füge ich זחאלי uterus Ps. S. 11, 1, np. *zihār* Schamgegend. Für die Tfr. s. Salemann Gl. s. v.; Kompositionen z. B. נוֹבזאר 83; 730, 13 ND; רשניזארגאאן 4 f 14 Sw.

191. *zäfär* Rachen (195, 1189), schon früher als Dialektwort angesprochen. Demgegenüber zeigt *dähān* Mund (gewöhnlich) die Lautform der Persis; so schon mp. bezeugt, Tf. sw. רחין 16, 6. 733, 7. 11 mit der gelegentlich aus dem Norden eingedrungenen Pluralendung *-ēōn*, geschrieben ין- (LOMMEL KZ 50, 262), np. z. B. in *sālēān* (26, 60 usw.). Bp. זפר kommt in der Awestaübersetzung vor.

192. *zähr* Gift (öfter), *pāzähr* Gegengift scheint Nordform in swiran. Aussprache zu sein. Zugrunde liegt **žanθra* (so A.), ai. *hatra* Mittel zum Töten, Tf. ND זחר 104, I 9 u., v. S.) arm. ars. LW *žahr*. Das *ž* im Kurd. bewahrt *žahr* (Hakari), Ẓāẓā *žār*. Im Bp. wird das Wort mit ז geschrieben.

Dies hat im Sw. niemals den Lautwert *ž*, was früher behauptet wurde.

193. ***zährä*** Galle (1558, 1075), oft übertragen Kühnheit (207, 1409). Nordform? Lautverhältnisse trotz der vorgeschlagenen Deutungsversuche (NÖLDEKE P St. I 38 [422], HÜBSCHMANN zu HORN 678) dunkel. Die Anknüpfung an ***zärd*** gelb wird durch das ***i*** der aw. Form ***zorito*** B. 1681 unmöglich gemacht. Ableitung des Wortes mittels *k*-Suffixes von ***zähr*** Gift ist wegen der Bedeutungen ausgeschlossen.

zdl Greis s. ***zär***.

194. ***zäχm*** Schlag, Wunde (21, 16. 188, 1061), bereits mp. bezeugt, bp. זחם; könnte wegen ***χm*** Nordform sein.

195. ***zäm*** Kälte in ***zämistdn*** Winter (1332, 1183), ***zämhärīr*** (ar.) 892, 364, aw. זים B. 1699, schon mp. in der Nform. Die Pāzändlesung mit ***d*** ist schon von HORN s. v. als falsch erkannt; sie erklärt sich graphisch dadurch, daß ז im Bp. oft verkürzt unter Weglassung des oberen Hakens geschrieben wird, wodurch es mit ד zusammenfällt; vgl. Salemann GIPh I 1, 258.

196. ***zämīn*** Erde, ursprünglich Stoffadj., in der Bedeutung Erde speziell np., aw. ***zem*** זם und plene זום geschrieben B. 1662 ff. 1691; ist die gewöhnliche Form gegenüber ***zämī*** (719, 688; 1151, 201; 1180, 765) aus mp. ***zumēγ***; dies ist im Bp. und Psalter als זמיך überliefert, so Ps. S. 8, 18. 19, 1, זמיבי S. 4, 8 in den Tfr. als זמיג, זמיק in beiden Dialekten. MEILLET V. p. 7 macht die Beobachtung, daß in sonst genau der jaw. Diktion entsprechenden Formeln im Ap. ***βūmi-*** gegenüber aw. ***zem*** gebraucht wird.

197. ***zänäχ*** Kinn (1456, 210), Tf. זנך 132 V 6, Nordform wegen ***z***? vgl. ***zdnū***.

198. ***zängīr*** Kette, (270, 461) sicher Nordform wegen ***dž***.

199. ***zdnū*** Knie (1609, 1987), Tf. ND זאנוג M 1, 320, auch im Bp. als ***zōnūγ*** bezeugt, von MEILLET MSL 19, 348 als LW erkannt, vgl. ***zänäχ*** Nr. 197. Die Entscheidung über

die Heimat dieser beiden Wörter wird durch die Zugehörigkeit des aw. *åṗ. λεγ. zōnu-drōžoh* B. 1689 zum einen oder anderen nicht beeinflußt.

200. *zăr* Klagen, Weinen (16, 43), Tf. ND זארי Weinen 6 a 14, II זאריה ib. b 9 I; 5 a 25, II (u., v. S.).

201. *zăr* schwach (7, 121) ai. √*jar*, zu *zär* Greis, Nr. 202.

202. *zär* Greis, *zăl* derselben Bedeutung, z. B. *Zāli zär* (140, 206), ai. √*jar* altern, in aw. «*zaurura*», «*zarəta*» altersschwach usw. Dazu gehört *zärwăn* Zeit, zoroastischer Terminus, aw. «*zrvan*» B. 1703 und «*zaurvan*» Greisenalter, Altersschwäche B. 1684. *zärmăn* senex decrepitus ist unmittelbar = ai. *jariman* hohes Alter. Die verschiedenen Bedeutungen von *zärwăn* Zeit und Alter scheinen sich dialektisch entwickelt zu haben. Hierüber hat Prof. ANDREAS mir die wichtigen Ergebnisse seiner Forschungen gütigst mitgeteilt. An anderer Stelle wird er sie selbst ausführlich darlegen. Zur Bezeichnung der höchsten Gottheit kommt זרואן in Nordtexten niemals vor (זרואנראד T II D 134, 16 ND (u.) ist Npr). Dort hatte sich die üble Bedeutung herausgebildet, M 789 V, ND *yōβohr zurvōn uδ moron onōvorδ* Krankheit, Alter und Tod auf ewig. aw. «*zaurvan*» und «*zrvan*» sind nur zwei verschiedene Schreibungen desselben Wortes.

203. *zär* Gold (gewöhnlich) neben *zärr*, aw. *zornyo* B. 1677 f. Zusammensetzungen: *zäräfsärī* (1398, 2427), *zärdb* (1438, 3086), *zärdōz* (514, 1358), *zärǧămä* (1191, 984); N. pr. *Zäräsp* (141, 215. 1397, 2411) *Gulzärriyūn* (1317, 894). Tf. sw. חוזרגון 309. 97 d 10. Von MEILLET Vp. 67 als Nordform dem gr. *δαρεικός* als der zugehörigen Swform gegenüber gestellt. *rn* war aber keinesfalls zur Zeit des Herodot (VII 28) zu *rr* assimiliert. In den Aram. Pap. (aus der Zeit Darius II.) ed. Sachau T. 9, Z 17 ist זרניך Goldfarbe belegt. *δαρεικός* ist aus dem ersten Bestandteil des Namens *Dōroyovohuš* gebildet. Vgl. J. BRANDIS, Münz-, Maß- und Gewichtswesen in Vorderasien, Bln. 1866, S. 247. Fr. HULTSCH, Griech. und röm. Metrologie, 2. Aufl. Bln. 1882, S. 485, A. 2 (ANDREAS).

204. *zärd* gelb (gewöhnlich), sicher verkürzt aus einem älteren *zērδ*, aw. *zorito* B. 1681. Zusammensetzungen: *zärd'gūn* (1528, 567), *zärd'rūī* (1685, 3328), *zärdä* Galle 31, 156. *ābi zärd* vom Blut (1261, 3232), von den Tränen (392, 219).

zärwăn Zeit, s. Nr. 202 *zär*.

205. *zēn* Sattel, (häufig) wahrscheinlich Nordf.

206. *zēwär* Schmuck (605, 1512), < *zēv* + *βor* macht den Eindruck, dem Norden anzugehören wegen des *w* gegenüber dem *b* von *zēb* Schönheit, Anmut (785, 306), *zībād* decet (20, 4), die doch wohl dazu gehören und dem Sw. zuzuweisen sind.

207. *zindăn* Gefängnis, Tf. in beiden Dialekten, 91 V 3 ND (u., v. S.) 99 d 23 Sw. זינראן; wohl Nordform. Et. ganz dunkel.

208. *zirih* Panzer (häufig), Zusammensetzungen z. B. *zirihdăr* (402, 345), aw. *zrōδo* B. 1703, arm. ars. LW *zrah-kh*. Wegen des alten *z* und *h* < *δ* sicher Nordform. Nach einer Vermutung von ANDREAS steckt die Südwestform vielleicht in arab. *dir*ʿ.

209. *ziyăn* Schaden (30, 139) aw. זיאני B. 1700 f. Nordform wegen *z*?

210. *zōr* Kraft (öfter), *zōrmänd* (139, 193), *hämzōr* (557, 634) jaw. זאור *zŏvŏr* B. 1689, gaw. זוח *zovoh* B. 1669 ohne א in der ersten Silbe geschrieben. א vor ו dient nach ANDREAS Erklärung in diesem Wort wie auch sonst öfter zur Sicherung der zweisilbigen Aussprache. Im Sw. wurde früh kontrahiert, daher wird das LW in den Swfrg. in der Regel mit einfachem ו geschrieben[1]).

211. *zūd* schnell (49, 286 usw.), Nordform wegen *z*?

212. *zūr* falsch, Lüge ist schon zur Mederzeit als Terminus der religiösen Sprache nach der Persis gekommen,

---

1) Ausnahmsweise findet sich 4 f 13. 15 Sw., wo das Wort als religiöser term. aus dem ND herübergenommen ist, die Schreibung זאוראן. Andererseits ist bei Antritt eines Suffixes auch im ND die kontrahierte Form schon in den Tfr. gebräuchlich: זורמנר, Stellen bei Salemann Gl.

ap. *zūroh* B. 1697, richtig MEILLET V. p. 5; aw. *zūro*, Tf. ND זור M 92 R 9. 39 V I 17 (u., v. S.), Sw. זעורואֵ lügnerisch 174, 4, זעוריק 475, 22. 477 V 2. ע ist von MÜLLER richtig als Bestreben einer orthographischen Unterscheidung von *zōr* Kraft erklärt. זעורואֵ ist als ganzes Kompositum entlehnt, vgl. Nr. 172 *wāž*.

213. *žäkān* murrend (482, 785).

214. *žālä* Hagel (994, 576; 383, 62 *zālä* Druckf.)

215. *žärf* tief (29, 127). Zusammensetzungen z. B. *žärfbīn* (70, 162) mit junger südwestiran. Metathese des entlehnten *žufr*, aw. *žofro* B. 603. Südwestform bp. זפר *zufr*.

216. *žāwīdän* kauen, heute *ǧāwīdän*, *ǧāyīdän* mit *dž* durch Einfluß der zentralen Dialekte.

217. *žīān* wild (19, 35), *žindä*, gewöhnlich von Elephanten aber auch rauh von Kleidern (24, 26). Npr. *Žindäräsm* (475 664), Kurzform *Žind* (Z. 677).

218. *žīwä* Quecksilber, heute *ǧīwä*, arm. LW *žipak*, zu *zīstän* leben. Der ND hat das intervokalische *v* bewahrt. Die Swfr. zeigen es bei dieser Sippe auf dem Wege zum Schwund. Erhalten ist es noch beim Verbum זיויסתן, Stellen Salemann Gl., und beim Subst. זיו Leben, z. B. 4 f 1 *ōvor zīv χvoδ uβōγ frēstoγōn uβzōrōn* bring Leben (herbei du) selbst mit den demiurgischen Engeln (ANDREAS). Dagegen ist זֵונרג *žīvondoγ* lebendig nur ND, Swf. זינרג *zīndoγ*. זינרג יישוע. «Lebendig ist Jesus» (ANDREAS) 102 V^{ü} ND ist Npr. u, deshalb in der swir. Lautgestalt erhalten. Ist זֵנרג La Zeile 1 ND richtig gelesen? Dann wäre die Form als Versuch des swir. sprechenden Schreibers oder Abschreibers zu betrachten, aus dem ihm geläufigen *zīndoγ* die altertümlichere Form wieder herzustellen. זֵיוחר Leben, davon זֵיוחרין lebendig nur ND, Adj. sw. זיחרין; אנזֵיוג Lebenspender nur ND, Stellen Salemann Gl.

219. *žōpīn* kurzer Speer (häufig); *žōpīnwärǎn* (186, 1034); ist mit dem Gegenstand aus Gēlän bezw. Deiläm herübergenommen. Swform *zōpīn*.

220. *žūžä* Igel hat seinen Anlaut einer Assimilation an das *ž* der zweiten Silbe zu verdanken, aw. *δužoko* B. 755, bp. זוזך *zūzoγ*.

Sachliche Ordnung:

Natur. *sipihr* Himmel, *mihr* Sonne, *zämīn* Erde, *žǎlä* Hagel, *zäm* Kälte, *wäzīdän* wehen, *pärwǎz* Flug, *läžän* Schmutz, *ispänd* Raute, *biriŋ́* Reis, *gōz* Nuß, *nōž* Fichte, *räz* Weinstock, *istǎχ* Zweig, *zärr* Gold, *žīwä* Quecksilber, *zärd* gelb, *sipēd* weiß, *kähär* kastanienbraun, *bīǧǎdä* Ambra, *tǎr, tīrä* finster.

Tiere. *uštur* Kamel, *buz* Ziege, *biŋ́gišk, gunǧišk* Sperling, *gäwäzn* Hirsch, *äsp* Pferd, *wäzäγ* Frosch, *muryγ* Vogel, Huhn, *bǎz* Falke, *gurǎz* Eber, *yōz* Leopard, *žūžä* Igel, *äždähǎ* Drache. Dazu noch *änfäst* Spinngewebe, *ustǎm* Pferdeausrüstung, *zēn* Sattel, *yǎl* Mähne, *yälä* freilaufend, *yäšk* Hauer.

