ZEITSCHRIFT

für

Indologie und Iranistik

Herausgegeben im Auftrage der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von

WILH. GEIGER

Band 5

LEIPZIG 1927

Nachdruck genehmigt von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KRAUS REPRINT LTD.

Nendeln, Liechtenstein

1968

ZEITSCHRIFT

für

Indologie und Iranistik

*

Herausgegeben im Auftrage der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von

WILH. GEIGER

Band 8

LEIPZIG 1931

Nachdruck genehmigt von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KRAUS REPRINT LTD.

Nendeln, Liechtenstein

1966

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

Printed in Germany

Lessing-Druckerei Wiesbaden

INHALT

des achten Bandes der

Zeitschrift für Indologie und Iranistik

Aufsätze:

Bücherbesprechungen:

F. C. Andreas.

Aufnahme A. Stanke, Göttingen.

F. C. Andreas.

(* 14. April 1846, † 3. Oktober 1930.)

Von Wolfgang Lentz.

Das Jahr 1930 ist für die Orientalistik ein Unglücksjahr geworden. Es hat uns eine Reihe von Männern entrissen, von denen jeder nicht nur in seinem engeren Fachkreise, sondern weit darüber hinaus als Führer anerkannt war: Friedrich Carl Andreas, Adolf Dirr, August Hermann Francke, Albert von Le Coq, Josef Markwart, Eduard Meyer, Friedrich Wilhelm Karl Müller, Eduard Sachau, Heinrich Winkler.

Von kaum einem dieser Verluste ist die Iranistik ganz unberührt geblieben. Die Zahl der Arbeiter auf diesem Gebiet ist gering, und durch die äußere Entwicklung des Fachs ebenso wie durch seine Aufgaben ist diese Wissenschaft besonders eng mit ihren Nachbardisziplinen verwachsen. So wird auch jede Erschütterung an der Peripherie schmerzlich bis ins Zentrum des Ganzen fühlbar.

F. C. Andreas, von dem hier allein die Rede sein soll, verkörperte selbst durchaus diesen Zusammenhang. Sein eigentliches Arbeitsgebiet war das Iranische. Aber seine Mitarbeit an der Deutung antiker Geschichtsnachrichten zeigte ihn in den klassischen Autoren ebenso zu Hause wie in der persischen Überlieferung. Nicht weniger eindringend war seine Kenntnis semitischer Verhältnisse der verschiedensten Sprachen und Epochen. Er hat es bewiesen, wo er Erklärungen persischer Elemente in einer davon vortrug. Auch auf türkischem, armenischem, indischem, vergleichend indogermanischem Feld arbeitete er, wo immer er ein Problem anpackte,

mit der Gründlichkeit des Spezialisten und einer Kombinationsgabe, die den routinierten Fachmann in Erstaunen setzen und schlagen konnte.

Innerhalb des weiten Kreises der Kulturen, mit denen er sich beschäftigte, vor allem aber im Iranischen, gab es kaum etwas, was ihm besonders lag, nichts, was ihn „speziell" interessiert hätte. Sei es Sprache oder Literatur, sei es Religion, Archäologie, Volkskunde oder Geschichte, sei es Geographie oder Naturwissenschaft — er betrieb alles mit gleicher Hingabe.

Mit welchem Erfolge er es tat, bewiesen die unzähligen Anfragen und Besuche aus aller Welt und die autoritative Geltung, die sein Urteil für den gebildeten Eingeborenen sowohl wie für den europäischen Kenner des Orients, vor allem Persiens besaß. Er war ordentliches Mitglied der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften und korrespondierendes Mitglied der Kopenhagener Videnskabernes Selskap. Als er 70 Jahre alt wurde, überreichte man ihm eine Festschrift mit Beiträgen namhafter Gelehrter. Zum 75. Wiegenfeste taten sich seine Freunde und Schüler aus aller Welt zu einer offiziellen Glückwunschadresse zusammen. Noch letztlich zeugte die Teilnahme an seinem 80. Geburtstag von seiner Stellung in der Wissenschaft.

Seine Veröffentlichungen bis zum Jahre 1916 sind im Anhang zu der genannten Festschrift zusammengestellt worden. „Jedermann weiß," heißt es ebenda im Vorwort, „daß darin nur ein kleiner Teil seiner Lebensarbeit zum Ausdruck kommt, und daß daraus nur ganz ungenügend ersichtlich wird, in welchem Maße er bereichernd und umgestaltend auf die iranistische Wissenschaft gewirkt hat. Ermessen können diesen seinen Einfluß die Unzähligen, die er aus der Ferne aus den wahrhaft unbegrenzten Schätzen seines Wissens belehrt und beraten hat, am besten aber diejenigen, die durch seinen Unterricht und den persönlichen Austausch mit ihm nicht bloß in vielem Einzelnen gefördert, sondern auf ganz neue Bahnen geführt worden sind."

Nichts wäre verfehlter als daraus zu schließen, daß Andreas die Anstöße zu seinen Forschungen nur von außen her

empfangen hätte und sein Lebenswerk günstigenfalls ein Mosaik aus mehr oder minder dem Zufall verdankten Einzelstudien wäre. Zum Beweis braucht nur etwa an die Bestimmung der iranischen Sprachen in den von F. W. K. Müller erschlossenen Turfanfragmenten erinnert zu werden. Andreas fand sie aus seiner Gesamtanschauung der Sprachverhältnisse in Iran und zwar, wie Müller bekennt, „schon nach den ersten ihm übersandten Proben". Diese Gesamtanschauung aber beruhte auf einer umfassenden, jederzeit gegenwärtigen Beherrschung alles Überlieferten auf diesem Gebiet.

„Seine orientalistische Ausbildung[1]) hat Andreas nach Absolvierung des Gymnasiums in Genf in den Jahren 1863—68 auf den Universitäten Halle (Pott), Erlangen (Spiegel, Delitzsch), Göttingen (Ewald, Bertheau, Benfey), Leipzig (Fleischer) und wiederum Erlangen erhalten, wo er auch Sommer 1868 mit einer Abhandlung promoviert hat, welche „Beiträge zu einer genaueren Kenntnis des mittelpersischen (Pahlavi-) Schrift- und Lautsystems" enthielt. Nebenher hat er aber auch eifrig klassische Philologie und Philosophie und selbst naturhistorische Studien betrieben. Nach der Promotion ging er nach Kopenhagen, um seine iranischen Studien fortzusetzen, und blieb dort nicht nur im freundschaftlichen Verkehr mit den Orientalisten Westergaard, Fausbøll, Trenckner, Thomsen, sondern mit allen bedeutenden Männern jener Zeit, wie dem Literarhistoriker Georg Brandes, der ihn persönlich in die nordischen Sprachen und Literaturen einführte, den Malern Marstrand, Bloch, dem Bischof Martensen und vielen andern, bis ihn die französische Kriegserklärung 1870 nach Hamburg rief, um dort seiner Militärpflicht zu genügen. Nach kurzer Ausbildung kam er nach Frankreich und hat auch an der dreitägigen Schlacht bei Le Mans (10.—12. I. 1871) teilgenommen. Von Hamburg aus, wohin er nach Beendigung des Krieges zurückgekehrt war, ging er Frühjahr 72 nach Kiel und lebte hier zwei Jahre lang in lebhaftem wissenschaftlichen Verkehr mit Th. Nöldeke, A. von Gutschmid, Erwin Rohde und Georg Hoffmann, eifrig iranische Studien treibend und die Ausgabe des Mainyo i Khard vorbereitend, die er freilich erst nach seiner Rückkehr aus Persien 1882 zu Ende geführt hat. 1874 hatte nämlich auf Anregung G. Hoffmann's das Preußische Kultusministerium sich

1) Den folgenden kurzen Abriß des Ausbildungs- und Lebensganges von Andreas verdanke ich der Güte Prof. E. Siegs in Göttingen. Er hat ihn im wesentlichen aus einem Lebenslauf von Andreas eigner Hand aus älterer Zeit geformt, den die Witwe des Verstorbenen freundlichst zur Verfügung gestellt hat.

bereit erklärt, Andreas als epigraphischen und archäologischen Begleiter der astronomischen Expedition, welche den Venusdurchgang in Persien beobachten sollte, beizugeben. Mit der Erledigung der nötigen Vorbereitungen (Orientierungsreise nach England, Beschaffung weiterer Geldmittel, da der staatliche Zuschuß sehr gering war, u. a. m.) war es mittlerweile Juli 1875 geworden, bis er sich endlich über Indien nach Persien einschiffen konnte. Ein heftiger Choleraanfall, der ihn in Bombay ereilte, zwang ihn jedoch dort erst die kühlere Jahreszeit abzuwarten, so daß er schließlich erst im November seine Reise über den Persischen Golf (Karatschi—Buschähr) fortsetzen konnte und erst Januar 1876 persischen Boden betrat. Aber der erzwungene Aufenthalt in Indien hatte ihm dafür die Gelegenheit gegeben, bei den Parsis in Bombay und Poona deren religiöse Gebräuche zu studieren. Beinahe sieben Jahre ist Andreas dann in Persien geblieben, obwohl das Preußische Ministerium bereits Mitte 1876 die Expedition abgebrochen und weitere Mittel versagt hatte. Bis Juli 1878 war freilich noch Dr. Stolze, der Photograph der astronomischen Expedition, sein treuer Reisegefährte, dann mußte dieser wegen geschwächter Gesundheit nach Europa zurück, und Andreas war fortab ganz auf sich allein angewiesen; aber er hat sich tapfer durchgeschlagen, wenn er sich auch die Mittel, um leben zu können, teils durch Stundengeben, teils durch Übernahme von Ämtern (er war sogar eine Zeitlang persischer Generalpostmeister) verdienen mußte. Ein Augenleiden des Prinzen Iḥtišam-ed-daule, das nur in Europa geheilt werden konnte, gab schließlich Herbst 1881 für Andreas die Möglichkeit nach Deutschland zurückzukehren, indem der Prinz ihn, den lieb gewonnenen Freund, zu seinem Reisemarschall für die Reise nach Europa bestimmte. So traf er auf dem Landwege über Rußland Januar 1882 in Begleitung des Prinzen in Berlin ein. — Aber auch Andreas hatte der jahrelange Aufenthalt in Persien gesundheitlich schwer geschädigt: er brach in Berlin zusammen und konnte den Prinzen nicht weiter (nach Wiesbaden) begleiten. Es bedurfte erst langer pfleglicher Behandlung, bis er seine wissenschaftlichen Arbeiten wieder aufnehmen konnte. Immerhin konnte er noch im Laufe das Jahres seine Ausgabe des Mainyo i Khard zu Ende führen. — Es folgten wieder schwere Jahre, in denen der inzwischen ganz mittellos Gewordene sich hauptsächlich durch Stundengeben im Türkischen, Persischen, Arabischen usw. seinen Lebensunterhalt mühsam verdienen mußte. Es traf sich glücklich, daß ihm im Winter 83/84 der Unterricht türkischer Offiziere am Berliner Militärpädagogium übertragen wurde. In den Jahren 1884/85 konnte er ferner die von Stolze angeregte Arbeit über „Die Handelsverhältnisse Persiens“ zur Orientierung für das deutsche Publikum fertigstellen, die bei allen Kennern des Orients Beifall fand. Die Begründung des Seminars für Orientalische Sprachen in Berlin 1887

brachte für den inzwischen Vermählten endlich eine scheinbar gesicherte Lebensstellung, indem er Herbst 1887, zunächst allerdings nur kommissarisch, zum Professor für Persisch — 1887/88 auch zugleich für Türkisch — bestellt wurde. Aber auch diese Stellung mußte er leider auf Grund von allerlei Intriguen schon im Jahre 1889 wieder aufgeben. Von Neuem begann der aufreibende Kampf ums Dasein mit Stundengeben usw. Erst das Jahr 1903, das Andreas die Berufung auf den neugegründeten Lehrstuhl für Westasiatische Sprachen nach Göttingen brachte, hat diesen unmittelbaren Sorgen um das tägliche Brot ein Ende gemacht."

Andreas' Arbeit[1]) auf dem Gebiet der modernen iranischen Sprachen ist mit den Sammlungen der persischen Reise nicht erschöpft. So hat er lange Zeit mit gebildeten Osseten gearbeitet und bei diesen Forschungen seine grundlegenden Einsichten über den ossetischen Akzent gewonnen, deren wichtigste von Christensen der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden sind. Vertieft und auf eine Reihe weiterer neuiranischer Sprachen ausgebreitet wurden seine Erkenntnisse durch rastlose Arbeit mit Gefangenen während des Krieges, eine Tätigkeit, über die er in dem Doegen'schen Werk „Unter fremden Völkern" einen — leider unvollständigen — Bericht gegeben hat.

Von der Preuß. Akademie der Wissenschaften in Berlin wurde ihm die Bearbeitung der iranischen Turfanfragmente übertragen. Er selbst hat darüber kleinere Mitteilungen veröffentlicht. Eine Zahl seiner Übersetzungen religionsgeschichtlich wichtiger Texte oder Stellen sind durch die Werke R. Reitzenstein's bekannt geworden.

Am Ausführlichsten hat sich Andreas zur Frage der Awestaüberlieferung geäußert, die ihn von seiner frühen Studienzeit bis in die letzten Jahre beschäftigt hat. Er zog zum ersten Male die volle Konsequenz aus der Tatsache, daß wir über das Awesta nur eine ganz späte Überlieferung vor uns haben und uns klar machen müssen, wie der erste aufgezeichnete Text ausgesehen haben möge. Seine Methode der Rekonstruktion des Urtextes besteht in einer paläographischen, textkritischen und grammatischen Säuberung der Vulgata von jüngeren

1) Zum Folgenden vgl. Anh. 1.

Zutaten. Sie fand eine glänzende Rechtfertigung, als in dem Pahlavi-Psalter der Turfanfunde eine Handschrift in eben der Schriftform auftauchte, die Andreas lange vorher für das sassanidische Awesta erschlossen hatte.

Der Fortschritt der Analyse rief eine mehrfache Revision der daraus gewonnenen Anschauungen über den Lautstand des Alt- und Mitteliranischen hervor. Diese finden in den Mitteilungen, die Andreas selbst oder Schüler von ihm drucken ließen, ihren Niederschlag. Aber es entsprach nicht seiner Arbeitsweise, sich mit den Gegnern in Diskussionen einzulassen. Fand er einen Einwand berechtigt, so nahm er ihn an und suchte auf der neuen Grundlage weiter zu kommen. Konnte er — wie es meist der Fall war — den Widerspruch durch seine Kenntnis des Materials ad absurdum führen, so äußerte er wohl vielfach die Absicht, dies auch öffentlich zu tun, wurde dann aber gewöhnlich von den ihn beschäftigenden Problemen so sehr in Anspruch genommen, daß er den Gedanken daran aufgab oder doch seine Ausführung verschob.

Durch diesen Zug wurde seine Forschung für Außenstehende zu einer Art Geheimlehre. Man glaubte vielfach, seine Aufstellungen entsprängen reiner Willkür und außer den paar Brocken, die bekannt geworden seien, habe er in Wahrheit nichts „gemacht“.

Die durch seinen Tod nötig gewordene Ordnung des Nachlasses setzt uns in den Stand, dieses Urteil zu berichtigen. Auf die Bitte der Witwe des Verstorbenen hin habe ich die von ihm nachgelassenen Aufzeichnungen einer erstmaligen Durchsicht unterzogen. Eine kurze Übersicht über das vorliegende handschriftliche Material findet der Leser am Schluß dieses Aufsatzes.

Andreas hatte die Gewohnheit, das Ergebnis seiner Übungen von einem oder mehreren seiner Hörer für sich fixieren zu lassen und zwar in erster Linie Lesung und Übersetzung der von ihm behandelten Texte, außerdem kurze Stichworte zum Kommentar. Er arbeitete danach die ersteren immer wieder durch, dagegen hielt er sich für den Kommentar offenbar mehr an seine eignen Sammlungen und Formulierungen.

Zu einer Erfassung des ganzen Umfangs seiner Interpretationen wäre ein Vergleich seiner Aufzeichnungen mit den Nachschriften anzustellen, die sich in den Händen seiner Hörer befinden. Hier soll nur über das gehandelt werden, was sich unter seinen Papieren fand.

Zeigten seine Veröffentlichungen im Verhältnis zu ihrem geringen Umfang eine auffällige Vielgestaltigkeit der Gebiete, so tritt, wenn wir sein Lebenswerk als Ganzes überschauen, eine Seite vor allen hervor: es ist die sprachliche. Mochte er arbeiten auf welchem der eingangs umschriebenen Gebiete es sei — immer waren Ausgangspunkt für ihn die Texte, ihr Verständnis durch Heranziehung alles nur erreichbaren Materials zu fördern, war das A und O seiner Forschung. Ob dabei sein philologisch-sachliches oder das linguistische Interesse überwog, dürfte schwer zu entscheiden sein. Der Anteil beider Betrachtungsweisen hält sich offenbar die Wage. Andreas gehörte einer Generation an, in deren Ausbildung sich diese Disziplinen noch nicht so wie heute in ihren Aufgaben gespalten hatten. Durch diese gleichsam labile Haltung sprachlichen Problemen gegenüber besaß er nach überallhin Anknüpfungspunkte an die übrigen Äußerungen der Kultur des Volkes, mit dem er sich beschäftigte.

Nicht nur seine Gegner, sondern vor allem die ihm Näherstehenden haben immer beklagt, daß er nicht mehr mit fertigen Sachen an die Öffentlichkeit getreten ist. Aber die Gründe dafür sind wohl nicht immer richtig gesehen worden.

Unablässig den tausendfältigen Anknüpfungen nachzuspüren, die sich ihm immer von neuem aus der inneren Verbundenheit aller kulturellen Erscheinungen aufdrängten, war sein Schicksal auch bei dem sichersten und überzeugendsten Fund. „Ein gewisses Niveau muß erreicht werden“, pflegte er zu antworten, wenn man ihn etwa bat, das eine oder andere manichäische Fragment zum Druck zu bringen, das zum mindesten im Augenblick niemand besser zu erklären gewußt hätte als er.

Das bedeutet durchaus nicht, daß er mit Mitteilungen über den Stand seiner Untersuchung irgendwann zurück-

gehalten hätte. Das hätte seinem ganzen Temperament völlig widersprochen. Dazu lebte er viel zu intensiv in den Dingen, dazu freute es ihn zu sehr, war ihm Bedürfnis, Resonanz für das zu finden, was ihn bewegte. Aber immer verfuhr er bei diesen Darlegungen mit der größten Strenge gegen sich selbst, nie gab er sich dabei autoritativ, sondern ließ Schritt für Schritt den Hörer den Weg noch einmal gehen, dessen er bedurft hatte, und beobachtete ihn dabei, um jeden Zweifel sozusagen auf ganzer Linie zu zerstreuen.

Diese Darstellungsweise spiegelt sich in seinen Papieren mit aller Deutlichkeit wider.

Peinlich genau sind seine Aufzeichnungen in allen textkritischen Fragen, immer wieder prüfte er die Lesungen. Schier unerschöpflich scheint das Material zu seinen Kommentaren. Übersetzungsversuche sind zahlreich, zusammenhängende Übersetzungen seltener. Zu verschiedenen Gegenständen sind angefangene Formulierungen von Einleitungen oder Anmerkungen vorhanden. Systematische Zusammenstellungen und Indices sind meist in Ansätzen stecken geblieben.

Es ist nun nicht so, daß Andreas seine Ergebnisse nicht aus der Hand gab, weil er sie infolge des Fehlens von Indices nicht für sicher genug hielt. Ihn selbst ließ sein geradezu staunenerregendes Gedächtnis auch im hohen Alter kaum je im Stich. So hatte er zu jeder Übersetzung, die er neu fand, zu jeder Kombination alle Stellen im Kopf. Er hätte sie ja nur zu diktieren brauchen, so hätte er sie als Kontrollmaterial jederzeit zur Hand gehabt — wenn er ihrer eben bedurft hätte.

In einer nicht ausgegebenen Veröffentlichung über seine Rekonstruktion des Awestatextes spricht er einmal von dem „unbegreiflichen Widerstand gegen eine in ihren Grundzügen evidente Theorie“. Das Wort ist so charakteristisch für ihn wie es unberechtigt ist. Denn selbstverständlich hat der Außenstehende das Recht, erst alle Gründe zu vernehmen, bevor er als nicht begreifend und unbegreiflich abgetan wird. Aber für Andreas genügte es, die Sachen für sich zur Evidenz zu führen. In seiner eignen Skepsis fühlte er einen so starken Gradmesser, seine Ehrlichkeit gegen die Einzelheit der Er-

scheinung war ihm Bürgschaft genug — vielleicht auch war ihm die Zeit leid, die er an langatmige Darlegung von Kenntnissen wenden sollte. Kenntnisse zu haben, war für ihn „elementar". Er glaubte, sie bei dem, der mitreden wollte, voraussetzen zu dürfen. Es war ihm rätselhaft, daß jemand, der die Dinge unbefangen auf sich wirken ließ, nicht auch zu den einfachen Lösungen hätte kommen sollen, mit denen er verblüffte.

Vielleicht wirkte bei ihm stark mit, daß er nicht von Geburt her einer Welt entstammte, der die schrittweise Aufhellung des Weltzusammenhangs durch peinliche Bewußtbarmachung alles bedeutet. Andreas wurde im Orient, in Batavia geboren und empfing dort seine ersten Eindrücke. Als siebenjähriges Kind kam er nach Europa. Er besuchte eine Privatschule in Hamburg, dann das Gymnasium in Genf. Wir dürfen annehmen, daß er früh genug mit unsrer Art zu denken, mit deutscher Exaktheit und dem Streben nach vorurteilslosem Denken bekannt geworden ist. Aber wissen wir auch, welcher Art die Kräfte waren, die zu jenem taghellen Wissenmüssen hinzukamen? Wir mögen sie Kombinationsgabe, künstlerische Anlage nennen. Aber müssen diese überall in der Welt denselben Drang sich zu manifestieren in sich schließen wie in Mitteleuropa?

Gewiß lag der Zauber dieser Persönlichkeit gerade in dem Nichtfertigwerden, in einer instinktmäßigen Abwehr jeden Bonzentums, einer impulsiven Fähigkeit zur Einstellung, zur seelischen Nähe gegenüber seinem Objekt, gegenüber den Menschen seiner Umgebung. Ihn selbst jedenfalls hielt es jung und elastisch. „Ich glaube", sagte er gelegentlich von sich selbst, „daß ich mir als alter Mensch die Fähigkeit bewahrt habe, mir selbst über die Schultern zu sehen."

Er hat einmal sein Ziel in eine knappe Formel gebracht. Man bat ihn um ein kurzes Merkwort als Beitrag zu einer Ehrung für eine Freundin. Er schrieb: „Nicht in den Dingen, sondern über den Dingen". Das Wort ist für den, der Andreas nicht kennt, mißverständlich. Sein Sinn ist jedoch klar: Das „In-den-Dingen" war ihm selbstverständliche Voraussetzung,

aber er strebte stets danach, sich von ihnen nicht ins Schlepptau nehmen, sich nicht zu voreiligen Kombinationen oder Verallgemeinerungen verleiten zu lassen, sondern über der Materie — gleichsam über seinem Urteil zu stehen.

Die Elastizität seines Wesens äußerte sich auch körperlich. Daß er fast ausschließlich des Nachts „lebte", dafür am Tage — immer ausgezeichnet — schlief, war eine Gewohnheit, die er wohl mit manch andrem Gelehrten teilte. War es aber einmal aus irgend einem Grunde erforderlich sich umzustellen, so brachte er das noch im hohen Alter von heute auf morgen fertig und hielt, wenn nötig, wochenlang damit durch. Schon in jungen Jahren beschäftigte er sich mit den damals aufkommenden Reformen auf dem Gebiet von Kleidung, Ernährung und Körperpflege, und noch im Alter besaß er den Mut, sich gelegentlich Radikalkuren zu verordnen, vor denen die meisten Menschen, auch als Jüngere, zurückschrecken würden. Wenn man ihn nach seinem Ergehen fragte, so klagte er zwar oft über nervöse Erschöpfung oder auch über kleinere organische Übel, die mit fortschreitendem Alter nicht ausbleiben konnten. Aber wirklich krank war er kaum je.

Seine Scheu vor der Öffentlichkeit entsprang offenbar irgendwelchen inneren Konflikten. Er selbst pflegte zwar die lange Spanne der wirtschaftlichen Unsicherheit und der Enttäuschung bis zum Antritt der Göttinger Professur für seine äußere Unfruchtbarkeit verantwortlich zu machen. Aber seine Arbeitsart war wohl auch vordem kaum anders. Zudem würde das auch nicht erklären, wie er sich dann dagegen auflehnen konnte, wenn andre publizierten, und das geschah oft und leidenschaftlich genug. Dieser Widerstand richtete sich nicht etwa nur gegen Angehörige seines Kreises, hat also nicht das geringste mit Eifersucht zu tun, diesen Zug habe ich nie an ihm bemerkt. Vielmehr kann man — natürlich mit einiger Übertreibung — sagen, daß er einen Wissenschaftler solange hoch schätzen konnte, wie er nicht von ihm eine Arbeit über ein ihm selbst nahestehendes Gebiet gelesen hatte.

Ähnlich war es, wenn einer seiner Hörer einen von ihm vorgetragenen Gedanken verwerten wollte und ihm aus seinen

Nachschriften eine Formulierung darüber vorlegte in dem Glauben, die Angelegenheit werde in wenigen Minuten erledigt sein. Dann begann Andreas regelmäßig eine weit ausgreifende Spezialuntersuchung, und es gehörte ein hartes Herz dazu, im Angesicht der Kämpfe, die man ihm damit bereitete, zu beharren.

Wir können uns das einstweilen nur so erklären, daß Andreas Natur so stark auf die Vielheit des Lebens reagierte, so selbstverständlich induktiv erfaßte, so ausschließlich analytisch forschen mußte, daß ihr bei jedem Versuch zu einer Zusammenfassung, erst recht gegenüber synthetisch gerichteten Bestrebungen der Wissenschaft die — andere Seite der Dinge gebieterisch lebendig wurde. Dabei konnte er durchaus, durch ein längeres Gespräch über Detailfragen angeregt, aus sich herausgehen und etwa schildern, welchen Eindruck von der Eigenart orientalischen Wesens er empfangen habe, als er zum erstenmal Hafis rezitieren hörte, oder wie er sich die geistige Persönlichkeit eines Mani oder den kulturellen Zustand der Iranier vor Zarathustra vorstelle. Aber er war dann sicher, cum grano salis verstanden zu werden, konnte wohl auch scherzend sagen: „Ich will jetzt mal phantasieren“ oder „Wenn ich nun Herr X. wäre, würde ich mir das so und so zurechtlegen“.

Das mag nach Furchtsamkeit oder Unfähigkeit aussehen, an der entscheidenden Stelle zur Zusammenschau vorzudringen. Allerdings war er nicht ein Mensch, der Spezialwissenschaftliches zu dem Endzweck zusammengetragen hätte, es später mit einer großangelegten Synthese zu überbauen. Auch nicht — erst recht nicht, möchte man sagen — arbeitete er, um ewige Gesetzmäßigkeiten bestätigt zu finden, um weltgeschichtliche Rhythmen bloßzulegen. Sein Wesen war Freude an der unerschöpflichen Buntheit der Erscheinung, deren letzte Zusammenhänge so selbstverständlich sind, daß man nicht darüber zu reden braucht, und die gerade deshalb so interessant ist, weil sie immer wieder anders ist.

Wir werden immer beklagen, was er uns alles nicht geschenkt hat. Aber hätte er das, was er produziert hat, was

er als Mensch und als Forscher war, auch sein können, wenn er mehr von dem gehabt hätte, was wir vielleicht wünschten?

Über die Verwertbarkeit des von ihm auf uns Gekommenen soll hier nichts Abschließendes gesagt werden. Nach Meinung des Schreibers dieser Zeilen handelt es sich jetzt nicht in erster Linie um Beweise Andreas'scher Theorien aus seinen nachgelassenen Papieren. Vielmehr glauben wir, daß eine Herausgabe der von ihm am weitesten geförderten Einzelbearbeitungen die nächste Aufgabe sein werde. Seine Formulierungen sind vielfach in den langen Jahren überholt, teilweise sind Feststellungen, die er zuerst gemacht hat, heute Allgemeingut der Wissenschaft geworden. Es würde auf jedem Teilgebiet ein Menschenleben dazu gehören, sie in der von ihm angelegten Ausführlichkeit zu Ende zu bringen. Man wird deshalb von seinen Lesungen der zugrunde liegenden Texte auszugehen haben und an Hand der Übersetzungsversuche und Erläuterungen Einzelausgaben mit den für das Verständnis des betreffenden Stücks nötigen Erklärungen herstellen. Alle sonstigen Materialien zu den Kommentaren sowie seine grammatischen, lexikalischen, sachlichen Zusammenstellungen wird man dagegen für spätere zusammenhängende Bearbeitungen des betreffenden Gebiets zurückstellen dürfen.

Anhang.

1.

Nachträge zu Johan Eyser, „Beiträge zu einer Andreas-Bibliographie" in der Festschrift für Andreas, Leipzig: Harrassowitz 1916, S. 137—142.

1909. Oskar Mann, Die Tâjîk-Mundarten der Provinz Fârs. Berlin: G. Reimer (Kurdisch-Persische Forschungen, Abt. I). Auf S. XIV ff. Kennzeichen der beiden mittel-(west-)iranischen Dialekte nach Andreas.

1917. Richard Reitzenstein, Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur. Sitzb. Heidelberg. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl., 1917. Abh. 10. Auf S. 4 f. Übersetzungen und Anmerkungen zu Stellen aus nordiranischen und und sogdischen Turfantexten von Andreas.

1918. EDUARD HERMANN, Sachliches und Sprachliches zur indogermanischen Großfamilie, Nachr. Gött. Ges. Wiss., phil.-hist. Kl. S. 204 ff. Auf S. 231 Angaben iranischer Gefangener über das Familienleben nach ANDREAS. vgl. S. 223 ob.

1918. MARK LIDZBARSKI, Ein manichäisches Gedicht. Nachr. Gött. Ges. Wiss., phil.-hist. Kl., S. 510 ff. Auf S. 502 Übersetzung eines nordiranischen Turfantextes von ANDREAS.

1919. R. REITZENSTEIN, Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung. Sitzb. Heidelberg. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl., Abh. 12. Auf S. 26 f., 48, 50 f. Übersetzungen westiranischer Turfantexte, S. 51 f. Hilfe bei der Deutung eines türkischen Turfanfragments von ANDREAS.