Ursprung, Alter, Tod. *ǧǎwēdǎn* ewig, *čihr* Ursprung, *gōhär* Ursprung, *tuχm* Same, Geschlecht, *nižǎd* Geschlecht, *zǎdän* gebären, geboren werden, *färzänd* Kind, *pūr* Sohn, *näbīr* Enkel, *zǎr* schwach, *zǎl, zär Greis, χᵛǎǧä* alt, ehrwürdig, *ändärz* Testament, *zäχm* Schlag, Wunde, *ǎžädän* durchbohren, *äwžän* tötend, *pižmurdän* verwelken, erbleichen, *anǧǎm, färǧǎm* Ende, *bähr* Teil, Los,

Körper, Körperteile, Schmuck. *ändǎm* Glied, Körper, *durust* gesund, *čihrä* äussere Erscheinung, *äbrū* Braue, *ǎräŋ́* Elle, *zäbǎn* Zunge, *zäfär* Rachen, Mund, *ǎžäng* Falte, *zänäχ* Kinn, *zānū* Knie, *lunǧ* Lippe, *mužä* Augenwimper, *uspurz* Milz, *bǎzū* Arm, *zährä* Galle, *mēzäm* ich harne, *biǧ* Augenbutter, *kōž* krumm, *pärhēz* Enthaltsamkeit, *zōr* Kraft, *tähäm* stark, *hužīr* schön, *wēžä* rein, edel, *šigärf* schön, *wäš* schön, *dēhēm* Diadem, *äbräŋ́gän* Armband, *yǎrä* Armband, *bärǎz* Schmuck, *zēwär* Schmuck, *kuštī* Ringen.

Menschliche Tätigkeiten. Essen: *žǎwīdän* kaum, *bärēǧän* Backofen. Wohnen, Kleiden: *sipäŋ́ǧ* Aufenthalt, *bärzän*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000318

Quartier, *tāǧār* Winterhaus, *kunǧ* Ecke, *hēzum* Brennholz, *ustūn* Säule, *puhl* Brücke, *āndūdān* bestreichen, *tār* Faden. Landwirtschaft: *āmāǧ* Pflugsterz, *wārzīdān* Feldarbeit tun, mit Eifer tun, *kišāwārz* Ackerbau, *dārā* Sichel, *yōγ* Joch, *pālēz* Garten. Handel: *χēr* Sache, Besitz, *āmbān* Beutel, *āmbōh* Menge, *āmbārdān* anfüllen, *āndōχtān* sammeln, *āngārā* Rechnungsbuch, *ārǧ* Wert, *sānǧām* wäge, *muždā* Lohn, *dārā* Gehalt, *gānǧ* Schatz. Wissenschaft, Kult: *bizišk* Arzt, *zāhr* Gift, *pāzāhr* Gegengift, *āmōχtān* lehren, *fārzānā* weise, *pāžōhīdān* erforschen, *peiγām* Botschaft, *firištā* Engel, *dōžāχ* Hölle, *muγ* Magier, *wāž* Gemurmel, *bāhišt* Paradies, *yāzdān* Gott, *hērbud* Feuerpriester, *fārwār*.

Dazu kommt eine Anzahl von Verben für Tätigkeiten des **täglichen Lebens**: *ēstādān* stehen, *uftādān* fallen, *firistādān* schicken, *āhāngīdān* ziehen, *pāšāngīdān* besprengt werden, *dihām* ich gebe, *nihādān* legen, *gurāzīdān* schreiten, *ušnūdān* hören, *yārāstān* wagen, *yāzīdān* erstreben, °*yōz* suchend, *āfrāzām* erhebe, *bāzām* spiele, *χēzām* stehe auf, *sēgīdān* vorbereiten.

Seelenleben. *āngārdān* glauben, *āndāz* Plan, *āndēšīdān* denken, *wīr* Verstand, *rāz* Geheimnis, *rānǧ* Mühe, *hārzā* unsinnig, *fārr* Glanz, *fārruχ* glücklich, *wārǧ* Würde, *durōγ* Lüge, *yāwā* vergebens, *āzār* Leid, *zūr* falsch, Lüge, *ziyān* Schaden, *āžīr* klug, *bāhānā* Vorwand, *pižmān* bereuend, *dižām* traurig, *dižānd* bitter, herb, *nižānd* niedergeschlagen, *guwāzā* Schmähung, *wāžūn* verkehrt, *mihr* Liebe, *gāzānd* Schaden, *andōh* Trauer, *āz* Sünde, *kāž* ungerade, unglücklich, *zār* Klagen, *nāz* Freude, *χ°ār* leicht, elend, *dušwār* schwierig.

Krieg, Königshof. *bāž* Tribut, *diz* Burg, *zirih* Panzer, *bārgustuwān* Panzer, *tēǧ* Pfeil, °*wān* schützend, *pāhlāw*, *pāhlāwān* Held, *yāl* Held, *āzād* vornehm, *gurz* Keule, *bār* aula regia, *rāzm* Kampf, *bāzm* Gelage, *sipāh* Heer, *ispāhbād* Heerführer, *χidēw* Herr, *mārz* Grenze, Grenzgebiet, *ispār* Schild, *nēzā* (oben inkorrekt *nīzā*) Lanze, *žōpīn* Speer, *zānǧīr* Kette, *zindān* Gefängnis, *muhr* Siegel, *fāγfūr*.

Endlich seien noch **allgemeine Ausdrücke** genannt wie: *buzurg* groß, *burz* hoch, Höhe, *žārf* tief, *ištāb* Eile, *zūd* schnell,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000319

hängär Weg, Art, *žīān*, *žindä* wild, *žäkän* murrend; *miyängī* Vermittler, *ämbäz* Genosse, *hämäl* Genosse, *yär* Freund, *fäy* Geliebte, *änjumän* Versammlung; *pänž* fünf, *šäšum* sechste, *häzär* tausend, *bēwär* zehntausend; *än* jener, *äz* aus.

Von **Eigennamen** ist nur *Bährām* eingehender behandelt, Nr. 40. Andere sind nur besprochen, wenn sie Nordformen als Kompositionsglieder enthalten, z. B. *äsp*, *mihr*.

Anhang.

Texte im ND aus FWK. MÜLLER, HR II:

M	Seite	M	Seite
4, S. 1—4	49—54	99, S. 1—2	Probe 44
7	70 A. 108	102	64—66
14	44	132	36—37
18	34—36	173	78
32	62—64	175	6
33	46—47	176 R 4—13, V 1—5, 9—13	60—62
34	44—45		
38	47	177 V	89—90
40	48	311	66—67
47, Bl. 1	82—84	331	71—72
48	86—87	544	72—74
64	92—93	551	67—68
75	70—71	566	87—88
83	70 Anm.	730	48—49
88	6	789	68
96	6	La (zu S. 29)	108

Aus MÜLLER III:

2 c. d. 7 c. 175 a. 284. :Salemann M St. 34 f.

S (= Salemann) 1—41 sind veröffentlicht in: Mém. Ac. Pét., ph. h. Cl., Sér. 8, T. 6, 1902—4. Bull. Ac. Pét., Sér. 6, T. 1, 1907. T. 6, 1912.

[Korrekturnachtrag vom August 1926.

Über die **Umschreibung der mitteliranischen Wörter** vgl. jetzt die Bemerkungen bei E. WALDSCHMIDT und W. LENTZ, die Stellung Jesu im Manichäismus, ABAW 1926 Nr. 4, S. 80 ff.

Berichtigung. Die auf S. 251, A. 1, Z. 5 angeführte Arbeit Paul TEDESCOS hat den Titel «Dialektologie der westiranischen Turfantexte» und steht im 15. Bde. des «Monde Oriental», S. 184—258, 1921 (eingesendet im April 1923).

In der **Liste der Abkürzungen** ebenda ist hinzuzufügen: Ps. = (Pählawi-) Psalter, vgl. F. C. ANDREAS, Bruchstücke einer Pehlewi-Übersetzung der Psalmen aus der Sassanidenzeit, Sb. BAW 1910, S. 869—72.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000320

Neues Material über die manichäische Urseele und die Entstehung des Zarvanismus.

Von J. Scheftelowitz.

1. Als ich im Januar 1925 im Berliner Museum für Völkerkunde mehrere mittelpersische Turfanfragmente durcharbeitete, wies mich Herr Prof. F. W. K. MÜLLER auf das bisher nicht veröffentlichte mittelpersische Fragm. T III 260[d] hin, dessen Bearbeitung er mir gütigst überließ. Dieses Fragment behandelt die Urseele und Gott Zarvān in einer bisher nicht bekannten Darstellung. Die darin enthaltenen Vorstellungen sind für die Entwicklung des Manichäismus sehr wichtig und werfen ein Licht auf den Ursprung des Zarvanismus. Ich gebe zunächst die wortgetreue Übersetzung dieses Textes, dessen Überschrift: גיאן אוד נסאה «Seele und unreiner Körper» lautet: «Verständig (אריש) gelangte diese[1]) seine Seele (*giyān*) in das Lebenslicht (זיחר רושניי), würdevoll auftretend[2]), und sie wurde vorzüglich[3]) und groß. Und von

---

1) Ich korrigiere חאנש in חאניש. So steht für אוישתאב (vgl. dieses Fragm. Spalte II Z. 10) in Sp. II Z. 5: אוישתב. Herr Prof. MÜLLER vermutet in חאנש fehlerhafte Schreibung für חאנץ.

2) כ̄רשין Adj., abgeleitet von dem Subst. *כ̄רש, vgl. כ̄רשן, das im Fragm. T III 260 a Sp. 1, Z. 6 vorkommt. Die Stelle lautet: אנדר אמיכ̄ת . . כ . . . אוחרמיזד אוד אחרמין אאגינין אארדיג בוד . . ו̈ פס חאן רושניי אוד כ̄רשן פד ז̄אר אוד פחריזשן אי כ̄רר (כ̄רד wohl fehlerhaft für). „Es wurde untereinander vermischt, als des Ormazd und Ahriman gemeinsamer Kampf war. Und nachher war dieses Licht und das würdevolle Auftreten in Leid und (es war) die Unterdrückung der Weisheit". Ich verknüpfe כ̄רשן mit np. *χaršīn*. Das mp. Wort hätte np. **χarš* ergeben müssen. Zur mp. Adjektivbildung auf *-ēn*. vgl. זיחר (in unserem Fragm. Sp. I2) «Leben» aus altir. **jīvaϑra* (mp. Turf. זיוחר) neben זיחרין «lebendig» (Salemann, Man. St. I Nr. 176, 1).

3) אגראיי: ai. *agrya* 'vorzüglich'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000321

Zamān (זמאן) war sie erschaffen worden[1]). Und als sie erschaffen war, war sie bald in einem Körper. Und die Seele (*giyān*) wurde von der gleichzeitigen Zugesellung[2]) mit den Dämonen und der Vermischung (אמיזישן) mit den göttlichen Wesen genährt, und sie lebte und gelangte zum Ebenmaß (פימאן). Aber die Āz wurde gebieterisch; und er [der Urmensch] wurde das Gefäß der Sinnenlust (אורזוג נייאם). Und das Wasser und das Feuer und die Pflanzen und die Tiere und seinen eigenen Nabel (נאף)[3]) schlug er und bedrückte er (בישיר). Und sie, die Āz und die Sinnenlust, wurden von ihm erfreut, denn deren Wunsch und Art und Weise[4]) tat er. Aber weder das Wasser, noch das Feuer, noch die Pflanzen, noch die Tiere wurden von ihm erfreut, denn deren Feind und Bedränger[5]) wurde er, und nicht beachtete er sie. Und die unverständige, mit einer üblen Seele versehene Āz hielt ihn fest, bis dieser Zamān und das Gestirn (אכתר), unter welchem dieser Sprößling geboren wurde, [erschienen]. Ihn überwand infolge seiner Helfer, welche überlegener als sie (die Āz) waren, nicht mehr irgendwelcher Druck[6]). So lebte endlich (אנדום) dieser Sprößling [gottergeben] und nahm sich in Acht (פחריזיר). Und als der Sprößling deren (der Dämonen) Bosheit und Druck dann überwunden hatte, starb er. Und sündlos wurde er oben [im Lichthimmel], denn für seine eigene Handlungsweise hat er an Sühne (טוזישן) gedacht (גומאייר). Und diese Menschen, die männlichen und die weib-

---

1) זאייר. Dieser von Zarvān gebrauchte Ausdruck widerlegt die von F. C. Burkitt, The religion of the Manichees, aufgestellte Behauptung, daß für die manichäischen Lichtgottheiten die Ausdrücke «*beget*» oder «*create*» nicht angewandt werden.

2) נחון (*nahūn*): ai. W. *nas* 'sich zugesellen, sich vereinigen'. Zu mp. Suff. *-ūn* vgl. mp. *afrīn* (aw. *āfrīna*) neben mp. *afrīūz* (Salemann, Man. St. I 57), mp. *awzūnīh* neben *awzāyišn*. Herr Prof. MÜLLER möchte *nihūn* lesen, was mir unverständlich ist.

3) d. h. seine himmlische Verwandtschaft.

4) פיים = arm. LW *pēs* 'Art und Weise'.

5) אאזאראג vgl. np. *āzār* 'Bedrängung'.

6) mp. *avištāp* 'ängstlich, Druck, Strafe' (vgl. J. D. M. Jamasp Asana, Pahlavi Gujarāti and English Dictionary 872) np. *ušlāb* 'Unruhe, Krieg'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000322

lichen des gesamten Äons wurden geboren; diese alle sind das Abbild (דיסשן) der Āz. Und von dem Wasser und den Pflanzen und der Speise und der Frucht von jeglicher Art, welche bei den Menschen sind, diese gelangen zur Āz, und sie genießt sie. So ist diese Āz; durch ihre eigene Glut[1]) wurde ein Sprößling von ihr geschaffen (ומיחיד)[2]), und er war ihr ähnlich (דיסיד). Und wo noch diese Orte[3]) des Wassers und der Pflanzen waren, da erstand ein Berg und eine Wüste (דשת). Und zum ....»