1920. DERS., Die hellenistischen Mysterienreligionen. 2. Aufl. Leipzig-Berlin: Teubner. Auf S. 125 ff. (in der 3. Aufl., 1927, S. 58) Übersetzung des nordiranischen sogen. Zarathustrafragments durch ANDREAS.

1921. DERS., Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn: Marcus & Weber. Übersetzungen nordiranischer Turfanfragmente von ANDREAS, vgl. Register III, S. 271, Vorwort S. V—VIII.

1921. ARTHUR CHRISTENSEN, Textes ossètes. Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, hist.-fil. Meddelelser VI, 1, Kopenhagen. Auf S. 9—10 Regeln über den ossetischen Akzent nach mündlicher Mitteilung von ANDREAS.

1922. E. HERMANN, Besprechung von JOS. SCHRIJNEN, Einführung in das Studium der indogermanischen Sprachwissenschaft, Heidelberg 1921 in Berliner Philolog. Wochenschr. 42, 1922, Sp. 364 ff. Auf Sp. 366 f. Einteilung der iran. Sprachen von ANDREAS.

1923. A. CHRISTENSEN, Avesta. Zarathushtriernes hellige Skrifter i Udtog oversat. Kopenhagen: Aage Marcus. Die Übersetzung von Yasna 47 und 48 ist lt. S. XXI, Anm. 1 in Zusammenarbeit mit ANDREAS fertiggestellt.

1925. „Die Iranier" in: WILHELM DOEGEN, Unter fremden Völkern. Berlin: O. Stollberg, S. 376—383 (unvollst.).

1926. WOLFGANG LENTZ, Die nordiranischen Elemente in der neupersischen Literatursprache bei Firdosi. Zeitschr. f. Ind. u. Iran. IV, S. 251—316, enth. Beiträge von ANDREAS, vgl. S. 254.

1926. ERNST WALDSCHMIDT und WOLFGANG LENTZ, Die Stellung Jesu im Manichäismus. Abh. Berl. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl., 1926, Nr. 4. Auf S. 126 ANDREAS' Lesung des nordiranischen „Hymnus auf das Lebendige Ich" aus M. 10, vgl. auch S. 79.

1926. LADISLAUS GAÁL, Der siebenundvierzigste Yasna des Awesta. Kőrösi Csoma-Archivum II, S. 116—24. Nach S. 117 unten

beruht die Arbeit „im wesentlichen ... auf den Ergebnissen der Übungen, welche im Sommer 1924 unter der Leitung von Herrn Prof. Andreas stattfanden".

1928. G. v. Selle, Besprechung von Georg Morgenstierne, An etymological vocabulary of Pashto, Oslo 1927 in „Deutsche Literaturzeitung" 1928, Heft 46, Sp. 2254—59, gibt lt. Schlußabs. Andreas Urteil über das zu besprechende Buch mit Specimina wieder.

2.

Der handschriftliche Nachlaß.

Der Nachlaß besteht aus Reinschriften von Andreas Hand, teilweise mit Fahnenkorrekturen von nicht ausgegebenen Publikationen, Nachschriften seiner Schüler, die vielfach von ihm durchkorrigiert sind, ausführlichen Formulierungen, meist mehreren über denselben Gegenstand, Indices, systematischen Zusammenstellungen und schließlich Materialien zu allen vorstehend genannten Gattungen.

Andreas verwendete Hefte, Notizblocks und zum überwiegenden Teil einzelne Blätter, die er zu Mappen zusammenlegte oder in die Bücher tat. Auch einige seiner Bücher selbst enthalten in größerem Umfang Notizen von seiner Hand.

Bei der vorläufigen Ordnung im Oktober 1930 wurden grundsätzlich Mappen und sonstige Zusammenstellungen von seiner Hand belassen, auch wenn die Aufschriften nicht mit dem Inhalt übereinstimmten. Über diesen Punkt konnten nur Stichproben vorgenommen werden, so daß die folgende Mitteilung nur eine Skizze, nicht eine Darstellung des Nachlasses sein kann und will. Verstreute Notizen wurden nach ihrer inhaltlichen Zugehörigkeit grob gesichtet. Die Zahl der vorgefundenen Blätter wurde auf der Umhüllung in den meisten Fällen vermerkt.

Awesta: Fahnenkorrektur von den Anmerkungen zu „Die erste, zweite und fünfte Ghāthā des Zura^{x}thušthro (Josno 28. 29. 32.)" von F. C. Andreas und J. Wackernagel, ca. 25 Textseiten, vgl. NGGW. 1913, phil.-hist. Kl., S. 363 unten.

Unvollständige Fahne zu „Der Lautwert der awestischen Zeichen ᠷ und ᠸ (ə, ə̄)" von F. C. Andreas mit Beiträgen von J. Wackernagel, aus dem Jahre 1906. Übersetzung und Interpretation fast aller nicht von Andreas veröffentlichter Ghathas.

Sammlungen über den Schreibgebrauch einzelner Zeichen und grammatische Zusammenstellungen.

Von der Hand seines Schülers Clemens liegt auf Zetteln ein Wörterbuch zu den Ghathas vor. Eine Einleitung und ein Specimen war die Doktorarbeit des Verfassers. Dieser selbst ist im Kriege gefallen. Die Arbeiten sind unter Andreas

Leitung angefertigt, aber nicht durch ihn in endgültige Form gebracht worden.

Inschriften: Zu einem Material von 136 mittel- und neuiranischen Inschriftenabklatschen (davon 23 beschädigt) mit einem Verzeichnis und von Photos zur iranischen Epigraphik und Archäologie liegen vor:

Fahnenkorrekturen über die Lesungen der Paikuli-Is. Lesung, textkritischer Kommentar, Übersetzung und Erläuterungen (mehr oder minder vollständig) der Taxila-, Paikuli-, Hadschiabad-, Nakschiradschab-, Persepolis-, Nakschirustam- und Bemerkungen zu einigen anderen mittelpersischen und aramäischen Inschriften.

Glossare zur Paikuli-Is. (Sas.-Text 346, Arsak.-T. 89 Zettel) und zwei Ansätze zu Pahlavi-Iss.-Glossaren.

Mittelpersische Münzen usw.: Zu einem Material von 247 Abdrücken: Lesungen und Notizen.

Turfanfragmente: Zu einem Material von Photographien bzw. Rotophots fast aller Berliner manichäischer und christlicher Fragmente haben wir im einzelnen:

Lesung und Sammlungen zur Grammatik und zum Kommentar des Pahlavi-Psalters und zwei Entwürfe zu einem Index darüber (79 Blatt von Andreas, 161 Zettel von Clemens).

Transkriptionen vieler manichäischer und einer Reihe christlich-sogdischer Texte, vielfach mit Übersetzung und Erläuterungen, ferner grammatische Zusammenstellungen und lexikalische Sammlungen. Entwürfe zu ausführlichen Kommentaren zu den veröffentlichten Übersetzungen.

Zahlreiche Notizen in den zugehörigen Büchern und Separata. Material zur Bestimmung der ostiranischen Dialekte in der Chronologie des Biruni.

Notizen über die sakischen Texte.

Sonstiges mitteliranisches Sprachmaterial: Zu einem Material von 30 Photos von Berliner Papyri und den Auroman-Dokumenten:

„Zur kritik des mittelpersischen schrift- und sprachsystems“: Ms. in Heft-4°, 82 Bl.

Lesung, teilweise Übersetzung und ausführlicher Kommentar für eine Neuausgabe der Auroman-Dokumente.

Lesungen und Notizen zu den aramäischen Papyri aus Elephantine und den Berliner mittelpersischen Papyri.

Umfangreiche Sammlungen und Formulierungen über Schriftgebrauch und Grammatik des Pahlavi.

Belege zu dem mitteliranischen Nominalthema auf *ē* (alter Genitiv) im Griechischen, Syrischen, Armenischen und Arabischen.

Persische Reise: Außer einem Material von Typenaufnahmen mit Verzeichnis (26 Bl.):

Zusammenhängendes Ms. (166 Bl.) über Sammlungen zur Brahui-Grammatik vom Nov. 1875 aus Karatschi.

Eingehende Reisetagebücher mit geographischen Bestimmungen.

Notizen über die Gebräuche der Parsen.

Zahlreiche Texte, Redensarten, sachliche und grammatische Wort-Sammlungen der verschiedensten auch nicht-farsischen Dialekte, vielfach mit Beigabe der Originalniederschrift des Gewährsmanns, zum größeren Teil im Zustand der Originalaufnahme.

Zusammenstellungen über Geschichte und Geographie der Buschähr-Halbinsel und die angrenzende Teile des Festlandes.

Osseten: Übersetzungen älterer ossetischer Drucke.

Sammlungen zum Akzent.

Notizen zu einer Reihe von ossetischen Drucken. S. auch das Folgende.

Aufnahmen mit Kriegsgefangenen: Außer dem Material an ossetischen Walzen im Englischen Seminar der Universiät Göttingen und afghanischen Platten für die Lautabteilung der Staatsbibliothek Berlin:

Umfangreiche Texte, systematische, grammatische und sachliche Zusammenstellungen und Notizen über afghanische (Mohmand-, Afridi-, Yusufzai-), balutschische, ossetische, kurdische und Brahui-Dialekte, besonders über die ersteren.

Sonstiges neuiranisch. Sprachmaterial: Bemerkungen zu H. Brugsch, „Reise der Königl. Preußischen Gesandtschaft nach Persien". Leipzig 1862 und 1863, zusammenhängendes Ms., 14 Bl., gr. 2⁰.

Umfangreiche Sammlungen über $\bar{e} = \bar{a}$, *i*-Epenthese, ferner solche über *u*-Umlaut, hysterogenes *l*, unorganisches *t* und *b* am Ende der Wörter, Palatalisierung der Dentale vor *i*, *ä* < *u* u. a.

Belege für einzelne Wörter und Formen aus dem Schahname.

Bestimmung einer neupersischen Handschrift.

Neuiranische Etymologien.

Zusammenstellungen über Pamirdialekte.

Geschichte und Geographie: Fortsetzung von „Die Iranier" bei Doegen, Unter fremden Völkern, 1925 (unvollständig).

Mss. der Hamburger Vorträge 1902 „Über einige Fragen der ältesten persischen Geschichte" und „Die Völkerliste in der Grabinschrift des Darius".

Historische, geographische und botanische Notizen.

Vorarbeiten zu Andreas Beiträgen zu Pauly-Wissowa, Real-Enc. class. Alt.-Wiss., neue Bearbeitung 1894 ff.

Sammlungen über *Tištrya* = *Tîr* und *tur* = *âtur*.

Armenisch: Systematische Zusammenstellungen über iranische Lehnwörter im Armenischen und über den Lautstand des Armenischen.

Geographische und historische Gleichungen.

Türkisch: Sprachliche Sammlungen über das osmanische und das kaschgarische Türkisch.

Sonstiges: Bemerkungen zu einem Ms. im Neusyrischen der Juden von Urmia.

Sammlungen zur vergleichenden Mythologie (Vedisch und Nordisch).

Notizkalender mit ausführlichen Tagebuchaufzeichnungen.

Zahlreiche Briefkonzepte.

Von den vorstehend genannten Gruppen sind die Abklatsche von Inschriften auf Grund eines notariellen Vermächtnisses des Verstorbenen Eigentum der Preuß. Akademie der Wissenschaften in Berlin. Die dazu gehörigen Aufzeichnungen und diejenigen über Turfanfragmente werden voraussichtlich in den Besitz der Orientalischen Kommission der Berliner Akademie übergehen, die auch den F. W. K. MÜLLER-Nachlaß bekommen hat. Die Photos der Turfanfragmente werden, soweit sie auf dem Karton nicht Notizen von ANDREAS Hand enthalten, an die Göttinger Universitätsbibliothek fallen. Die Texte zu den Plattenaufnahmen von Kriegsgefangenen gehören der Lautabteilung der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin, die von CLEMENS nachgelassenen Hefte dem Orientalischen Seminar der Universität Göttingen. Bei Abfassung dieser Zeilen befand sich der ganze Nachlaß einschl. der Bücher in den Räumen der Universitätsbibliothek in Göttingen, wo er bibliothekarisch aufgenommen werden und bis zur Entscheidung über seine Verwendung verbleiben wird.

Berlin, 26. Nov. 1930.

Devamārga.

By **A. Venkatasubbiah.**

The word *devamārga* occurs in the following verses of the Rāmāyaṇa 5. 62. 16, 17 and 5. 63. 11 of the Nirṇayasāgara edition):

te 'pi tair vānarair bhīmaiḥ pratiṣiddhā diśo gatāḥ |
jānubhiś ca praghṛṣṭāś ca devamārgaṃ ca darśitāḥ ||
abruvan paramodvignā gatvā Dadhimukhaṃ vacaḥ |
Hanūmatā datta-varair hataṃ Madhuvanaṃ balāt |
vayaṃ ca jānubhir ghṛṣṭā devamārgaṃ ca darśitāḥ ||
pāṇibhir nihatāḥ kecit kecij jānubhir āhatāḥ |
prakṛṣṭāś ca tadā kāmaṃ devamārgaṃ ca darśitāḥ ||

which describe how the monkeys, led by Aṅgada, resisted and put to flight the monkeys that were guarding the Madhuvana. It also occurs in Pūrṇabhadra's Pañcatantra 2, 8—9: *yady ahaṃ ṣaṇ-māsābhyantare tava putrān nīti-śāstraṃ praty ananya-sadṛśān na karomi tato 'rhati me devo devamārgaṃ saṃdarśayitum* addressed by Viṣṇuśarman to King Amaraśakti and in ibid. 53, 3—13: *atrāntare navanavati-grāma-lakṣāṇām adhipater dākṣiṇātyasya śrī-Vikramasenasya dūtāḥ prativarṣa-dīyamāna-kara-hetoḥ saṃprāptāḥ | teṣāṃ Nārāyaṇa-jāmātṛ-gar-vād yathā-pūrvam ādaraṃ nāsau bhūpatiḥ kṛtavān | tatas tair jāta-manyubhir abhihitam | bho rājan dātavyadināny atikrāntāni | tat kiṃ bhavatā yathā-dīyamāna-karo na prahṛtaḥ | atha sāṃprataṃ bhavato 'laukikaṃ kiṃcid akasmāt kasmād api sakāśād balaṃ saṃpannaṃ yenāgni-mārutāśīviṣa-kṛtāntopamaṃ śrī-Vikramasenaṃ kopayasi | evam ukte teṣāṃ rājñā devamārgo darśitaḥ | taiś ca sva-viṣayam anuprāptaiḥ*

śata-sahasra-guṇaṃ tat kathayitvā kopitaḥ sva-svāmī | athāsau sa-bala-parivāraś caturaṅga-senā-sanāthaṃ tad-upari pracalitaḥ ||

Böhtlingk and Roth explain the word as "der Weg der Götter (des regenspendenden Gottes?), nach dem Comm. zu R. (scherzhafte) Bez. des männlichen Gliedes oder auch des Afters"; and Prof. Hertel, too, in the glossary which he has given at the end of his edition of Pūrṇabhadra's Pañcatantra, has explained the word as "anus", an explanation which R. Schmidt has incorporated in his *Nachträge zum Sanskrit-wörterbuch von Otto Böhtlingk.*

The Rāmāyaṇa commentator referred to by BR. is perhaps Govindarāja. He has, however, said nothing about "männliches Glied", but writes merely *devamārgam apāna-dvāram | deva-śabdo vāyu-vācī | upaniṣadi vāyu-loke devaloka-śabda-prayogāt*, an explanation which he has, in all probability, borrowed from some earlier commentator. That this explanation does not rest on any solid foundation, but is, perhaps, a mere guess is shown clearly by the commentaries of Rāma: *devamārgam apāna-dvāram iti Tīrthaḥ | devamārgaṃ darśitāḥ pādau gṛhītvordhvamārgaṃ prakṣiptā ity arthaḥ | karṇāv aṅgulibhir dhṛtvordhvīkṛtā iti vārtha ity anye* and Satyadharmatīrtha: *jānubhiś ca ghṛṣṭāḥ paścāt tāḍitāḥ santo devamārgaṃ suravartma darśitāḥ | paścāj jānu-saṃtāḍane mukhordhvībhavanenākāśāvalokanasya jāyamānatvād evam uktiḥ | pāyu-dvāraṃ vā | kapīnāṃ helana-samaye guda-pradarśanasya Bhāgavata-daśamottarārdhe Balarāma-Dvivida-prastāve anyatrāpi bahuśo dṛṣṭatvāt* on this passage. In any case, it is difficult to conceive that Viṣṇuśarman asked King Amaraśakti to display to him his anus in the event of his (Viṣṇuśarman's) failing to succeed in the task that he had undertaken, or that the king of Puṇḍravardhana displayed his to the envoys of King Vikramasena; and it becomes plain that the meaning "anus" does not suit the context in the above-cited Pañcatantra passages.

On the other hand, this context seems to indicate that the phrase *devamārgaṃ darśitāḥ* has something to do with

forcible removal; and as regards Pūrṇabhadra 2, 8—9 at least, the word *apakrāmayitum* "to cause to be removed" that is used in the corresponding passage of the Tantrākhyāyika (Ab. 2: *yady ahaṃ na ṣaṇ-māsābhyantarāt tava putrān nīti-*
5 *śāstraṃ praty ananya-samān karomi tato mamārhasi mārga-saṃdarśanena hasta-śatam apakrāmayitum*) and of the Southern Pañcatantra (ll. 27 f.: *yady ahaṃ ṣaṇ-māsābhyantare tava putrān nīti-śāstra-pāraṃgatān na karomi tato mām apakrāmayitum arhati bhavān*) shows that this is without doubt the
10 case in that passage. I believe therefore that Satyadharma-tīrtha is right in explaining *devamārga* as "sky" (its synonyms *devapatha*, *surapatha*, *suramārga*, *suravartman*, etc., do in fact, as is well-known, mean "sky") and the phrase *devamārgaṃ darśay* as "to make one, by the application of force,
15 see the sky". The words used in the above-cited passages show how the force is applied: the person applying force, standing behind the person to be forced, catches hold of his arms or hands with his own (cf. *kecit pāṇibhir nihatāḥ* in the above-cited verse, and also 5. 61. 6 of Gorresio's edition: *te*
20 *vikṛṣṭāś ca bāhubhyāṃ devamārgaṃ ca darśitāḥ*), and hitting him on the back or the buttocks with his knees (cf. *jānubhiś ca praghṛṣṭāḥ* and *jānubhir āhatāḥ* in the above-cited verses), forces him to look up [and propelling him thus to a distance or outside the hall (cf. *hasta-śatam apakrāmayitum* in the
25 above-cited Tantrākhyāyika passage) leaves him there]. A full description of the proceeding would be *bāhubhyāṃ vikṛṣya* (or *bāhvor vikṛṣya* or *pāṇibhir nihatya*) *jānubhir ghṛṣṭvā* (or *jānubhir āhatya*) *devamārgaṃ darśayitvā śālāyā bahiḥ* (or *dvārād bahiḥ* or *hasta-śatam*) *apakrāmayati*; but, as can be
30 seen, none of the passages cited above contains such a full description. The words *hasta-śatam apakrāmayati* are found in the Tantrākhyāyika only; and Rāmāyaṇa 5. 62. 16, 17 have *jānubhir ghṛṣṭvā devamārgaṃ darśitaḥ*, ibid. 5. 63. 11 *pāṇibhir nihatya jānubhir āhatya devamārgaṃ darśitaḥ*, 5. 61. 6 of
35 Gorresio's edition *bāhubhyāṃ vikṛṣya devamārgaṃ darśitaḥ* while Pūrṇabhadra 53, 3—13 has merely *devamārgaṃ darśitaḥ*. Nevertheless there is no doubt that in every one of

these passages the author has intended that the words employed should denote the full and unabridged proceeding described above.

In this connection, it is interesting to compare the analogous expression *ardhacandraṃ dā*. *ardhacandra* denotes "the hand with the fingers spread out in the shape of the half-moon", and *dā* "to give or place". Thus, Kathāsaritsāgara 6, 59: *tac chīghram ardhacandro 'sya gale 'smin dīyatām* means "Let the hand with the fingers spread out in the form of the half-moon be soon placed on the neck of this person; that is, let this person be soon seized by the neck". But, since the placing of the hand behind the neck of a person is preliminary to pushing him out (compare, in this respect, Vetālapañcaviṃśati 9, 36: *ardhacandraṃ dattvā paścima-dvāreṇa niṣkāsitavatī*; Pūrṇabhadra 69, 13: *ye punar ātmīyāḥ śṛgālā āsan te sarve 'py ardhacandraṃ dattvā nissāritāḥ*; ibid. 17, 17: *ardhacandraṃ dattvā nissāritaḥ*), the expression *ardhacandraṃ dā* has come to denote such pushing out also. Thus it has got this sense in the above-cited passage *tac chīghram ardhacandro 'sya gale 'smin dīyatām* and in Pūrṇabhadra 241, 5: *dīyatām asyārdhacandraḥ* both which mean "Let this person be caught hold of by the neck and pushed out".

Similarly the expression *devamārgaṃ darśay* means literally "to cause a person to look at the sky by means of catching hold of his arms or hands from behind and hitting him with the knees on the back or buttocks"; but since this is a preliminary to throwing such person outside, the expression has come to denote such throwing out also.

Roughly speaking then *devamārgaṃ darśay* means "1. to kick out a person; 2. to order that a person be kicked out". This meaning, it will be seen fits the context not only in the Pañcatantra passages but also in the Rāmāyaṇa passages cited above. It is unnecessary therefore to accept the meaning "anus" also for *devamārga*; and I for my part feel very doubtful if the word has that meaning anywhere.

The above-cited Tantrākhyāyika passage has been translated as, "Wenn ich nicht innerhalb von sechs Monden deine

Söhne in der Lehre der Führung so unterrichte, daß keiner ihnen gleiche, so magst du mir die Wege weisen und mich hundert Hasta von dir schicken" by Prof. Hertel who has however observed (note 4) that "the passage is evidently corrupt". The corruption lies in the word *mārga-saṃdarśanena* which is in this connection unintelligible. A comparison with the corresponding passage (cited above) of Pūrṇabhadra's Pañcatantra which book is mainly based on the Tantrākhyāyika (see Edgerton's *Pañcatantra Reconstructed* 2, 31) makes it clear that the redactor of the Tantra wrote *deva-mārga-saṃdarśanena* in this passage and that the word *deva-* has somehow fallen out. The passage must have thus originally read *tato mamārhasi deva-mārga-saṃdarśanena hasta-śatam apakrāmayitum* which means "you should then have me kicked out and removed to a distance of a hundred cubits". The removal to a distance of hundred cubits is perhaps for the purpose of making known to all that Viṣṇuśarman has ceased to be a Brāhmaṇa but has become a caṇḍāla or outcaste who cannot approach the twice-born without causing them pollution. Even nowadays it is not uncommon for one to hear a Brāhmaṇa making a *pratijñā* similar to that of Viṣṇuśarman in the Pañcatantra and declaring that, in case he fails in the task that he has undertaken, he should be regarded as born of caṇḍāla parents (i. e., as an outcaste) or as born of not-Brāhmaṇa parents (i. e., as a śūdra).

Grammatik und Sprache,
ein Problem der altindischen Sprachwissenschaft.

Von **Paul Thieme.**

I.

Der Anfang des Vājasaneyiprātiśākhya lautet:

1. *svarasaṃskārayoś chandasi niyamaḥ*; 2. *laukikānām arthapūrvakatvāt*; 3. *na samatvāt*; 4. *syād āmnāyadharmitvāc chandasi niyamaḥ*; 5. *yat tan na.*

Um zu einem Verständnis dieses Textes zu kommen, halte ich es für richtig, von Uvaṭas Interpretation, der der erste Herausgeber und Übersetzer A. Weber[1]) im wesentlichen folgt, einmal ganz abzusehen und dem Text allein unbefangen gegenüberzutreten, um zu versuchen, die in ihm geäußerten Gedanken durch andere alte Texte zu erläutern. Diskreditiert ist Uvaṭa vor allem durch seine Erklärung des letzten sūtra: *yat tan na* kann nicht heißen: „*yan na jñāyate śabdasya kāraṇabhūtaṃ tad vakṣyāmaḥ*". Denn es ist nicht möglich, *na* in den Relativsatz zu ziehen und völlig willkürlich zwei Verben und einen komplizierten Nominalbegriff zu ergänzen.

1) Indische Studien 4, S. 98 ff. Weber's Übersetzung lautet: 1. die Accente und die phonetischen Modifikationen (welche allein hier gelehrt werden sollen) beschränken sich auf das *chandas*. 2. weil die Worte des gewöhnlichen Lebens stets nur bestimmten Zwecken dienen (während das tägliche Studium des *chandas* nur die geistige Erhebung des Menschen zum Zweck hat). 3. (diese Beschränkung ist aber doch wohl) nicht (richtig), denn (die vedischen Wörter) sind ja dieselben (wie die im gewöhnlichen Leben gebrauchten)? 4. Allerdings, die Beschränkung auf das *chandas* (findet aber statt), weil nur dieses den Gesetzen der heiligen Überlieferung folgt. 5. (wenn (ihr) nicht (wißt, was) das (Wesen des Lautes ist), — (so hört!).

Uvaṭa hat *niyama* — richtiger als Weber — mit *svarasaṃskārayoḥ* konstruiert und es offenbar als „grammatische Regelung" gefaßt, in welcher Bedeutung es, wie später gezeigt wird, auch sonst vorkommt. (Zu 1: *tayoḥ svarasaṃskārayoś chandasi viṣaye niyamo 'dhikṛto veditavyaḥ*; zu 2: *kathaṃ prayojanapūrvakānāṃ śabdānāṃ niyamo na kriyate.*)

yat tan na kann nicht die Einleitung zu den folgenden Sätzen *vāyuḥ khāt* usw.[1]) sein.

Der Text enthält, das sieht man auf den ersten Blick, eine mit Begründungen geführte Diskussion, verdient also den Namen „sūtra“ nur in einem weiteren Sinne: denn das eigentliche sūtra dekretiert, aber begründet nicht. Er ist stilistisch zu vergleichen mit Pāṇ. 1. 2. 53 ff.[2]). Die ins Feld geführten Argumente sind *arthapūrvakatvāt* „weil sich nach dem Sinn (Zweck) richten“, *samatvāt* „weil gleich sind“ und *āmnāya-dharmitvāt* „weil er als Pflicht die Überlieferung hat“.

Mit *arthapūrvakatvāt* würde das erste sūtra begründet: „Im Veda Einschränkung (Geregeltheit) von Akzent und Bildung[3]) — weil die Worte der täglichen Rede sich nach dem Sinn (Zweck)[4]) richten“, und mit *na samatvāt* widerlegt werden: „die Einschränkung von Akzent und Bildung im Veda nicht — weil (die vedischen und die Worte der täglichen Rede) gleich sind“.

Diese Behauptung wäre absurd. Daß die „Observanz“ (*niyama*), die geregelte Einschränkung, die bei Studium und Rezitierung des Veda („*vedaśabdā niyamapūrvam adhītāḥ phalavanto bhavanti*“[5]), Pat. Mahābh. I, 10) stattfand, sich

1) Über dieses und die folgenden sūtra vgl. Benfey, GGA. 1858, S. 1610 ff. = Kleinere Schriften I, S. 156 ff.

2) Vgl. Parañjpe, Le vārtika de Kātyāyana, S. 52. Parañjpe hat das Verdienst, die stilistischen Unterschiede der verschiedenen sūtra- und vārttika-Gattungen sehr klar herausgearbeitet zu haben. Das bleibt, auch wenn man seinen historischen Schlüssen nicht zustimmen kann.

3) Gemeint sind die vom Prātiśākhya gelehrten Operationen. Das Paar *svarasaṃskāra-* kommt auch im Nirukta vor: I, 15; II, 1. Das Verbum *saṃskṛ* von der Wortbildung überhaupt I, 14. Die Zusammen- oder Gegenüberstellung von „Akzent“ und „Laut“, die in *svarasaṃskāra-* vorliegt, findet sich z. B. auch in dem Vers Pāṇ. Śiksā 52: *mantro hīnaḥ svarato varnato vā | mithyā prayukto na tam artham āha* usw., der bei Patañjali durch Ersetzung der ersten beiden Worte durch *duṣṭaḥ śabdaḥ* allgemeiner gewendet ist (Mahābh. I, 2).

4) Zum Sachlichen vgl. vorläufig etwa Pat.: *loke 'rtham artham upādāya śabdān prayuñjate naiṣāṃ nirvṛttau yatnaṃ kurvanti* (Mahābh. I, 7). *artha* schillert in der Bedeutung zwischen „Sinn“ und „Zweck“.

5) Vgl. Kālidāsa, Kumārasaṃbhava VI, 16: *yad brahma samyag āmnātam .... tasya vipakvaṃ phalam adya naḥ*. Mallinātha: *samyaṅ niyamapūrvakam āmnātam adhītam iti yat.*

auch auf gewisse sprachliche Eigentümlichkeiten, in erster Linie phonetischer Natur, die man zu beobachten hatte, bezog, das konnte man zur Zeit des Vāj. Pr. schlechterdings nicht leugnen, schon gar nicht mit dem Hinweis auf die Gleichheit der in den mantras und in der Umgangssprache verwendeten Worte. Denn diese Gleichheit war für den Inder durchaus nicht selbstverständlich. Ein Beleg wird nachher vorgeführt werden.

Strittig sein kann eigentlich nur, ob auch für die Worte der Umgangssprache eine „Einschränkung", eine Beachtung grammatischer Korrektheit zu fordern sei. Eine Interpretation in diesem Sinne gibt der Text, so wie er da steht, nicht ohne Gewaltsamkeit her.

Man muß aber mit der Möglichkeit rechnen, daß die uns überlieferte Abteilung der sūtra nicht authentisch ist. Stellt man sich den Text einmal unter Herstellung der Sandhi-verbindungen interpunktionslos hintereinander gelesen vor — etwa so, wie Roth's Niruktatext auf weite Strecken gedruckt ist —, dann kann man die Begründung *arthapūrvakatvāt* mit *na*; *samatvāt* mit *syād* verbinden; die Worte *āmnāyadharmitvāc chandasi niyamo yat* aber könnten die Begründung der negativen Behauptung *tan na* enthalten[1]). Ich lese also:

(1) *svarasaṃskārayoś chandasi niyamo*
(2) *laukikānām arthapūrvakatvān na*
(3) *samatvāt syād*
(4) *āmnāyadharmitvāc chandasi niyamo yat tan na.*

syāt steht im Sinne der positiven Behauptung, wie häufig in den Pūrvamīmāṃsāsūtren und Pāṇ. 1. 2. 55. Ich übersetze:

1. „Einschränkung von Akzent und Bildung im Veda (muß gelehrt [oder: studiert] werden)".

2. „Für die Worte der täglichen Rede (braucht sie) nicht (gelehrt [oder: studiert] zu werden), weil sie sich nach dem Sinn (Zweck) richten".

3. „Weil (die Worte im Veda und die der täglichen Rede) gleich sind, müßte (sie doch gelehrt [oder: studiert] werden)".

1) Falsche Abteilung in unserm Text auch sonst zu erkennen: sūtra 22 *iṣṭam* ist mit sūtra 23 *ṛtum prāpya* zusammenzulesen. Uvaṭa erklärt *ṛtum* mit *hemantam ṛtum*, womit er sachlich recht haben dürfte. Vgl. Rām. III, 16, 1: *hemanta ṛtur iṣṭaḥ* . .

4. „Da die Einschränkung im Veda deshalb (gelehrt [oder: studiert] werden muß), weil man die vedische Überlieferung als Pflicht hat, deshalb (braucht die Einschränkung usw. der Worte der täglichen Rede) nicht (gelehrt [oder: studiert] zu werden)“.

āmnāyadharmin ist natürlich der *brāhmaṇa*, dessen erste Pflicht bekanntlich das Vedastudium ist[1]). Auf diese Anschauung wird auch sonst das Studium der Grammatik gegründet. In einem apokryphen Anhang zum Ath. V. Prātiśākhya (IV, 100ff.) wird ausführlich über den *kramapāṭha* gehandelt und zunächst die Berechtigung des Studiums des *pada-* und *kramapāṭha* bewiesen. Dabei geht der Verfasser von dem Grundsatz aus: *vedādhyayanaṃ dharmaḥ*. Patañjali zählt in der Einleitung zum Mahābhāṣya (I, 1) verschiedene, offenbar überlieferte Stichworte auf, die den Zweck des *śabdānuśāsana* angeben. Unter diesen lautet das dritte *āgama* „die heilige Überlieferung“. Wenn P. nun in seiner Erläuterung Pāṇ.'s Gramm. selbst mit als heilige Überlieferung faßt, so ist das allerdings eine Verschiebung des Gesichtspunktes, notwendig deshalb, weil mit dem Studium der pāṇineischen Grammatik der Überlieferung des Veda nichts gedient ist, wie es bei den Prātiśākhyen war. Ursprünglich galt Pāṇ.'s Grammatik selbstverständlich nicht als *vedāṅga*.

II.

Die uns etwas befremdliche Argumentation, daß das Sich-nach-dem-Sinn-richten (*arthapūrvakatva-*) das Studium der grammatischen Regelung, der „Einschränkung“ (*niyama-*) unnötig macht, und der Gegensatz, in dem die Worte der Umgangssprache zu denen des Veda gedacht sind, eben deshalb, weil sie sich nach dem Sinn richten (*arthapūrvaka* sind), dürfte eine Beleuchtung durch eine im Nirukta des Yāska vorgeführte Diskussion erhalten.

Yāska zitiert I, 15 einen Kautsa, der unter anderem der

1) Weber meint, das *chandas* folge den Gesetzen der heiligen Überlieferung, und ist dazu wohl durch Uvaṭas Erläuterung: *āmnāyadharmo vidyate yasya śabdagrāmasya sa āmnāyadharmī* gekommen, deren Meinung jedoch ist: „Die Wortmasse, für die die Überlieferungspflicht (seitens der Br.) besteht, heißt *āmnāyadharmin*“.

Meinung ist, die vedischen Verse hätten keinen Sinn: *anarthakā hi mantrāḥ*. O. Strauss hat in seinem wegweisenden Aufsatz ZDMG., N. F. 6, S. 120 gezeigt, wie das aufzufassen ist. Nämlich nicht als „Antivedismus", wie der neueste Übersetzer des Nirukta[1]) will, sondern als eine auch der Pūrvamīmāṃsā bekannte Ansicht vom Opfer, bei dem die vedischen Sprüche nur als magische Formeln, auf deren Wortsinn es gar nicht ankommt, ausgesprochen würden. Kautsa begründet seine Ansicht zunächst mit dem Satze: *niyatavāco yuktayo niyatānupūrvyā bhavanti* „die Verwendungen[2]) (der mantra) sind solche, bei denen die Rede (*vāc*) ‚eingeschränkt' (geregelt oder gebunden) und die Reihenfolge eingeschränkt ist". Aus dem Ausdruck des Kautsa können wir eine *niyatā vāc* „eingeschränkte, gebundene Rede" abstrahieren, die im Gegensatz zur täglichen Rede steht. Wie Strauss gezeigt hat kehrt die Vorstellung K.s in der P. Mīmāṃsā wieder: 1. 2. 32 „*vākyaniyamāt* (sc. *mantrānarthakyam* aus sūtra 39)", was ich aber nicht mit Strauss „wegen der Gebundenheit der Sätze" übertragen möchte, sondern: „aus der ‚Gebundenheit' der Rede (ergibt sich), daß die vedischen Verse keinen Sinn haben". Gemeint ist natürlich folgendes: Wenn es bei den mantra auf einen Sinn ankäme, dann müßte es möglich sein, etwa durch Einsetzung gleichbedeutender Worte, durch lockere Behandlung des überlieferten Sandhi, durch Umstellungen usw. den vedischen Vers zu verändern. Das darf aber nicht geschehen.

Im Kapitel I, 16 des Nirukta begründet Yāska seine gegenteilige Ansicht: *arthavantaḥ* (*mantrāḥ*) *śabdasāmānyāt*: „die vedischen Verse haben einen Sinn, da die Worte (des Veda denen der täglichen Rede) gleich sind". Diejenige Begründung aber, die Kautsa für seinen Satz: *anarthakā hi mantrāḥ* mit den oben zitierten Worten gibt, weist Yāska folgendermaßen

1) Lakṣman Sarup, The Nighaṇṭu and Nirukta. Engl. Translation and Notes. Oxford 1921. Introduction 1920, S. 71 f.

2) Zu der Übersetzung von *yuktayaḥ* mit „Sätze" sehe ich keine Veranlassung. Sie zieht nach sich die unscharfe Wiedergabe von *vāc* mit „Ausdruck" (Roth, Strauss) oder mit „Wort" (Sarup). *ānupūrvya* geht nicht auf die Wortfolge, sondern auf die Reihenfolge der mantra beim Opfer. Vgl. auch das Folgende.

ab: „und was das anlangt: ‚die Verwendungen sind solche, bei denen die Rede eingeschränkt und die Reihenfolge eingeschränkt ist‘, so kommt das auch bei den Worten der täglichen Rede vor, z. B. in *indrāgnī pitāputrau*“[1]). In den zitierten Ausdrücken (nicht Sätzen!) liegt eine *niyatā vāc* insofern vor, als man die Glieder jedes der beiden Komposita nicht vertauschen kann. Dieser „*niyama*“ ist aber nicht durch den Sinn bedingt, für den die Reihenfolge der Glieder ja völlig unerheblich wäre[2]). Er ist also vollkommen parallel dem vedischen *niyama*, der mit dem Wortsinn der mantras auch nichts zu tun hat[3]).

Die Meinung Kautsas läßt sich zu der des 1. und 2. sūtra des Vāj. Pr. in Parallele setzen: Kautsa nimmt die *niyatā vāc* für die mantra in Anspruch, die ihrerseits als *anarthaka* charakterisiert werden. Das 2. sūtra des Vāj. Pr. schließt einen *niyama* für die Worte der täglichen Rede aus, weil sie *arthapūrvaka* seien. Die Meinung Kautsas wird von Yāska in erster Linie mit dem Argument: *sabdasāmānyāt* zurückgewiesen, diejenige unseres sūtra mit *samatvāt*. Daß aber damit der *niyama* der vedischen Rede abgeleugnet wird, davon ist gar keine Rede[4]). Im Gegenteil! Yāska erkennt einen *niyama* auch für die *laukikāḥ śabdāḥ* an. Dem entspricht meine Übersetzung der Worte des sūtra 3: *samatvāt syāt*. Zu beachten ist übrigens, daß immer nur mit der Gleichheit der *śabdāḥ*, der Worte, argumentiert wird. Der Unterschied zwischen der *vaidikī* und *laukikī vāc* wird damit nicht geleugnet.

Der Gegensatz der Umgangssprache, die sich nur nach dem Sinn richtet, den man ausdrücken will (dem *artha*), und des vedischen Sanskrit, das durch die Grammatik oder sonstwie

---

1) *yatho etan niyatavāco . . . itı laukikeṣv apy etad yathendrāgnī pitāputrāviti.*

2) Die gegenteilige Ansicht von Śabarasvāmin zu Mīm. S. 1, 2, 32 scheint mir nicht begründet.

3) Im Mahābhāṣya, wo *niyama* in verschiedenen Bedeutungen gebraucht ist, von denen die eine nachher erörtert wird, wird doch auch gerade die Stellung der Kompositionsglieder, die sich nach der Regel *alpāctaram* (Pāṇ. 2. 2. 34) ergibt, als *niyama* bezeichnet: Kāty. vārt. 2, Pat. passim zu 2. 2. 34.

4) Vgl. oben S. 24f.

reguliert ist, dieser in den beiden vorgeführten Diskussionen schließlich zurückgewiesene Gegensatz findet sich auch Rāmāyaṇa V, 30. 17. 18, wo Hanumat überlegt, in welcher Weise er Sītā anreden soll[1]).

17b *yadi vācaṃ pradāsyāmi dvijātir iva saṃskṛtām*
18 *Rāvaṇaṃ manyamānā māṃ Sītā bhītā bhaviṣyati*
avaśyam eva vaktavyaṃ mānuṣaṃ vākyam arthavat.

„Wenn ich die Sanskritrede wie ein Brahmane hervorbringe, dann wird mich Sītā für Rāvaṇa halten und erschrecken. Sicherlich muß ich die menschliche (d. h. nicht die Affen-) Sprache so reden, wie es der Sinn verlangt". Die Sprache des Brahmanen ist als die vedische gedacht, im Gegensatz zur Sprache des *loka*, der profanen Welt.

Wenn im Nirukta die *vāc* als *niyatā* bezeichnet wird, so geschieht das in einem ganz weiten Sinn, und es ist jedenfalls nicht gesagt, daß die Grammatik etwas damit zu tun hat. Im Vāj. Pr. steht nur der *niyama* von „Akzent und Bildung" zur Diskussion. Nur dieser wird als Thema des Prātiśākhya formuliert, wobei dann das Studium lediglich der vedischen Verhältnisse mit einem theologischen und nicht mit einem sachlichen Argument gerechtfertigt wird: *āmnāyadharmitvāc chandasi niyamaḥ.*

III.

niyama als Gegenstand grammatischer Belehrung in einem weiteren Sinne tritt uns nun an einer anderen Stelle entgegen. Im ersten vārt. des Kātyāyana zu Pāṇ. heißt es: *siddhe śabdārthasaṃbandhe lokato 'rthaprayukte śabdaprayoge śāstreṇa dharmaniyamo yathā laukikavaidikeṣu.* „Indem fertig (ewig) ist die Verbindung von Wort und Sinn[2]), indem seitens der profanen Welt die Verwendung der Worte durch den Sinn (Zweck) veranlaßt wird, (ergibt sich) durch das Lehrbuch die Einschränkung, die dharma ist[3]), wie bei (allen) profanen und vedischen (Betätigungen die Einschränkung, die dharma ist, sich durch das Lehrbuch ergibt)".

1) Vgl. H. Jacobi, Das Rāmāyaṇa, S. 115.

2) Patañjali: Indem ewig sind Wort, Sinn und ihre Verbindung.

3) Pat.: *dharmāya niyamo dharmaniyamaḥ. dharmārtho vā niyamo dharmaniyamaḥ. dharmaprayojano vā niyamo dharmaniyamaḥ.*

Ohne Mühe erkennt man hier mehrere Punkte wieder, die schon in der behandelten Diskussion des Vāj. Pr. eine Rolle spielten. Der Ausdruck *lokato 'rthaprayukte śabdaprayoge* entspricht der Wendung *laukikānām arthapūrvakatvāt.* Aber der vārttikakāra spricht nicht von den Worten des *loka*, er spricht von der Verwendung der Worte seitens des *loka*: Die Ansicht von der Gleichheit der *laukikāḥ* und *vaidikāḥ śabdāḥ*, die schon Yāska behauptete, hat sich durchgesetzt[1]). Vor allem sagt er nicht: *arthapūrvake*, sondern: *arthaprayukte śabdaprayoge*, denn für ihn ist die Verbindung von Wort und Sinn ewig (*siddhe śabdārthasaṃbandhe*), so kann der *artha* nicht dem *śabda* vorausgehen. Die schwerfällige Ausdrucksweise verrät die Mühe und Sorgfalt, die er an eine adäquate Formulierung gewendet hat.

Der *niyama* schließlich bezieht sich hier einerseits — entsprechend dem Inhalt der pāṇineischen Grammatik — auf die grammatische Korrektheit schlechthin, nicht nur auf die lautliche, andererseits auch auf die Beschränkung, der das Verhalten überhaupt unterliegen soll, nicht nur beim Studium und bei der Rezitation des Veda, sondern auch im gewöhnlichen Leben: *yathā laukikavaidikeṣu*[2]).

In einem neuen, weiteren und freieren Sinn tritt uns auch der Begriff des dharma entgegen. Galt früher unumschränkt der Satz: *vedādhyayanaṃ dharmaḥ* und suchte man mit ihm das Prātiśākhyastudium zu begründen, so ist jetzt auch die geregelte Einschränkung in Dingen des täglichen Lebens ein dharma. Damit kann sich dann leicht ein praktisches Moment einstellen. Der *dharma* besteht im richtigen Handeln, nicht im Wissen. Im vārt. 6 heißt es: *jñāne dharma iti cet tathādharmaḥ*, „wenn es richtig wäre, daß der *dharma* im Wissen liegt, dann ergäbe sich auch Nicht-*dharma* (durch das Wissen von Schlechtem)", in vārt. 7: *ācāre niyamaḥ*, „Die Einschränkung liegt im rechten Sichverhalten[3])" und in vārt. 9: *śāstra-*

1) Gelegentlich wird der Unterschied trotzdem noch gemacht, z. B. von Pat. I, 1. Absatz.

2) Diese Entsprechung zu betonen liebt Kātyāyana auch sonst.

3) Pat. hat, das kann man mit Bestimmtheit sagen, den Sinn von *ācāra* verkannt, wenn er es als *yājñe karmaṇi* (I, 11) faßt.

pūrvake prayoge 'bhyudayas tat tulyaṃ vedaśabdena, „Heil liegt in der Verwendung (Betätigung), die dem Lehrbuch folgt. Das ist gleich dem Vedawort". Mit diesen Anschauungen kann man vergleichen solche, wie sie etwa im Vāsiṣṭhadharmaśāstra geäußert werden. I, 2: *jñātvā cānutiṣṭhan dhārmikaḥ* 5 3: *praśasyatamo bhavati loke pretya ca svargalokaṃ samaśnute* und VI, 1 ff: *ācāraḥ paramo dharmaḥ* usw., wo ausdrücklich der rechte Wandel dem Vedastudium übergeordnet wird[1]).

Der Schluß von vārt. 9: *tat tulyam vedaśabdena* wird von Patañjali auf zwei Weisen erklärt, womit er schon zeigt, daß 10 er nicht wußte, was Kātyāyana wirklich hatte sagen wollen. Beidemale bezieht er das *tat* auf den ganzen vorhergehenden Satz und bringt zwei Vergleiche, die beide hinken[2]). Ich würde *tat* lieber auf *śāstra* beziehen: „Das Lehrbuch ist gleich dem Vedawort (an Autorität)". Das wäre eine Anschauung, die sich 15 vergleichen ließe mit Vās. dharmaś. I, 5: *tadalābhe śiṣṭācāraḥ pramāṇam*, „wenn man diesen (*dharma*, der von *śruti* und *smṛti* gelehrt ist) nicht haben kann, so ist das rechte Verhalten des Śiṣṭa (des im *śāstra* unterwiesenen) Autorität". Der Śiṣṭa[3]) wird 1, 6 definiert: *śiṣṭaḥ punar akāmātmā*. Das über- 20 setzt Bühler (Sacred Books of the East XIV, S. 1: "But he whose heart is free from desire (is called) a Śiṣṭa". Ich glaube aber man faßt hier *kāma* besser in einem gerade dem *śāstra* sehr geläufigen Sinne als „freies Belieben", also als Gegensatz von *niyama*. *akāmātmā* dürfte man synonym mit *niyatātmā* 25 wiedergeben[4]). Man könnte sogar auf den Gedanken kommen, daß *kāma* neben *artha* und *dharma* im „*trivarga*" ursprünglich in diesem Sinn gemeint gewesen wäre, nämlich daß man

---

1) Über Zusammenhang und Bedeutung der hier zu Tage tretenden Auffassung vgl. H. Lüders, Festschrift für Ernst Windisch, S. 243 f.

2) a) *vedaśabdā apy evam abhivadanti: yo 'gniṣṭomena yajate ya u cainam evaṃ veda* usw.; b) *yathā vedaśabdāniyamapūrvam adhītāḥ phalavanto bhavanty evaṃ yaḥ śāstrapūrvakaṃ śabdān prayuṅkte so 'bhyudayena yujyata iti.*

3) Die Definition der *śiṣṭāḥ* bei Pat. III, S. 174 beruht offensichtlich auf dem Dharmaśāstra.

4) Man beachte die Parallelität von *śāstreṇa dharmaniyamaḥ* und *śiṣṭaḥ punar akāmātmā*.

sich verhalten könne, indem man dem *dharma*, dem *artha* oder auch dem „freien Belieben“ folgte. Dann wären die drei Bestandteile des „*trivarga*“, der letzte allerdings in dem negativen Ausdruck „*niyama*“, im ersten *vārt.* des Kātyāyana enthalten. Als sicher jedenfalls möchte ich betrachten, daß er theoretisch nur ein *dharmaśāstra* anerkannt hat: *śāstreṇa dharmaniyamaḥ*, und auch die Grammatik als solches auffaßt.

Der Begriff des *dharma*, als der Pflicht des Vedastudiums, ist es, mittels dessen das Vāj. Pr. die Frage löst, weshalb nur die vedische Grammatik studiert wird. Kātyāyana, für den das Problem im wesentlichen lautet: Warum Grammatik, wenn *artha* und *śabda* ewig ist, und die Verwendung des *śabda* sich aus dem *artha* ergibt?, Kātyāyana verwendet ihn, modern und befreit von orthodoxer Vedagläubigkeit, indem er ihn als die Pflicht des rechten Wandels auch im täglichen Leben faßt, in dem nicht nur der *artha* ausschlaggebend sein darf. Beide Auffassungen darüber, worauf es beim Brahmanen ankommt, liegen sonst oft friedlich nebeneinander (auch im Vās. dharmaśāstra). Ein Vers des Rāmāyaṇa mag das noch illustrieren. I. 9. 10 sagt der König, der sich versündigt hat, zu seinen Brahmanen:

bhavantaḥ śrutadharmāṇo[1]) *lokacāritravedinaḥ*
samādiśantu niyamaṃ prāyaścittaṃ yathā bhavet.

„Die Herren, deren Pflicht der Veda ist, welche kennen den Wandel im täglichen Leben, mögen eine Observanz angeben, damit eine Sühne statt habe“.

1) So liest Bombay 1911. Überliefert ist auch *śrutakarmāṇo*. Zu *śrutadharmāṇo* vgl. Nirukta I, 20: *sākṣātkṛtadharmāṇa ṛṣayo babhūvuḥ* „es gab Seher, deren dharma war die direkte Offenbarung“. (Sarup unrichtig: “Seers had direct intuitive insight into duty“.) Auf diese Seher folgen dann die *asākṣātkṛtadharmāṇo* „deren *dharma* nicht mehr die direkte Offenbarung war“. Diese werden unterrichtet, und der *samāmnāya* wird für sie zusammengestellt; sie sind also „*āmnāyadharmin*“ (Vāj. Pr. I, 2: *āmnāyadharmitvāt*). Wie *sākṣātkṛtadharmāṇo* ist *pratyakṣadharmāṇaḥ* zu verstehen, ein Attribut, das Pat. I, 11 den mythischen *ṛṣi* „*yarvāṇaḥ*“ und „*tarvāṇaḥ*“ beilegt.

Der Archaismus
in der Sprache des Bhāgavata-Purāṇa
mit besonderer Berücksichtigung der Verbalflexion.

Von Frz. Jos. Meier.

Vorbemerkung.

Der Archaismus in der Sprache des Bhāgavata-Purāṇa ist seit dem Bekanntwerden des Werkes in Europa immer wieder bemerkt und hervorgehoben, jedoch nie einer besonderen Untersuchung gewürdigt worden. Auf die Notwendigkeit einer solchen hat vor allem Wackernagel, Festschrift f. Jacobi, p. 2 hingewiesen, nachdem er schon Ai. Gr. I, p. LI und weiterhin[1]) eine Reihe von Beispielen hervorgehoben hat. Neuerdings hat W. Wüst, Indisch, pp. 40, 129, die Wichtigkeit dieser Aufgabe betont.

Die vorliegende Untersuchung[2]) sucht neben einer allgemeinen Wertung des Archaismus des BhP. eine erschöpfende Darstellung seiner Spuren in der noch nicht behandelten Verbalflexion desselben zu bieten. Damit soll auch der Zweck verbunden werden, die Möglichkeit einer irrigen Anschauung zu beheben, die Whitney in seinen „Roots" durch die unglückliche Verwendung des Begriffes „klassisch" (C.) auch auf die im BhP. vorkommenden Formen geschaffen hat. Zur möglichst vollkommenen Durchführung auch dieser Absicht war es zuweilen notwendig auch Formen mitzubehandeln, die mit Archaismus nichts zu tun haben. Sie sind ebenso wie gelegentlich angeführte lexikalische Archaismen durch Kleindruck kenntlich gemacht.

1) Siehe den Nachtrag am Ende.

2) Eingereicht als Dissertation der Phil. Fak. I, der Univ. München. — Referent: H. Oertel.

Zugrunde gelegt wurde die im Verhältnis zu anderen Purāṇa-Ausgaben auf guter Überlieferung beruhende Bombayer Ausgabe aus dem Jahre 1860 mit dem Kommentar des Śrīdharasvāmin (Śr.). Die Ausgabe Burnouf's (Burn.), Paris 1840—96 (Buch 1—9, hrsg. und übers. von E. Burnouf, 10—12 [10,50—12 nur Übersetzung] von Hauvette-Besnault [H.-B.]), die leider manchmal eine überlieferte unregelmäßige Form stillschweigend nach Pāṇini korrigiert, wurde zum Vergleich herangezogen. Auf sie beziehen sich im Falle einer Abweichung die eingeklammerten Ziffern.

I. Die besondere Art des Archaismus im BhP.

Wenn das wesentliche Merkmal archaistischen Stils die bewußte Benützung oder Nachahmung archaischer Sprache, und das Maßgebende dabei die Konzeption des Dichters ist (vgl. Vossler, Ges. Aufs. z. Sprachphilos. 208), so ist die indische Literatur nach der vedischen Zeit, an die besondere Maßstäbe angelegt werden müssen, kaum von dieser sonst häufigen Entwicklungsform betroffen worden: An der Schwelle vom Veda zum Epos steht das apokryphe Suparṇākhyāna (s. Winternitz, I, 332) und im MBh. selbst scheint nur der schlecht überlieferte Aśvin-Hymnus I, 3, 60—70 ein deutlicher archaistischer Einschub zu sein. Über scheinbare Archaismen im Rāmāyaṇa s. Böhtlingk, ZDMG., 43, 53. Wenn wir dann schließlich um die Mitte des ersten nachchristlichen Jahrtausends eine Neubelebung des Aoristes, des erzählenden Perfektes (s. Wa., I, p. L) nebst anderer alter Sprachformen entdecken, so erkennen wir darin nichts anderes als eine Hochform des Klassizismus, die sich vom Archaismus dadurch wesentlich unterscheidet, daß sie die Sprache völlig von ihrem historischen Hintergrunde gelöst sieht. Das Alte steht gleichwertig neben dem Neuen, ist höchstens wegen seiner Seltenheit als Schmuckmittel höher geschätzt. Vgl. dazu die gleiche Stellung des archaistischen Wortes im deutschen Klassizismus (Strich, Deutsche Klassik und Romantik 135). Diese Stileigenheit ist uns klar, wenn wir bedenken, daß Pāṇini, Dhātupāṭha und die Kośaś, die für den Inder auch heute noch der Zeit enthoben und von dauernder

Gültigkeit sind, nunmehr die wichtigsten sprachlichen Quellen bildeten. Während man bisher nur vermieden hatte, gegen ihre Autorität zu verstoßen, wurde jetzt ihr voller Inhalt, mochte er teilweise auch nur für die vedische Sprache Geltung haben und schon zu Pāṇinis Zeit veraltet gewesen sein, als klassisches Sanskrit übernommen.

Da tritt uns im 12. Jahrhundert — über andere Zeitansätze vgl. Wint., I, 465 — im Bhāgavata-Purāṇa ein ausgesprochen archaistisch gefärbtes Werk entgegen. Dieser eigentümliche Charakter, der es nicht nur aus den andern Purāṇas, sondern überhaupt aus der indischen Literatur heraushebt, wurde seit seinem ersten europäischen Herausgeber E. Burnouf nie verkannt und veranlaßte sogar Bühler, WZKM., 8, 28 von einer ungeheuren Fälschung (huge forgery) zu sprechen. Dies Urteil könnte den falschen Eindruck erwecken, als handelte es sich um einen literarischen Betrug, wie er uns beispielsweise aus dem 18. Jahrhundert in den Werken des Macpherson und Chatterton bekannt ist. Doch ist die Sprache des BhP. die seiner Zeit, d. h. das klassische Sanskrit, dem aber die Archaismen in großer Zahl und Buntheit beigemischt sind.

Sie von ihrem Hintergrunde, dem oben beschriebenen Klassizismus zu scheiden, ist die zunächstliegende Aufgabe. Sie ist mit der Feststellung der sprachlichen Quelle am sichersten gelöst. Unvollkommen bleibt bei einer entsprechenden Untersuchung das Ergebnis der rein lexikalischen Quellenforschung infolge der synonymischen Anordnung und deshalb schwereren Zugänglichkeit der Kośas, der klassischen Quellen des dichterischen Wortschatzes (vgl. die von Zachariae, Die ind. Wörterb., p. 3 u. angeführten Zitate). Nicht immer sind wir in der günstigen Lage, wie etwa bei dem rigvedischen *ἅπαξ λεγόμενον āśuśukṣaṇi* (RV. 2, 1, 1), in dessen Wiederauftauchen nach 1000—2000 Jahren literarischen Verschollenseins zuerst wieder in Kādambarī (ed. Peterson, 1883) p. 44, 15, später auch im BhP. 8, 19, 26 wir nur die Verwendung eines mehr dichterischen Synonyms von *agni* aus AK. (Triv. Ser., 1914) 1, 1, 55 verstehen können. Viel einfacher unterscheiden wir an Hand von Pāṇini und DhP. die formellen Archaismen

des Dichters vom klassisch Erlaubten. Auch die Ergebnisse dieser Untersuchung, verglichen mit den Angaben unserer auf spätere Sprachperioden fast nicht eingestellten deskriptiven Grammatiken, sind zuweilen überraschend. So müßte nach Wh. § 570 b, Speyer, Sanskrit-Synt., § 351; Ved. and Sanskr.-Synt. 192; das Vorkommen von alten Imperativen auf *-tāt* im BhP. (*avatāt* 9, 10, 5; *stāt* (< √*as* „sein") 3, 13, 9; *kurutāt* 6, 4, 34; *jīvatāt* 4, 60, 50 (51); *vi-tanutāt* (ed. Bomb. unpassend *-tanute*) 4, 2, 22; *upanayatāt* 3, 9, 25; *patatāt* 9, 13, 4. 5; *bhajatāt* 5, 18, 9; *ud-vahatāt* 1, 8, 42; *spṛśatāt* 3, 9, 22 (davon in der alten Sprache belegt: *avatāt* RV.[1], K., MS., VS.; *kurutāt* ŚB.[1], TB.[1], ĀpŚr.[1]; *tanutāt* ŚB., KB. *vahatāt* RV.) als Archaismus angesehen werden. Doch die mit P. 7, 1, 35 übereinstimmende, gegenüber der vedischen Sprache aber viel beschränktere Verwendung der Form läßt uns auch hier nur einen Klassizismus erkennen, der im übrigen, worauf zuerst L. D. Barnett, JRAS., 1903, 825 (Antwort auf ebd. 1902, 429; vgl. S. B. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss., 23. April und 22. Mai 1912) aufmerksam macht, im späteren Sanskrit nicht selten ist.

Wenn auf solche Weise vom archaistisch verdächtigen Formenschatz die Klassizismen geschieden sind, bleiben noch zwei weitere Erklärungsmöglichkeiten zu untersuchen:

Immer wieder findet man als Ursache von Archaismen den Zwang des Metrums angeführt und auch im BhP. scheint damit manche altertümliche Form die einfachste Erklärung zu finden. Tatsächlich kommt diese Möglichkeit nur dann in Frage, wenn der Archaismus durch eine lautlich-quantitive Veränderung der Normalform oder bloßen Silbenverlust entstehen konnte. So bei BhP. 3, 13, 48: *śrăvayetha* (Metrum: Jagatī), sonst nur noch RV.[3]. Vgl. dazu aus dem BhP. die weiteren unregelmäßigen Kausativa mit metrischer Kürzung: 3, 11, 15 *uc-chvăsayan* (Vasantā); 4, 15, 23 *stăvayanti* (Triṣṭh.); 8, 2, 25 *sam-snăpayati* (Triṣṭh.; Wh. § 1042 j); 10, 2, 37 *saṁ-smărayan* (Triṣṭh.). Siehe ferner u. √*dṛ* „spalten" und √*ruh* „ersteigen". In anderen Fällen kann das Metrum bei der Wahl eines Archaismus entscheidend mitgewirkt haben, niemals aber als seine Quelle angesehen werden.