2. Aus diesem Fragment geht mit Sicherheit hervor, daß die von Gott Zamān (= Zarvān) geschaffene, rein geistige, unsterbliche Seele, die vor ihrer Versetzung in einen irdischen Körper im Lichthimmel sündenrein lebte, den Namen *Giyān* führt. Nicht nur aus dem von Salemann herausgegebenen Fragment S 9 recto konnte dieses bereits erschlossen werden, sondern auch aus verschiedenen von F.W.K. MÜLLER veröffentlichten Stellen, vgl. Handschr. II 90: *giyān bōžān* 'die Seele will ich erlösen'. Srōš heißt *bōžīyar i giyānān* 'Erlöser der (vom Himmel stammenden, an den Körper gebundenen) Seelen» (Handschr. II 75). Demgemäß heißt es II 90: «Die Seele (*giyān*) des (verstorbenen) Dārāv haben die Engel hergeführt». Demnach ist REITZENSTEINs Theorie, daß *Giyān* «nicht die geistige sondern nur die physische Seele bedeuten» kann (G. G. A. 1923, 44 f; derselbe, Psyche 5) nicht mehr aufrecht zu halten[4]).

1) וריב = altir. **vi-tapya*.

2) Aw. *vī-mā* 'mißbilden'.

3) גיאגיחאן. Neben *gyāy* kommt auch mp. *vyāg*, älter *vyāk* (in der Hājiābād-Inschrift vor (vgl. Salemann, Man. St. I 73), soghd. *vyāq*: ai. *vivyakti* 'faßt in sich', *vyacas* n. 'Raum, Ort'.

4) Von *giyān* ist zu unterscheiden *Manvahmēd*, die sich zur *Giyān* verhält wie die zarathustrische *Fravaši* zum *Urvan* («Seele»). Nach manichäischer Auffassung ist die *Giyān* der Körper der *Manvahmēd*, und entspricht der Ausdruck: «die *Manvahmēd* der Seele» (SCHEFTELOWITZ, Entsteh. 55) dem awestischen «*Fravaši* der Seele» (Yasna, 1, 18; 23, 4). Nun behauptet REITZENSTEIN GGA 1923, 45, daß die *Manvahmēd* einerseits mit *Fravaši* nicht gleichgesetzt werden, andererseits etymologisch nicht «verehrungswürdiger Geist» bedeuten könne, da gr. *δίψυχοι* 'Zweifler' im Hirten des Hermas durch *dōmanvahmēd* 'die in 2 *Manvahmēd* stehenden' übersetzt werde. Zunächst ist dagegen einzuwenden,

Die von Zamān (= Zarvān) geschaffene Urseele ist von ihrem Schöpfer in den irdischen Körper versetzt worden und geht hierdurch mit den Dämonen eine Mischung ein, wobei sie zunächst zu einer gewissen Harmonie gelangt. Die erste Sünde entsteht dadurch, daß sich die Āz des Menschen bemächtigt und in seinem Körper die Dämonin «Sinnenlust» Wohnung nehmen läßt. Wenn dieser Text die Verletzung von Wasser, Feuer, Pflanzen und Tieren als schweres Vergehen hinstellt, weil in ihnen Lichtteilchen enthalten sind, so findet dieses durch Albīrūnī, Chronologie Oriental. Völker ed. Sachau p. 207 seine Bestätigung, der ausdrücklich hervor-

---

daß mp. *dō* als 1. Kompositionsglied zuweilen 'wankelmütig' bedeutet, vgl. Dīnk. VI c. 303: *dōvaχt* 'wankelmütiges Geschick'. Ferner möchte ich darauf hinweisen, daß in der etymologischen Bedeutung von aw. *Fravaši* ebenfalls nicht der prägnante *Fravaši*-Begriff liegt, denn *fravaši* = altiran.* *fravarti* heißt etymologisch 'Bekenntnis, Glaube'. Auch im Manichäischen gibt die wörtliche Bedeutung eines Wortes zuweilen nicht seinen eigentlichen Sinn wieder. Wollte man z. B. manich. *Xradēšahr* ganz wörtlich nehmen, so heißt es «Verstandeswelt» (so ANDREAS). Aber aus der manichäischen Übersetzung der neutestamentlichen Stücke (z. B. Matth. 25, 40) geht hervor, daß es 'himmlischer König' (*βασιλεύς*) bedeutet. Daß REITZENSTEINS Ausführungen GGA. 1923 n. N., GGW. 1923, 249 ff. unhaltbar sind, habe ich in Asia major I 460—490 n. 813 ff. sachlich dargelegt. Gemäß den Darlegungen SCHAEDERS, eines Jüngers von REITZ., soll aw. *mananhas (ca) humaiti* (Purs. XXVIII) zu mp. *manōhmed* geworden sein, was aber lautgesetzlich unmöglich ist. Ferner hat er entdeckt, daß ich LIDZBARSKI fälschlich die Auffassung zuschreibe, der Mandäismus habe ursprünglich unter dem Einfluß des palästinischen Judentums gestanden. Daß ich aber recht habe, beweist LIDZBARSKI, Mand. Lit. XIX, ferner ders. Johannisb. II 125: «Das Mandäertum hat bei den Juden in Palästina seine Heimat und wurde von dorther nach Babylonien verpflanzt». Auf Grund einer grammatisch nicht einwandfreien Übersetzung behauptet SCHAEDER ZDMG 79, 204, daß der Begriff des Urmenschen *Gayomarətan* bereits im Sprachgebrauch des Gāthās vorhanden sei. In Y 30, 6 heißt es nämlich: *Aṭ (daēvā) aēšməm həndvarənta yā bąnayən ahūm marətānō.* Hier soll nach ihm *marətānō* Gen. Sg. sein und den Urmenschen bezeichnen. Allein *marətānō* kann grammatisch entweder Nom. oder Acc. Pl. sein. Im ersteren Falle ist es mit GELDNER, Zoroastrische Religion 1926, 3 zu übersetzen: «Und sie (die Daevās) liefen alle zu Aešma, durch den die Menschen ihr Leben verderben sollten». Falls jedoch *marətānō* wie in Y 32, 12 Acc. Pl. ist, muß diese Stelle lauten: «Da eilten sie insgesamt zu Aēšma, durch den sie (die Daēvas) die Menschen ihr Leben lang verletzen». Wer Awestisches benutzt, muß Awesta-Grammatik kennen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000324

hebt: «Er (Mani) verbot in der strengsten Weise, Tiere zu opfern und ihnen Schmerzen zu bereiten, sowie das Feuer, das Wasser und die Pflanzenwelt zu beschädigen[1])». Nur dadurch, daß der Lichtschöpfer Zamān im Verein mit demjenigen Gestirn, unter dem der Urmensch geboren ist, dem von der Gierdämonin besessenen Urmenschen zu Hilfe kommt, kann er sich von der Āz befreien und wieder die Fähigkeit erlangen, die Bosheit der Dämonen zu überwinden. Durch Reue hat der erste Mensch wieder Sündenvergebung erlangt und nach dem Tode die himmlische Seligkeit erreicht. Also nur durch die Gnade Zarvāns ist der durch die Āz gebundene Wille des Urmenschen wieder frei und wirksam geworden. Die schädlichen Folgen des ersten Sündenfalles bestanden aber darin, daß die späteren Menschen als männlich und weiblich im Ebenbilde der Āz geboren wurden[2]) und den Sünden sehr ergeben waren. Hierdurch wurden die in der Nahrung des Menschen enthaltenen Lichtteilchen von der Āz verschlungen und noch mehr gebunden. Āz gebiert einen Sohn, durch den wasserreiche Plätze und kultivierte Flächen in Berge und Wüsten umgewandelt wurden.

Auch AUGUSTIN kennt die manichäische Vorstellung, daß die vom Lichtgott geschaffene und in den Körper versetzte Urseele[3]) von Natur gut und rein war und anfänglich ihrer eigentlichen Bestimmung gemäß den Körper zügelte und beherrschte, daß dann aber die teuflische Macht der in den Körper eindringenden Begierde die dort scheinbar gefangene Sünde entfesselte: «*Prima anima, quae a Deo luminis manavit,*

1) Vgl. auch Augustin, *De natura boni* c. 44.

2) Diese manichäische Auffassung, daß die Menschen im Ebenbild der Dämonen gebildet sind, bezeugt auch Epiphanius, Haer. LXVI 76: *Φησὶ δὲ ὁ αὐτὸς Μάνης εἶναι ἡμᾶς μορφὰς ἀρχόντων* (vgl. BAUER, D. manich. Religionssystem p. 138 f.). Bereits BAUER vermutet, daß hier MANI durch Gen. 1, 26 f. beeinflußt worden ist, vgl. auch KESSLER, MANI 393 ff. AUGUSTIN, Op. imp. contra Jul. I 172 bezeugt die manich. Auffassung, daß der Körper von Āz abstammt (*caro . . . filia concupiscentiae est*).

3) Auch die anderen Seelen werden, wie AUGUSTIN, De nat. boni c. 42 bezeugt, auf Befehl Gottes zur finsteren Erde herabgesandt und ähnlich der Urseele von den bösen Dämonen überwältigt (vgl. BAUER 112).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000325

accepit fabricam istam corporis, ut eam freno suo regeret. Venit mandatum, peccatum revixit, quod videbatur captivum, invenit articulos suos diabolus, materiam concupiscentiae in eam seduxit, et per illam occidit (AUGUST. Op. imperf. contra Jul. L. III 186). Ähnlich berichtet JA'AQUBI bei Kessler p. 328: In seinem Buche «Schatz der Lebendigmachung» beschreibt MANI, «was in der Seele von lichtartiger Reinheit und was von der finsterartigen Verdorbenheit herrührt, und werden die schlechten Handlungen auf die Finsternis zurückgeführt». MANI hat in seinem Brief an die Jungfrau Menoch — wie AUGUSTIN, Op. imp. III 187 überliefert — betont: *Videsne concupiscentiam mali esse originem, per quam miserae animae libidini serviunt, non sponte, quia hoc est, quod nolente animo gerimus solum.* Hier entspricht die *Concupiscentia* der *Āz* und die *libido* der *Avarzōg* 'Sinnenlust', was wir im Weiteren noch sehen werden.[1]) Wenn AUGUSTIN, De mor. Manich. c. 19 berichtet, daß nach manichäischer Vorstellung Adam (d. h. der Urmensch) durch Reue Sündenvergebung erlangt habe (*eum lapsum esse atque peccasse, sed vixisse postea sanctiorem*, vgl. BAUER; das manich. Religionssystem 1831, 171), so stimmt dieses mit dem Inhalt unseres Fragments überein.

Aus freier Entschließung hat gemäß unserem Fragment Zamān die Lichtseele herabgesandt, auf daß sie mit der dämonischen Materie vermischt werde. In demselben Sinne sagt der Manichäer FORTUNATUS in seiner Unterredung mit AUGUSTIN: «*Quaeritur a nobis, si Deo malum nocere non possit, quare huc anima missa fuerit, aut qua ratione mundo permixta sit? Cur animam direxit, nulla cogente se necessitate? Non necessitati facimus subditum esse Deum, sed voluntarie misisse animam*» (AUGUST. Contra FORTUNATUM quendam Manichaeorum presbyterum, Disp. II, vgl. BAUR a. a. O. 106). Daß die in die beiden Geschlechter gespaltenen Menschen erst

1) Āz kommt im Verein mit *Avarzōg* noch in 2 Fragmenten vor, M 4b: «Von der nebeligen Āz, von der feindseligen Avarzōg und von dem brennenden Feuer, dem hitzigen, hohen und dem sich hin und her bewegenden, geh heraus o Seele» (MÜLLER Handschr. II 53); ferner M 475: «Weder die Āz noch die Avarzōg überwinden den Heiland» (MÜLLER II 13).

von den finsteren Mächten geschaffen worden sind, bestätigt auch AUGUSTIN, Contra FAUST. XIX 29: *ipsi opinantur et praedicant, diabolum fecisse et conjunxisse masculum et feminam.* Ferner das. XXIX 2: *Vos (Manichaei) masculum et feminam non Dei, sed Diaboli opera esse praedicatis* (vgl. BAUR p. 115. 154).

3. Das hier behandelte Turfanfragment enthält also die ältesten bisher nachweisbaren manichäischen Vorstellungen, da sie im 4. Jahrh. durch AUGUSTIN bezeugt werden. Unser Fragment zeigt uns deutlich, welche Stellung die Āz, die wohl als weiblich aufgefaßt worden ist entsprechend der awestischen *Āzi*, im altmanichäischen Glauben hat. Sie ist die gewaltige Erzdämonin, die die materielle Welt beherrscht und die dämonischen Wesen hervorbringt. Daher steht bei der Aufzählung der Dämonen in Fragm. M 472 (MÜLLER, Handschr. II 17 f.) Āz an der Spitze, und dann folgt ihr Ahramēn (= Ahriman) nebst anderen Dämonen. In dem noch unveröffentlichten Fragm. T III 260ª Rückseite 2. Spalte heißt es: *pēdāg bavē[nd] ud ḫān āz vå aḫramēn ud tār ud tām ud ḫōšāg ē dužgan ud zaḫr ē marg ud sočišn ē χēšmēn* «und es traten zum Vorschein diese Āz und Ahriman und [die Dämonen] Finsternis, Dunkel, der übelverursachende Verderber, das Gift des Todes und das Lodern des Wutteufels (*Aēšma*)». Aus dieser Stelle geht deutlich hervor, daß Āz das Oberhaupt der Dämonenschar ist. Ähnlich wird sie in Fragm. M 470 (MÜLLER, Handschr. II 19 f.) an erster Stelle erwähnt: In der Endzeit werden beim «großen Feuer» «die Āz und die Dämonen endgiltig geschlagen und abgefertigt» werden. Daß nach altmanichäischer Auffassung das Urprinzip des Bösen als weiblich aufgefaßt wurde, geht auch aus den Angaben der römischen und syrischen Kirchenväter und der arabischen Schriftsteller hervor. Obgleich allen alten Völkern der Name des persischen Satan, Ahriman, geläufig war, überliefern die Kirchenväter, daß bei den Manichäern die weibliche anfangslose *Hyle* das Oberhaupt der Finsternis sei[1]), während einzelne arabische Schriftsteller diese Erzdämonin

1) BAUER a. a. O. p. 10. 20, Mitchell *Ephraims Prose refutations of Mani* 1912 p. XCIX, CUMONT, Recherches sur le Manich. I 7; II 89 ff.

unter dem Namen Hummāmah kennen[1]) und in der Abschwörungsformel, welche ein Manichäer beim Übertritt in die christliche Kirche sprechen mußte, Nebrōd[2]) als die Fürstin der Finsternis bezeichnet wird. Daraus geht hervor, daß die im obigen Fragment T III 260 d gekennzeichnete Stellung der Āz als Oberhaupt der Dämonen für den Urmanichäismus charakteristisch ist. Erst in der jüngeren Sasanidenzeit, in der diese Religion entstanden ist, war im Parsismus die Āz in den Vordergrund gerückt. So wird gemäß Mēnōk i Xraδ 8, 15 in der Endzeit zunächst Ahriman vernichtet, dann der Dämon Aēšma nebst den ahrimanischen Geschöpfen und am Schlusse erst die Āz. Im Awesta, wo die Āz noch zu den unbedeutenden Dämonen gehört, wird sie beim endzeitlichen Vernichtungskampfe der Götter gegen die Dämonen überhaupt nicht erwähnt, und wird dort als letzter Dämon, der niedergekämpft wird, Ahriman genannt[3]). Auch in Bd. 28, 27 wird Āz zu den untergeordneten Dämonen gerechnet. Nach manichäischer Auffassung ist also Ahriman, dem FIRIST die arabische Bezeichnung *Iblis* beilegt, nicht anfanglos, sondern der finsteren Materie entsprungen (vgl. KESSLER 387 f.) d. h. der Sohn der Āz, der im obigen Fragm. erwähnt wird.

Sehr treffend hat AUGUSTIN die manichäische Āz durch *Concupiscentia* wiedergegeben und sie als das anfanglose böse Prinzip charakterisiert. In dem Brief des MANI an die Jungfrau Menoch heißt es: ***Radix enim, ait scriptura, omnium malorum concupiscentia. Caro enim adversatur spiritui, quia filia concupiscentiae est, et spiritus carni, quia filius animae***[4]) ***est. Quare***

---

1) KESSLER p. 368. 393. Dieser Name geht auf die aram.-hebr. W. חמם 'in Verwirrung setzen' zurück (vgl. LIDZBARSKI Ephem. I 193).

2) Nebrod ist kaum identisch mit dem jüdischen Engel Nibrael (CUMONT, Recherches I 42 A), sondern ist wahrscheinlich *Namrus*, das weibliche Urprinzip der Finsternis bei den Mandäern.

3) Vgl. Yašt 19, 96. In Bund. 30, 33 sind hingegen Āz und Ahriman die letzten Dämonen, die vernichtet werden.

4) Wenn in dem sogenannten Zarathušt-Fragm. M 7 der *Geist* (*Grēv* vgl. SCHEFTELOWITZ, Entsteh. p. 28) als *nāzūg zādag* 'der Sohn des Feinen, vgl. SCHEFTELOWITZ das. p 73) bezeichnet wird, so ist unter *nāzūg* die göttliche Seele zu verstehen. Auch die Etymologie von *grēv* (ebenso im Soghd.) weist darauf

vide, quam stulti sint, qui dicunt, hoc figmentum, a Deo bono esse conditum, quod certi sunt, a spiritu concupiscentiae gigni. Quam concupiscentiam non vitium substantiae bonae, sed malam vult esse substantiam (Manichaeus) AUGUST. Op. imperf. contra Jul. I 172, BAUR 167 f. Diese manichäische Auffassung hebt AUGUSTIN an den verschiedensten Stellen hervor: *Spiritum concupiscentiae Manichaei substantiam dicunt esse malam* (das III. 176, BAUR 172). *Manichaei carnis concupiscentiam non tanquam accidens vitium, sed tanquam naturam ab aeternitate malam vituperant* (AUG. Contra duas epist. Pelag. II 2, BAUR 183). Wörtlich führt AUGUSTIN die Worte MANI's an: *Videsne concupiscentiam mali esse originem, per quam miserae animae libidini serviunt?* (Op. imp, III 187[1]). Zur Zeit AUGUSTINs galt also die Āz als das Urprinzip der Materie.

4. Eine eigenartige Form des Zarvanismus gelangt in dem hier behandelten manich. Fragment zum Ausdruck. Während in den anderen uns bisher bekannten manich. Texten Zarvān gleich einem orientalischen Großkönig unnahbar ist und gewissermaßen hinter den Kulissen in seliger Ruhe thront und seinen Herrscherwillen durch Ōrmazd und andere Gottheiten ausführen läßt, tritt hier Zarvān ohne Mittler als der allein handelnde und hilfreiche Gott auf. Zarvān und nicht Ōrmazd schafft die rein geistige, unsterbliche Seele unter einem bestimmten Gestirn, das als himmlischer Schutzengel der Seele aufgefaßt wird. Gemäß dem von Salemann herausgegebenen Fragment S 9 recto hat Ōrmazd zur Bekämpfung der Āz Seelen in Gestalt von Menschen auf die

---

hin, air. **grabya* 'Sprößling', aw. *garəwa*, ai. *garbha*, gr. *βρέφος*. Lautlich vgl. mp. *snēh* 'Schläger' aus **snaθya*, aw. *snaθa* oder aw. *taša* neben **tašya*: mp. *tēš*, np. *tēšeh*.

1) Gemäß der von PELLIOT herausgegebenen chinesisch-manichäischen Abhandlung hat der «Dämon der *Gier*» die Menschen erschaffen (vgl. Asia major I 471).

MANI hat die Vorstellung vom weiblichen Urprinzip, die einen Sohn hat, aus dem Mandäismus übernommen, von dem er ja stark beeinflußt ist. Auch im Mandäischen ist das Urprinzip der finsteren Materie weiblich, nämlich die Ruḥā, deren Sohn Ur «der König der Finsternis» ist. Sie heißt daher «die Mutter der Welt» und führt auch den Namen Namrus (vgl. Johannesb. übers. LIDZBARSKI p. 62 A. 3, Ginzā R. p. 63).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000329

Erde herabgesandt. Hier tut dieses Zarvān selbst. Zarvān in Gemeinschaft mit dem der Seele zugehörigen Gestirn helfen der von der Āz in Besitz genommenen Seele, was aber gemäß dem Salemann'schen Fragment Ōrmazd in seiner Barmherzigkeit tut, der auch in anderen manich. Texten aktiv in den Vordergrund tritt.

Von dem uns hier entgegentretenden astrologischen Glauben der Manichäer geben uns auch noch andere Stellen Zeugnis. Von MANI heißt es MÜLLER, Handschr, II 79: צי זאר פר פרוז אכתר «denn geboren bist du unter einem glückverheißenden[1]) Gestirn». Ein türkisch-manichäisches Fragment schließt mit den Worten: «Beendet ist dieses Sterndeuter-brama-Buch»[2]). Gerade diese aus Babylonien stammende Vorstellung von der inneren Beziehung der Seele zu einem gewissen Stern findet sich bei den babylonischen Harraniern. Daher beteten sie zu den Sternen: «Heil über dich, o Stern, den Helfer in der Barmherzigkeit und im Wohltun, der betraut ist mit den Angelegenheiten der Kreaturen, der die Geister der Reinen beschützt, der von den Schrecknissen Erleichterung verleiht und zu Hilfe kommt in den Schlundabgründen der Meere den Versinkenden, die um Hilfe flehen» (KESSLER, MANI p. 259). Diese Vorstellung hat in der mittelpersischen Zeit[3]) auch bei den Zarathustriern den Glauben entstehen lassen, daß die Sterne mit den Fravašis identisch wären: «Die bleibenden, ungezählten und zahllosen Sterne, die sichtbar sind, werden für die Fravašis der irdischen Geschöpfe gehalten», denn für jedes irdische Wesen hat Ōrmazd eine ihm zugehörige

1) Vgl. Fird. ed. VULLERS p. 1725 Z. 12: «Was ist für mich glückverheißender (*furruχter*) als das Gestirn Ōrmazd?»

2) v. Le Coq, Türk. Manich. III 30. Somit steht der Glaube an die Astrologie bei den Manichäern unumstößlich fest trotz REITZENSTEINS gegenteiliger Ansicht (G. G. A. 1923, 42).

3) Über die Astrologie bei den Iraniern der Sasanidenzeit vgl. SCHEFTELOWITZ, Altpers. Rel. 225. Das Sasaniden-Awesta enthielt gemäß der Parsenüberlieferung ein besonderes aus 35 Kap. bestehendes astrologisches Nask namens *Vaχtar*, das den Einfluß der Gestirne auf das menschliche Geschick behandelte (vgl. Dosabhai Framji Karaka, History of the Parsis 1884 II 160 f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000330

Fravaši in der Praeexistenz geschaffen[1]). Auch Firdōsi (ed. VULLERS I p. 77) bezeugt, welche bedeutende Rolle im iranischen Volksglauben die Astrologie spielte. Die Astrologen (*sitārehšināsān* bzw. *sitārehšumārān*) mußten den Stern des Kindes ausfindig machen und erschließen, welches Geschick (*baχt*) dem Kinde durch diesen Stern zu teil werden wird (Fird. ed. VULLERS I 144, Z 1 ff. I 173 Z 15, II 527). Daher fragten die Töchter Jemšīds den Helden Feridun: *čih aχter bud ēn ez tu ē nēkbeχt* «welches war dein Gestirn, o Glücklicher?» (Fird. ed. VULLERS I 53 Z. 17). Deshalb bedeutet «gutes Gestirn» geradezu «Glück»[2]) vgl. Fird. I p. 205 Z. 17: *benīk aχterī ber gireftend rāh* «unter einem guten Gestirn nahmen sie den Weg» I p. 351, Z. 15: *dahed merā aχter i nīk zōr* «möge mir der gute Stern Kraft gewähren», vgl. auch p. 770 u. 899, 917, *nīk aχter*. Man schwur bei seinem «guten, göttlichen Stern» (*be-nīk aχter i īzdī*) p. 771; 1602 Z. 10. Aus den Sternen erforschte man den für ein wichtiges Unternehmen günstigen Tag (*ez-aχter yekī rōz i furruχ be-just*) p. 876 Z. 14. Der Stern eines bedeutenden Mannes ist besonders leuchtend: So sagt Gūderz zu seinem Sohn Gīv: «Dieser dein Stern, der die Welt erleuchtet, ist, seitdem du von der Mutter geboren bist, segensreich» *hemān aχter i gītīafrōz i tū, tū tā zādī ez māder be-āfrīn*). Die Sterne nehmen Anteil an dem Geschick der ihnen zugehörigen Menschen[3]). Sie weinen über die von den Feinden getöteten Helden (*sitāreh berīšān benāled hemī*) p. 908. Wenn Helden mit ihren Gegnern kämpfen, streiten auch deren Sterne mit denen ihrer Gegner. Als das iranische Heer zum Kampfe gegen die Turanier zog: «gerieten die Sterne

1) Mēnōk i Xraδ c 49, 22 f; vgl. Dādistān 37, 48. Auch in Griechenland ist der Glaube aufgekommen, daß die einzelnen Seelen mit Sternen, die als beseelte Wesen aufgefaßt wurden, identisch sind (vgl. STENZEL Über zwei Begriffe der platonischen Republik p 21 (= Jahresbericht des Johannisgymnasiums Breslau 1913/14); ders., Über Platos Lehre von der Seele (= Festschr. zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau, 1911, 88 f.).

2) Auch bei den Juden bedeutet «guter Stern» (מזל טוב) seit dem Mittelalter «Glück».

3) Den Ausgang der Schlacht suchte man durch den Sterndeuter zu erkunden (Fird. p. 1514 Z. 14 ff,).

zuerst in Kampf» (*sitāreh be-jeng ender āmed nuχust.*) Fird. p. 686. Genau dieselbe Vorstellung findet sich auch im armenischen Glauben [Abeghian, D. altarmen. Volksglaube 1899, 25). Wer Unglück hat, besitzt einen «bösen Stern», dem man nicht entgehen kann: «Kämpfe nicht mit Tapferkeit gegen deinen *bösen Stern* (*aχter i bed*)», FIRD. p. 655 Z. 10: «Uns erreichte Unheil vom Gestirn» (*māra bed āmed z-aχter beser*), FIRD. p. 820 Z. 10. Daher hatte der Ausdruck «*Gestirn*» auch die Bedeutung «Geschick» erlangt, vgl. Fird. p. 887 Z. 6: «Mir wird das himmlische Geschick zu teil (*ma-rā aχter i āsmānī būd*)», FIRD. p. 935 Z 15: «Warum trauerst du über dein Geschick (*aχter*)?»