Ein Vermittler von Vedismen konnte schließlich auch das Mittelindische sein (s. PISCHEL, Pr. Gr., § 6; GEIGER, Pali Gr., passim). Sein Einfluß auf die Sprache des BhP. ist jedoch nur in seltenen Fällen nachweisbar, u. a. in 3, 23, 47 *nodhā* = *navadhā* oder in der semasiologischen Verwendung von *araṇa-* 8, 2, 32. 9, 4, 52. 10, 16, 30. 26, 33. 60, 43. 85, 19 = *śaraṇa*. An Archaismen könnten auf Konto mi. Einflusses gesetzt werden die sehr alten Dativ-Infinitive: 3, 5, 48 *prati-hartave*; 4, 19, 15 und 11, 5, 50 *hantave*; 4, 17, 11 *rātave*, letzteres aus der vedischen Literatur nicht belegt. (Zum Vorkommen dieses Infinitives vgl. WH., §§ 968, 970 b; MACD., V. Gr. § 585, 4, für das Mi. W. GEIGER, P. Gr. § 204, 1; PISCHEL, Pr. Gr. § 578.) Angesichts der vielen wirklichen Archaismen des Werkes (s. Teil II) ist die Wahrscheinlichkeit eines solchen auch in diesem Falle die größere.

Viel mehr auf den Einfluß der stark abgeschliffenen Umgangssprache als auf den der mi. Literatursprachen, wenngleich es sich schließlich um ähnliche Entwicklungserscheinungen handelt, müssen einige Formen des BhP. zurückgeführt werden, die zwar nicht archaistisch sind, aber ebensowenig mit WH. als klassisch bezeichnet werden dürfen: Ihr gemeinsames typisches Merkmal ist Kontamination und zwar:

1. von starkem und schwachem Präsensstamm in 10, 3, 19: *tāṃś cā 'kṛtā-'rthān viyunaṅkṣi* (ed. BURN., jedenfalls durch Korrektur: *-yunakṣi*).

2. von Präsens- und Aoriststamm in der Form *ayuṅkṣmahi* 3, 16, 25; 4, 30, 26. WH. § 887 a bemerkt dazu: „the form *ayuṅkṣmahi* (BhP.) is doutless a false reading". Dagegen sind jedoch geltend zu machen: sowohl das zweimalige Vorkommen der gleichen Form, als das Zeugnis des Śr., der beidemale *ayuṅkṣmahi* vor sich hatte. Das Übergreifen von Präsensstamm auf Aorist und Futur ist uns im übrigen auch aus dem Pāli und Prakrit bekannt. Ersteres bildet von der √*yuj* Mischformen aus Präsens und *iṣ-* Aorist: Th. 1, 157 *anu-yuñjiṣam*; 1, 414 *anu-yuñjittha* (weitere Beispiele s. GEIGER, P. Gr. § 169, 3), während sich im Jaina-Prakrit (Āyar. 1, 8; 1, 17; 18) der Aorist *bhuñjitthā* findet (vgl. PISCHEL, Pr. Gr. § 516—17). Im Sanskrit zeigt eine ähnliche Mißbildung R. 7, 4, 12 *bhuṅkṣitā-'bhuṅkṣita-* an Stelle von *bubhukṣita-* (Komment.: „infolge des Verlustes der beiden Reduplikationen und infolge der beiden Nasale ist *bh° ārṣam*!).

3. aller genera verbi sowohl nach Form als Bedeutung in dem einzig und allein im BhP. vorkommenden Präsens *duhyati* der √*duh* „melken", das hier ohne Unterschied gebraucht wird:

a) transitiv: melken 4, 17, 7. 10, 29, 22 (*dogdhi* 3, 21, 1).

b) intransitiv: (Milch) geben, wofür P. 3, 1, 89 ausdrücklich das Medium statt des Passivs fordert: 1, 14, 19 (*dogdhi* 4, 17, 23; *dugdha* [3 s. impf. *ātm.*] 4, 19, 7); übertragen: 3, 32, 5.

c) ganz außergewöhnlich von neutralem Subjekt: erfüllen: 9, 19, 13.

Schließlich stehen wir vor der Frage nach den wirklichen Quellen der Archaismen des BhP., der wir geeigneterweise eine kurze Bemerkung über deren literarische Verwendungsart vorausschicken:

Irgend eine Vorliebe oder Ordnung, der der Dichter bei dem Aufsetzen seiner selten in mehr als einem Worte bestehenden archaistischen Flicken gefolgt wäre, läßt sich nicht entdecken. Sie sind vielmehr in ziemlich gleichmäßiger Dichte über das ganze Werk zerstreut ohne Rücksicht auf Inhalt und Stil des Hintergrundes, die in der Nachahmung aller möglichen Literaturgattungen ein äußerst buntes Bild darbieten. Dementsprechend ist die Schwierigkeit die jeweilige archaische Quelle eindeutig zu ermitteln. Nur wenige Ausnahmen bestätigen diese Regel:

Einmal übernahm der Dichter mitunter da alte Formen mitsamt dem literarischen Stoffe, wo er sie bereits vorfand. So entnahm er eine Reihe von klassisch mehr oder weniger unmöglichen Redeteilen mit der Śunaḥśepa-Sage aus AB. 7, 17 und 18 (vgl. damit BhP. 9, 16, 29 ff.), u. a. die klassisch unerlaubte Form *akarta* (s. u. √*kṛ*). In der Erzählung von Purūravas und Urvaśī blieben aus der Vorlage die vedischen Formen 9, 14, 34 *kṛṇavāvahai* (RV. 10, 95, 1) und 36 *mā mṛthāḥ* (15), vgl. die ausführliche Gegenüberstellung von Michelson, JAOS. 29, 284 f. Wenngleich die dichterische Persönlichkeit des Verfassers bei dieser Art von Übernahme eine verhältnismäßig passive Rolle spielte, so ist doch nicht zu vergessen, daß dieses sprachlich konservative Verhalten gegenüber der Überlieferung ein bewußtes Abweichen von der üblichen Textbehandlung im Epos und in den Purāṇas bedeutet.

Eine andere Verwendung vedischer Vorlagen finden wir in merkwürdigen „Vexierversen“, in denen der Dichter Teile des Veda und Vedānta, zuweilen mit alten Glossen in

kürzester Form zusammenhäufte. Die meisten entbehren jeglichen Sinnes und lassen damit allein schon ihren eigentlichen Zweck: leeres Prunken mit sprachlicher Gelehrsamkeit, deutlich erkennen. Die Analyse solcher barocker Verse zeigt uns — und darin besteht ihr Wert — mit welcher unglaublichen Unkenntnis der Verfasser der vedischen Sprache gegenüberstand, s. u. √*cak*.

Fassen wir das Ergebnis der Quellenforschung zusammen, so ergibt sich, daß den wenigen Fällen, in denen im BhP. ein Archaismus in seinem vedischen Zusammenhange oder wenigstens mit Anspielung darauf gebraucht ist, eine ungleich größere Masse solcher gegenübersteht, deren Herkunft durch keine Spur angedeutet ist. Man muß sich begnügen, eine allgemeine gründliche, wenn auch nicht über das Wort hinausgehende Bekanntschaft des Dichters mit dem ganzen vedischen Literaturkreis vorauszusetzen. In dieser Resignation kann uns die Tatsache trösten, daß eine Untersuchung des teilweise archaistischen Wortschatzes Richard Wagners, der uns doch in jeder Beziehung greifbarer ist, als der Verfasser des BhP., keinen possitiveren Erfolg brachte (s. Fel. Ott, Richard Wagners poetischer Wortschatz, Diss. Gießen 1914, Vorbemerk.).

II. Der Archaismus in der Verbalflexion des BhP.

Die Darstellung folgt der Anordnung des Whitney'schen Wurzelverzeichnisses in der Weise, daß die Angabe Whitney's der jeweils behandelten Form vorangestellt wird.

√*i* „gehen".

1. Präs. [4.] *īyate* etc., V. B. C.

In seiner Grammatik, die offenbar die Formen des BhP. nicht kennt — das PW. bringt sie unter Nachtr. zu I—V — bemerkt Wh. hierzu § 1021b: „the middle stem *īya*, not infrequent in the oldest language, is often called an intensive of √*i* go, but without any propriety, as it has no analogy of form whatever with an intensive". In den „Roots" führt er sie u. d. unakzent. *ya*-Kl. auf; ebenso Macdonell, § 439. Thieme, Plperf. 43³ betrachtet *īyate* als Ablautform zur √*yā*. Das PW. stellt die Form zum Intensiv von *i*, teilt aber ihre

Bedeutung in eine rein intensive und in eine: „erscheinen, sich darstellen“ und zitiert für die letztere RV. 5, 3, 8. 6, 47, 18 (vgl. BAU. 2, 5, 19). AV. 11, 8, 26. 19, 52, 2. 54, 6. BAU. 4, 3, 12. 13. Die RV.-Erklärer sind ihm hierin nicht gefolgt, sondern haben
5 versucht mit der ersten Bedeutung zu genügen. Nachdem *īyate* nach der Brāhmaṇazeit verschwindet bzw. gelegentlich in Verbindung mit einem Präfix als Passiv auftritt, als welches es auch von Pat. ad P. 3, 3, 99 gestattet ist, findet es sich wieder im BhP.: a) m. doppeltem Nom. + gen. (= dat.) pers. 10, 78, 16:
10 *īyate paśudṛṣṭīnāṃ nirjito, jayatī 'ti saḥ*; b) m. dopp. Nom. + inst. rei. 3, 32, 26: *dṛśyā-'dibhiḥ pṛthag bhavair bhagavān eka īyate*; 10, 46, 41. 47, 32.[1]); c) m. dopp. Nom. allein 7, 2, 42: *yathā pṛthag bhautikam īyate gṛham*; 2, 43. 14, 38. 11, 7, 47; d) m. Adverb + Inst. rei 3, 32, 33: *eko*
15 *nāne 'yate tadvad bhagavān śāstravartmabhiḥ*; *śāstravartmabhiḥ* wird im folgenden durch eine Reihe von proleptischen Instrumentalen erläutert, die bis 36a reichen. 36a faßt zusammen: *īyate bhagavān ebhiḥ saguṇo nirguṇaḥ svadṛk* (ad b). Burn. übersetzt zu Unrecht „ce sont les diverses
20 moyens qui conduisent *à la possession* de Bhagavat“ 10, 85, 24; e) m. Adverb allein 10, 48, 19: *īyate bahudhā*; f) m. Instr. rei allein 6, 4, 26; g) ganz allein (event. zu c) 12, 5, 7. In sämtlichen Beispielen zeigt *īyate*, das an sich nach der klassischen Grammatik gebildet werden konnte, als Charakteristika:
25 1. Die unpräfigierte Form, die wie oben gezeigt, nur der ältesten Literatur eigen ist; 2. Die ganz spezielle Bedeutung: „wahrgenommen werden, scheinen“, für die die aktiven Formen keinen Anhaltpunkt geben. Sie wird dagegen von Śaṅkara in BAU. 2, 5, 10 = RV. 6, 47, 18 *'índro māyā-*
30 *bhih pururūpa īyate* erblickt, wenn er glossiert: *māyābhiḥ prajñābhiḥ — bahurūpa īyate gamyate* (Ānandagiri: *bhāti*!). Nimmt man diese Stelle als Vorlage unseres Dichters an, so lassen sich auch *pṛthak* 3, 32, 26. 7, 2, 42; *nānā* 3, 32, 33; *bahudhā* 10, 85, 24 und 48, 19 leicht als Paraphrase von *puru-*
35 *rūpa-* verstehen und noch weitere Beziehungen entdecken.

---

1) 3, 32, 33 s. u. d).

2. *īmahi*, C.

Diese Form erscheint nur im BhP.:

a) m. acc. des Zieles 5, 20, 5 (Prosa): *pratnasya viṣṇo rūpaṃ yat satyasya brahmaṇo 'mṛtasya ca mṛtyośca sūryam ātmānam īmahi.* 5

pratna „alt". RV.[57]; AV.[1(3)]. Das PW. zitiert noch TS., ŚB., K. je einmal und unsere Stelle.

10, 37, 23: *bhagavantam īmahi*; 12, 10, 21: *yuṣmān vayam īmahi*; b) m. dopp. Acc. 8, 2, 32: *araṇaṁ tam īmahi* (ad *araṇa-*, vgl. p. 37). 10

Eine Erklärung der Form läßt sich nicht geben. Doch muß sie in irgend einer Weise mit dem gleichbedeutenden *īmahe* der älteren vedischen Sprache (Wh. R. : V. B.) in Zusammenhang gebracht werden. Zu diesem, das vom PW. s. v. *i* intens. 3. registriert ist, sagt Wh. (§ 1021 b) „the isolated 1. pl. *īmahe*, common 15 in RV., is of questionable character. Thieme 43 betrachtet die Form mit großer Wahrscheinlichkeit als präsentisches Perfekt.

3. Eine auffallende Kuriosität bilden die Verse 12, 7, 6—7:

adhīyanta vyāsa-śiṣyāt saṃhitaṃ matpitur mukhāt |
ekaikam aham eteṣāṃ śiṣyaḥ sarvāḥ samadhyagām || 20
kaśyapo 'haṃ savarṇī rāmaśiṣyo 'kṛtavraṇaḥ |
adhīmahi vyāsaśiṣyāc catasro mūlasaṃhitāḥ ||

Aus der dreimaligen klaren Bedeutung „lernen" des Verbums muß geschlossen werden, daß der Dichter mit der Wurzel *i adhyayane* DhP. 2, 37 variieren wollte, was durchaus einer 25 Vorliebe desselben entspricht, s. vor allem u. √*duh* und √*hu* und vgl. andere Reihen wie: 8, 17, 14—17 *adadāt-dadau-adaduḥ-adāt* (bis); 8, 20, 22—24: *dadarśa-acaṣṭa-aikṣat* unter vielen anderen. Es ist hier um so leichter zu verstehen, als nach indischer Theorie die Wurzeln *gā* und *i* in Suppletivver- 30 hältnis zueinander stehen. Nichtsdestoweniger bleiben *adhīmahi* wie *adhīyanta* grammatisch vollständig unerklärlich, auch wenn man über den Verlust des Augmentes hinwegsieht.

Der Augmentverlust im BhP. bei rein präteritalen Formen ist gegenüber dem Epos selten. Es lassen sich anführen: 9, 15, 9 *adat* 35 (< √*ad*); 9, 4, 30 *arcayat*; 2, 7, 30 *gṛhṇīta*; 7, 15, 68 *ut-tarata*; 1, 6, 4 *vy-ava-dhāt*; 1, 3, 14 *dugdha*; 6, 7, 27 *vy-ava-sthās*.

Möglicherweise muß die Erklärung der beiden Formen im Mißverständnis zweier gleichlautender der √*dhā* „stellen" gesucht werden, nämlich der 1. pl. m. des Wurzelaoristes: *adhīmahi* und der selteneren 3. pl. impf. p. *adhīyanta* aus K. 17, 5 (248, 16) = 20, 12 (32, 19); MS. 2, 8, 6 (110, 6). 3, 2, 10 (31, 7).

√1 *iṣ* „suchen, verlangen", s. u. √2 *iṣ* „schicken".

√2 *iṣ* „schicken".

Verb. *iṣitá* V. +

Das *seṭ*-Partizip dieser Wurzel ist, wie diese überhaupt, im Klassischen nur mit dem Präfix *pra-* bekannt. Vgl. Wh. R., Anmerk. zu √2 *iṣ* und Oertel, Br. S., I, 330 (Note Wa.'s ad p. 225). Die einfache Form *iṣita-* erscheint wieder im BhP. 10, 23, 16: *ito vidure caratā kṛṣṇene 'he 'ṣitā vayam* || und 11, 28, 35:

eṣaḥ svayaṃjyotir ajo 'prameyo mahānubhūtiḥ sakalā 'nubhūtiḥ eko 'dvitīyo vacasāṃ virāme, yene 'ṣitā vāg asavaś caranti.

Die Triṣṭubh enthält neben einer Reihe sonstiger vedischer Reminiszenzen — Śr. erinnert beispielsweise bei *vacasām virāme* an TU. 2, 4, 1: *yatho vaco nivartante* — im letzten Pāda eine deutliche Anspielung auf Kenop. 1: *kene' ṣitaṃ patati preṣitam manaḥ, kena prāṇaḥ prathamaḥ praiti yuktaḥ*, der diesmal auch die archaistische Form entnommen wurde.

Die Bedeutung „heimgesucht, gequält" gibt das PW. dem p. p. zu 12, 9, 16: *tamasy apāre patito bhraman diśo na veda khāṃ gāṃ ca pariśrame 'ṣitaḥ.* Śr. erklärt: *pariśrameṇa iṣitaḥ gataḥ prāpta ity arthaḥ iṣu sarpaṇa ity asmāt.* Vielleicht aber hatte der Verfasser doch DhP. 1, 642: *íṣa gati-hiṁsa-darśaneṣu* im Auge? In der Literatur läßt sich ein ähnlicher Gebrauch nicht nachweisen.

Sehr schwer zu verstehen ist *iṣita* an der dunkeln und auch stilistisch eigenartigen Stelle 10, 87, 36:

sata idam utthitaṃ sad iti cen, nanu tarkahataṃ
vyabhicarati kvaca kvaca mṛṣā, na tatho 'bhayayuk
vyavahṛtaye vikalpa iṣito 'ndha-paraṃparayā
bhramayati bhāratī 'ta uruvṛttibhir ukthajaḍān ||

Burn.: Si l'on dit: „le monde étant sorti du réel, est réel, l'affirmation est detruite par le raisonnement; tantôt elle est

à côté, tantôt elle est fausse; les deux choses ne sont pas si unies que cela. En considération de la pratique, la liberté du choix *est laissé* par la tradition des aveugles. Ta parole égare par ses multiples fonctions ceux, que le formules trouvent rebelles". Śr. erklärt *iṣita* durch *iṣṭa*.

Ganz deutlich zur √1 *iṣ* „wünschen", gehört das gleiche Wort in 7, 6, 18: *muktasaṅgair iṣito 'pavargaḥ*.

Nach der bei uns üblichen, sprachwissenschaftlich ebenso unbegründeten Einteilung der Wurzeln *ĭṣ*, wie die der Inder, ist *iṣita-* 10, 23, 16 und 11, 28, 35 ein rein lexikalischer Archaismus, weil einfache Form an Stelle der präfigierten, eine Unregelmäßigkeit in 7, 6, 14 statt *iṣṭa-*, während die anderen Stellen nicht bestimmt zu entscheiden sind. Nach indischer Grammatikertheorie jedoch, die auch zur Zeit der Abfassung des BhP. Geltung hatte, ist eine *seṭ*-Form der √*iṣ*, sei sie nun *icchāyām*, *gatau* oder *ābhīkṣṇye* gebraucht, ein *prayogaś chāndasas* (s. Śaṅkara ad Kenop. 1), d. h. allgemein eine ungrammatische, im speziellen eine vedische Form, dies auch für unseren Verfasser, der ja 11, 28, 35 seine Vorlage verraten hat.

Dagegen ist *īṣ* nach Ausweis seines grammatischen Akzentes *seṭ*-Wurzel.

√*īḍ* „preisen", √*edh* „gedeihen".

1. Perf. *īḍe* RV. *īḍire* E. +

2. Perf. *edhire* C. — *edhāṃ cakrire* SB. *edhāṃ babhuvire* C.

Die Bildung des gewöhnlichen Perfekts beider Wurzeln ist nicht erlaubt nach P. 3, 1, 36, wofür periphrastische Bildung eintritt. Kāś. gibt unter anderen Beispielen auch *edhāṃ cakre*, vgl. ebenso Wh. § 783 c.

1. Die demnach unregelmäßigen Formen der √*īḍ* sind zu belegen aus RV. 4, 3, 3 *īḍé*, AV. 5, 3, 8 *īḍe* und R. 3, 9, 8 *īḍire* und außerdem aus dem BhP. 8, 17, 24: *bhagavantaṃ sanātanam samīḍe guhya-nāmabhiḥ*; 7, 8, 39: *īḍire naraśardulam*; 8, 8, 27: *īḍire 'vitathair mantrais*; 10, 11, 51 (41): *samīḍire cā 'naka-śaṅkha-saṃstavais*.

Das Vorkommen der Wurzel überhaupt ist fast nur auf die älteste Sprache beschränkt. Ihre Formen im RV. zu denen im AV.

verhalten sich 78 : 7. Nach dem ŚB. gibt das PW. nur noch R. 3, 9, 8 *īḍire* (s. o.); Ragh. 18, 16 *īḍyamāna-*, dazu eine stattliche Anzahl von Formen aus dem BhP., die sich noch erweitern läßt und sich folgendermaßen verteilt: *īḍe* (1. sgl. präs.) 6, 4, 25. 8, 3, 21. *īḍyante* (pass.) 4, 30, 35. *īḍyamāna-* (pass.) 3, 5, 11. 10, 33, 24. *īḍita-* 3, 33, 8. 4, 4, 21. 13, 4. 6, 9, 25. 10, 31, 9. 35, 16[1]). 22. 37, 9. 47, 44. 78, 13. 12, 9, 7. *īḍitum* 6, 16, 32. 8, 17, 6. *īḍya* (abs.) 1, 1, 16. 3, 9, 19. 10, 14, 1.

2. Ein gewöhnliches Perfekt von √*edh* zeigt 3, 91, 1: *yatra maithunenai 'dhire prajāḥ.* Śr. *edhāṃ cakrire.* 3, 12, 53 *edhām babhuvire.*

Eine vedische Vorlage der unregelmäßigen Perfekta ist nicht bekannt. Doch stand ihrer Bildung in der vedischen Sprache nichts im Wege (s. Macd., V. Gr., § 482 c).

3. (√*īḍ*) Caus. *aiḍayan* C.

10, 2, 25: *gīrbhir vṛṣāṇam aiḍayan.* Wahrscheinlicher Flexion nach der 10. Kl., die DhP. 10, 129 gestattet.

4. Eine Ausnahmestellung nimmt 10, 13, 64 ein: *kṛtā-'ñjaliḥ praśrayavān sam-āhitaḥ | savepathur gadgadayai 'late 'layā* || Śr.: „*ilayā vacā ailata astaut*".

√*ej, īj* „sich regen".

1. Präs. [1.] *ījate, ījamāna,* RV.: *ejati* V. +

11, 4, 8: *ejamāna-* ist nirgends mehr belegt, jedoch regelmäßig nach DhP. 1, 253.

2. Caus. *ejayati* ŚB., *-te* C.

Die einzigen Belege der sekundären Konjugationsform sind K. 35, 14 (60, 11) = ĀpŚ. 14, 29, 3 *ejayan,* ŚB. 7, 5, 1, 9 *ejayati* u. BhP. 5, 2, 15 (Prosa) *ejayate 'kṣinī me.*

Die Wurzel überhaupt ist im allgemeinen auf die vedische Sprache beschränkt. Nachvedisch nur MBh. 1, 3, 142 und BhP.,

---

1) ed. Bomb. *īḍita-veṇuḥ* (*kṛṣṇa*). Das PW. vermutet Fehler für *īrita-* und auf dieser Konjektur beruht jedenfalls dieselbe Lesung von H.-B. Was Śr. las, ist nicht zu ermitteln. Er glossiert mit *vādita-veṇuḥ.* Die Vermutung des PW. kann sich stützen auf 10, 35, 2: *adharā-'rpitam veṇum īrayati,* Śr.: *vādayati* und 10, 77, 37: *dundubhayo devagaṇe-'ritāḥ,* Śr.: *vāditā.* 10, 35, 22: findet sich *gīta-veṇur.* Die Ursache der varia lectio ist wohl auf die große Ähnlichkeit von *ḍ* und *r* in nördlichen Handschriften des 9.—12. Jahrhunderts zu suchen (s. Bühler, Ind. Palaeogr., Tafel V, 33, 22 und 36). Vgl. auch Wa. I, p. 165, Z. 18.

außer den obigen Formen noch 7, 3, 32 *anejad ejac ca* und 10, 29, 21: *-ejad-*. — Das hierhergehörige *ejatka-* AV. 5, 23, 7 (in einer Aufzählung von Insekten) wird ausdrücklich in *ejat-ka* zerlegt vom Komment. zu AV. Prāt. 4, 25 und dementsprechend verwandt BhP. 9, 6, 42. Sonst nicht belegt.

√*edh* s. u. √*īḍ* (2).

√*kṛ* „machen".

1. Präs. [5] *kṛṇóti, kṛṇuté* etc. V. B. S.

BhP. 9, 14, 34 *kṛṇavāvahai* stammt aus RV. 10, 95, 1 (s. p. 38).

2. Aor. 1. *akri ákṛta, ákrata* etc. V. B. S. — *kṛdhí* etc. V. +

Bekanntlich erscheint der sigmatische Aorist der Wurzel noch nicht in den Veden, sondern wird dort durch Wurzelformen vertreten, deren Zugehörigkeit zum Aorist- oder Präsenssystem nicht entschieden ist (s. Wh. § 855). Sie sind auch Pāṇini bekannt und werden von ihm ausdrücklich auf die älteste Sprache beschränkt. Vgl. P. 2, 4, 80. 3, 1, 59. 6, 4, 102. Als regelmäßig jedoch, und zwar durch Ausfall von *ṣ* erklärt er den Wurzelaoriststamm vor Endungen mit anlautendem *t* oder *th* (8, 2, 27).

Der wirkliche Sprachgebrauch bestätigt diese Regel durch die Form *akṛthās* bzw. *mā kṛthās* (im MBh.: s. Holtzm. §§ 834[a], 835). Im BhP. finden sich *akṛthās* (*karmāṇi*) 11, 6, 23; *mā kṛthās* 4, 29, 47. 10, 22, 14; *mā akṛthās* 9, 5, 59. 11, 5, 49.

Regelmäßig nach Pāṇini, im übrigen aber auf die vedische Literatur beschränkt, ist:

a) 3. sgl. m. *akṛta* (RV.[6], AV.); im BhP. 9, 10, 7 *mahīm akṛta yas trir arāja-bījām*; 9, 14, 14 *tasyā 'tmayonir akṛta buddha iti abhidhāṃ nṛpa*; 10, 47, 17 *striyam akṛta virūpām*; 11, 4, 21 *niḥ-kṣatriyām akṛta gām.*

Sowohl nach der Angabe P.'s, als in Wirklichkeit nur der ältesten Sprache angehörig, sind:

b) 2. pl. act. *akarta* (RV.[3]) BhP. 9, 16, 35.

c) 3. dual. m. *akrātām.* Diese Form ist ausdrücklich verboten von Kāś ad P. 8, 2, 27. Der Scholiast Ānartīya bemerkt zu derselben ŚŚ. 1, 14, 9: *akṛṣātām iti — akrātām iti tu chāndasam.* Vedisch nur belegbar MS. 4, 13, 9 (212, 6) = TB. =

SSr. = AŚ. (s. V. Conc. s. *maho jyāyo 'krātām*); außerdem BhP. 3, 16, 2 *akrātām atikramam.* (Burn.'s Lesart *akrāntām* ist schwerlich möglich.)

d) 3. pl. m. *akrata* (RV.[17], AV.[2]) BhP. 10, 12, 34.

Bezeichnend für den Verfasser ist in demselben Verse die Verwendung von *suga-* in der Bedeutung „schön singend" als Nachahmung des alten gebräuchlichen *suga-* „leicht gangbar", dieses RV.[38], AV.[4], vereinzelt in TS., TB., LŚ., in späterer Sprache nur KSS.[1], Spr.[1].

e) 2. s. imp. act. *kṛdhi,* von P. 6, 4, 102 auf das *chandas* beschränkt. (Wh. § 839 fin.). Nachvedisch nur MBh. 1, 131, 8 = 1, 5141 *mai 'vaṃ jīrṇam upāsva tvaṃ sakhyam bhavato apākṛdhi* (vgl. dazu RV. 3, 16, 15 *apa dveṣāṃsi ā kṛdhi*) und BhP. 8, 17, 8 *śaṃ naḥ kṛdhi. kṛdhi,* viel gebraucht (86 mal) im RV., erscheint dort nur 4, 1, 3 mit *śam.*

f) 2. pl. imp. m. *kṛdhvam* außer RV. 7, 34, 15 noch BhP. 10, 29, 20: *mā kṛdhvam bandhu-sādhvasam.*

3. Aor. 4. *akṛṣi* etc. V. B.

Regelmäßiger medialer Prekativ vom *s*-Aoriststamm: 10, 3, 24 *mā pratyakṣam mādṛśāṃ tvaṃ kṛṣiṣṭhāḥ.* Diese Form wird auch von Kāś. ad P. 3, 4, 107 aufgeführt. (Zum medialen Prekativ überhaupt vgl. Wh. § 925 b mit der Korrektur von Bühler, WZKM. 8, 30. Zu der Verbindung von *mā* mit Prek. PW. sv. *mā* 4.)