Die nun in unserem Fragment auftretende enge Verbindung Zarvāns mit der Astrologie finden wir im mittelpersischen Buche Mēnōk i *X*raδ wieder, das den Glauben an die Astrologie mit dem Zarathustrismus eng verquickt hat. Die «endlose Zeit» (*Zrvan akarana*) wird in c. 8, 15 zusammen mit dem Schicksal und der göttlichen Vorsehung genannt. Alles Gute und Üble, das den Menschen und den übrigen Wesen begegnet, kommt durch die 7 Planeten und die 12 Tierkreiszeichen (c. 8, 17 vgl. Šikand. Gum. IV 28 ff.). «Die Handlungen der Welt gehen von statten durch das Geschick (*bahr*), die Zeit (*zamān*) und die höchste Entscheidung des von selbst existierenden Zarvān, des Königs und langwährenden Herrschers. Daher stößt einem jeden Menschen in jeder Periode dasjenige Glück (*baχt*) zu, das ihm bestimmt ist» (c. 27, 10 f.)[1]). Gerade durch die Astrologie ist der Glaube an das unabänderliche Schicksal derart in den Vordergrund gerückt, daß es als eine mächtige Gottheit angesehen worden ist. Da nun der Menschen Schicksalslose, die im Schoße der Zeit verborgen sind, erst in der Zeiten Lauf sich enthüllen[2]) und demzufolge Zeit und Schicksal in engem Zusammenhange

1) Unter dem Einfluß des Zarvanismus, in welchem Zarvān zum höchsten Gott erhoben wurde, wird in Mēnōk i *X*raδ (27, 10 und 8. 8) *Zamān* (*Zarvān*) 'Zeit, Geschick' von dem zarvanistischen Hauptgott *Zarvān akarana* unterschieden.

2) Vgl. Fird. p. 1715 Z. 10: «Mir wurde von der Zeit (*rōzgār*) der Kummer als Los (*behreh*) zuteil».

stehen,[1]) ist die Zeit (*Zamān* = *Zarvān*) nicht nur als Bezeichnung für das *Schicksal*, sondern auch als Name der *Schicksalsgottheit* gebraucht worden. Auf den inneren Zusammenhang von Zeit und Astrologie weist auch der Umstand hin, daß mittelpers. *spihr* 'das sich drehende Himmelsgewölbe', das die Gestirne enthält, einerseits die Bedeutung 'Geschick' erhalten hat (Mēnōk i Xraδ 2, 28), andererseits dem Ōrmazd bei der Schöpfung Zarvāns geholfen hat (Zādspar. 1, 24). Die gleiche Vorstellung finden wir bei FIRDŌSI wieder, vgl. p. 960 Z 4: «So ist das Zeichen der Himmelssphäre und der Zeit, bald ist man in Kummer und Schmerz, bald freudevoll» (*cunīn est resm i sipihr u-zemān, gahī bā γam we-derd we gah sādmān*).

Nicht nur THEODOR VON MOPSUEST sondern auch der Armenier Eznik (1, 13) erwähnen ausdrücklich, daß *zarvān* auch '*Schicksal*'[2]) bedeutet. In dieser Bedeutung kommt *zarvān* auch in Zādspar. IV 5 vor: «Es war ein Beschluß der gebieterischen Zeit: 'Dreißig Winter lasse ich Gayomard in Glanz und Unversehrtheit des Lebens». Noch FIRDŌSI[3]) kennt

1) Vgl. z. B. Vend. 3, 22: Der Todesdämon Astoviδōtuš konnte dem Gayomerδ nichts antun, weil «seine bestimmte Zeit (*zamān*) noch nicht gekommen war»; Fird. ed. VULLERS I 127: *tā zemāneh ser āmed berūī* «bis die Zeit für ihn kam» I p. 230, Z. 11: *āmed betengī zemānem hemī* «meine Zeit wird trübe» *betersem kih āmed zemānem feräz* «ich fürchte, daß meine Zeit nahe bevorsteht» Fird. p. 969, Z. 14; «keiner stirbt in der Welt ohne seine Zeit» (*zemānch*) Fird. p. 1685, Z. 1. ḤULLIN 92 a: «Es kam die Zeit (*zamān*) für Israel heran, erlöst zu werden, . . es kam die Zeit für Ägypten heran, den Taumelbecher zu trinken». Hier in diesen Beispielen hat זמן «Zeit» beinahe dieselbe Bedeutung wie «Schicksalsstunde».

2) Vgl. Asia major I 489, HÜBSCHMANN, Arm. Gramm. I 42.

3) FIRDŌSI, der iranischen Volksglauben überliefert, hebt ausdrücklich hervor, daß man in Iran nur 4 Elemente (*gōher*) annahm: *we-zō māyeh i gōher āmed čahār* 'und von ihm wurde die Materie der 4 Elemente geschaffen' (ed. VULLERS I p 3 Z. 10, p. 182 Z. 20) nämlich Feuer (*āteš*), Wind (*bād*), Wasser (*āb*) und schwarze Erde (*tīreh χāk*), vgl. ferner ed. VULLERS p. 3 Z. 13: *čū ēn čār gōher be-jāi āmedend*. Daß diese Auffassung altiranisch ist, habe ich Asia major I 468 ff. dargelegt. Nach Šik. Gūm. 4, 88 gibt es nur 4 Elemente, die in c. 5, 48 in folgender Reihe aufgezählt werden: «Feuer, Wasser, Luft, Erde». Ebenso wie im Parsismus kennt FIRDŌSI p. 1110 f. neben HORMIZD folgende 6 Amə̄šaspəntas: *Bahman, Ardēbehišt, Šahrēr, Sipendārmeδ, Murdād,*

zamān (= *zarvān*) in der Bedeutung 'unerbittliches Geschick, Schicksalsgott': *zemāneh na dad-eš zemānī direng* 'der Schicksalsgott gewährt ihm (Hōšeng) keine lange Lebenszeit» (ed. VULLERS I p. 20 Z 45); *kih pušt i zemāneh ne-dīdīm rāst* 'da wir nicht hoffen, daß der Schutz des *Schicksalsgottes* uns sicher sei' (I p 100 Z 12), *kih dūred zemāneh nišīb u feraz* 'denn der Schicksalsgott hat in seiner Hand den Abstieg und Aufstieg (eines Menschen)' (I p. 115 Z. 11), *zemāneh hemī ez tū rāmiš berd* 'der Schicksalsgott bringt deinetwegen ständig Freude' (I p. 145 Z 5); *zemāneh berō dam hemī bešumerd* 'das Schicksal teilt ihm (dem Menschen) die Lebenstage zu' (I p 211 Z 9. *Āwerd pēšem ser-et-rā zemān* '*das Geschick* führt mir deinen Kopf zu' (FIRD. I p. 255 Z. 2), sagte der Held Bārmān zu Kobād, dem er darauf im Zweikampf den Kopf abschlug. *Neh merg ez tan χ"īš be-tavān sepūχt, neh češm i zemān kes besōzan bi-duχt* 'keiner kann aus seinem Körper den Tod entfernen, keiner kann das Auge des *Geschicks* mit der Nadel durchbohren' (FIRD. I p 324 Z. 10). «Wem in der Welt ist (soviel) Verstand und Weisheit, sodaß er die Hinterlist des *Schicksals* (*firīb i zemāneh*) erträgt?» (I p. 516). «Der *Schicksalsgott* (*zemāneh*) hat ihn mit seinem Heere herangeführt, daß er hier durch deine Hand vernichtet werde» (I p 513). «Das *Schicksal* (*zemāneh*) hat in deine Hand die Macht über mich gegeben» (I p 503). «Das *Schicksal* (*zemāneh*) hat anders bestimmt als jener glaubte» (I p 482). «Ich wünsche kein anderes *Geschick* (*zemāneh*), als was sie (die Himmelssphäre *sipihr*) entsendet (III p. 567 Z. 10)». «Der *Schicksalsgott* (*zemāneh*) erregte in seinem Herzen Liebe» (p. 677 Z. 7). «Das *Geschick* (*zemāneh*) hat ihn der Vernichtung preisgegeben (p. 717 Z. 10)». «Wenn einer dem Tode hätte trotzen können, würde ihn des *Schicksals Gewalt* (*zemāneh pāy*) nicht ins Wanken bringen (p 1055 Z. 13)».

Xurdād. Die Fünfheit der *iranischen* Aməšaspəntas und der *iranischen* Elemente existiert demnach nur in der von REITZENSTEIN erfundenen «altiranischen Volksreligion». Firdōsi überliefert viele arischen Volksbräuche, so den Brauch, daß der Krieger beim Schwerte schwört (p. 1695 Z. 15) und das Kind bei der Geburt einen Geheimnamen erhält (vgl. SCHEFTELOWITZ, Altpalästinensischer Bauernglaube p. 32 u. 56).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000334

«Es gibt keinen Rettungsweg, sobald das *Glück* sich wendet (*girded zemān*) p 981 Z. 6». «Wir wollen sehen, zu wem das Glück (*zemān*) sich wendet (p 881 Z. 10)». «Mögen die Erde und das Glück (*zemān*) dir wohlwollend sein (p 1025 Z. 1)».

Ich habe hier deshalb zahlreiche Beispiele aus FIRDŌSI angeführt, weil bisher noch nicht darauf hingewiesen worden ist, daß dort *zemān* 'Zeit' in der Bedeutung 'Geschick, Glück, Schicksalsgottheit' vorkommt. Daß Zeit und Geschick nach jüngerer iranischer Auffassung eng zusammen gehören, geht ferner klar aus FIRD. I 334 Z. 10 hervor: *čunīn āmedem baχš ez rōzgār* 'so ist mir das Geschick von der Zeit zu teil geworden'. Daneben kommt wie im Mittelpersischen auch bei FIRDŌSI *beχt* in der Bedeutung 'Glück, Glücksgott' vor, vgl. I 131 Z 4: *beχt bēdār bād* 'das Glück möge (über dich) wachen'! «Wenn Gott und das Glück helfen sollte!» (*eger yār bāšed jahāndār u beχt*) p. 881 Z 14.

Auch in der Inschrift des Antiochus I v. Kommagene steht die «endlose Zeit» (*Χρόνος ἄπειρος*), in enger Beziehung zum Schicksal (vgl. DITTENBERGER, Orientis Graeci Inscr. Nr. 383, 111 f.): Die Generation aller Menschen, «welche die endlose Zeit zur Nachfolge in diesem Lande durch das eigenartige *Lebenslos* bestimmen wird», sollen das hier erlassene Gesetz halten.

Daß durch die Astrologie der Begriff Schicksal sich zu der Bedeutung einer mächtigen Gottheit entwickeln kann, sehen wir gerade in der griechischen und römischen Kultur. Unter dem Einfluß des Orients kam bei den Antiken der Glaube auf, daß jedem Menschen ein Stern gegeben ist, der mit ihm entsteht (vgl. BOLL, die Entwicklung des astronom. Weltbildes 1913, 43 ff., H. GRESSMANN, die hellenistische Gestirnreligion 1925). Schicksal und Geburtsstunde bestimmen den einzelnen Menschen, vgl. SENECA, de prov. 5, 7: *Fata nos ducunt et quantum cuique restet, prima nascendi hora disposuit*, ferner TACITUS, Annal. IV 20: *fato et sorte nascendi*. Das Geschick des Menschen steht vornehmlich mit den 7 Planeten in enger Beziehung (vgl. TACITUS, Hist. V 4: *septem sideribus, quis mortales res reguntur*). Da vor dem unwandel-

baren Geschicke, das schon in der Stunde der Geburt durch die Konstellation der Sterne bestimmt ist, die Götter ebenso ohnmächtig sind wie die Menschen, ist es verständlich, daß bei den Antiken das Geschick schließlich als die absolut herrschende Gottheit angesehen wurde. Die hellenistische Tyche, die allwaltende Schicksalsgöttin ἡ πάντων Τύχη, ist in der römischen Kaiserzeit geradezu zur Allgottheit geworden und hat in Rom einen eigenen Tempel erhalten. «Unter den universalen Einheitsgöttern, die sich in den Vorkämpfen des Monotheismus um die Alleinherrschaft stritten», standen im Zeitalter des Hellenismus die Tyche die Göttin des Menschenloses (vgl. P. WENDLAND, Die hellenistisch-römische Kultur² 104, USENER, Götternamen 338). Plinius sagt, N. H. 7, 27: «So sehr sind wir dem Geschick unterworfen, so- daß das Geschick selbst als Gottheit gilt». Also unter dem Einfluß der Astrologie ist es nicht mehr Gott, auch nicht die sich in unserem Wollen und Handeln offenbarende Macht, die das Menschenschicksal bestimmt, sondern das unabwendbare Fatum, das teils neben, teils über den Gottheiten steht.

Nach antiker Auffassung waren demgemäß selbst die Gottheiten dem unerbittlichen Schicksal unterworfen[1]). So ist es verständlich, daß in mittelpersischer Zeit zarvān 'Zeit, Geschick' sich in einer iranischen Sekte vermöge der Astrologie gleichfalls zur mächtigsten und obersten Gottheit entwickelte. Auf solchen Spekulationen beruht nämlich der Zarvanismus, von dem auch das Parsenwerk Mēn i Xraδ (c. 8, 8) beeinflußt ist: «Ōrmazd hat seine Schöpfung, die Aməšaspəntas und die Weisheit aus seinem Lichte erschaffen, aber mittels des Segens des *zarvān akarana*, weil letzterer zeitlos, unsterblich, ohne Schmerz, Hunger und Durst, ohne Gegner und in fortwährender Bewegung ist und keiner imstande ist, ihn seines Amtes zu entsetzen» (vgl. auch c. 27, 10f). Gemäß dem Awesta haben die *Fravašis* Ōrmazd bei der Schöpfung geholfen.

1) Vgl. PLUTARCH, *De Ei ap. Delph.* c. 9: «Wir hören von den Theologen in Prosa und Poesie, daß Gott zwar seiner Natur nach unvergänglich und ewig ist, aber vermöge eines vom *Schicksal* bestimmten Wollens und Gesetzes Veränderungen seines Wesens unterliegt».

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000336

In der manichäischen Religion spiegelt sich nicht der eigentliche Zarvanismus wieder. Ausdrücklich wird hervorgehoben, daß es eine schwere Sünde sei, ähnlich den zarvanistischen Iraniern anzunehmen, Ōrmazd und Ahriman seien ursprünglich Brüder d. h. Söhne des Gottvaters Zarvan[1]). Gemäß syrischen und abendländischen Kirchenvätern hat Mānī ebenso wie der Mandäismus gelehrt, daß seit Urbeginn zwei von Natur verschiedene unsterbliche, weltschöpferische Geister existiert haben, «einen König dieser Welt und einen König von außerhalb dieser Welten»[2]). Diese beiden Prinzipien werden also von einander unabhängig, selbständig und anfanglos geschildert. Die das manichäische System bekämpfenden Kirchenväter sowie arabische Schriftsteller gehen gerade auf diese Vorstellungen von den zwei einander entgegengesetzten absoluten Urprinzipien ausführlich ein[3]). Die manichäische Religion hat ähnlich der mandäischen und zarathustrischen Religion einen stark ausgeprägten Dualismus. Anstelle der iranischen uranfänglichen Geister Ōrmazd und Ahriman sind jedoch 'Zeit' (*zarvān* = *zamān*) und 'Begierde' (*Āz*) als die sich wiedersprechenden Urprinzipien angenommen worden, wobei diese Himmelsgottheit *zarvān* dem mittelpersischen zarvanistischen System der Iranier entsprechend mit der Astrologie eng verknüpft ist. Diese urmanichäische Auffassung finden wir in unserem Turfanfragment. Um aber die Zarathustrier für den Manichäismus zu gewinnen, sind später auch Ōrmazd und Ahriman übernommen worden, indem Ōrmazd der zarvanistischen Sekte entsprechend als Sohn Zarvāns betrachtet wurde, hingegen Ahriman mit dem Sprößling des weiblichen Urprinzips des Bösen, der Āz, identifiziert wurde und in keiner verwandschaftlichen Beziehung zu Ōrmazd steht, was dem eigentlichen Zarvanismus widerspricht.

In unserem oben behandelten Turfanfragment trägt Gott Zarvān wie bei FIRDŌSI den semitischen Namen Zamān[4]).

1) MÜLLER, Handschr. II 94, v. LE COQ, Chuastuanift 1910, 11.
2) LIDZBARSKI, Johannesb. II 55, vgl. REITZENSTEIN, Psyche 10 A.
3) Vgl. F. CH. BAUER a. a. O. 30 ff, KESSLER p. 327. 350. 386.
4) Assyr. *simānu*, hebr. *zəmān*, arab. *zamān* vgl. H. JUNKER a. a. O.

Dieses deutet darauf hin, daß Māni den Zarvanismus auf babylonischem Boden kennen gelernt hat, welches die Urheimat dieser Religion bildet[1]). Nur dadurch sind auch die zahlreichen Aramäismen in den manichäischen Texten verständlich. So sind die 'Söhne des Heils', wie die göttlichen Wesen heißen, mand. בניא שלאמא. Die Ausdrücke «Söhne der Hölle» (= Sünder[2]) und «Sohn der Einsicht» (= Auditor[3]) sind echt semitisch, vgl. בני גיהינם 'Sünder' (Talm. Rōšhašš. 17 a) und בן דעת ('Sohn der Einsicht' = einsichtsvoll *Bāba M.* 8a, wofür im *Jer. Talm.* בר דעת steht). Die Bezeichnungen eines göttlichen Wesens als 'Sohn der Sanftmut' und als 'Lebendiger' sind ebenfalls uniranisch[4]). Mānī trägt den aram. Namen נביא 'Profet'[5]), und heißt der Heiland משיחא[6]). Der manichäische Zarvān kann daher schwerlich als Beweis für das hohe Alter des Zarvanismus angeführt werden. Der Zarvanismus kann erst in der Zeit aufgekommen sein, als in Iran die Astrologie blühte.

5. H. JUNKER hat nun in einem sehr anregenden Aufsatz «Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung» (= Vortr. der Bibl. Warburg 1921/22) p. 174 behauptet: «Fraglos ist im älteren Iran Zruvān der Hauptgott gewesen, der durch die zarathustrische Reform durch Ōrmazd, wenn auch

---

p. 156. Unter dem Einfluß dieses semitischen Wortes ist auch mp. ***zarvan* (= altir. *zruvān*) zu *zarvān* geworden. Dieses sem. Wort *zamān* kommt in der wörtlichen Bedeutung 'Zeit' häufig in den Turfantexten vor.

1) Vgl. SCHEFTELOWITZ, Entstehung der manich. Rel. p. 2 ff. Auch die auf babylonischem Boden existierende Religion der Harranier, welche sich nur zu einem Gott bekannten, glaubten, daß die Geschicke der Welt von den Gestirnen und dem Himmelskörper abhängig seien (nach Albērunī, Chronologie, vgl. KESSLER, p. 310). Wenn Ginzā R. p. 13 ausdrücklich betont, daß die 5 Planeten (ohne Sonne und Mond) und die 12 Tierkreisbilder nicht das Geschick der Gottheiten leitet, so geht daraus ebenfalls der Glaube an die das menschliche Geschick leitende Astrologie hervor. Sie werden als «die Leiter der Welt» bezeichnet, die man aber nicht anbeten darf (Ginzā R. p. 24).

2) COQ, Türk. Manich. III 24. 3) MÜLLER II 48. 54.

4) SCHEFTELOWITZ, Entsteh. 72 f., Asia major I 482.

5) MÜLLER II 93. Ferner ist manich. *χēbrā* 'Genosse' = aram. *ḥebrā* dss.

6) MÜLLER, Ein Doppelbl. p. 20, 26. 28; ders. Soghdische Texte, 1912, 57; COQ., Türk. Man. III 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000338

nicht endgültig und vollständig ersetzt wurde»[1]). Doch widerspricht diese Behauptung der religionsgeschichtlichen Entwicklung. Da die altzarathustrische Religion noch völlig unbeeinflußt von der Astrologie ist, würde der Zarvanismus, wenn er dem Zarathustrismus vorangeht, ursprünglich in gar keinem Zusammenhang mit der Astrologie gestanden haben. Dann könnte er nur rein philosophischen Erwägungen entsprungen sein und ein logisch geordnetes System darstellen. Nur für den nach dem Ursprung Gottes grübelnden Geist taucht das Problem auf: Wann hat die Zeit begonnen? Haben Gottheiten erst *in* der Zeit oder schon *vor* der Zeit existiert? Im ersteren Falle ist die Zeit älter als die Gottheiten und anfanglos, demnach der Vater der Gottheiten. Da aber das Zeitlose oder Ewige selbst vielen kultivierten Menschen ebenso unfaßbar wie das Körperlose oder Reingeistige ist, kann ein solcher rein abstrakten Ideen entsprungener Zarvanismus unmöglich Volksreligion gewesen sein[2]). Hingegen führt zur Zarathustra-Religion eine natür-

6) Wäre das uns in Mēnōk i Xraδ 43, 4 begegnende Motiv der geistigen Waffen im Kampfe gegen die finsteren Mächte vorzarathustrisch, — was JUNKER a. a. O. 140 annimmt — so würden die als Schutzengel der guten Schöpfung wirkenden Fravašis und auch die übrigen Götter im Kampfe gegen die finsteren Mächte im Awesta nicht mit ganz natürlichen Waffen, ähnlich den indischen Gottheiten, ausgestattet erscheinen (vgl. SCHEFTELOWITZ, Altpers. Rel. 9). So bewachen die Fravašis auf Kriegsrossen mit dem Speer in der Hand den Himmel auf daß Ahriman mit seiner Schar keinen Angriff auf den Himmel unternehme (Bund. 6, 3). — Wäre Zruvan der Hauptgott des altiranischen Volksglaubens in vorzarathustrischer Zeit gewesen, so hätte sich Zarathustra gegen ihn gewandt und ihn zum Dämon degradiert. — JUNKERS Lesung der auf einem persischen Siegel befindlichen Inschrift: *Azāδšām Nārēman* (p. 177) ist unmöglich, da das 2. Zeichen des ersten Wortes *z*, als erster Buchstabe des 2. Wortes vorkommt und daher nicht als *n* gelesen werden kann.

1) Daß der Zarvanismus sich nicht auf philosophischen Spekulationen aufbaut, beweist seine Mythologie. Nach Eznik II 1 und Scharastani war Zarvān weder allmächtig noch allwissend, denn um Kinder zeugen zu können, brachte er 1000 Jahre lang Opfer dar, wobei er nicht einmal wußte, ob diese Opfer von Erfolg sein würden und ferner ob Ōrmazd oder Ahriman zuerst vor ihn treten werde. Außerdem wird angenommen, daß letztere beiden im Schoße der göttlichen Mutter empfangen wurden, deren Name in den Akten der syrischen Märtyrer überliefert wird (vgl. JUNKER a. a. O. 142). Gemäß den Akten des Aδurhormizd

liche, religionsgeschichtliche Entwicklungslinie der urarischen, polytheistischen Religion. Je älter eine Religion ist, desto weniger ist sie systematisiert. Nun läßt sich in vielen polytheistischen Religionen ein dualistischer Zug nachweisen, indem es darin nicht nur Himmelsgötter, sondern auch ihnen feindliche, dämonische Gewalten seit Urbeginn gibt. Ein solcher in den arischen Religionen Indiens sich findender dualistischer Zug ist in Iran von Zarathustra stark herausgehoben, ausgeprägt und zu einem starren Dogma gestaltet worden. Im Rgveda begegnen wir Vrtra, den Rakṣasas und den Asuras[1]), die den Himmelsgottheiten und Menschen feindlich gesinnt sind, Unheil, Verwüstung und Verwesung hervorrufen, die Erde in Finsternis hüllen, ihr den Regen vorenthalten. Die vedischen Schriften (vgl. ṚVX 124, A. Br. I 14. Jaim. Br. I 179, A. Br. II 31. 36; III 42, VI 4) berichten, daß die Asuras ursprünglich sogar mächtiger als die Götter gewesen waren und Ṛgv. X 82, 5 spricht von dem, «was jenseits von Göttern und Asuras ist».

Zwischen den Devās und den Asuras, wozu auch die Rakṣasas gehören, herrschen wesentliche Unterschiede. Die ersteren leuchten wie Tageslicht und sind für den Himmel geschaffen, die letzteren sind in Finsternis gehüllt und für die Erde gebildet (Ś. Br. XI 1, 6, 1—9: III 2, 1, 18). Bei den Göttern ist die Wahrheit, hingegen bei den Asurās die Unwahrheit (Ś. Br. IX 5, 1, 12 ff.). Die Asurās und Rakṣasas, die vornehmlich in der Nacht ihr Unwesen treiben (Ś. Br.

---

und der Anāhīδ sind nicht nur Zarvān sondern auch Ōrmazd mannweiblich (LIDZBARSKI, Festgr. f. ROTH p. 34).

1) *Asura* heißt, wie GELDNER, Gloss. p. 20 treffend bemerkt, 1. Gebieter, Herrscher, 2. wie gr. *δαίμων* die Gottheit von ihrer furchtbaren und geheimnisvollen Seite, sofern sie durch überlegene List und Macht Gutes wie Böses tun kann. Seit der jüngeren Ṛgveda-Periode dient *Asura* nur noch als die Bezeichnung für die gefürchteten bösen Gottheiten. Das Wort hat also dieselbe Entwicklung durchgemacht wie unser Ausdruck «Dämon». Zum Teil kann auch der Euphemismus mitgewirkt haben; genau so wie der Schrecken erregende *Rudra* als der *Çiva* 'freundliche' und der Ṛṣi Durmitra, der wegen seiner Unfreundlichkeit so hieß, als *Sumitra* bezeichnet wird (Kāty. Sarvān. zu Ṛgv. X 105), sind die Unheilsgötter als die «Gebieter» angeredet worden.

II 3, 4, 23), verbreiten Dunkelheit (Ś. B. IV 3, 4, 21; VII 3 2 19). Als die Götter zu den Himmelswelten aufsteigen wollten, hüllten die Asurās sie in Finsternis ein, so daß jene nicht den Eingang zu ihnen finden konnten. Erst durch das *Śatātirātra*-Opfer verscheuchten sie die Finsternis (Ś. Br. XI 5, 5, 1—5). Die Asurās und Rakṣasas bekämpften oft den himmlischen Wohnsitz der Götter, so daß letztere den Agni zu ihrem Schutze hinstellten (Ś. Br. I 6, 1, 11 f.), da dieser wegen seines Feuers ein wirksamer Verscheucher der Dämonen ist (Ś. Br. II 4, 2, 15). Die Götter, welche in ständiger Furcht vor den Angriffen der Asurās lebten (Ś. Br. VII 6 1, 15; IV 2, 2, 7. 14; 3. 5, 3 f.; VI 3, 1, 5; 5, 1, 19; VII 3, 2 18; 4, 1, 33), kämpften mit ihnen um die Herrschaft über diese Welt. Es gelang den Göttern die Herrschaft über Himmel und Erde zu erringen (T Br. I 6, 6, 2; Ś. Br. IX 2, 3, 8), so daß die Dämonen dauernd ihre Zuflucht im Süden nahmen, während die Stätte der Devās im Norden liegt. Von Süden greifen die Dämonen bei jeder sich darbietenden Gelegenheit die Götter an (Ś. Br. IV 2. 4, 19; 6, 6, 1; 3, 4, 21; VII, 3, 2, 19), besonders wenn jene im Begriffe sind, ein Opfer darzubringen (Ś. Br. I 3, 1, 5; 4, 1, 40; 4, 4, 8; III 3, 4, 2; 3, 3, 16; 5, 3, 15; 6, 1, 27; 9, 4, 6; IV 1, 1, 16; 1, 1, 19; IX 2, 3, 2; 5, 1, 19 ff.; 2, 3, 2). Als die Götter sich in vier verschiedene Parteien geteilt hatten, gelang es den Asurās, sie erfolgreich zu bedrängen. Da kamen die 4 Götter-Parteien überein, sich den Indra als ihr gemeinsames Oberhaupt zu wählen (Ś. Br. III 4, 2, 1—2).