4. Von Wh. nirgends vermerkt ist die Aoristform *akāraṣīt,* die auch das PW. aus BhP. 1, 10, 1 zitiert. Benfey, OuO. 3, 25 gibt dazu die gleiche Form aus 9, 15, 38, während Barth, MSL. 4, 8 dazu 1, 6, 5 *akāraṣam* gesellt und hinzufügt: „outre ces deux exemples il y en a d'autres encore dans le Bhāgavata-Purāṇa de ce même Aoriste du verb *kar,* dont malheureusement je n'ai pas gardé note et je crois bien d'en avoir rencontré un sur le même modèle du verbe *bhar*". Demgegenüber läßt sich feststellen: Zur √*kṛ* kommt nach Ausweis des Metrums noch 3, 17, 18 *akār(a)ṣīt.* Zur √*bhṛ* bildet das BhP. überhaupt keinen Aorist. Dagegen findet sich noch 4, 16, 24. 7, 8, 45. 15, 68 u. 9, 23, 34 von der √*hṛ* : *ahāraṣīt.* (An regelrechten *s*-Aoristformen von Wurzeln mit finalem *ṛ* stehen gegenüber 10, 45, 40 *akārṣam*; 6, 12, 20 *atārṣīt.*)

Die Erklärungsversuche der Formen gingen alle von der *a*-Qualität des kennzeichnenden Svarabhaktivokals aus. Wa. I, § 51 (p. 57) sucht die Ursache in dem gleichen Vokal der vorausgehenden Silbe. Wie andere Beispiele lehren (s. u.), paßt diese Erklärung nicht für das BhP. Senart, Mah. Vastu 1, 372 und F. K. Johanson, 8. Or.-Kongr. 145[3] verweisen unpassend auf mi. Aoriste, die sich deshalb hier nicht zum Vergleich eignen, weil sie, soweit sie nicht überhaupt als Analogieformen ausscheiden, den festen, an die Sprache gefesselten, mi. Svarabhakti zeigen (s. Geiger, P. Gr. §§ 29—32; Pischel, Pr. Gr. 132 ff.), während es sich im BhP. um den fakultativen, sprachlich ungebundenen, metrischen handelt, den wir nur aus der ältesten vedischen Poesie kennen. Dafür zeugen sowohl das Nebeneinander von *akāraṣam* und *akārṣam*, als die teilweise nicht durchgeführte Schreibung des Teilvokals. Vor der Lösung, ohne sie erkennen zu können, stand Benfey, l. c., wenn er auf die Übereinstimmung der Form mit AV. Prat. 1, 101 verwies. Er wußte allerdings auch nichts von der besonderen Ausdehnung des Svarabhakti im BhP., auf die schon E. Burnouf an einer heute gerne überschlagenen Stelle seiner Einleitung (CXXI[3]) aufmerksam macht, und die an einigen Beispielen gezeigt werden soll. So muß im BhP. mit Svarabhakti gelesen werden: 1. zwischen *r* + Sibilant: a) die Triṣṭubh 1, 19, 11[cd]: *nānā 'rṣeya-pravarān sametān abhyarcya rājā śirasā vavande*; b) die Vasantatilakā: 2, 7, 25[a] *vakṣa-sthala-sparśa-rugṇa-mahendra-vāha- dantair*; an gleicher Stelle des Versmaßes: 3, 15, 45[c]. 23, 11[b]. 2. zwischen *r* + *h*, auch an gleicher Stelle 3, 9, 13[d]. 16, 23[b]. Überliefert ist der Teilvokal in der Vasant. 2, 7, 11[a] *satre mamā' sa bhagavān hayaśiraṣā 'tho*. Für die Verwendung des Svarabhakti im BhP. ergibt sich als Regel: 1. soweit ersichtlich, *a* als Teilvokal, 2. *r* + Sibilant oder *h* als teilbare Konsonantengruppen.

Im Veda findet sie nur teilweise Bestätigung: Nicht erwiesen ist dort eine Teilung von *r* + *h*. Der Svarabhaktivokal *a* findet sich nur in AV. 7, 28 (29), 1 *páraśur* statt *parśur* und in MS. 4, 1, 2 (2, 14) *aśvaparaśva-* = TB. 3, 2, 2, 2; K. 31, 1 (1, 2) *aśvaparśva.-*. Offen, weil ungeschrieben, bleibt

die Qualität des Teilvokals bei *darśata-*, das im RV. öfters viersilbig gelesen werden muß (s. Macd., Ved. Gr. § 21a), ebenso bei AV. 7, 7, 1[a] *akārṣam* von der √*kṛ* „erinnern", das zur Herstellung der Jagatī vier Silben erfordert, wie denn auch hier MS. 1, 3, 9 (33, 7) *akāriṣam* liest.

Von der gleichen Wurzel, nicht wie Wa. I, § 51 (p. 56) ad GGS. 3, 3, 6 [lies 7] von *kṛ* „machen", erscheint *akāriṣam* in der oft repetierten Surabhimatī RV. 4, 39, 6[a] (s. V. C. s. *dadhikravṇo akāriṣam*).

Dagegen sehen wir mit dem Brauch des BhP. auffallend die oben erwähnte Regel der AV. Prāt. 1, 101 bewahrheitet: *rephād ūṣmaṇi svarapare svarabhaktir a-kārasyā 'rdhaṃ caturtham ity eke* „After a *r* and before a spirant which is followed by a vowel, is inserted a svarabhakti, half a short *a*; some say a quarter", wobei unter „sibilant" (*ūṣman*) nach indischer Theorie auch die Spirans *h* fiel, s. Wh., ad AV. Prāt. 1, 31. Da sich Spuren der AV. Prāt. auch sonst noch im BhP. nachweisen lassen, so kann die angeführte Regel mit großer Wahrscheinlichkeit als Quelle des phonetischen Archaismus angesehen werden.

√*khid* „reißen".

Präs. [6.] *khidati* etc. V. +

Außerhalb des BhP. kommt der Präs.-Stamm der 6. Kl. (DhP. 6, 142) nur in der vedischen Literatur vor. P. 7, 1, 59 verlangt *khindati* (DhP. 7, 12, Bhaṭṭ. 6, 37). Nachvedisch ist nur *khidyati, -te* belegt (DhP. 4, 61), dagegen BhP. 3, 24, 2 und 10, 69, 40 *mā khida* (intrans.!). Die gleiche Form AV. 4, 22, 7.

√*gā* „gehen".

Aor. 1. (*agan* 3. P. C.)

Wh. § 830a: „BhP. has *agan* 3d pl. instead of *agus*". Diese vollständig unregelmäßige Form findet sich nur im BhP. 1, 9, 40: *prakṛtim agan kila yasya gopa-vadhvaḥ*. Śr.: *agan agaman makāra-lopas tv ārṣaḥ*. 10, 59, 12b: *niragan dhṛtā-'yudhāḥ*. 10, 72, 40: *sapta-viṃṣatiḥ | dināni niragaṃs tatra*. 10, 82, 5: *tatrā 'gan bharatīḥ prajāḥ* (zu *bharatīḥ*, vgl. Nachtrag zu S. 33f.). 47: *tam adhyagan*.

Die eigentümliche Form bleibt unerklärlich, wenn man nicht ein Mißverständnis der vedischen 2. sg. (RV.[3]) bzw.

3. sg. (RV.[11]) *agan* (*gan*) des Wurzelaoristes der √*gam* annehmen will.

√*gup*.

Aor. 3. *ajūgupat* etc. B. S.

Diese Form ist aus den Mantras belegbar in: *ajūgupas* K., ŚB., ĀpŚ., AŚ. und *ajūgupatam* AŚ. 2, 5, 12 = ĀpŚ. 6, 26, 3. Daneben aber erscheinen auch: *ajŭgŭpas* ŚŚ. 2, 15, 4. 3, 15, 2 (bis) 4, 5. K. 7, 3, 11. MS. 1 (84, 7). MŚS. 1, 6, 3, 14 (v. l. *ajūg°*) *ajŭgŭpatam* 1, 5, 14 (84, 9) = MŚS. 1, 6, 3, 15 und *ajugūpatām* JB. 1, 43.

Der redupl. Aorist von *gup* wird von P. 3, 1, 50 dem *chandas* zugeschrieben. Dafür erlaubt Kāś. dazu drei andere Aoriste. Dagegen BhP. 5, 15, 6: „*-nirabhimāna evā 'vanim ajūgupat*".

√*gṛdh* „gierig sein".

1. Aor. *agṛdhat* etc. V. B. U.

Dazu BhP. 8, 1, 10: *ātmavaśyam idaṃ viśvaṃ yat kiṃcij jagatyāṃ jagat | tena tyaktena bhuñjīthā mā gṛdhaḥ kasya svid dhanam* | eine fast wörtliche Wiedergabe von Īśop. 1 = VS. 40, 1a: *īśā-vaśyaṃ idaṃ sarvaṃ yat kiṃca jagatyāṃ jagat | tena tyaktena bhuñjīthā mā gṛdhaḥ kasya svid dhanam.* Die gekennzeichneten geringen Abweichungen sind wohl auf das Konto des Nachahmers zu setzen; der Ersatz des dunkeln *īśā-* durch *ātma-* kann aus Śaṅkaras Kommentar zu der Up.-Stelle erklärt werden, wo es mit *paramātmā sarvasya* umschrieben ist. Unverändert blieb die vedische Konstruktion von *bhuj* mit instr. — Es folgen eine Reihe von Śloken, die Upaniṣaden nachahmen bzw. aus ihnen zusammengetragen sind.

2. Perf. *jagṛdhus* B. C. (*jāgṛdhus* RV.).

Die Belege stammen aus (RV. 2, 23, 16) ŚB. 3, 9, 3, 21 und BhP. 5, 4, 1: *tam — avanitala-samavanāyā 'titaraṃ jagṛdhuḥ.*

√*grabh, grah* „greifen".

Verb. *gṛbhītá* V. B.

An Stelle von *grabh* tritt schon in ältester Zeit, so schon im 10. Buch des RV. *grah.* S. Wa. I, p. XIV; § 217 b (p. 251); Wh. § 223 g. Die alte Form taucht plötzlich wieder im BhP. auf, 3, 21, 24: *mayi saṃgṛbhĭtā-'tmānām.* Das unregelmäßige

ĭ des Partizips könnte durch Zugrundelegung einer Kausativform (vgl. RV. 1, 144, 3: *gṛbháyant*) zu verstehen sein, ist aber wahrscheinlicher durch metrische Kürzung entstanden (s. p. 38). Denn an einer anderen Stelle erscheint die regel-
5 rechte Dehnung 10, 87, 14: *jaya jaya jahy ajām ajita doṣa-gṛbhīta-guṇām.* (Śr.: *hṛ-grahor bhaś chandasī 'ti bha-kāraḥ.*)

√*ghas* „fressen".

Perf. *jaghā́sa jakṣus jakṣivā́ṃs* etc. V. B.

Sowohl *jaghāsa* wie *jakṣus* sind nach P. 2, 4, 49 als Sup-
10 pletivformen zur √*ad* gestattet. Tatsächlich sind sie aber fast ganz auf die vedische Literatur beschränkt: *jakṣus* findet sich außerhalb derselben nur klassisch im Śiś. 5, 28, *jaghāsa* überhaupt nur RV. 1, 191, 11 und 162, 14 mit Repetitionen, AV. 6, 127, 2 *jaghā́sa* (s. dazu Wh. 794 e) und BhP. 10, 9, 6[a]:
15 *jaghāsa hayaṃgavaṃ antaram gataḥ.*

√*cak.*

Präs. [1.] *cakanti*[1] C.

Von einem Verbalstamm *cak* kennen wir nur ein pp. *cakita-* „zitternd, bebend" aus später Sprache und die Form *-cakanti*
20 aus BhP. 6, 16, 48. Außerdem gibt der DhP. 1, 93. 820: *cakā́ tṛptau* (*pratighāte ca*), jedenfalls von vedisch *cake*, *cakāna-* falsch abgeleitet. Die BhP.-Form wäre für uns nicht von Interesse, wenn sie auf den DhP. zurückgeführt werden könnte, dessen Bedeutungsangabe sich aber mit unserer Stelle nicht
25 vereinbaren läßt. Diese verbirgt vielmehr hinter der klassischen Form einen eigenartigen Archaismus. Denn von den Versen 6, 16, 48[ab]: *yaṃ vai śvasantam anu viśvasṛjaḥ śvasanti*
yaṃ cekitānam anu cittaya uccakanti |

läßt sich in *a* zweifellos eine Paraphrase von Kauṣ. Up. 3, 2
30 (ähnlich gebaut ChU. 4, 16, 3. 5) erkennen: *prāṇam prāṇantaṃ sarve prāṇā anuprāṇanti*, eine Stelle nach der auch BhP. 2, 10, 16 gebildet ist. Der parallele Bau des Pāda *b* setzt eine engere Zusammengehörigkeit von *cekitānam* und *uccakanti* voraus. Die einzige Möglichkeit eine solche zu begründen,
35 gibt sich, wenn wir die mit *cekitāna-* angedeutete archaistische Spur in den RV. zurückverfolgen. Dort allein findet sich das Partizip achtmal, u. a. auch in dem Verse 6, 36, 5[cd]: *áso*

yáthā naḥ śávasā cakānó | yugé-yuge váyasā cékitānaḥ. Rein äußerlich korrespondiert hier mit *cekitānaḥ* am Pādaende von *d cakāno* an der gleichen Stelle von *c.* Wenn wir bedenken, daß beide Formen schon nach dem RV. nicht mehr bekannt sind und daß *cakāna-* von einer Wurzel *cak* abgeleitet wurde (s. PW. s. v.), dazu die schon eingangs (p. 38) erwähnte Vorliebe des Dichters für „Vexierverse" im Auge behalten, so ist es nicht allzusehr verwunderlich, wenn von ihm die beiden Wörter als Synonyma verstanden und als solche im obigen Verse verballhornt wurden.

√*cakṣ* „sehen".

Präs. [2.] *caṣṭe cakṣate* etc. V. + — Verb.: *-cakṣya* V. + Das der Form *caṣṭe* entsprechende part. pr. *cakṣāṇa-* erscheint nur RV.[8], K., ŚB. und BhP.: 1, 18, 25; *ā*⁰ 10, 30, 1 43, 7, ebenso das Absol. *cakṣya* außer RV.[5] noch BhP. 4, 13, 42 und 19, 18, beidemale mit *vi-*.

√*cakṣ* wird nachvedisch fast nur mit *ā-* gebraucht. Nur mit dem RV. gemein hat das BhP. die Komposita mit *abhi-* (3, 12, 51. 13, 5. 5, 8, 11. 4, 3, 14) und *prati-* 3, 9, 32. 9, 4, 41). √*caks* + *vi* in der Bedeutung „scheinen" und „sehen" finden wir RV.[18], AV. 7, 25, 2 und BhP. 2, 6, 36. 3, 11, 17. 4, 12, 25. 13, 42. 19, 18. 24, 59. 26, 13. 8, 18, 21. 10, 64, 36. 11, 6, 5. 14, 45. Dagegen teilt das BhP. √*cakṣ* + *vi* in der Bedeutung „verkünden" mit AV.[1], ŚB.[1], TB.[2], Īśop[1] u. MBh.[1] (BhP.: 1, 5, 7. 3, 23, 11). Das Simplex *caks* „sehen, scheinen" begegnet nur RV.[15] und BhP. 1, 98, 25. 2, 7, 5. 4, 22, 2. 5, 7, 13. 7, 5, 49. 10, 30, 1. 43, 7. 69, 23. 73, 11; MBh. 8, 3384[1]) hat die einzige aktive Form *acakṣas* ‚du sagtest'.

√*chad* „bedecken": ein bisher nicht belegtes Perfekt der Wurzel, *cachāda*, findet sich BhP. 10, 16, 9.

√*jakṣ* „essen".

Präs. [2.] *jakṣiti jagdhi* C., *ajakṣus* KB., *jakṣat* (part.) U. C.
[1.] *jakṣati* U. C.

Das Präs. *jakṣiti* kommt in der eigentlichen Literatur nicht vor. Es wird von P. 7, 2, 26 und 3, 98, 99 vorgeschrieben und ist nach dieser Regel im Bhaṭṭ. neben *jakṣimas* und *ajakṣīt* künstlich gebildet worden. Zu *jagdhi* s. u.; *ajakṣus* KB. kann

1) = 8, 68, 4 mit ganz anderer Lesart: *yat tad vākyaṃ dvaitavane tvayo 'ktam.*

auch als Plusquamperfekt der √*ghas* interpretiert werden. Sicher belegte Präsentia der Wurzel sind nur *jakṣati* Ch. U. 3, 17, 3 und *jakṣat* ebd. 8, 12, 3, und die Formen des BhP. 4, 25, 37: *kvacit pibantyām pibati madhirām madavihvalaḥ* | *aśnantyāṃ kvacid aśnāti jakṣantyāṃ saha jakṣati* | (Burn., jedenfalls nach P. verbessert: *jakṣiti*). 4, 7, 4: *jakṣatu*. Durch regressive Anpassung an *dogdhi* läßt sich die einmalige Form *jagdhi* erklären in 4, 17, 23: *yavasaṃ jagdhy anudinaṃ nai'va dogdhy audhasam payaḥ*. Ganz offensichtlich als Desiderativstamm zur √*ghas* ist *jakṣ-* gebraucht 2, 10, 17: *prāṇena kṣipitā kṣut-tṛd antar ājāyata prabhoḥ* | *pipāsato jakṣataś ca prāṅmukhaṃ nirabhidyata* || Die desiderative Bedeutung der Form an dieser A. U. 1, 4 nachahmenden Stelle wird noch erhärtet durch die darauffolgenden Desiderativa: 19 *vivakṣor*, 20 *jighṛkṣataḥ*, 21 *didṛkṣataḥ*. Sowohl durch seinen innerlich unbegründeten Wechsel medialer und aktiver Form, als durch Angabe eines lautlichen Wertes (s. Exk.) ist 3, 20, 20/21 sehr lehrreich:

ksut-tṛdbhyām upasṛṣṭās te taṃ jagdhum abhidudruvuḥ
mā rakṣatai 'naṃ jakṣadhvam ity ūcuḥ kṣuttṛd-arditāḥ |
devas tān āha saṃvigno mā māṃ jakṣata rakṣata
aho me yakṣa-rakṣāṃsi prājā yūyam babhūvitha ||

Exkurs: Die kleine Episode bildet den Rahmen zu einer Etymologie der Namen der Yakṣa's und Rakṣasas. So verstand auch Śr., wenn er hinzufügte „*tatra ye yakṣadhvam* (sic!) *ity ūcus te yakṣāḥ ye tu mā rakṣate 'ti te rakṣasa iti jñeyam*". Ganz deutlich aber geht es aus der Parallelüberlieferung hervor, die uns in der ganzen episch-purāṇischen Literatur entgegentritt. Verhältnismäßig alt ist der Bericht des R. 7, 4, 12: Prajāpati schafft zuerst die Wasser, dann zu ihrem Schutze die Sattvas. Diese von Hunger, Durst und Angst gequält, fragen ihn: „Was sollen wir tun"? Prajāpati antwortet: „*yatnena rakṣadhvam*". Darauf: *rakṣāma iti tatrā 'nyair yakṣāma iti cā 'paraiḥ* | *bhuṅkṣitā-'bhuṅkṣitair uktas tatas tān āha bhūtakṛt* |: *rakṣāma iti yair uktaṃ rakṣasas te bhavantu vaḥ* | *yakṣāma iti yair uktaṃ yakṣā eva bhavantu vaḥ* ||. Sowohl Dutt wie A. Roussel folgen in ihrer Übersetzung von *yakṣāma* dem Kommentar, der auf DhP. 10, 153 *yakṣa pūjāyām* verweist. Gegen diese Auffassung, dagegen für eine Anknüpfung der Form an √*jakṣ* „essen" sprechen:

1. Der Inhalt: Der Entschluß „wir wollen verehren" wäre hier

vollständig unmotiviert, steht zu *rakṣāma* weder im Gegensatz, noch in Verbindung damit. Dagegen ist der Wunsch: „Wir wollen essen" durch das vorausgehende *kṣut-pipāsā-bhayā-'rditāḥ* schon vorbereitet, ja, genetisch-historisch betrachtet ist dieses Motiv erst sekundär zu dem *yakṣāma* hinzugefügt worden. 5

2. Die Parallelüberlieferung: a) die südind. Rezension des MBh. (nach HOPKINS, Epic. Mythol. 41) liest *yakṣāmas*; b) im LiṅgaP. ist die ursprünglich wohl im Kommentar allein befindliche alte Erklärung in den Text hinein verarbeitet worden. Wir lesen 70, 226ᵇ ff. (KIRFEL, Pañcal. 27, 17): *ye 'bhruvan yakṣāmo 'mbhasi teṣaṃ* 10 *hṛṣṭāḥ parasparam | tena te karmaṇā yakṣā guhyakā guḍha-karmaṇā | rakṣe 'ti pālane cā 'pi dhātur eṣa vibhāṣyate | evaṃ ca yakṣatir dhātur bhakṣaṇe sa nirucyate* ‖; c) in anderen Purāṇas ist die Glosse an Stelle der richtigen Lesart getreten. So liest das PadmaP. (ed. Bomb. 1, 3, 99): *ūcuḥ khādāma ity anye* 15 *ye, te rakṣās tu te 'bhavan.* Ähnlich MarkP. 48, 20¹, VIṢṆUP. 1, 5, 4 u. a. (vgl. KIRFEL, l. c.).

Diese Etymologie des Namens *yakṣa-* knüpft an die ältere, bereits vorhandene von *rakṣas* an (vgl. die Brāhmaṇa-Stelle bei OERTEL, Br. S. § 32 ex 6, p. 79) und konnte mit ihr verbunden 20 werden, sobald auch die beiden Wesen zusammengebracht wurden was jedoch erst in der ep. Literatur nachgewiesen werden kann. Die sprachliche Voraussetzung ist entweder große lautliche Ähnlichkeit von *y* und *j* im Sanskrit schon zur Zeit der Entstehung der Sage oder mi. Einfluß. Vgl. dagegen WA. I, § 240ᵇ (p. 163), PISCHEL, 25 § 252, für das Neuind., in dem die beiden Konsonanten größtenteils zusammenfallen, BEAMES 248 ff. u. u. √*yabh.*

√*jan, jā* „erzeugen, geboren werden".

Aor. 1. *ájani, jáni* V. B.

Aus dem BhP. kommen hinzu: 3, 24, 35. 10, 3, 47 (48). 90, 47. 30

√*juṣ* „sich erfreuen".

1. Perf. *jujóṣa* etc. V. + *jujuṣé* etc. V. C.

Von √*juṣ* scheint von Anfang an bei einem medialen Präsens ein aktives Perfekt die Regel gewesen zu sein. Im RV. stehen im Präsenssystem — nach GRASSMANN's unter 35 Stamm I und II angeführten Belegen — 117 medialen Formen 6 aktive gegenüber. Später kommen einige aus den Epen und auch aus dem BhP. hinzu. Dagegen entsprechen im Perfekt, einschließlich der von GRASSM. unter Präs.-Stamm III und IV aufgezählten, aber hierher gehörigen, Konjunktive und Impera- 40 tive (s. WH. § 811 a), 30 aktiven Formen an medialen nur *jújoṣate* 9, 103, 1 (vgl. OLD., RV.-Noten) und *jujuṣe* 4, 22, 1

5, 39, 4. 10, 61, 15 gegenüber. Diese mediale Form erscheint nur mehr BhP. 9, 18, 45b/46. (Die Parallelen der anderen Purāṇas: Kirfel, Pañcal. 392, 57.)

2. Aor. 1 (*juṣāṇá* V. B. C.).

Dieses Partizip des Wurzelaoristes ist äußerst häufig in den Saṃhitās und Brāhmaṇas. ŚB. 2, 6, 3, 27. 29 und ŚŚ. 1, 8, 9 wird ein oft wiederholter Opferspruch nach dem Vorkommen des Wortes benannt. In den Upaniṣaden findet sich nur mehr das part. präs. *juṣamāṇa-* (Śv. U. 4, 5, Mahān. U. 16, 4), das in der älteren Sprache hinter dem Aorist zurückgetreten war. Das alte *juṣāṇa-* ist, sicher als Präsensform gedacht, ins BhP. übernommen und neben die andern thematisch gebildeten Formen der Wurzel (1, 4, 20 *juṣate*, 7, 10, 11 *juṣamāṇaḥ*) gestellt worden. Dies war um so leichter möglich, als die Grenze zwischen den beiden medialen Partizipialendungen schon verhältnismäßig frühe nicht mehr streng eingehalten wurde (s. Wh. § 741 a). Auffallend ist die Bedeutungsverwendung des archaistischen Partizips im BhP.: 2, 2, 7: *paśyan janaṃ | svakarmajān paritāpān juṣāṇam* (beachte ⏑ ⏑ – in den Silben 5—7);3, 1, 8: *na yācato 'dāt samayena dāyam | tamo juṣāṇo ya ajātaśatroḥ* „als er dem *tamas* den Vorzug gebend, dem Ajātaśatru auf seine Bitte den vereinbarten Anteil nicht gab" (nicht verstanden von Śr.: *tamo mohaṃ juṣāṇaḥ putraṃ sevamānaḥ avivekaṃ vā*); in gleicher Bedeutung 8, 6, 23: *sattvaṃ juṣāṇasya*; 8, 7, 20: *vilokya taṃ devavaraṃ tapo juṣāṇam, stutibhiḥ praṇemuḥ*. In der Verwendung zeigt das Wort 2, 2, 7 eine deutliche Bedeutungsverschiebung vom positiven „genießen" in der vedischen Literatur zu einem negativen Begriff „erdulden", 2, 27 bzw. mehr zu einer vox media in den andern Fällen. Eine Erklärung dafür kann DhP. 6, 8: *júṣi prītisevanayoḥ* geben.

√*jñā* „kennen, wissen".

Präs. *jña* (2. s. Impr.) C.

Diese ganz unregelmäßige Form findet sich nur BhP. 10, 89, 46: *darśaye dvija sūnūṃs te mā 'vajñā 'tmānam ātmanā*; Śr. umschreibt mit dem Imperativ *ava-jānīhi*. Handelt es sich aber vielleicht um einen Injunktiv des Wurzelaoristes, von den sonst aller-

dings nur pass. *ajñāyi* belegt ist, mit unregelmäßigem Sandhi, wie er noch 10, 62, 35 zu finden ist: *tasyā 'gre* statt *tasyā* (sc. *priyāyās*) *agre*?

√*tan, ta* „dehnen, sich erstrecken".

1. Aor. 1 *atata* etc. (*atathās, atnata*) V. B.

Hierzu gehört formell als 1. pl. m. injunct. BhP. 4, 16, 3: *ślaghāni karmāṇi vayaṃ vitanmahi.* Die Annahme eines augmentlosen Imperfektes (s. p. 41) ist unwahrscheinlich wegen der deutlich erkennbaren präsentischen Bedeutung. Es könnte nur noch an eine Vertauschung der Endungen *-mahe* und *-mahi* gedacht werden (wie bei *īmahi*?).

2. a) Fut. 2 [*tanitā*] *tāyitā* C. — b) Verb. — *tāya* C. Beide Bildungen sind unregelmäßig vom Passivstamm *tā-*, statt vom pp.-Stamm abgeleitet und nur im BhP. zu treffen: a) 8, 13, 35: *vitāyitā kriyātantum*; b) 7, 10, 12 *kīrtiṃ vitāya*; 12, 3, 14 *vitāya lokeṣu yaśaḥ*; regelmäßig *vitatya* 11, 9, 21.

√*tṛ* „über etwas setzen".

Präs. [3.] *titarti* etc. RV., C.

Das einzige Beispiel eines reduplizierten Präsens der Wurzel aus der vedischen Sprache ist RV. 2, 31, 3 p. pr. (n. pl.) *titratas.* Die übrigen Belege gehören dem BhP. an, 6, 9, 22: *śvalāṅgulenā 'tititarti sindhum* (von Śr. als desiderativ verstanden: *ati-titarti atitartum icchati 'ty arthaḥ*); 7, 9, 18: *añjas titarmi-durgāni,* (*añjas* als Adverb = *añjasā* ist vom PW. nur noch für RV. 1, 32, 2; 190, 2 belegt;) 8, 5, 30: *na yasya kaścā 'tititarti māyām*; zu *kaśca,* vgl. Wa. III, § 259 d γ (571).

Die Formen des BhP. lassen sich hier nicht anders als durch direkte Anlehnung an die rigvedische Form erklären, da sie auch von P. und DhP. nicht überliefert sind.

√*tṛp* „befriedigt werden".

Präs. [5.] *tṛpnoti* etc. V. B. (*tṛpnoti* etc. C.).

Der Präsensstamm *tṛpṇu-* ist zu belegen aus RV.[6] (gegenüber *tṛmpa-*[8]) und TB. 1, 8, 6, 4 (*tṛṣṇuhi* der Bibl. Ind. ist Druckfehler) und 2, 4, 8, 2. Kāś. ad P. 8, 4, 39 gibt die nichtzerebralisierte Form *tṛpnoti.* Nach P.s Regel unterbleibt nämlich die zu erwartende Zerebralisation nach *kṣubh* usw. Im Gaṇa P. enthält nur eine Version des gaṇa *kṣubh*, die dann auch Kāś. vorgelegen haben muß, die Wurzel *tṛp.* Auch im

DhP. 5, 25 führen nur Mss. B_1 und B_2 hinzu: *tṛpa prīṇane ity eke.* An diese Überlieferung jedenfalls müssen direkt die Formen des BhP. 3, 5, 10: *atṛpnuma* und 11: *tṛpnuyāt* angeknüpft werden, wenn auch die vedischen Formen den Anstoß zur Nachahmung gegeben haben können.

Nicht zu übersehen ist die archaistische Färbung in 3, 5, 11: *tṛpnuyāt tīrthapado 'bhidhānāt sattreṣu vaḥ sūribhir īḍyamānāt.* Sie beruht sowohl im Bilde der Opferveranstaltung, das von Burn. und seinem Gewährsmanne Śr. verkannt ist, wenn sie daraus eine „réunion des sages" machen bzw. *sattreṣu* mit *samājeṣu* gleichsetzen und den vedischen Opferveranstalter *sūri* (später *yajamāna-* s. Pw. s. v.) durch „Nārada und andere Rishis" erläutern, als in der Wahl der Formen und Worte, vgl. dazu √*īḍ* Anm.

√*dah* „brennen". Aor. 4. *adhāk* V. B. S. und √*sṛj* „loslassen". 1. Aor. 4. *asrāk* V. B. C.[1]

Wh. § 888 erklärt diese nach der klassischen Grammatik unmöglichen *s*-Aoriste durch Ausfall von *ī* und sagt zu ihrem Vorkommen: „The forms without *ī* are the only ones found in RV. and K. and they outnombre the others in AV. and TS.; in the Brāhmaṇas they grow rarer (only one, *adrāk* occurs in GB., one, *ayāṭ* in KB. and two *adrāk* and *ayāṭ* in ŚB.; PB. has none)". Aus dem BhP. kommen hinzu 8, 10, 49: 3. sg. *adhāk* (noch V. B. S.) und 4, 7, 14: *tvam asrāk.*

√1 *dā* „geben".
Aor. 1. *dāyi* V. B.
Dazu kommt BhP. 10, 62, 2: *adāyi.*

√2 *dā* „teilen".
Verb. (*diná* V. B.) *ditá* C.

BhP. 6, 6 23: *somaḥ kalā lebhe kṣaye ditāḥ* bildete bislang den einzigen literarischen Beleg dieser Form. Caland hat in der Kāṇva-Rezension des ŚB. zwei alte Beispiele dieses Partizips entdeckt und bemerkt hierzu Introd. § 9 b (p. 47, 1): „the participle to *dyati* (‚to cut') is *dita* (quotable only from the grammarians), Pāṇini 7, 4, 10 (lies 40): with the Kāṇvas (1, 3, 3, 14; 1, 6, 1, 11), *dīna* with the Mādhyandinas".

√*duh* „melken".

Präs. [4.] *duhyati* C., s. p. 37 u. [6.] *aduhat* V. B. E. +

Aor. 3. *adūduhat* etc. C. — 4. *adhukṣata* (3 P.) RV. — 7. *adhukṣat* — *ṣata* etc. V. +

4, 18, in der bekannten mythischen Melkszene der Erde, in der der gleiche Vorgang mutatis mutandis mit elfmaliger Wiederholung erzählt wird, variierte der Dichter einer schon erwähnten Vorliebe entsprechend (s. u. √*i* 3.) folgendermaßen mit den Formen der √*duh*; 4, 18, 12: *aduhat*; 14: *duduhus*; 16: *adūduhan*; 17: *adhukṣan*; 18: *adhukṣata*; 20, 21, 22: *duduhus*; 23: *adhukṣan*; 24, 26: *duduhus*. Außer den Perfekta und dem vedischen Aorist (dieser nur noch M. 2, 77) sind die verwendeten Formen nur aus vedischer Literatur bekannt. *aduhat* M. 2, 76 wird von Jolly in *avṛhat* geändert, ist im übrigen auf die Brāhmaṇas beschränkt. Zur Form selbst, die zusammen mit dem Optativ *duhet* Wh. (Roots) zur Aufstellung einer 6. Präsensklasse der Wurzel veranlaßte, vgl. die Erklärung Wa., KZ. 41, 309 ff. — Der *sa*-Aorist der √*duh* (o. 17. 23.) wird vom RV. bis in die Brāhmaṇas, sowohl mit Verlust als Metathese der Aspiration gebildet. — Die 3. pl. m. des *s*-Aoristes *adhukṣata* (o. 18) erscheint nur noch RV. 9, 110, 8 und MS. 4, 2, 13 (36, 19) — in der gleichen Szene. — Ein Vergleich unserer Stelle mit den andern Versionen der Sage (AV. 10, 22—29; MS. 4, 2, 13; MBh. 7, 69 (16), 17—27; Hariv. 1, 6, 19—43; Purāṇ. s. Kirfel, Pañcal. 244, 80—104; 252, 15—28) zeigt, daß das allem Sprachgefühl widersprechende Potpourri von *duh*-Formen im BhP. (Imperf., Perf., vier verschiedene Aoriste) in keiner Überlieferung eine Vorlage hatte.

√1 *dṛ* „sprengen".

Caus. *daṛáyati* RV., C.

Der von Wh. § 1042 e aufgeführte Kausativstamm *daray-* mit unregelmäßiger Guṇierung statt Vṛddhierung ist in der alten Sprache nur im RV. (1, 62, 4; 10, 99, 11; part. pr.: 1, 53, 4; 7, 5, 3) bekannt, wo selbst keine vṛddhierte Form daneben erscheint. Dagegen ist in der ganzen folgenden Literatur nur *dāray-* zu finden. Die rigvedische Form kehrt nur einmal wieder im BhP. 3, 13, 30 (Viṣṇu als Eber): *darayaṃs*

tad-āpa | utpārapāraṃ triparū rasāyāṃ dadarśa gām. Ob hier nur metrische Kürzung (s. p. 36) vorliegt oder Archaismus, läßt sich nicht entscheiden. Doch spricht für die Annahme des letzteren das gleichfalls archaistische *tri-parus.*

triparus, das von Śr. mit Bezug auf die drei den Tageszeiten entsprechenden Glieder des Opfers durch *yajña-mūrtir* erklärt wird, birgt in seinem zweiten Teil das vedische *parus* „Glied", das zu belegen ist aus RV., AV., K., MS., VS., TS., TB. u. Kauś.[1]. Von da an wird es ganz ersetzt durch *parvan*, zu dem es ursprünglich in Suppletivverhältnis stand [s. Wa. III, § 161 d (p. 318) und Hirt, Idg. Gr. III, § 86, 3 a α (p. 143)]. Im AV. werden *vi-parus* und *sarva-parus* gebildet.

√2 *dṛ.*

Aor. 1. *adṛthās* B.

BhP. 9, 42 *mā putraka tad ādṛthās* = AB. 5, 14 s. u. √*bhaj.*

√*dṛś* „sehen".

Perf. *dadṛśivāṃs* U., *darśivāṃs* E. +

Hinzuzufügen ist das offensichtlich regelrechteste *dadṛśvāṃs* aus RV. 4, 33, 6. 10, 139, 4 und BhP. 3, 4, 12. *dadṛśivāṃs* wird vom Mahābh. ergänzend zu P. 7, 2, 68 neben ersterer Form erlaubt, ist jedoch nur Kaṭhop. 1, 1, 11 belegt. — *darśivān* kommt des öfteren im MBh. in der erstarrten Bedeutung „sehend, kennend" vor (s. PW. s. v. *darśivaṃs*).

Das part. perf. act. überhaupt, scheint, wie auch P. 3, 2, 108 bezeugt, nur in der vedischen Sprache lebendig gewesen und in der späteren Zeit auf eine gewisse, wenn auch größere Anzahl von Wurzeln, als P. angibt, beschränkt geblieben zu sein. Vgl. Wh. § 807, für das MBh. Holtzm. ad § 807 und Ludw., Mahābh. p. 23 f.

√1 *dhā* „setzen".

a) 1. Aor. *dhīmahi.*

Dieser im RV. ziemlich häufige (RV.[24] : AV.[1]) Optativ oder Inj. aor. der √*dhā* (vgl. Oldenb., RV.-Note ad 3, 62, 10) hat von dort aus vor allem durch die berühmte Gāyatrī den Weg in die spätere ved. Literatur gefunden (s. V. C.) und schon dort zu Nachahmungen Anlaß gegeben, vgl. MS. 2, 9, 1 (119, 7) = K. 17, 11; TA. 10, 1, 5. 6. Auch BhP. 1, 1, 1 und 12, 6, 68

ist die Form mit mehr und weniger deutlicher Anspielung auf RV. 3, 62, 10 benützt.

Zu ersterer Stelle vgl. den von Śr. zitierten interpolierten Śloka des MatsyaP. über das BhP.: *yatrā 'dhikṛtya gāyatrīṃ vṛṇyate dharmavistaraḥ.* Die zweite Stelle soll als typisches Beispiel für die Arbeitsweise des Dichters angeführt werden: Yājñavalkya fleht in einem Gebet 67—72 (Prosa!) zum Sonnengott (*arkam īśvaram*) um die unbekannten Teile des Yajur-Veda: 68: *yad u ha vāvā vibudharṣabha savitar adaspaty anusavanam aharahar āmnāya vidhino 'patiṣṭhamānānām akhila-durita-vṛjina-bījā-'vabharjana-bhagavataḥ sam-abhi-dhīmahi tapana-maṇḍalam.* In dem Kompositum erkennen wir durch einen Vergleich mit Sāyaṇa's Glossen zu RV. 3, 62, 10: *bhargaḥ pāpānāṃ tāpakaṃ tejomaṇḍalaṃ dhīmahi'* und *bhargaḥ bhrasja pāke* die Umschreibung des vedischen *bhargas.* — Während demnach hier ein vedisches Wort umständlich umschrieben ist, finden sich dicht daneben eine Reihe von Archaismen.

1. *yad u ha vāvā* hat weder inhaltlich noch syntaktisch irgendwelche Bedeutung. Im einzelnen ist *u* im BhP. sehr oft gebraucht und zwar im Gegensatz zur epischen und klassischen Literatur, auch außerhalb von Aufforderungs- und Fragesätzen. Gerade wegen ihrer Häufigkeit ist diese Partikel, zusammen mit *nu* und *aṅga*, die beide die gleiche Ausnahmestellung im BhP. einnehmen, am besten geeignet, die Einheitlichkeit unseres Archaismus zu zeigen.

vāvā ist nach dem pw. auf TS. (dazu kommen K., MS. u. VS.) Brāhmaṇas, Upaniṣaden und BhP. beschränkt. Bemerkenswert ist hierbei, daß es in letzterem mit Ausnahme von 2, 9, 3 und 12, 6, 69 wie in der alten Sprache nur in Prosasätzen erscheint, also hauptsächlich im 5. Buch, woraus wohl auf eine Vertrautheit des Dichters mit den direkten Quellen des Wortes geschlossen werden darf. Die Verbindungen, in denen *vāvā* im BhP. begegnet, sind: *yarhi*[1]) (auch dies wieder eine rein vedische Partikel [s. pw.]. Zu den im PW. angegebenen Stellen kommen u. a.: mit Präs.: 10, 60, 46; mit Pot.: 7, 14, 16. 10, 40, 25. 51, 55. 52, 31. 43. 11, 3, 40; ohne Verb fin.: 6, 2, 41. 10, 3, 1. 8, 30. 18, 23. 35, 4. 10. 12. 85, 14. 86, 44. 11, 7, 4. 13, 28. 20, 19. 25, 8) *vāvā*; 5, 1, 6 *yarhi v.*, 23 *iti ha v.*, 24 *u ha v.*, 7, 8 *yatra ha v.*, 10 *tasmin v.*, 8, 11 *tarhi v.*, 14, 38 *tam u ha v.*, 15, 1 *yam u ha v.*, 16, 22 *yad u ha v.*, 17, 2 *yatra ha v.*, 20, 8

1) Siehe Wa. III, § 219c (444 u.).

yasyām v. khila, 24, 11 *yatra ha v.*, 20 *yasya ha v.*, 26, 6 *yatra ha v.*, 6, 9, 34 *iti ha v.*, 9, 38 *atha ha v.*, 12, 6, 69 *ya iha v.*

2. für *anusavanam* zitiert das PW. (Nachtr.): 1. bei jedem Savana TB., AB. 2. beständig, in einem fort BhP. 5, 4, 17. Hinzuzufügen sind an vedischen Stellen: AB.[14], K.[6]; aus dem BhP. obige Stelle und 4, 8, 43.

3. zu *adaḥ-pati* vgl. Wh. § 503 a und Wa. III, § 21 g (p. 439 o.) und P. 1, 4, 70.

4. *ava-bharjana* „wegröstend" ist künstlich nach Sāy. gebildet. Die Sage von der Mitteilung des Veda wird auch in Viṣṇu Pur. 3, 5 ganz ähnlich berichtet, so daß man ohne Zweifel eine gemeinsame Quelle annehmen muß. Auch dort finden wir Yājñavalkyas Hymne an die Sonne 15—24, jedoch unter Vermeidung vedischer Ausdrücke.

dhīmahi mit *satyam param* wie 1, 1, 1 erscheint noch 12, 13, 19.

In den übrigen Fällen des BhP. hat *dhīmahi* den acc. *namas* mit einem dat. pers. nach sich, so 1, 5, 37. 2, 5, 12. 6, 5, 28. 16, 28, ebenso mit dem Präfix *abhi-*: 5, 23, 8. 8, 3, 2. Die sicher anzunehmende Vorlage dieser formelhaften Wendung läßt sich nicht ermitteln. PW. zitiert außer unseren Beispielen überhaupt keine Verbindung von *namas* mit *dhā* oder *dhyā*. Denn auch an diese Wurzel konnte der Verfasser gedacht haben. Sr. jedenfalls leitet die Form von *dhyā* ab (s. ad 1, 1, 1) und erklärt auch damit, so unwahrscheinlich es ihm auch geklungen haben muß (vgl. seine originelle Glosse zu 8, 3, 2).

b) *adhāyi* V. +

Im BhP. 3. 23, 10. 4, 7, 1. 5, 18, 23.

√*nam* „beugen".

Aor. 3. *anīnamat* etc. RV. C.

Die einzigen Belege sind RV. 8, 24, 27 *anīnamas* und BhP. 10, 42, 7 *ud-anīnamat*, zwischen welchen ein inhaltlicher Zusammenhang nicht besteht.

√*nij* „waschen".

Präs. [2?] *nije* C., *nijāná* RV.

nijāná- RV. 9, 65, 5 ist, wenn nicht Aoristpart. zu Wh. § 852, mit RV. Khila 4, V, 1 a (Scheftelowitz, p. 113 mit Anmerk. pp. 116 u. 191) *pári ... nijmaḥ* der einzige Beleg eines unred. Präsens (DhP. 2, 16) während das „klassische" *nije* in BhP. 10, 86, 39: *aṅghrīn sabharyo 'va- nije mudā* zweifelsohne

als 3. s. m. perf. mit unregelmäßigem Verlust der Reduplikation[1]) verstanden werden muß. Es gehen in der Erzählung voraus die Perfekta: 37 *uvāsa,* 38 *nanarta* und es folgen 40 *snāpayām āsa,* 41 *ārādhayām āsa,* 42 *tarkayām āsa,* 43 *uvāca.* —

√*piṣ* „zermalmen". 5

Aor. 1? *apiṣṭām* C.

Diese Form, die im BhP. 10, 72, 28 ohne erkennbaren Grund eine Reihe von Perfekta einer Kampfschilderung unterbricht, kann nicht wie andere nasallose Formen der gleichen Wurzel durch metrisch verursachten Ausfall des Nasals erklärt 10 werden. (Vgl. MBh. 10, 418 = 8, 100 *tadā 'piṣan* am Pādaende, aber *apiṃṣan* ebd. 4, 11 = 8, 93 zu Beginn eines Halbverses; *niṣpiṣanti* R. 6, 23, 3?) Aber auch der Ansatz als Form eines sonst nicht belegten Wurzelaoristes bleibt fraglich. Daß der Dhāturūpadarśa von Tāran Tarkavacaspati (Kal- 15 kutta 1869) neben die 3. s. impf. *apinat* die 3. dual. *apiṣṭām* stellt, mag auf einem Irrtum beruhen. Jedenfalls läßt sich die Form durch keine Grammatikerangaben stützen. Regelmäßig *apiṃṣṭām* findet sich K. 30, 1 (181, 10).

a) √1 *pṛ* „füllen". b) √2 *pṛ* „übersetzen". 20

a) Präs. [3.] *piparti, piprati* etc. V. C. (— *pipīpṛhi* C[1]).

b) Präs. [3.] *piparti, piprati* etc. V. B. S. C. (*pīpṛhi* S[1] C[1]).

Das redupl. Präsens beider Wurzeln (DhP. 3, 4) gehört der ältesten Sprache an. Aus dem BhP. kommen hinzu: zu a) 3, 32, 1: *kāmān arthaṃ ca dharmāṃś ca dogdhi, bhūyaḥ* 25 *piparti tān*; nicht zu entscheiden ist die Zugehörigkeit der Form bei 3, 18, 12 *yaḥ svām pratijñām nā 'tipiparty asabhyaḥ.* Auch Śr.: *pūrayati pālayati vā* ist sich hier nicht klar.

Zum redupl. Aorist der beiden Wurzeln — Belege für a) RV.[1], für b) RV., AV., K., SMB. —, und nicht zum Präsens 30 zu rechnen sind BhP. 7, 9, 41 *pīpṛhi mūḍham adya* „schütze heute den Toren" und 4, 19, 38: *saṃkalpanāṃ viśvasṛjām pipīpṛhi* „erfülle den Wunsch der Weltenschöpfer" mit spontaner Verdoppelung der Reduplikation.

Exkurs: Die Erscheinung einer Triplikation (Śr. an dieser 35 Stelle: *ārṣaḥ prayogaḥ*), ist nicht ohne Parallele:

1) Vgl. Wh. § 790c.

1. *apīpipat*, 3. s. des „triplizierten“ Aoristes der √*āp* begegnet BAU. (herg. von Apte m. d. Komment. des Śaṅkara, Anandāśrama Ser. vol. 15) 3, 5, 14: *atrai 'va mā bhagavān mohā 'ntam āpīpipat.* (In der späteren Ausgabe des gleichen Textes in derselben Serie vol. 64, mit dem Komm. des Rāmānuja, von Apte eigenmächtig, wie aus dem Verweis *atratya-mudrita-puṣṭake „mā 'pīpipad“ iti dṛśyate* entnommen werden muß, in *āpipat* korrigiert). Die Form ist auch von Śaṅkara bezeugt, der sie mit dem *apīpadat* der Mādhy. Rez. glossiert. Sie wird auch gestützt durch parallele Konstruktionen des Kausativaoristes von √*āp* mit doppeltem Akk.: ŚB. 2, 2, 2, 7; MS. 3, 6, 4 (64, 3). — Vielleicht spielte bei der Entstehung der Form die rhythmische Angleichung an das viersilbige *amūmuhat* der Parallelstelle BAU. 2, 4, 13 mit.

2. *dididāya* von der √2 *dī* „scheinen“ in einem Opferspruch des AŚS. 2, 4, 19: *āhavanīye dīdihī 'ti gārhapatye dīdāye 'ti, dakṣiṇe d ī d i d ā y e 'ti.*

3. *dīdidāsi* von der gleichen Wurzel in einem solchen des ĀpŚS. 6, 13, 10. 11.

2. a) Perf. *pupūre*, *pupūrire* C. (*pupūryās* RV.) *papṛvā́ṃs* MS.

Der regelmäßige Perfektstamm zur √*pṛ*: *papṛ* ist nur zu belegen in RV. 1, 73, 8 *āpaprivā́n.* Daneben tritt schon in der ältesten Sprache der Ersatzstamm *pupūr-* auf: RV. 5, 6, 9 *pupūryās*; MS. 4, 6, 6 (88, 11) *pupūre,* der dann in der späteren Sprache allein benützt wurde. — Dazu sucht nun Śr. *pipruḥ* zu stellen aus BhP. 7, 9, 8: *brahmādayaḥ — vacasām pravāhaiḥ | nā 'rādhitum puruguṇair adhunā 'p i p i p r u ḥ, kiṃ toṣṭum arhati sa me harir ugrajāteḥ* ||, wenn er glossiert: *ārādhituṃ na pipruḥ na pūrṇāḥ na śaktā ity arthaḥ.* Hier befremdet sowohl Inhalt wie Form. Zunächst ist nirgends in der Literatur ein Anhalt zu finden für die Bedeutung „können, imstande sein“, wie sie hier klar erkenntlich ist. Heranzuziehen ist nur die Gleichsetzung von *pūrṇa* und *śakta* in dem späten Med. Kośa (nach PW. s. v. 1 *par,* col. 472, 14 v. u.). Zur rein formellen Erklärung bieten sich verschiedene, wenn auch keine befriedigenden Erklärungen: a) *pipruḥ* ist 3. pl. perf. zu √*pṛ* mit unregelmäßigem, aus dem Präsenssystem übernommenen Redupl.-Vokal. Ähnlich nur RV. 7, 67, 3 *vivakvā́n* (Wh. § 709 d)[1]; b) *pipruḥ* steht für *pipryuḥ* zur √*prī* „erfreuen, befriedigen“;

1) Vgl. auch Oldenb., RV.-Noten.

c) *pipruḥ* ist mit dem vorausgehenden *api* zusammenzulesen und dann als 3. pl. impf. act. mit unregelmäßiger Triplikation zu verstehen (s. o.).

Auf den in dem Kompositum *puru-guṇair* steckenden Archaismus machen schon PW. und pw. u. *puru* aufmerksam. An weiteren Zusammensetzungen mit *puru-* lassen sich aus dem BhP. verzeichnen: 1, 18, 44 *puru-dasyu*; 2, 7, 21 °*ruj*; 47 °*kārakavant*; 3, 31, 18 °*daya*; 4, 8, 21 °*dakṣiṇa*; 4, 24, 61 °*rūpa-*; 6, 9, 31 (30) °*su-puru-hūti-*; 7, 15, 70 °*lampaṭa*; 8, 1, 13 °*huta*; 17, 9 °*śakti-guṇa-*; 10, 13, 8 °*rāji-maṇḍala-*; 14, 22 °*duḥkha-duḥkha-*; 77, 36 °*māyin*; 87, 35 °*puṇya-tīrtha-sadana-*; 90, 23 °*karṣita*.

√3 *pṛ* „geschäftig sein".

Präs. *pṛṇoti* C[1], *pṛṇvāna* C[1].

Als ein Präsens nach der *nu*-Klasse ist LŚS. 3, 2, 11 *ni-pṛṇuyāt*, Komm.: *nidadhyāt*, von der √*pṛ* „füllen" belegt. *ā-pṛṇoṣi* ĀpŚS. 24, 12 9 ist falsche Schreibung für *āpṛṇo 'si* ŚŚS. 1, 15, 16. Der DhP. zitiert 5, 12 *pṛ prītau*. Hierauf, vielleicht unter Mitbeeinflussung seitens ĀpŚS. selbst, woran die gleiche Präfigierung denken läßt, beruht BhP. 5, 5, 4: *yad indriya-prītaya āpṛṇoti* (Burn.: lorsqu'il trouve du plaisier aux joussances des sens), Śr. *vyāpriyate*. Vgl. auch BhP. *ā-pṛta-* 2, 7, 31. 3, 9, 10 statt des epischen *vy-ā-pṛta-*; 1, 11, 37

tam ayam manyate loko hy asaṅgam api saṅginam
ātmaupamyena manujaṃ vyāpṛṇvānam ato 'budhaḥ ||

Burn. schreibt *vyā-vṛṇvānam*. Doch ist √*vṛ* + *vi-ā* nicht sicher bezeugt und müßte das Gegenteil von Burn.'s angenommenem „se cacher" bedeuten. Dagegen unterstützt der Zusammenhang sowohl, als das Präfix *vyā-* die Verbindung mit dem epischen √*pṛ* + *vyā* (s. PW. sv. 3 *par* und Wh. R. √3 *pṛ*). Die Form ist künstlich nach dem DhP. gebildet.

√*bhaj* „teilen".

Aor. 4. *abhākṣīt* V. +

Zwei Aoriste dieser Wurzel mit unerklärlichem Nasalinfix erscheinen BhP. 9, 4, 2: *bhrātaro 'bhaṅkta kim mahyam, bhajāma pitaraṃ tava, tvām ma āryās tatā 'bhaṅksur, mā putraka tad ādṛthās*. Der Fall ist um so seltsamer, als der Sloka vier verschiedene Reden enthält, die unter Weglassung

des dazwischenliegenden Textes fast wörtlich aus AB. 5, 14 entnommen sind. Dort lautet der Text mit den richtigen Formen: *so 'bravīd etya: kim mahyam abhakte 'ty. etam eva niṣṭhāvam avavaditāram ity abruvaṅs. — sa pitaram etyā 'bravīt: tvāṃ ha vāvā mahyaṃ tatā 'bhakṣur iti. tam pitā 'bravīn: mā putraka tad ādṛthās.*

Wenn sich auch eine Erklärung der merkwürdigen Veränderung kaum finden läßt — vielleicht Verwechslung mit √*bhañj*? — so sind die falschen Formen trotzdem nicht ohne weiteres zu tilgen, wie das PW. versucht, zumal sie auch von Śr. bezeugt sind, sogar für eine v. l., die er zu dem Verse anführt: *he tāta kim idam mamā 'bhaṅkṣur.*

√*bhuj* „genießen".

Aor. 1. *abhoji* (bisher nicht belegt): BhP. 10, 14, 4.

√*bhṛ* „tragen".

Perf.: (*babhrima* C.).

Diese Form erscheint nur BhP. 10, 80, 38: *diśo 'vidanto 'tha parasparaṃ vane gṛhīta-hastāḥ paribabhrimā 'turāḥ.*

Wenn Wh. R. mit dem PW. (sv. *bhar* + *pari*) obige Form zur √*bhṛ* stellten, so sind sie zweifellos zu Unrecht dem Scholiasten gefolgt, der ausführlich erklärt: „*paribabhrima bhṛ-bharane iti dhāto rūpam pari paritaḥ babhrima iḍ-āgamas' chāndasaḥ* (weil gegen P. 7, 8, 13; vgl. Wh. § 797 c) *bhārā dhṛtavanta ity arthaḥ*". Sowohl die aktive Form als die für diese Stelle erzwungene Bedeutung, erweisen die Unwahrscheinlichkeit dieser Erklärung. Es bleibt die einzige Möglichkeit *paribabhrima* als durch Haplologie entstellte 1. pl. perf. a. der √*bhram* an Stelle von *paribabhr*[*am*]*ima* zu erklären. Die sprachliche Erscheinung an sich ist im Indischen nicht selten (vgl. Wa. I, § 241 (p. 278) und Sommer, Festpr. Jacobi 33 u.) und findet sich auch im BhP. nochmals bei √*rakṣ*: An Stelle des regelmäßigen desiderativen Adjektives *rirakṣiṣu-* (3, 22, 5. 4, 17, 35. 10, 3, 21) findet sich die durch Haplologie verkürzte Form *rirakṣu-* 2, 7, 32 und ebenso statt des dazugehörigen Nomens *rirakṣiṣā-* (so 5, 15, 5) das verkürzte *rirakṣā* 4, 15, 6. 10, 63, 20. 90, 49.

√*bhū* „sein".

Aor. 1. (*bhūyāsam -sma* etc. V. +).

Von diesen optativen Aoristformen, gewöhnlich als Prekative bezeichnet, ist besonders die 3. s. *bhūyāt* sehr viel, auch im BhP., in Gebrauch; seltener die anderen Formen (BhP. 9, 5, 4 *bhūyās*; 6, 4, 44 *bhūyāsur*). Wh. § 924 flektiert dazu,

scheinbar nach Grammatikern, das mediale Prekativ-Paradigma mit Guṇa des Wurzelvokals (2. s. *bhaviṣīṣṭhās*) nach § 923 b, was in Wirklichkeit einem *iṣ*-Aorist-Optativ gleichkommt. Die zugrunde liegende Regel jedoch ist gekünstelt und durch falsche Verallgemeinerung der für die mediale *iṣ*-Aoriststammbildung geltenden Vorschrift (Wh. § 899 a, b) entstanden. Die einzige wirklich belegte Prekativform BhP. 5, 18, 8: *bhūyīṣṭhās* scheint in Hinsicht auf die Wurzelform des Aktivs die natürlichere Form zu sein, zumal ein *iṣ*-Aorist von *bhū* sonst nicht belegt ist.

√*bhram* „wandern" s. √*bhṛ*.

√*mith* „abwechseln, zanken",

Verb.: *mithita* RV.; *mithitvā* C.

√*mith* kommt allein nur im RV. in der Bedeutung „befeinden, streiten" vor. Nur RV. 8, 25, 37 *a-mithita-* wird von Sāyaṇa durch *an-ākruṣṭa-* erläutert. „Erzürnen" ist auch die Bedeutung des Kompositums *mith* + (*prati-*) *abhi*, das einigemale in Brāhm. und Sūtras begegnet. — Die Bedeutung „sich paarend" hat *mithitvā* im BhP. 4, 29, 53, an einer durch eine folgende Prosaerklärung (54) auch literarisch merkwürdigen Stelle. Sie ist außer dieser Stelle — 54 umschreibt mit *mithunī bhūya*, einer Wendung, die außerhalb des BhP. nur der vedischen Sprache angehört, — nur noch ersichtlich aus DhP. 1, 920 *methṛ medha-hiṃsayor* (*médhṛ saṅgame ca*). Auf diese Lesart beruft sich auch Sāy. im RV., während der überlieferte DhP.-Text zwischen *medhṛ* und *medṛ* schwankt. Vgl. auch noch das Zitat des PW. aus dem ŚKDr.: *methati methate dhīro guṇinā*; *saṃgata ity arthaḥ*.

Bemerkenswert ist, daß das in demselben Verse vorkommende (*vṛkān*) *asutṛpo* im folgenden durch *āyur harato* erklärt wird, was auffallend zu der von Kluge, KZ. 25, 311 f. erschlossenen und auch von Old. RV.-Noten ad 10, 14, 12 angenommenen ursprünglicheren Bedeutung „Leben raubend" paßt. *asutṛp* erscheint im BhP. noch 7, 15, 10. 10, 1, 67. 38, 42 als Vorderglied mit erweitertem Stamm 87, 39, an letzten beiden Stellen der üblichen Erklärung entsprechend in der Bedeutung „sich des Lebens freuend, am Leben hängend", und außerdem 11, 21, 28 in einer Nachahmung von RV. 10, 82, 7.

√*mih* „mingere".

Caus. *mehayati* RV., C.

Die einzigen Belege sind 3. pl. impf. RV. 10, 102, 5 *ámehayan* und p. präs. BhP. 6, 16, 32 *upa-mehayan.*

√*mī* „mindern".

Präs. [5.] RV.[1], C.[1]

RV. 5, 45, 5 *pra-minavāma* wird von Wa., Festgabe Jacobi, p. 2 überzeugend durch Perseveration des vorausgehenden *bhávāma* als Augenblicksbildung erklärt. Damit muß dem Zitat des Mahābh. ad P. 3, 1, 78: *mātaram praminomi janitrīm*, das im PW. sv. 2 *mi* + *pra* als Verderbnis aus AV. 6, 110, 3 betrachtet wird, ein besonderer Wert abgesprochen werden, den Bühler, WZKM. 8, 21 zu verteidigen sucht. Kielhorn in seiner Ausgabe II, 61, 15 liest *-minīmi.*

Immerhin aber ist die einzelne rigvedische Form sowohl in die Nigh. 2, 19 aufgenommen worden, als in den DhP. 5, 4 in der Bedeutung *prakṣepaṇe*, die deutlich auf einen direkten Zusammenhang mit RV. 5, 45, 5 verweist. — Jedenfalls aus einer dieser sekundären Quellen entnahm der Verfasser des BhP. die Form 7, 1, 11: *asurān praminoti.*

√*muc* „losmachen".

Des. *mumukṣati, -te* etc. V. +

Das Aktivum des Desiderativs ist belegt aus RV., AŚS., MBh., KSS. u. BhP. Dagegen das Medium nur RV. 10, 111, 9 *mumukṣamānās* und BhP. 3, 23, 37 *mumukṣeya.*

√*mṛ* „sterben".

Aor. 1. *amṛta* etc. V. B. S.

BhP. übernimmt aus RV. 10, 95, 15 *mā mṛthāḥ* (vgl. p. 38).

√*mṛj* „wischen".

Präs. [6.] *mṛjati, -te* etc. AV.[1] S. C.