Ein besonders gefürchteter Unheilsdämon (*pāpman*) ist der Todesdämon Mṛtyu. Noch bevor Prajāpati, der «sowohl Vater als auch Mutter ist» (Ś. Br. V 5, 5, 26, vgl. auch IX 5, 1, 12), die Geschöpfe erschuf, wurde er schon von *Pāpman* angegriffen *(pāpmagṛhīta)*, den erst der aus Prajāpati hervorgegangene Brahman verscheuchte (Jaim. Br. II 369). Nach Ś. Br. X 4, 4. 1—2 konnte er sich jedoch erst dadurch vom Pāpman wieder freimachen, daß er sich durch tausendjährige Kasteiung erhitzte, wodurch aus seinen Haarporen Licht hervorkam. Mṛtyu stellt bei verschiedenen Gelegenheiten dem Schöpfergott nach (Ś. Br.

VIII 4, 4, 2). Alle Götter fürchteten sich anfänglich vor diesem Dämon (Ś. Br. X 4, 3, 1 ff.), der nach Ś. Br. X 6, 5 bereits seit Urbeginn existiert. Gewisse Götter und Dämonen sind also anfanglos. Aber infolge der erst im Brāhmaṇa-Zeitalter aufgekommenen Vorstellung, daß Prajāpati der Schöpfer nicht nur der Götter, sondern auch der Dämonen ist, wird Mṛtyu als ein Sprößling Prajāpati's bezeichnet (Ś. Br. X 1, 3, 2—4), obgleich er nach der älteren Mythologie bereits vor der Schöpfung Prajāpati's existiert hat. T. Br. 2, 2, 9, 1 ff. gibt für den Ursprung der Götter und Dämonen folgende Erklärung: Aus dem ursprünglich Nichtseienden (*asad*) entstand infolge Erhitzens Prajāpati. Dieser Gott, von dem Wunsche beseelt, sich fortzupflanzen, erhitzte sich und gebar aus seinem Hinteren zuerst die Asurās. Gleich nach dieser Geburt streifte er seinen Körper ab, aus welchem dann die finstere Nacht entstand. Aus dem Munde seines neuen Körpers brachte er darauf *alle Götter* hervor. Auch nach der sehr jungen Mythologie der Zarvaniten ist zuerst Ahriman und dann Ōrmazd geboren (vgl. JUNKER a. a. O. 142 f.). Für *Pāpman Mṛtyu* (Ś. Br. VIII, 4, 2, 1; 5, 2, 1; XIV 3, 4, 34, Śānkh. Br. 21, 1) steht an verschiedenen Brāhmaṇa-stellen *Pāpman*, der nicht nur ein feindlicher Gegner der Menschen sondern auch der Götter ist. Als einst den Prajāpati von allen Seiten her der Unholdsdämon Pāpman befiel, verscheuchte er ihn mittels der Asapatna-Backsteine (Ś. Br. VIII 5, 1, 6) und schnitt dann «die Wurzel des Übeldämons» ab (Ś. Br. VIII 5, 2, 13)[1]. Der in Schuld geratene Indra vermag sich nur durch ein Opfer vom Pāpman zu befreien (Jaim. Br. II 134 f.). Ait. Br. VI 1 berichtet: «Die Götter hatten sich bei Sarvacara zum Somafest eingefunden. Sie konnten den Pāpman nicht abwehren». Derselbe Pāpman suchte die Götter, als sie den Ātman zu erkennen strebten, zu verschlingen (Nṛsiṃhatāp. Up. 2, 6, 1). Hier will also Pāpman selbst den himmlischen Wesen den Heilsweg versperren. Die von den Dämonen stammende Finsternis faßte

1) Nach Ś. Br. X 4, 2, 2 f; T. Br. III 6, 3, 1 fürchtete sich Prajāpati als er die Geschöpfe erschaffen hatte vor Mṛtyu.

man ebenfalls als den Unheilsdämon Pāpman auf *(pāpmā va eṣa yat tamaḥ)*. Daher soll der Brahmane, um sich vor ihm zu schützen, die Abend- und Morgenspende in der Zeit darbringen, bevor Pāpman herannaht (vgl. CALAND, Eine dritte Mitteilung über das Vādhūlasūtra, Acta Orientalium III 26 f.). Mittels der Dīkṣā-Zeremonie, der sich die Götter in der ersten Monatshälfte unterzogen, wehrten sie den Unheilsdämon Pāpman ab (A. Br. 4, 25, 4).

Eine ähnliche Rolle wie der brahmanische Pāpman Mṛtyu spielt im Buddhismus «Māra der Unheilvolle» (pāpimā), der den Menschen von dem zu Brahman führenden Heilsweg abzubringen sucht. Der buddhistische Versucher Māra hat sich aus dem brahmanischen Todesgott Mṛtyu entwickelt (vgl. KERN, Manual of Indian Buddhism 20 A. 2), der ebenfalls als Pāpman bezeichnet, mit der Nacht identifiziert wird (A. Br. 4, 5) und viele Jahre lang mit dem Schöpfergott Prajāpati um den Vorrang stritt, bis es endlich letzterem gelang ihn zu besiegen (Jaim. Br. II 69, 70. CALAND Nr. 128). «Wie Gott Mṛtyu dem Naciketas die Herrschaft über weite Lande verheißt, wenn er der Erkenntnis des Jenseits entsagen will, so bietet Māra dem Buddha das Königtum über das ganze Erdreich, wenn er seiner Buddhalaufbahn abtrünnig wird. Wie Mṛtyu dem Naciketas Nymphen von überirdischer Schönheit bietet, so wird Buddha von Māras Töchtern, nämlich von Begier, Unruhe und Verlangen versucht. Naciketas wie Buddha widerstehen allen Lockungen und erlangen das Wissen, das sie von der Macht des Todes befreit. Der Name Māra ist wesentlich dasselbe Wort wie Mṛtyu. Der Todesgott ist zugleich der Fürst dieser Welt, der Herr aller Weltlust, der Feind der wahren Erkenntnis, denn die Lust ist ja für das brahmanische wie das buddhistische Denken die Fessel, die an das Reich des Todes bindet; und die Erkenntnis ist die Macht, welche jene Fessel löst. Diese Seite des Todesgottes als des Versuchers zu Hoffart und Lust tritt in der buddhistischen Legende an der Gestalt Māras so sehr in den Vordergrund, daß darüber das ursprüngliche Wesen des Todesgottes fast verschwindet» (H. OLDENBERG Buddha[6] 61 f.).

Buddha hat sich zur Aufgabe gemacht, die Menschen von den Fesseln des Todesgottes zu befreien. So beginnt seine erste Predigt: «Tut euer Ohr auf, die Erlösung vom *Tode* ist gefunden». Deshalb tritt Māra, der Fürst des Todes, dem Buddha als der schlimmste Feind entgegen, da Buddha ihm ja seine Beute zu entreißen sucht. Wenn Māra die Seele eines Verstorbenen einzufangen sucht (Saṃyutta N IV 3, 3, Vol. I p. 120 f.), so kennzeichnet er sich ebenfalls als der eigentliche Todesgott. Die indischen Religionen zeigen also unverkennbare Ansätze zur Entwicklung eines dem Iranischen analogen Dualismus.

Welche Ähnlichkeit enthalten demnach diese arischen Religionen Indiens mit der zarathustrischen! Wie ganz ungezwungen und natürlich reiht sich diesen indischen Religionen das dualistische System Zarathustras an[1])! Die Frage nach dem Ursprung der Dämonen wird vom älteren Brahmanismus ebensowenig aufgeworfen, wie vom Zarathustrismus die nach dem Ursprung Ahrimans. Gerade der Umstand, daß Ōrmazd in diesem Äon nicht als allmächtig geschildert wird, weist auf die ältere Religionsstufe hin[2]). Die zwei Epitheta des Zruvan im Awesta, das verschiedene Zeitgottheiten kennt, wie das «Jahr» (*sarəδa, yāirya*), die «Jahreszeiten», «Tageszeiten» (*asuya ratava*), rechtfertigen nicht die Annahme eines ursprünglichen Gottvaters Zruvan. Nicht nur er, sondern auch die Luft (Ny. 1, 1) trägt den Namen *darəγo. χ"adāta* 'lang eigenem Gesetze folgend'; und

1) Schon die von M. HAUG (Ait. Br. I p. 59 ff.) dargelegten wesentlichen Übereinstimmungen zwischen dem vedischen Somafeste und der awestischen Haoma-Zeremonie beweisen die verwandschaftlichen Zusammenhänge der vedischen und zarathustrischen Religion. Daß der arische Götterkult nicht vollständig von Zarathustra beseitigt worden ist, beweist auch der den Gāthās und den Veden gemeinschaftliche Terminus für die Anbetung einer Gottheit aw. *nəmah* = ved. *namas*. Hätte Zarathustra die urarische Götterverehrung vollständig abgelehnt, so hätte arisch *namas* für ihn die Bedeutung: «Dämonenanbetung» annehmen müssen.

2) Daß die im engen Philosophenkreis Indiens vorgenommene Identifizierung von *Kāla* mit Brahman nicht den iranischen Zarvanismus beeinflußt haben kann, vgl. JUNKER a. a. O. 148, SCHEFTELOWITZ, *Asia major* I 489.

das andere Epitheton des Zruvan, *akarana*, ist das Gegenteil von *anagra* (vgl. Yašt 8, 48). Ersteres Wort heißt, wie BARTHOLOMAE richtig angibt, nur '*endlos*', letzteres hingegen '*anfanglos*'. Zruvan ist im Awesta nur *endlos* (*akarana*), Ahuramazda jedoch «der erste und der letzte» d. h. anfanglos (Yasna 31, 8). Nicht Zruvan sondern Ahuramazdas Lichthimmel und Angromainyuš' dunkle Hölle existieren «anfanglos» (vgl. *anagra raocå*, *anagra təmå*). Der Gr. Bund. (ed. Anklesara 1908, p. 9, 2) unterscheidet *Zruvan akarana* von Zruvan *darəγo. χ"adāta*, welche beide von Ōrmazd erschaffen sind (vgl. auch BLOCHET, R. H. R. 1895, 108). Ebenso betont Zādspar. 1, 24 ausdrücklich, daß Zarvān ein Geschöpf Ōrmazd's ist. Dīnk. III. c. 267 vertritt dieselbe Auffassung: «Der erste Schöpfungsakt des Schöpfers der Welt bezog sich auf die Zeit ... Die Zeit war im Anfang endlos, aber sie wurde nachher begrenzt. Am Ende der begrenzten Zeit (d. i. am Weltenende) wird sie wieder ohne Grenzen werden.» Auch aus Bund. c. 1, Zeile 10 (ed. Justi) geht deutlich hervor, daß Ōrmazd über allen steht: «Einzig ist immer diese 'endlose Zeit', ebenso wie Ōrmazd, der Raum, die Mazda-Religion und die Zeit; *Ōrmazd war, ist und wird ewig sein*». Da der aus urarischer Zeit ererbte und fest ausgeprägte Dualismus der altiranischen Religion eigen ist, wird gelehrt, daß das Gute und Böse nicht von einer einzigen himmlischen Quelle stammen, sondern von zwei ganz verschiedenen Geistern. «Und als diese beiden Geister anfänglich zusammenkamen, da bestimmten sie Leben und Tod und daß zuletzt sein soll für die Falschgläubigen das schlimmste Dasein, aber für den Rechtgläubigen der Lohn der besten Gesinnung» (Yasna 30, 4, SCHEFTELOWITZ, Altpers. Rel. p. 16). Auf Grund dieser alten Idee, daß nur zwei Geister uranfänglich existierten, von denen jeder eine besondere Schöpfung hervorrief, werden sie als «zwei Geister» (Dual) bezeichnet; und so ist es zu verstehen, daß die beiden Uranfänglichen als «zwei Zwillingsgötter» in Yasna 30, 3 charakterisiert werden[1]). Zur Zeit als

1) Wenn Dīnk. VIII 29 sagt: «Ōrmazd und Ahriman sind zwei Brüder in einem Mutterleibe gewesen», so beruht dieses auf dem Einfluß des jungen

die babylonischen Planetennamen in Iran eindrangen, hat schwerlich der Zarvanismus schon existiert. Denn da für die babylonischen Namen Šamaš, Sin, Kaiwānu, Bēl, Dilbat, Nabu, Nergal die genau entsprechenden iranischen Götternamen eingesetzt worden sind (vgl. SCHEFTELOWITZ, Entsteh. 8 ff.), hätte man für den babylonischen Göttervater Bēl nicht Ōrmazd sondern Zarvān gebraucht, wenn schon damals dieser Gott im iranischen Volksglauben als die oberste Gottheit angesehen worden wäre. Nicht nur in allen Parsentexten heißt dieser Planet Ōrmazd (vgl. Bund. 5, 1, Zādspar. 4, 7) sondern auch bei Firdōsi (p. 1100 f.)[1]), der gerade persischen Volksglauben überliefert und auch im Soghdischen (vgl. SCHEFTELOWITZ, Asia major I 469 A.). Wenn nun im Mithraskult eine mit vier Flügeln versehene Gottheit dargestellt wird, die einen Löwenkopf hat und um deren Leib oder Flügel eine oder mehrere Schlangen sich winden und die statt der Füße mit Vogelkrallen versehen ist, so kann diese als Zarvān gedeutete Darstellung nicht altiranischen Ursprungs sein, da die Schlange, wie bereits Herodot I 140 berichtet, im Iranischen ein dämonisches Tier ist[2]). Bereits

---

Zarvanismus. Gerade im Dīnk. lassen sich verschiedene fremde Einflüsse nachweisen. So liegt indischer Einfluß in V c. 104 vor: Der menschliche Körper zerfällt in vier Teile. Der Kopf wird gewissermaßen von der ***Priesterkaste*** beherrscht, die Hand von der ***Kriegerklasse***, der Bauch von der ***ackerbautreibenden*** Klasse und die Füße von den ***Kaufleuten***. Nach indischer Vorstellung entstammen aus dem Puruṣa die vier Kasten, aus seinem Munde die Brahmanen, aus seinen Armen die Kṣatryās, aus seinen Schenkeln die Vaiśyās, aus seinen Füßen die Śūdrās (Manu I 87 ff., Ṛ. V. X 90, 12), vgl. auch meinen Aufsatz: «Indische Kultureinflüsse» in Ztschr. f. Buddhismus 1926, 272 f.