Die Wurzel flektiert ihr Präsens in der ältesten Sprache einigemale nach der Nasalklasse, von da an regelmäßig nach Klasse 2 (*mārṣṭi*) und vom Epos an auch nach Klasse 1 (*mārjati*). Nun sind außerdem, scheinbar nach der 6. Klasse zu belegen: AV. 18, 4, 49 *mṛjethām*; ASS. 6, 9 *anu-mṛjet* (neben *ni-mārṣṭi* 1, 7. 2, 3, 6); AGS. 1, 17, 16 *ni-mṛjet*; Suśr. 1, 370, 10 *pramṛjet* und aus dem BhP. 1, 7, 16 *tadā śucas pramṛjāmi*;

3, 18, 12 *pramṛjā 'śru svakānām.* Wenn man zu diesem Tatbestand, der außerhalb des BhP. nur Optativformen aufweist, die Entdeckung WACKERNAGEL's (Verm. Beitr. z. griech. Sprachk. 48 f.) hält, daß *e*-Optative im Ai. auch in den athematischen Konjugationen auftreten können, so bleiben die Formen des BhP. die einzigen sicheren Belege der 6. Klasse. Diese aber können sowohl aus Nachahmung einer der alten Optative, als durch Beeinflussung seitens der regelrechten medialen (3, 18, 4 *pra-mṛje*) und pluralen Formen entstanden sein.

√*mṛḍ* „gnädig sein".

Caus. *mṛḍáyati* etc. V. B. C., *-te* C.

Von dieser Wurzel, die außer BhP. nur in der ältesten Sprache bekannt ist, wird dort neben dem Präs. der 6. Kl. ohne Unterschied die Kausativform gebraucht. Sie ist sogar in der ältesten Sprache relativ am häufigsten anzutreffen. Ihr Verhältnis zu den nicht kausativen Formen ist im RV. 25 : 33, im AV. 5 : 24. Teilweise sind rigvedische *-aya*-Formen im AV. durch die einfache Konjugationsform repetiert. Der DhP. 6, 30 kennt nur die Form der 6. Kl.

Im BhP. taucht die sekundäre Konjugationsform auf: 1, 3, 28 *mṛḍayanti*; 3, 9, 22 *mṛḍayate*; 15, 15 p. pr. *mṛḍayan.*

√*mṛṣ* „vergessen".

Aor. 2. *amṛṣan* M.; *mṛṣat* S. (*-ṣant*? C.), *-ṣanta* RV.

Ein Präsens der Wurzel ist nur nach der *div-* (4.) Kl. belegt. DhP. 1, 739 erlaubt daneben auch *mṛ́ṣú secane sahane ca* nach Kl. 1. Von den oben aufgezählten Formen des 2. Aor. ist sicher überliefert nur RV. 7, 18, 21 *amṛṣanta.* Kauś. S. 3, 7 = 137, 39 ist nicht sicher gelöst (vgl. V. Conc. s. *māmṛṣad*) und an Stelle von *amṛṣan* M(Bh.) 1, 2237 = 61, 7 liest die ed. Bomb. *nā 'mṛṣyan kuravo dṛṣṭvā.*

BhP. 3, 18, 6 p. pr. *mṛṣan* kann sowohl Übernahme der vedischen Aoristform als Präsens (vgl. WH. § 840 a), als auch Neubildung nach dem DhP. sein.

√*yabh* „futuere".

Das Wort begegnet außer in den Kuntāpa-Hymnen noch einigemale (TS., TB., JB., AŚS., ŚŚS.) in der vedischen Sprache, um dann aus der Literatur zu verschwinden. Offensichtlich

gehörte es der niederen Sprache an. So warnt Daṇḍin, Kāvyād. 1, 65. 66 ausdrücklich vor dem Gebrauch des mit *ya* beginnenden Wortes wegen seiner Rustizität (*grāmyatā*). Ganz allein im BhP. taucht das Wort wieder auf an einer sowohl inhaltlich als durch eine verschiedene Lesart bemerkenswerten Stelle: 3, 20: Brahman hat nach der Erschaffung der Yakṣas und Rākṣasas (s. u. √*jakṣ*) und der Gottheiten, aus seinem Hinterteile die Asuras entlassen. Diese stürzen sich voller Gier auf ihn los um sich mit ihm zu vereinigen (*maithunāya 'bhipedire*). Brahman entflieht (*parāpatat*; √*pat* + *parā* noch 7, 8, 32, sonst nur vedisch) zu Hari und fleht um Schutz:

24: *pāhi mām paramātmaṃs te preṣaṇenā 'sṛjam prajāḥ*
tā imā yabhitum pāpā upakramanti mam prabho |

ed. Burn. *jabhitum*. Die notwendige Bedeutung des Infinitivs ist durch das vorangehende *maithunāya* deutlich festgelegt und entspricht auch der arch. verwandten √*yabh*, die im BhP. nochmals 10, 85, 47 *yabhitum* (Śr. *yabdhum*) und 9, 19, 15 in dem primären Derivat *yabha-* vorkommt. — Sollte jedoch mit Burn. *jabhitum* zu lesen sein, so benützte der Dichter ein Wort, das gleichfalls nur aus der alten Sprache (RV.[6], AV.[13], VS.[1], TS.[2], Kauś.[1], ŚŚ.) bekannt ist, dort aber die Bedeutung „Mund aufsperren", caus.: „zermalmen, vernichten" hat. Die andere mit *yabh* identische Bedeutung wird uns für *jabh* erst spät durch Vopad. 8, 107. 108 (nach A. Kuhn, KZ. 1, 126) bezeugt. Tatsächlich handelt es sich hier aber jedenfalls nur um eine mi. Lautgebung (s. u. √*jakṣ*) für das in der Volkssprache länger als in der Literatur lebendig gebliebene *yabh*.

√*radh*, *randh* „untertan werden oder machen".

Caus. *randháyati* etc. V. +

Der Kausativstamm *randhaya-*, wohl bekannt in der ältesten Sprache (RV.[29], AV.[10], in Prosa noch MS. 4, 6, 6 [p. 57, 8] *randhayate* und *randhayamāna*), ist später äußerst selten und auch nicht, wie man erwarten könnte, vom DhP. festgehalten. Zu belegen sind nachvedisch nur R. 2, 81, 3: *bharataṃ śokasaṃtaptam bhūyaḥ śokair arandhayāt*. — Die Verbesserung von Böhtl.: *ni-randhayat* (Spr. 470, 2. Aufl.) für das überlieferte *ni-rundhayet* ist nicht zu rechtfertigen

(s. PW. s. v. 2 *rudh* + *ni* 3) — und aus dem BhP.: 1.) 2, 2, 19 (18) *su-randhitā-'śayaḥ*; 5, 18, 8 *karmāśayān randhaya randhaya*; 8, 3, 27 *yoga-randhita-karmaṇo* (*yogino*); 22, 2 *randhita-karma-kalmaṣa*; 2.) 5, 26, 13 aus der Höllenbeschreibung: *yas tviha vā ugraḥ paśūn pakṣiṇo vā prāṇata uparandhayati, tam amutra yamānucarāḥ kumbhīpāke taptataila uparandhayanti.*

Sowohl die für die Beispiele unter 1. erforderliche Bedeutung „vernichten", als die von „quälen, bzw. kochen" für 5, 26, 13, sind vom DhP. 4, 84 *rádhá hiṃsā saṃrāddhyoh* dem Verbum der 4. Klasse zugeschrieben, jedoch in keiner Weise für den Veda nachweisbar. Die erstere der beiden konnte aus Verbindungen des Wortes mit *vṛtram*, *amitram*, *dviṣantam*, wie es im RV. oft zu finden ist, entstehen. Keine Erklärung jedoch läßt sich entdecken für die auffallende übertragene Verwendung des Wortes in der *karman*-Sphäre, die für die obigen Stellen kennzeichnend ist, auch nicht in der buddhistischen Pāli-Literatur, wo das Kaus. als *randheti* auftritt. Ebensowenig zu ergründen ist die andere, im Sanskrit verhältnismäßig erst spät, früher im Mi. nachweisbare Bedeutung „kochen". Vgl. vor allem *randhi* RV. 7, 18, 18 „Unterwerfung" (Sāy. *vaśīkara*) und BhP. 5, 10, 23 „das Kochen"; *randhanam* RV. 1, 56, 10 „Unterwerfung"; BhP. 4, 30, 28. 5, 29, 20 „Vernichtung", Kāś. ad P. 2, 1, 36 und Somad. 1, 361 „das Kochen".

√*ram.*

Aor. 3. *arīramat* RV. —

Der kausative Aorist RV.[11], K.[1] erscheint auch BhP. 3, 2, 29 und 10, 29, 42.

√*rā* „geben".

Präs.: [2.] *rāsi* RV., *rāti* C., *rāte* B., *rāsva* V. B. S.

Die Zugehörigkeit der Formen *rāsi* (RV.[8], AV.[0]) und *rāsva* (RV.[21], AV.[1]) dieses sehr alten Synonyms zur √*dā* ist nicht entschieden. Während Grassmann beide zum Aorist rechnete, stellt Macd. (V. Gr. §§ 451, 505) die erstere zum Präsens, letztere zum Aorist. Die Einreihung Wh.'s (anders in der Grammatik § 839 g, wo er *rāsva* zum Aorist rechnet) stimmt mit dem Brauch der ind. Komment. überein, der seinerseits jedenfalls den Anlaß für die Aufstellung von DhP. 2, 48 *rā dāne* gab. Sichere Belege für die 2. Kl. sind neben dem singulären *rāte* TS. 3, 4, 9, 1 nur wiederbelebte Formen des BhP.: *rāsi* 3, 21, 14. 5, 18, 21. 7, 10, 4; *rāti* 4, 27, 25. 6, 9, 50 (49). 11, 22. 7, 10, 4. 8, 3, 19; *rātā* (Fut. II) 10, 14, 35; *rāta-* 1, 12, 16. 9, 16, 32; *rātave* 6, 17, 11 (s. p. 37). Ein merkwürdiger Kontrast zeigt sich in der Verbindung des archaistischen Wortes mit dem für die späte Sprache typischen gen. pro dat. 3, 21, 14.

5, 18, 21. 6, 9, 50 (49). 11, 22. Dazu kommt die Verwendung von *-rā* in 5, 7, 13 *riṅgi-rā*.

Die Wurzel wurde nicht allein von BhP. aus dem DhP. geholt. H(aravijaya) (IX saec.) hat *ārarau* = *jagrāha* und *-rā* 5, 135. 43, 278. Für Kāvyaprakāśa (XI s.) 7 zitiert Apte, Dict. die Form *rātu*.

√*riṣ* „beschädigen".

Aor. 3. (*rīriṣīṣṭa* RV., C.).

In BhP. 3, 9, 24: *mā rīriṣīṣṭa nigamasya girāṃ visargaḥ* stammt die Form *rĭriṣīṣṭa*, wie Wa. I, p. LI entgangen ist, aus RV. 6, 51, 7 und ist regelmäßiger Optativ bzw. Prek. des redupl. Aoristes. Vgl. die weiteren Formen dieses Aoristes: RV. 1, 89, 9 *mā́ rīriṣata*; 1, 114, 8 *mā́ rīriṣah* (s. V. Conc. s. *mā no goṣu*); MS. 2, 16, 3 *mā rīriṣuḥ*; Vait. 19, 18 *vy-arīriṣaḥ*; Pada P. und RV.-Prāt. 9, 25 nehmen als regelmäßige Form *rĭrĭṣīṣṭa* an.

Wh. § 925 b zitiert die Form des BhP. als einzigen medialen Prekativ der späteren Literatur. Vgl. jedoch Bühler, WZKM. 8, 30.

√*ribh* „singen".

Präs. [1.] *rebhati* etc. V. B. C.[1]?

Die Form ist zu belegen aus RV.[12], TS.[1], AB.[2], MS. 1, 8, 2 (117, 8, 9) *rebhate*, Nigh. 3, 14, 3 und DhP. 1, 410. Burn. gibt 1, 14, 12 die seltene, aber diesmal gegenüber der ed. Bomb.: *abhirauti hi* bessere Lesart *abhirebhati*.

√*ru* „brüllen".

Aor. 3. *arūruvat* C.

Die nur BhP. 10, 70, 2 belegte Form *arūruvat* an Stelle des von den Grammatikern vorgeschriebenen *arīravat* kann besser mit unregelmäßigen Reduplikationsvokal (s. u. √*hu* „opfern"; *ajuhavīd*) zum Intensiv TB. 3, 1, 1, 10 *roruvāṇa-* gestellt werden. Auch Śr. erklärt *atiśayenā'kujan*.

√*ruj* „zerbrechen".

Perf. *ruroja, rurujus* etc. V. +

BhP. 10, 77, 33 *rūroja*, 4, 5, 15 *rurujus* sind außerhalb der ältesten Sprache: RV.[6] (s. auch Ved. Conc. u. *valaṃ ruroja*), AV.[1], TB. 2, 4, 7, 6 (*vi-*) die einzigen Belege für das Perfekt dieser Wurzel, das gewöhnlich durch die entsprechen-

den Formen der √*bha(ñ)j* ersetzt zu werden pflegt. Inwieweit also ein Archaismus vorliegt, setzt eine genauere Voruntersuchung über die Heteroklisie der Wurzel voraus.

√*rud* „weinen".

Aor. 5? *araudiṣīt.*

Diese Form aus BhP. 10, 62, 35 stellt eine seltene Häufung von Unregelmäßigkeiten dar: der vṛddhierte Stamm weist auf den *s*-Aorist, der jedoch *arautsīt* lauten müßte und bestenfalls R. 2, 10, 32 *mā rautsīs*, wenn es nicht zu √*rudh* gehört, vorliegt. Dagegen ist die einzigartige Endung nur durch Analogie aus dem Flexionsschema des *iṣ*-Aoristes zu verstehen; wenn sie auch an und für sich dort falsch ist. Die richtige Form dieses Aoristes müßte viel mehr dem Impf. *arodīt* gleichlauten, das seinerseits oft als Aorist benützt wurde, so sicher als Injunktiv in der Verbindung *mā rodīs* BhP. 1, 7, 47; 17, 9; 3, 12, 9; 6, 18, 61; 9, 6, 32.

√2 *rudh* „zurückhalten".

Des. *rurutsate* etc. B. H., *-ti* E.

Das Desiderativ ist in den Mantras nur mit *ava-* verbunden als *ava-rurutsamāna-*: TS. 1, 5, 1, 1; TB. 13, 7, 1; 2, 1, 2; K. 12, 5 (166, 20); ŚB. 10, 4, 3, 6; ASr. 11, 2, 18 und *avā-'rurutsanta* belegbar. Es erscheint aber auch noch BhP. 3, 9, 18 (*tvām*) *ava-rurutsamāna-*; 9, 13, 10 *dehaṃ nā 'va-rurutse*; 4, 8, 30 *yat-prasādam ava-rurutsasi* MBh. 5, 3265 = 91, 29 *virurutsasi*). Neben der Form weist im BhP. vor allem die Bedeutung von √*rudh* + *ava* „erhalten, erlangen" gegenüber klassisch „einschließen, belagern" auf die Vorlage direkter Quellen.

√*ruh* „ersteigen, wachsen".

Caus. *ropayati* etc. B. +

Dagegen BhP. 10, 87, 25 *upadiśanti ta ārupitair.* Śr. erklärt mit der Glosse: *te sarve ārupitaiḥ āropitair bhramair* das Wort als unregelmäßiges Kausativpartizip der √*ruh.* Dieselbe Unregelmäßigkeit scheint noch RV. 4, 5, 7 vorzuliegen, wo Geldner (Übers.) auch vermutet, es „könnte dasselbe Wort wie BhP. 10, 87, 25 sein". Feststellen läßt sich jedoch, trotz

der Dunkelheiten des rigvedischen Verses, die Oldenb. (Noten) ein noli me tangre bezeichnet, daß inhaltlich beide Stellen nichts gemein haben. An unserer Stelle sind mit den *ā-rupitair* ganz deutlich die im vorausgehenden Relativsatz durch Schlagwörter angedeuteten philosophischen Irrlehren bezeichnet.

Wie in anderen Fällen kann der Verfasser des BhP. auch diesmal die Form aus dem RV. entnommen haben, während er die besondere Bedeutung wieder im DhP. 4, 125 *rúpá vimohane* vorfand.

√*van* „gewinnen".

Zu dieser Wurzel bildet RV. 5, 77, 2 und 10, 117, 7 den Komparativ *vanīyān*. Er kehrt wieder BhP. 1, 19, 36.

√1 *vidh* „anbeten, verehren".

Präs. [6.] *vidháti* etc. V. B. U. C.

Dies alte Wort, das schon nicht mehr in der Brāhmaṇaprosa vorkommt — Svet. U. 4, 13 ist Zitat aus RV. 10, 121, 3 — wird zweifach konstruiert:

1. m. dat. pers. + instr. rei. Dazu gehört BhP. 3, 13, 42 (43): *vidhema cā 'syai namasā.*

Das im selben Verse erscheinende archaistische *jagatāṃ sata-sthuṣām* füge zu den andern Stellen in Wa. III, § 156 a (300).

2. weniger häufig und scheinbar auf RV. und AV.[1] beschränkt: mit dat. pers. + acc. rei. So aber auch BhP. 3, 9, 4 *tasmai namo bhagavate nu vidhema tubhyam* in 3, 15, 50 *tasmā idam bhagavate nama id vidhema.*

Zu der hier auftauchenden Partikel *id* vgl. PW.: „Im RV. außerordentlich häufig gebraucht, wird in späteren Büchern (z. B. in den eigenen Büchern des AV.) seltener und kommt in den Brāhmaṇa nur vereinzelt vor". Ebenso Wa. III, § 248 c β (513). Im BhP. erscheint sie nochmals 5, 2, 13.

√*vṛj* „zusammendrehen".

Von dieser nach der Nasalklasse flektierten Wurzel wird nachvedisch nur das Caus. gebraucht mit Ausnahme von M. 9, 20 und folgenden Formen des BhP.:

3. sgl. pr. m. *vṛṅkte*: 3, 29, 20; 4, 7, 59; 8, 68; 17, 22; 5, 1, 16; 20, 7. 3. pl. pr. m. *vṛṅjate*: 1, 18, 44. 2. pl. impv. m. *vṛṅgdhvam* 11, 4, 14.

√*vṛt* „wenden".

Aor. 4. *avṛtsan* C.[1], *avṛtsata* V. B. S.

ny-avṛtsan liest Burn. BhP. 5, 9, 8, dagegen ed. Bomb. mit Śr. *nyavṛtsata.*

√*vraśc* „zerreißen". 5

Präs. *vṛścati* etc. V. B. S. C. — [1.] *vraścati*? C.

Verb: *vṛkṇá* V. +; — *vṛścya* S. C.

Sämtliche Formen dieser Wurzel, einschließlich des pp. gehören der vedischen Literatur, vor allem dem RV., und außerdem dem BhP. an. In diesem sind folgende Formen 10 davon gebildet worden:

vi-vṛścasi 6, 14, 55 (54); *vṛścati* (Burn. *vraścati*; vgl. Oertel, Brahm. S., § 49, Ex. 14, Rem. p. 113—114); 6, 3, 2; *vṛścata* 7, 2, 12; *avṛścat* 1, 17, 12. 6, 11, 15. 10, 66, 21. 88, 18; *vṛkṇan* 9, 5, 8 (p. pr. statt *vṛścan* ist, wenn nicht schon alte 15 Verderbnis, da es auch von Śr. bezeugt ist, eine ganz außergewöhnliche Kontamination von Präs.- und pp.-Stamm); *vṛścyamāna-* 5, 26, 8 (9); *vi-vṛścya* 11, 12, 24; *saṃ-vṛścya* 10, 32, 22. Das pp. *vṛkṇa-* erscheint meist als Glied eines Kompositums (die Stellen, an denen es selbständig erscheint, sind unter- 20 strichen): 3, 19, 13. 6, 12, 16; 18, 71. 10, 50, 25. 11, 29, 39 *pra°* 10, 63, 48; *vi°* 4, 10, 20. 5, 9, 18 (19). 12, 16. 9, 15, 38.

√2 *śī* „liegen".

Präs. [2.] (*śayire* C.).

In BhP. 10, 66, 25 erscheint in einer Reihe schildernder 25 Imperfekta (21 *avṛścat,* 22 *ny-apātayat,* 23 *aviśat,* 24 *abhavat,* — 26 *prā-'rudan*) die Form *saṃ-śayire.* Die Möglichkeit einer künstlichen Präsensbildung mittels des vedisch-prākritischen *-ire* (Wh. § 550 d; Pischel, Pr. Gr. § 458) muß infolge der notwendigen präteritalen Bedeutung abgelehnt werden. 30 Ebensowenig kann der Dichter eine unregelmäßige Perfektbildung beabsichtigt haben. Dagegen können wir hier mit Wahrscheinlichkeit an die Übernahme einer uns nicht bekannten vedischen Form denken. Sie wäre dann als Plural zu dem präsent. Perfekt *śaye* (s. Thieme 44, 8; anders P. 7, 1, 41) 35 zu verstehen und würde sich zur 3. pl. *śere* AV. 10, 3, 15 verhalten wie *duduhrire* SV. 1, 560 = 2, 773 = Svidh. 3, 3, 4 zu

duduhre RV. (9, 70, 1 u. sonst). Nicht genügend Erklärung bietet hier infolge des starken Stammes der bloße Abfall der Perfektreduplikation (s. p. 58 u. √*nij*).

√*śubh* „schmücken".

5 Präs. [6.] *śumbhati* etc. V. B., *-amāna* RV. C.

Das p. pr. m. *śumbhamāna-* findet sich außer RV.[12] noch AV. 11, 1, 14. VS. 29, 5 = TS. 5, 1, 11. 2 und im BhP. 5, 17, 13 mit *upa-* als Glied eines kunstvollen Kompositums.

Das Aktivum des gleichen Präsensstammes: *śumbhati,* in 10 der alten Sprache nur aus RV.[13] und AV.[8] belegt, wird nur noch BhP. 10, 38, 12 benützt: *yasyā 'khilā- 'mīvahabhiḥ — vāco vimiśrā guṇa-karma-janmabhiḥ prāṇanti śumbhanti punanti vai jagad.*

1. Sowohl *amīva-* (ved. *amīvā* RV.[17], AV.[5], VS.), als dessen 15 Komposita *amīvahan* (RV.[3]) und *anamīva-* (RV.[11], AV.[5], VS., ŚB.) sind außerhalb der altvedischen Sprache gekünstelt bzw. archaisierend. So R. 3, 59, 23 *amīva-*; BhP. 10, 34, 15 *amīva-han*; 5, 20, 23 *amīva-ghnīḥ* (vgl. Nachtrag); 3, 13, 14 °*šūdana*; 10, 39, 4 *an-amīvam.*

2. √*an* + *pra* ist in der kausativen Bedeutung „zum Leben 20 bringen" bei einfacher Form nirgends mehr belegt, in der Bedeutung „atmen, leben" nur in der vedischen Literatur.

√*śru* „hören".

Caus. *śravayati* etc. RV.

Dazu BhP. 3, 13, 48 (47) s. p. 36.

25 √*su* „auspressen, keltern".

Präs. [5.] *sunoti* etc. V. +

Formell hierher, der Bedeutung nach aber zur √*sū* „zeugen, beleben" gehört BhP. 3, 20, 35: *utsunoṣī 'kṣamāṇānāṃ kandukakrīḍayā manaḥ.* Das PW. sagt zu dieser Form u. 1. *su* 30 + *ud*: „Der Bedeutung nach eher zu 2. *su* (wie auch *utsava*)". Jedenfalls mißlang hier auch dem Dichter eine künstliche Rückbildung aus *utsava.* Im übrigen sind Formen der √*su* nach der *nu*-Klasse nur aus der vedischen Literatur bekannt.

√*sū* „zeugen".

35 Fut. (*sūṣyant* RV.[1] C.[1]).

Die beiden unregelmäßigen Future (an Stelle von *soṣyant*) begegnen RV. 5, 78, 5: *víjihīṣva vanaspate yóniḥ sū́ṣyantyā*

iva und BhP. 3, 8, 13: *sūṣyan tadā 'bhidyata nabhideśāt.* Ein Zusammenhang beider Stellen ist nicht erkennbar. Doch bleibt die Nachahmung seitens des BhP. wahrscheinlich.

√*sṛj* „loslassen".

1. Perf. *sasarktha* C.

Diese Form wird vom PW. nur aus BhP. 4, 8, 43 zitiert, ist jedoch dort nicht zu finden. Dagegen 4, 6, 43 (44) *sasarjitha*, auch metrisch gesichert.

3. Desid. *sisṛkṣmas* C[1].

Diese Form (Wh. § 1032b) findet sich BhP. 4, 24, 73: *anena dhvasta-tamasaḥ sisṛkṣmo vividhāḥ prajāḥ* und ist umso unregelmäßiger, als sie hier gar keine desiderative Bedeutung haben kann. Sie sollte in der Absicht des Dichters nichts anderes als ein Präteritum zur √*sṛj* sein, gestaltete sich aber unter dem perseverierenden Einfluß der vorausgehenden wirklichen Desiderativa (72) *sisṛkṣuḥ saṃsisṛkṣatām* zu der obigen Mißform.

√*skambh* „stützen".

Perf. *caskambha* C.[1]

√*skambh*, DhP. 1, 414 (Sāy. ad RV. 10, 65, 4: *skambha iti sautro dhātur*), die im Gegensatz zu ihrer Nebenform √*stambh* nur der ältesten vedischen Sprache angehört, bildet die Perfektformen: AV. 4, 2, 3 *caskabhāna*; RV. 10, 111, 5 *cāskambha* (Wh. § 786a); 6, 72, 2 *skambhatus* (Wh. § 790b); 10, 65, 4 *pṛthivīṃ skambhur ójasā.* Vielleicht dieser Stelle nachgebildet ist BhP. 2, 7, 40 *caskambha yaḥ svarahasā 'skhalatā tripṛṣṭham.* Die lautliche Form *skabh* hat sich auffallenderweise im Prākrit erhalten.

√*stu* „preisen".

1. Präs. [5.] *stunvanti* etc. U. C.

Das von den Grammatikern nicht gestattete Präsens der 5. Kl. (DhP. 2, 34) ist nachzuweisen aus Praśnop. 2, 4 *stunvanti*; Maitryup. 6, 38 *stunvāna-* und BhP. 9, 4, 19 *saṃstunvato*; 12, 13, 1 *stunvanti.*

2. Aor. 5. *astāvīt* B. S.

Dieser von P. 7, 2, 72 gestattete *iṣ*-Aorist ist in der klassischen Literatur nur aus BhP. 4, 1, 26. 9, 5, 2 zu belegen.

√*stubh* „preisen".

Caus. RV. C.[1] (Verb: *stubdha* B. S.).

Das auf den Vortrag des Sāman bezügliche technische Wort ist naturgemäß auf die vedische Sprache beschränkt. Belege stammen aus RV., SV., PB., SB. und LŚ.. Das Kausativ *stobhayati* findet sich RV. 1, 88, 6, *stobhya* JB. 1, 328 (p. 264, 1). Nicht zum Kausativ zu rechnen ist das pp. *stobhita-* aus dem BhP. 10, 11, 7. *pra°*: 22, 22. 66, 2, da es nach DhP. 1, 421 *stúbhu stambhe* regelmäßig als *seṭ*-Form gebildet ist.

√*svan* „tönen".

Caus. *svanayati* RV. C., s. p. 36.

√*han* „schlagen".

Verb: *hantave* V. B., s. p. 37.

√*hā* „verlassen".

Aor. 1. *ahāt* B. C.

Zu der Frage, ob die Form 3. s. act. des *s*-Aoristes mit unorganischem *-t* oder des Wurzelaoristes ist, vgl. Oertel, Festschr. f. Jacobi, pp. 20—26. Die Form ist nur belegt aus TB. 3, 7, 13, 2: Vait. 24, 1 *ahās* und BhP. 7, 5, 36.

√*hu* „opfern".

Intens. *johavīti*.

Eine Reihe, die nichts anderes bezweckt, als präteritale Formen der √*hu* zu variieren (vgl. p. 41 u. 57) zeigt BhP. 1, 15, 41/42:

vācaṃ juhāva manasi tat prāṇa itare ca taṃ
mṛtyāv apānaṃ sotsargaṃ tam pañcatve hy ajohavīt ||
tritve hutvā 'tha pañcatvaṃ tac cai 'katve 'juhon muniḥ
sarvam ātmany ajuhavīd brahmāṇy ātmānam avyaye |

Das formell unregelmäßige *ajuhavīt* ist auf das Metrum zurückzuführen, da das regelrechte *ajohavīt* für den zweiten Pāda die Zählung ⏑ – ⏑ ⏑ – bedingen würde, die nach Benfey's Schema (Chrest. I, 324) nicht zulässig ist.

√*hṛ* „tragen".

Inf. *hartave* C.[1], s. p. 37.

Nachtrag.

Zu S. 33. Besonders in dem jüngst abgeschlossenen III. Bande seiner Ai. Gr. hat Wa. weitgehend die Archaismen des BhP., soweit sie die Nominal-, Zahlwort- und Pronominalflexion betreffen, berücksichtigt. Teils um die Benützung der zerstreuten Angaben zu erleichtern, teils um sie zu ergänzen, sind im folgenden die das BhP. erwähnenden §§ der Grammatik zusammengetragen. (Die entsprechenden Belegstellen des BhP. sind meist, wenn auch nicht vollständig, im PW. zu finden. — Eingeklammerte Stellen haben nichts mit Archaismus zu tun.):

Wa. III, § 4, p. 9: *puru* „ep. und kl. beschränkt sich das Wort nach BR. 4, 789 überhaupt auf das Vorderglied von Namen", vgl. jedoch o. p. 63 und √2 *pṛ* A.

§ 16 c, p. 42, siehe § 145 d.

§ 89 c, p. 176 ff. behandelt ausführlich den N. Pl. auf *-īḥ* von *-ī*-Stämmen.