1) Daselbst werden folgende Planeten aufgezählt: ***Kēvān, Hormiz, Bahrām, Sīr, Mihr, Māh, Nāhīd, Tīr.***

2) Diese Gestalt stammt aus dem Babylonischen, vgl. M. JASTROW, Bildermappe z. Rel. Babyl. u. Assyr. Nr. 92 nebst Text. Im Gegensatz zu dem dämonischen Fürsten Ṣuhāk, aus dessen beiden Schultern nach iranischem Volksglauben zwei lebende Schlangen hervorragten (Firdōsi), flammten, als Mani am persischen Hofe als Lichtgesandter auftrat, zum Beweis seiner himmlischen Sendung auf seinen zwei Schultern zwei Lichtkerzen (Fihrist, vgl. KESSLER 386). Diese Darstellung scheint im letzten Grund auf babylonischem Boden erwachsen zu sein. Ähnlich ragen aus den Schultern des sumerischen Gottes Ningischzida Drachenköpfe hervor (vgl. M. JASTROW a. a. O. Nr. 82 nebst Text). Im Jainis-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000346

DARMESTETER nimmt in seinem Buche Ōrmazd et Ahriman p. 316ff. an, daß der Zarvanismus sekundär entstanden ist[1]). Wenn aber Damaskios im Namen des Eudemos berichtet, die Iranier nannten «das geistig wahrnehmbare und geeinigte Ganze, aus dem entweder ein guter Gott und ein böser Dämon oder nach einigen, von diesen Licht und Finsternis abgesondert worden seien, teils Ort teils Zeit» (vgl. CLEMEN, D. griech. u. lat. Nachr. 132), so ist hier Eudemos unmöglich mit dem im 4. Jhdt. v. Chr. lebenden Eudemos identisch, da der Zarvanismus, wie wir dargelegt haben, erst in nachchristlicher Zeit aufgekommen sein kann. Der philosophischen Spekulation von der Unbegrenztheit des Ortes begegnen wir erst in Šik. Gūm. c. XVI, 53f. Nach ihm gibt es zwei Dinge, die unbegrenzt (*akanārak*) sind: «Ort (= Raum *giyāk*) und Zeit (*zamān*)» vgl. SALEMANN, Ein Bruchstück manich. Schrifttums 1904, 20. Im Dīnk. IX p. 464 § 17 heißt es: «Zeit und Raum zu begreifen und die Schöpfung ist Sache des Schöpfers». Eine zervanitische Richtung wird vielleicht die zur Allgottheit erhobene «endlose Zeit» dem «endlosen Raum» gleichgesetzt haben. Gerade die in den Acta disputationis Archilai cum Manete c. XX p. 92 überlieferte Anschauung legt diese Gleichsetzung von Gott mit dem «endlosen Raume» nahe: *Et efficitur Deus eius magnitudinis cuius et locus in quo continetur* «Gott wird zum Gott von derjenigen Größe, von welcher der Ort ist, in welchem er ent-

mus wachsen den guten Genien eine Schlange aus der *rechten*, den bösen eine aus der linken Schulter hervor, was, wie mir Herr Geheimrat H. JACOBI versicherte, den indischen Vorstellungen fremd ist. Jedenfalls ist den Indern ebenso wie den Griechen die Schlange ein heiliges Tier. Wenn man auf Mithrasdenkmälern eine Schlange sieht, die das aus der Wunde strömende Blut des Stieres zu trinken im Begriff ist, so stellt hier die Schlange die abgeschiedene Seele dar, die den Unsterblichkeitstrank trinkt (vgl. SCHEFTELOWITZ, Altp. Rel. 207f.). Der zugleich mit der Schlange abgebildete Hund soll die Seele vor den Dämonen schützen (vgl. SCHEFTELOWITZ a. a. O. 38, Bund. 19, 33). Das Motiv der Seelenschlange findet sich zwar nicht im Iranischen, ist aber sonst bei zahlreichen Völkern heimisch (vgl. SCHEFTELOWITZ, Altpalästinensischer Bauernglaube 1925, 14ff.).

1) Über die auf den Zarvanismus sich beziehende Literatur vgl. zuletzt O. G. v. WESENDONK, Urmensch und Seele 1824, 66ff.

halten ist». Die ältesten Teile der Acta gehen in das 3. Jhdt. n. Chr. zurück (vgl. KESSLER p. 166). Eine enge Verbindung von Raum und Zeit ist auch bei Firdōsi zu belegen, vgl. p. 870 Z. 5: «Von ihm (Gott) wurden offenbart Raum (*makān*) und Zeit (*zemān*)», ferner p. 844 Z. 8. Vom Weltenschöpfer heißt es p. 1183, daß er «höher ist als Raum und Zeit» (*berter ez jāīgāh u zemān*). Nach Fird. p. 676 rief der iranische König beim Schwur «den lichten Tag, die bläuliche Nacht, den Weltenschöpfer, der die Erde, die Zeit und den Raum erschaffen hat» an. Dementsprechend heißt es Fird. p. 1803 Z. 2 f.: «Fürchte dich vor dem Weltenrichter (Ōrmazd), dem Schöpfer, der die Himmelssphäre, die Erde und die Zeit erschaffen hat».

Meine Untersuchung hat gezeigt, daß die manichäischen Bestandteile kein altiranisches Erbgut enthalten. Alle bisher gemachten Versuche, den Manichäismus mit der altiranischen Religion in historischen Zusammenhang zu bringen, haben sich als unhaltbar erwiesen (vgl. Asia major I 460—490)[1].

1) F. WALDSCHMIDT und W. LENTZ haben soeben in einer Arbeit, die F. W. K. MÜLLER der Preuß. Ak. d. Wiss. vorlegte, dargetan, daß die auch durch die Kirchenväter bei den Manichäern bezeugte Verehrung Jesu zum manichäischen Urbestande gehört hat und demnach nach REITZENSTEIN scher Methode uriranisch wäre. In einer anderen Arbeit, die ich demnächst in der Zeitschrift Oriens Christ. veröffentliche, weise ich nach, daß die von REITZENSTEIN gemachten Angaben über wichtige manichäische Fragmente, auf denen er sein «iranisches Erlösungsmysterium» aufbaut falsch sind.

Ergebnisse der Untersuchung:

1. Giyān ist die rein geistige, unsterbliche Seele.
2. Der Inhalt des Fragm. T. III 26 Od. stimmt mit Augustins Darstellung des Manichäismus überein.
3. Das Urprinzip der finsteren Materie ist Āz, die ebenso wie die mandäische Ruḫā einen Sohn hat, der mit Ahriman identifiziert worden ist.
4. Der Zarvanismus ist sekundär unter dem Einfluß der Astrologie entstanden.
5. Firdōsi, der iranischen Volksglauben überliefert, bestätigt, daß es in Iran weder eine Fünfheit von Elementen noch eine solche von Amə̄šaspəntas gegeben hat.
6. Das dualistlsche System Zarathustras hat sich aus der arischen Religion religionsgeschichtlich entwickelt.

Nachtrag zu Bd. III, S. 280 ff.

S. 281, Z. 23: P. PERSSON, Beiträge zur indogermanischen Wortforschung (Skrifter utg. af K. Human. Vetenskaps-Samfundet i Uppsala X) I, S. 374 lehnt die Zusammenstellung von *σῦριγξ* mit *kiáuras* ab, vgl. ebda. S. 385.

S. 283, Z. 6: Auch *tūṇa*, *tūṇī*, *tūṇīra* «Pfeilbehälter» und *tūṇava* «Flöte», eigentlich «Röhre», aus dem *σωλήν* (s. oben S. 282) abzuleiten wäre, zeigen eine solche Entwicklung; vgl. J. SCHEFTELOWITZ, KZ 53 (1925), S. 249.

S. 283. Anm. 4, l. Z.: lies: 1895.

S. 289, Anm. 3: Über Doppelflöten, deren Handhabung sich teilweise mit der der Syrinx deckte, handelt J. CURTIS Journal of Hellenic Studies XXXIV (1914), p. 89 ff.; bes. p. 97 ff.

S. 290, Anm. 1, Z. 3 v. u.: Unterdessen ist auch der abschließende Fasc. 3, 1925, erschienen, ohne daß dadurch das Material vermehrt oder das Ergebnis geändert würde.

S. 293, Z. 10: Hinzuzufügen ist: BAILLET 999.

S. 296, Z. 33: Übersehen ist BAILLET 1834: ... *νος καὶ τὴν [Μέμνονος] σύριγγα καλα* ... Dementsprechend (S. 297, Z. 18) sind es 34 Inschriften.

S. 297, Z. 20: Das Datum von Nr. 10 ist nach dem S. 293 f., Anm. 7 Gesagten zu modifizieren.

S. 302, Anm. 1: Vgl. auch A. LUDWIG, Sitzungsber. Böhm. Ges. d. W., Classe f. Philos., 1894, V, S. 5 ff.; über interkonsonantisches *v* s. J. BLOCH, Études Asiatiques (Public. EFEO XIX) I, p. 43 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000349

S. 311, Z. 6: *Surungā* läßt sich auch in der jinistischen Literatur belegen: in Devendra's ṭīkā zu Uttar. XIII (H. JACOBI, Ausgew. Erzählungen in Mahârâshṭrî p. 6, Z. 8, 18, 20), aus der das Wort offenbar in Hemacandra's Yogaśāstra übergegangen ist (s. P. E. PAVOLINI GSAI VII, 1893, p. 341, v. 282); bei beiden Autoren lautet die Form *surangā*.

Von Interesse ist, daß mit der *surangā* an dieser Stelle auch ein *jauhara* (= *jatugṛha*) verbunden ist, ein aus dem Mhbh. erborgtes Motiv, wie schon E. LEUMANN (WZKM V, 1891, S. 120, A. 2; vgl. PAVOLINI, GSAI VI, 1892, p. 124, n. 3) gesehen hat. Dabei hat die *Upadeśamālā* noch das Detail hinzugefügt, daß das Lackhaus in Brand gesteckt wird, während alle schlafen, hingegen wacht der Prinz nach den übrigen Rezensionen (s. GSAI VI, p. 125).

Herr Prof. LEUMANN hatte die Güte, noch auf einige Stellen in der jinistischen Literatur zu verweisen; zunächst auf *Paumacariya* V, 85—87; VIII, 158[1]) (vgl. über andere junge Wörter H. JACOBI, Abhandl. Bayer. Akad., phil.-hist. Kl., XXIX, 1918, S. 59* 7.), wo der unterirdische Weg an der ersten Stelle zu Diebereien verwendet wird, an der zweiten flüchtet die Königin mit ihrer Tochter durch eine *surangā* in eine Einsiedelei. In den Āvaśyaka-Erzählungen (E. LEUMANN, Abh. f. d. K. d. M. X, 2, S. 30, 14) wird eine Prinzessin durch eine *surangā* entführt; in Erzählungen zur Āvaśyakaniryukti IX, 32 wird die *surangā* erwähnt. Endlich bietet auch Jinabhadra (6. Jahrh.) die *surangā*-Erzählung in seinem Viśeṣāvaśyakabhāṣya 2991a (ed. Benares p. 1171).

S. 311, Z. 14: Herr Geheimrat ZACHARIAE hat die Freundlichkeit auf die mißverständliche Ausdrucksweise aufmerksam zu machen: *bhangi*[2]) ist keine Erklärung von *surangā*, sondern nur wie andere Wörter als Femininum angeführt, von Maheśvara als *kauṭilyabheda* erklärt, *surangā*

---

1) Die beste Handschrift (in Straßburg) liest hier *surungā*; vorher *surangā*. Die Ausgabe JACOBI's ist nicht zugänglich.

2) Vgl. Bezz. Beitr. XIII, 1888, S. 101 ff.; XXI, 1896, S. 218.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-7081-152180-14/fragment/page=00000350

aber als *vivarabheda*. — Hinzuzufügen ist noch Hemacandra, Lingānuś. (ed. R. O. Franke) II, 13.

S. 311, Z. 16: lies: Uṇādigaṇasūtra 108.

Den Herren Prof. LEUMANN und Geheimrat ZACHARIAE sei für ihre liebenswürdigen Mitteilungen hier nochmals verbindlichst gedankt.

O. Stein.

Verfasser-Verzeichnis.

(* Bücherbesprechungen.)

	Seite		Seite
Bartholomae, Chr.	173	Scheftelowitz, J.	317
Frauwallner, E.	1	Stein, O.	345
Hillebrandt, A.	207	Süßheim, K.	171*
Lentz, W.	251	Tedesco, P.	94
Lommel, H.	194	Weller, Fr..	46
Reichelt, H.	239	Wüst, W.	167

Zachariae, Th. 223

Verfasser besprochener Bücher.

	Seite
Rosen, Fr.	171