Die angeführten Beispiele stammen aus vorklassischer Literatur. Dazu kommen nun aber aus dem BhP. folgende N. Pl.-Formen:

satīḥ 4, 9, 59; 5, 15, 8; 10, 22, 27; 29, 22. *asatīḥ* 12, 3, 31; 12, 48. *yavatīḥ* 3, 30, 34 (35); 4, 25, 12; 10, 33, 20. *etavatīr* 5, 25, 15 (Prosa!). *-karīḥ* 3, 6, 31, (32); 23, 27; 10, 50, 28. *uśatīḥ* 2, 7, 11; 3, 22, 7. Außerdem an einmaligen Fällen: 1, 8, 48 *akṣauhinīḥ*; 1, 10, 4 *ūdhasvatīḥ*; 3, 20, 5 *agha-ghnīr*; 4, 9, 64 *-kumudvatīḥ*; 5, 20, 23 *punantīḥ* und *amīva-ghnīḥ* (siehe o. p. 42 und √*śubh*); 6, 5, 33 *yāminīḥ*; 6, 10, 28 *ruṣatīḥ*; 7, 4, 11 *sudatīḥ*: 9, 18, 8 *sīñcatīḥ*; 9, 19, 5 *-kāminīḥ*; 10, 19, 1 *-carinīḥ*; 20, 10 *anu-śuṣyatīḥ*; 26 *snuta-stanīḥ*; 27 *vana-rajīr* (kann auch als Acc. erklärt werden); 23, 49 *tādṛśīḥ*; 35, 7 *spṛhagatīḥ*; 26 *gāyatīḥ*; 44, 44 *śocatīḥ*; 47, 39 *-smṛtīḥ*; 60 *vana-carīḥ*; 67 *abhi-dhayinīḥ*; 82, 5 *bhāratīḥ*; 11, 17, 14 *-anu-sarinīḥ*. — Nach Wa. können diese Formen entweder als Reste bzw. Nachahmungen der alten *devī*-Flexion oder als Vertauschungen von Nom. und Acc. Pl. (s. § 25 d, p. 61) gedeutet werden. Um die zweite Möglichkeit für das BhP. gelten zu lassen, fehlen vor allem — doch ist hierbei ein Übersehen möglich — die umgekehrten Beispiele, d. h. Ersatz von *-īḥ* im Acc. Pl. durch *-(a)yaḥ*. Nur die von Wa. § 122 i, p. 226 auf die vorklassische Sprache beschränkte Nominativform *gāvaḥ* statt des Acc. *gāḥ* findet sich BhP. 10, 7, 16; 43, 3; 46, 3; 83, 43. Außerdem steht manchmal ein N. Pl. auf *-īḥ* als Attribut bei einem regelmäßigen *-yaḥ*, wo von einer Verwechslung nicht die Rede sein kann, vielmehr eine bewußte Änderung der Form angenommen werden muß, z. B. 7, 4, 11 *devyaḥ śabdayantyaḥ-sudatīḥ*; 2, 8, 13 *yavatyaḥ karmagatayo*? *yādṛśīr*? Gerade die kollaterale Verwendung der beiden Formen stützt am ehesten die Erklärung der Endung *-īḥ* als Archaismus. Nebenbei schuf sich dadurch der Dichter die Möglichkeit den N. Pl. der *-ī*-Stämme am Pāda-Ende: ⏑ – ⏑ – zu verwenden.

§ 91, p. 181 *senā-nīnām*; § 98 f, p. 191 *tanvam*, *tanuvam*, *tanuvā* (§ 100 e β, p. 194 *subhruvam*); § 120 a β, p. 210 *rai*; § 121 a α, p. 218 *bhinna-nav-aḥ*; § 122 i, s. § 89 c; § 134 a, p. 245 *dvārbhyaḥ*, Anm.: *dvārvatī*; § 134 b, ebd. *vāraḥ*, *vārbhiḥ* (§ 136 b β, p. 248 *doḥṣu*).

§ 138, p. 251 *mahi*; das Neutrum wird im BhP. archaistisch als Substantiv verwendet: 7, 9, 12; 11, 31, 12; als Maskulin 2, 1, 35. — 8, 10, 54 *mahinā* ist entweder hierher zu ziehen oder zu § 144 b β, p. 268 f.

§ 145 d α, p. 274: Zum Vorkommen des endungslosen Lokativs der *-an*-Stämme bemerkt Wa.: „Aus dem Epos und aus der klass. Sprache gibt es kein Beispiel für *-an*". Doch lassen sich mehrere Fälle aus dem BhP. buchen: der Lok. ist durch ein beigefügtes Possessivpronomen gekennzeichnet in 10, 29, 33: *kurvanti hi tvayi ratim kuśalāḥ sva ātman*; die gleiche Konstruktion gilt für 3, 14, 27 *svā-'tman ratasya*; 10. 60, 46 *te-ātman ratasya*; 2, 9, 16 *sva eva dhāman ramamānam īśvaram*, wofür sich die gewöhnliche Form findet 2, 4, 14 *sva-dhāmani brahmaṇi raṃsyate*; auf den Schöpfungsakt beziehen sich 10, 40, 15 *tvayy ātman puruṣe prakalpitā lokāḥ sapālā*; 2, 5, 5 *ātman bhāvayase tāni*; 10, 38, 11 *svamāyayā ātman racitais*; mit √*dhā* : *mahaty ātman mayi pare — mano dadhat*; mit √*dhā* + *vi*: 3, 28, 36 *hetutvām — svā-'tman vidhatte* (vielleicht unmittelbarer zu dem folgenden *upalabdha-* zu beziehen); 10, 46, 33 *tasmin*, *bhavantāv*, *akhilā-'tma-hetau nārāyaṇe kāraṇa-martya-mūrtau bhavaṃ vidhatto nitarām mahātman*; mit √*cakṣ* + *vi* (vgl. o. p. 19 √*cakṣ*): 2, 7, 5 *munayo yad acaksatā 'tman*; 9, 15, 45 *vicaṣṭe mayi sarvātman jyotir jyotiṣi saṃyutam*; andere Fälle 3, 5, 39 *śarma — ātmal labhante*; 4, 7, 30 *n'ātman śritaṃ tattvam*; 10, 69, 38 (*yogamāyayās*) *ātman nirbhātā*. — Zweifelhaft bleiben zwei Fälle, in denen *mūrdhan* entweder ganz außergewöhnlich als Neutrum, oder aber mit unerwarteter Konstruktion als Lokativ gefaßt werden muß: 10, 12, 31 *pavano niruddho | mūrdhan vi-niṣ-pāṭya vi-nir-gato bahiḥ*; H.-B. übersetzt: „le souffle [ne trouvant point d'issue] s'en ouvrit une dans le crâne. Dagegen glossiert Śr.: *mūrdhan mūrdhānam brahmarandhraṃ nirbhidya*. Eine andere Stelle des BhP. zeigt die gleiche physische Vorstellung vom Tode (vgl. ChU. 8, 6, 6 und KṣurUp. 13, Ind. St. 2, 172), diesmal als letzte Stufe einer Yoga-Übung erklärt: 2, 2, 21 *nirbhidya mūrdhan viṣṛjet* [scl. *anilam* (19), Śr. *prāṇam*] *paraṃ gataḥ*. Hier versteht sowohl Śr.: *mūrdhan mūrdhani brahmarandhre nirbhidya*, als auch Burn. und das PW. (sv. *bhid* + *nis*) einen Lokativ. Eine Entscheidung der beiden Fälle ohne Kenntnis der anzunehmenden ihnen gemeinsamen Quelle ist nicht möglich.

§ 145 d α, p. 274 *ukṣaṇaḥ*; § 149 a β, p. 285, 20 *durmedha-*; § 151 a α, p. 291 *dhanu-* s. auch II, 1, § 41 c, p. 97; § 156 b, p. 300 *jagat tasthus* s. o. p. 40 und √*vidh* 1;

§ 158 a, p. 303, 10 *akṣabhis*; der rigved. Instr. findet sich auch BhP. 4, 29, 5. Vgl. dazu noch Kāś. zu P. 7, 1, 76 und beachte die verallgemeinerte Bedeutung „Sinnesorgan" im BhP., ebenso bei *akṣa-*, die nur noch aus den ind. Lexika ersichtlich ist.

(§ 160 a α, p. 311, 13 *udhasvati*); 5

§ 161 d, p. 318 *parus*, „doch kommt als Hinterglied nur *-parvan-* vor"; dagegen BhP. 3, 13, 30 *triparus*, s. o. p. 56 und √1 *dṛ*.

(§ 162 f, p. 321 *-adhvana-*, *gīrvāna-*); § 175 b, p. 342 *dvā-ja*; (§ 186 h α, p. 363 *triṃśat-triṃśat*; § 192 f, p. 377 *nyarbudāni*; § 196 d, p. 388 *ekona-*; § 197 a, p. 389 *catuṣpañca*; § 198 e β, p. 394 10 *dviṣat*); § 199 d, p. 396 *ekamekam*; (§ 218 h, p. 439 *niraham*); § 219 c α, p. 442 *ahammamatā*; § 219 d β, p. 444 *yarhi* s. o. p. 59 und √*dhā*, Anm. 1; § 237 b β, p. 479 *sva-bhū-*; § 248 c β, p. 513 *id*, s. jedoch o. p. 72 und √*vidh* 2. A.; § 258 b β, p. 559 *kat* steht BhP. 7, 5, 28 (§ 259 c δ, p. 570 *akuto-mṛtyu-*; ebd. d A. *karhi sma* 15 *cit*; d β, p. 571 *niḥ-kiṃcana-*); § 259 r, p. 571 *ka + ca*.

Zu S. 48: *a-* Svarabhakti wird auch von der Lomaśī Śikṣā vorgeschrieben. Vgl. Siddheshwar Varma, Critical Studies in the Phonetic Observations of Indian Grammarians, London RAS. 1929, pp. 135 und 50. 20

Zu S. 52: in vorklassischer Literatur findet sich ebenso *anati*, statt *aniti*, s. Wh. § 631 a.

Note: Die Abkürzungen für die indischen Texte sind, soweit diese vedisch sind, nach Bloomfield, A Vedic Concordance HOS. 1906 (V. C.), im übrigen nach dem Petersburger Sanskrit-Wörterbuch von Böhtlingk-Roth (PW.), bzw. den Nachträgen von Rich. Schmidt benützt. Außerdem wurden verwendet: Wh. (R.) für Whitney, A Sanskrit Grammar 1896 (mit dem Anhange „the Roots", Verb-forms, and primary Derivations of the Sanskrit Language 1885, deutsch von H. Zimmer), Wa. für J. Wackernagel, Altindische Grammatik I—III, Göttingen 1886 ff., und Wint. für Winternitz, Geschichte der Indischen Litteratur I—III, Leipzig 1909. Für Band I ist nun die erweiterte englische Übersetzung, Calcutta 1927 nachzusehen.

Bei den zahlenmäßigen Angaben über das Vorkommen vedischer Worte sind die Repetitionen aus dem RV. nicht miteingeschlossen.

Über das Alter des Yogaśāstra.

Von **Hermann Jacobi.**

In meinem Aufsatz „Über das ursprüngliche Yogasystem“ [1]) hatte ich zum Beweise dafür, daß Patanjali jünger als Vasubandhu sei, drei Gründe vorgebracht:

1. Pat. polemisiert gegen den Vijnānavāda, womit er wahrscheinlich Vasubandhu's Lehre gemeint hat[2]).

2. In III, 13 lehrt er den *dharma-lakṣaṇâvasthā-pariṇāma*, eine Lehre, die höchst wahrscheinlich auf die in Vasubandhu's Abhidharmakoṣa V, 25 dargelegten Ansichten buddhistischer Lehrer zurückgeht[3]).

3. Vārṣagaṇya, ein älterer Zeitgenosse Vasubandhu's, ist, zufolge Bhāmatī zu BS. II, 1, 3, der wissenschaftliche Begründer (*vyutpādayitā*) des Yoga nach Sānkhyaprinzipien[4]); ihm ist Patanjali gefolgt.

Das letzte Argument ist von den beiden vorhergehenden unabhängig und daher an sich beweiskräftig, während bei jenen völlige Gewißheit nicht zu erlangen ist. Denn in den sūtras werden die Urheber der in ihnen bekämpften Lehren nicht ausdrücklich genannt, was der Skepsis immer zu einem Angriffspunkt dienen kann. So ist denn auch mein erstes Beweisstück, das ich schon 1911 in JAOS., p. 24 ff. vorgetragen hatte, von verschiedenen Seiten angefochten und dadurch zum Mittelpunkt des Problems vom Alter Patanjali's gemacht worden. Es dürfte daher angemessen sein, die Sachlage eingehender zu erörtern.

Die Bekanntschaft Patanjali's mit dem Vijnānavāda wird durch die beiden sūtra IV, 15. 16 bewiesen, namentlich durch

1) SPAW. 1929, S. 581 ff. 2) a. a. O., S. 583.
3) a. a. O., S. 621 ff. 4) a. a. O., S. 600.

das zweite. Diejenigen, welche die daraus folgende späte Lebenszeit Patanjali's nicht zugeben, bringen verschiedene Gründe gegen die Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses vor. Am weitesten geht Dasgupta[1]), der den ganzen vierten *pāda* des Yogaśāstra für unecht, d. h. für den Nachtrag eines Späteren erklärt. Er hebt hervor, daß die drei ersten *pādas* den ganzen Yoga methodisch abhandeln und das *iti* am Ende des dritten *pāda* andeutet, daß damit die Materie des systematischen Yoga abgeschlossen ist. Das Wenige, was bei diesem Plan übrig geblieben sei, wäre später in einem vierten *pāda* untergebracht worden. Dabei schienen sūtra 30—34 früher Vorgebrachtes zu wiederholen. Auch der geringe Umfang des vierten *pāda* — 34 sūtras gegenüber 51—55 der drei ersten — spreche für dessen nachträgliche Zufügung. — Hiergegen habe ich folgendes zu erwidern. Die Bezeichnung der Abschnitte des Yogaśāstra als *pāda* „Viertel" beweist, daß von Haus aus ihrer vier geplant waren, und daß also auch der vierte *pāda* von Pat. selbst stammt. Was nun dessen Inhalt betrifft, so war für das im Anhang behandelte abstruse Yogaproblem[2]) in der systematischen Darstellung des Yoga der drei ersten *pāda* kein geeigneter Platz. Und die Polemik gegen abweichende Lehren war ein obligater Bestandteil eines vollständigen Systems, wie das Vorbild des Ṣaṣṭitantra zeigt. Denn Īśvarakṛṣṇa (Kār. 72) rühmt von seiner Saptati, daß sie inhaltlich mit dem vollständigen Ṣaṣṭitantra übereinstimme, abgesehen von den *ākhyāyikās* und *paravādas*. Für Pat. sind die *paravādas* verschiedene buddhistische Lehren, die er also nicht unwiderlegt lassen darf. Den Abschluß des letzten *pāda* bildet natürlich das Endziel des Yoga: Kaivalya. Davon wird erst hier eine zusammenhängende Darstellung gegeben, während die drei ersten *pādas* darüber nur zerstreute Bemerkungen (II, 25; III, 50. 55) enthalten. Auf Grund vorstehender Erwägungen behaupte ich, daß gegen die Echtheit des vierten *pāda* keine begründeten Bedenken vorliegen.

Da sich die Behauptung, Pat. habe den Vijnānavāda ge-

1) Yoga Philosophy, Calcutta 1930, p. 52f.

2) SPAW. 1929, S. 611.

kannt, hauptsächlich auf IV, 16 stützt, so ist auch die Echtheit dieses sūtras bestritten worden. Derselbe Dasgupta hatte in seiner „History of Indian Philosophy“, vol. I, Cambridge 1922, p. 233, n. 1[1]) gesagt: „It is important to notice that the most important Buddhist reference *na cai 'kacittatantraṃ vastu tadapramāṇakaṃ tadā kiṃ syāt* (IV, 16) was probably a line of the *Vyāsabhāṣya,* as Bhoja, who had consulted many commentaries as he says in the preface(?), does not count it as a sūtra“. Diese Idee Dasgupta's hat Prof. Jwala Prasad in seinem Artikel „The Date of the Yoga-Sūtras“[2]) ausführlich entwickelt, um auf Grund derselben gegen meine 1911 im JAOS. p. 24 ff. vorgetragene Gründe für die Ansetzung des Yogaśāstra in das 5. Jahrh. n. Chr. zu polemisieren. Ich werde ihn nur soweit berücksichtigen, als er eigene Gesichtspunkte vorbringt.

Bevor wir in die Diskussion der Echtheit des sūtra eintreten, dürfte es am Platze sein, sūtra 15 und 16 im Wortlaut mit einer Paraphrase derselben nach den Erklärungen Vyāsas und Vācaspatimiśras dem Leser zur Orientierung vor Augen zu stellen. sūtra 15: *vastu-sāmye citta-bhedāt tayor viviktaḥ panthāḥ.* „Ein und dasselbe Ding bildet das Objekt für mehrere *cittas* und affiziert sie in verschiedener Weise; es kann daher weder von einem, noch von vielen *cittas* zugleich, produziert sein. Darum sind *citta* und *vastu* durchaus heterogen.“

sūtra 16: *na câi 'ka-citta-tantraṃ vastu*; *tad apramāṇakaṃ, tadā kiṃ tat*[3]) *syāt*? „Und ebensowenig kann das Ding (was sein Dasein betrifft), von einem einzigen *citta* abhängig sein. Denn wenn sich dieses *citta* von jenem Dinge zeitweise abwendete, was würde dann aus dem Dinge werden (dem die Bedingung zum Dasein entzogen ist)?“

Wenn sūtra 16 nicht von Pat. stammte, sondern wie Dasgupta annimmt, ein Satz aus dem Bhāṣya wäre, so müßte er sich, weil er mit *na ca* eingeleitet wird, auf die im Bhāṣya

1) Wiederholt in dessen Yoga Philosophy, p. 59, n. 1.

2) JRAS. 1930, p. 365 ff.

3) *tat* fehlt in unsern Ausgaben, aber Vyāsa und Vāc. haben es.

vorausgehende Stelle beziehen: *nâ'sty artho vijnāna-visahacaro, 'sti tu jnānam artha-visahacaraṃ svapnâdau kalpitam iti* usw. Aber zwischen dem Inhalt dieser Stelle und dem von sūtra 16 ist ein innerer, durch die verbindende Konjunktion *na ca* angedeuteter Zusammenhang durchaus nicht zu erkennen, was, wie wir in der Folge sehen werden, Vāc. ausdrücklich bezeugt. Dagegen knüpft das *na ca* in sūtra 16 ungezwungen an das vorhergehende sūtra 15 an. Denn in diesem wird der Fall betrachtet, daß mehrere *cittas* ein Ding wahrnehmen; in sūtra 16 handelt es sich dagegen um ein einziges *citta*. Hier liegt doch eine deutliche Dichotomie vor!

Die Herausgeber des Textes, vielleicht schon der Schreiber des Archetypus, schließen aus Gedankenlosigkeit die obige Stelle in den Kommentar von sūtra 14 ein. Diese Stelle hat aber nichts mit dem im Vorhergehenden behandelten und mit sūtra 14 zum Abschluß gelangenden Thema zu tun. Wir können uns zudem auch auf Vāc. berufen. Dieser schließt nämlich manchmal seine Erklärungen des Bhāṣya zu einem sūtra mit der Bemerkung ab, der Rest sei ohne weiteres verständlich; *śeṣam bhāṣyaṃ sugamam* II, 26; *sugamam bhāṣyam* II, 31; III, 5; *śeṣaṃ sugamam* I, 23. 42. 51; II, 12. 13; III, 47; IV, 16 und ähnliche Wendungen. Da er nun mitten im Kommentar, der nach der Anordnung unserer Ausgaben zu sūtra 14 gehört, und zwar vor seiner Erläuterung[1]) der obigen Stelle sagt: *śeṣaṃ sugamam,* so ist klar, daß damit sein Kommentar zu sūtra 14 zu Ende ist[2]).

Die besagte Stelle (*nâ 'sty artho jnāna-visahacaro* usw.) soll das sūtra 15 einführen, sie ist dessen Avataraṇikā. Ebenso geht dem sūtra 16 eine Avataraṇikā voraus (*kecid āhur* usw.), aber diese ist von den Herausgebern als zu sūtra 16 gehörend erkannt und darum nicht in das Bhāṣya zu 15 einbezogen

1) Dieselbe beginnt mit den Worten *atha Vijnānavādinaṃ vaināśikam utthāpayati.*

2) Jwala Prasad hat diesen Tatbestand nicht erkannt und hat darum den Text gründlich mißverstanden (a. a. O., p. 367). Es erübrigt sich, hier weiter darauf einzugehen.

worden. Wenn noch ein Zweifel an der Echtheit des sūtra 16 übrig wäre, so wird er durch die dargelegte Tatsache behoben, daß ihm Vyāsa geradeso wie dem sūtra 15 eine eigene Avataraṇikā vorausgeschickt hat; seine eigenen Sätze versieht er aber nie mit einer solchen Einführung.

Die Avataraṇikās zu sūtra 15 u. 16 können in gewisser Hinsicht als Ausnahmen gelten, insofern Vyāsa in ihnen nicht gegnerische Ansichten darlegt, deren Widerlegung (wie bei IV, 19 und 20) sich aus dem je folgenden sūtra ergeben solle; sondern er widerlegt sie selbst, offenbar weil Pat. auf jene Lehren in den sūtras keinerlei Bezug nimmt, Vyāsa aber ihre Erörterung und Widerlegung für so wichtig hält, daß er sich zu dem Zwecke einer selbst ungewöhnlichen Art der Avataraṇikā bedient. Seine Diskussion kennzeichnet Vācaspatimiśra als *utsūtram*, als etwas, das nicht im Gedanken des sūtra eingeschlossen ist[1]). Damit bezeugt er, daß zwischen der Avataraṇikā und dem sūtra 16 kein derartiger innerer Zusammenhang besteht, wie er vorausgesetzt werden müßte, wenn sūtra 16 ein Satz des Bhāṣyakāra, gemäß Dasgupta's Auffassung, sein sollte.

Es steht also fest, daß sūtra 16 echt ist. Was bedeutet nun Bhoja's scheinbar widersprechendes Zeugnis in dieser für uns erledigten Frage? Er kennt das sūtra, ohne es als sūtra anzuerkennen. Denn im Kommentar zu 15 sagt er: „Und sollte das Ding ein Produkt des *citta* sein, so würde, falls dasjenige *citta*, dessen Produkt das Ding ist, davon durch einen andern Gegenstand (zeitweilig) abgelenkt wäre, jenes Ding gar nichts sein"[2]). Damit gibt er unverkennbar Vyāsa's Paraphrase des sūtra 16 wieder, die ich in der Anm. 3 anführe. Aber er zieht es in die Diskussion des vorhergehenden

1) *Tad evam utsūtram Bhāṣyakṛd vijnānâtirikta-sthāpane yuktim uktvā sautrīṃ yuktim avatārayati: kutaś câi 'tad iti* (sūtra 15). — *Tad utsūtraṃ dūṣayati Bhāṣyakāraḥ* (sūtra 16).

2) *Kiṃ ca cittakāryatve vastunaḥ yasya cittasya yad vastu kāryam, tasminn arthântara-vyāsakte citte tad vastu na kiṃcit syāt.*

3) *Eka-citta-tantraṃ ced vastu syāt, tadā citte vyagre niruddhe vā svarūpam eva tenâ 'parāmṛṣṭam anyasyâ 'viṣayībhūtam apramāṇakam agṛhītasvabhāvakaṃ kenacit, tadānīṃ kiṃ tat syāt?*

sūtra hinein. Dieses hatte er übereinstimmend mit Vyāsa und Vāc. erklärt (nur daß er *citta* = *jnāna* setzt). Nach seiner obigen Paraphrase von sūtra 16 fährt er fort: „Sollte Jemand sagen ‚so wird es auch sein', so erwidern wir: wie könnte das Ding von mehreren wahrgenommen werden? Es wird aber (von ihnen) wahrgenommen; darum ist es nicht ein Produkt des *citta*. Nun (könnte gesagt werden): der Gegenstand wird von mehreren gleichzeitig (d. h. gemeinschaftlich) hervorgebracht". Vyāsa und Vāc. haben diese Möglichkeit ignoriert; offenbar schien ihnen eine solche Annahme zu töricht. Bhoja nimmt sie ganz ernst, um sie schulgerecht widerlegen zu können. Er tut sich sichtlich auf seine scharfsinnige Beweisführung etwas zugute, die er darum gewaltsam eingeschmuggelt hat. — Dann führt er weitläufig die Erklärung des Sachverhalts nach dem Sānkhya aus, die am Ende des Bhāṣya zu 15 skizziert ist (*Sānkhya-pakṣe punar* usw.). Bhoja hätte seine Idee nicht so durchführen können, wenn er sūtra 16 an der richtigen Stelle vorgebracht und erklärt hätte. Er unterdrückt daher das sūtra im Glauben, genug getan zu haben, wenn er es paraphrasierte. Es kommt aber noch eins hinzu. Um 1000 n. Chr. war der Buddhismus ohne jede praktische Bedeutung, wie sich denn Bhoja am Ende seines Werkes mit allen übrigen Darśanas einschließlich des Jainismus auseinandersetzt, ohne dabei den Buddhismus überhaupt zu erwähnen. So mochte ihm bei der Diskussion über den Vijnānavāda ein abgekürztes Verfahren angebracht und unbedenklich erscheinen. Das ist zweifellos eine Vergewaltigung des Originals; aber sie ist dem fürstlichen Autor wohl zuzutrauen nach der Art, wie er im Vorwort zu seinem Kommentar sich über den von ihm eingenommenen Standpunkt ausläßt. Dort verspottet er in einer bekannten Strophe (v. 6) die professionellen Kommentatoren (*vastu-viplavakṛtaḥ sarve 'pi ṭīkākṛtaḥ*), so wenig das auch gegen Vācaspatimiśra, den besten aller philosophischen Kommentatoren, berechtigt ist. In v. 7 verspricht er: „Ohne Weitschweifigkeit und nutzlose Wortklauberei, nach richtiger Feststellung der Tatsachen in der Lehre Patanjali's verfasse ich diese Vivṛti, welche klugen Leuten das Ver-

ständnis beibringen soll"[1]). Das soll doch heißen, daß er die eigentlichen Tatsachen des Yoga, was er für dessen religiöse Wahrheiten hielt, in der Lehre Patanjalis herausstellen wolle, indem er den gesunden Menschenverstand dem verwirrten und verwirrenden Scheinwissen der Kommentatoren entgegensetzt. Ein an Hochmut grenzendes Selbstbewußtsein findet in diesen Strophen des großen Herrschers von Mālwā unverkennbaren Ausdruck und warnt uns, alles für bare Münze anzunehmen, was er dafür ausgibt.

Prof. Jwala Prasad hat in seinem obengenannten Artikel eine Reihe von Gründen gegen die Echtheit des sūtra 16 und Patanjali's Bekanntschaft mit dem Vijnānavāda vorgebracht. Da durch meine obige Untersuchung die zweifellose Richtigkeit beider Punkte, gegen die J. Pr. polemisiert, festgestellt ist, so erübrigt es sich, seine Gründe zu erörtern und im einzelnen ihren Mangel an Beweiskraft aufzuzeigen. Jedoch verdient eine prinzipielle Überlegung, die er speziell bezüglich des Vijnānavāda anstellt, ernste Beachtung. Idealistische Ansichten, sagt er, werden in Sūtrawerken erwähnt, aber ohne Nennung ihres Urhebers. Als diesen nennen die Kommentatoren Vasubandhu; aber da sie soviel später als die Sūtrakāras seien, könnten ihre Angaben nicht als maßgebend gelten. Er sagt dann, daß idealistische Ansichten in Indien schon lange vor dem Yogācāra, sogar in den ältesten Upaniṣaden bekannt gewesen wären.

Sein Grundsatz nimmt sich in der Theorie ganz gut aus, in der Praxis aber ist er von zweifelhafter Bedeutung. Denn wenn sich ein Sūtrakāra in eine Polemik einläßt, ist sie durchweg gegen eine der bekannten philosophischen Schulen gerichtet. So polemisiert Kaṇāda gegen die Mīmāṃsā-Lehre von der Ewigkeit des Tones und der Wörter, Jaimini gegen die entgegengesetzten Lehren gewisser alter Grammatiker; Bādarāyaṇa (BS. II, 2) gegen Sankhya, Vaiśeṣika, einige bud-

1) Ich stelle die Strophe mit Hilfe der Varianten in den beiden Ausgaben (Bibl. Indica und Ānandāśrama S. S.) folgendermaßen her:

utsṛjya vistaram, udasya vikalpa-jālam
phalgu-prakāram, avadhārya ca samyag arthān |
antaḥ Patanjajali-mate, vivṛtis mayê 'yam
ātanyate budhajana-pratipatti-hetuḥ ||.

dhistische Schulen, die Jainas, den Īśvaravāda und die Lehre der Bhāgavatas; Akṣapāda (ND. IV, 2. 26) gegen den Yogācāra und (31 f.) gegen den Śūnyavāda[1]); in der Diskussion über den Gesichtssinn polemisiert er (III, 1. 30) nach Vātsyāyana gegen das Sānkhya, nach Ruben gegen die Buddhisten, jedenfalls aber nicht gegen einen imaginären Gegner. Ob in der Diskussion seiner Definitionen (*parīkṣā*) die vorgebrachten und widerlegten Einwürfe alle von Gegnern gemacht oder von ihm ad hoc erdacht, also rein dialektisch sind, mag unentschieden bleiben. Letztere Möglichkeit wird nur in einer verschwindenden Minderheit von Fällen vorliegen. Jedenfalls ist es das methodisch Richtige, bei jeder Polemik eines Sūtrakāra nach dem geschichtlichen Vertreter der bekämpften Lehre zu fragen, und unsere Kenntnis der zeitgenössischen Philosophie wird uns dabei meist auf den richtigen Weg weisen.

Zum Schlusse möchte ich mich über die alte Streitfrage äußern, ob das Mahābhāṣya und das Yogaśāstra von demselben Verfasser stammen oder nicht. Die Verfechter der Identität beider Autoren können sich für dieselbe außer auf die Namensgleichheit nur auf den weitverbreiteten, aber unbegründeten Glauben der Inder stützen. Denn gerade die maßgebenden Schriftsteller: Bhartṛhari, Kaiyaṭa, Vāmana, Jayāditya, Nāgeśa usw. haben sich, wie Dasgupta, Yoga Philosophy p. 56, hervorhebt, über diesen Punkt nicht geäußert; und ihr Schweigen muß wohl dahin gedeutet werden, daß ihnen die Identität beider Patanjalis mindestens zweifelhaft schien. Ihre Verschiedenheit hat Prof. Woods (Harvard Oriental Series, vol. 17, Introduction, p. XV f.) durch den Nachweis, daß sie in philosophischen Vorstellungen nicht übereinstimmen, darzutun unternommen, m. E. mit vollem Erfolg. Aber Dasgupta ist anderer Ansicht, a. a. O., p. 69 sagt er: „whether Patañjali the grammarian can be identified with Patañjali the writer of the Sūtras is more than I can say; though I have already tried to emphasise

1) Wie S. Ch. Vidyabhushana in seiner Übersetzung des ND. (in den Sacred Books of the Hindus vol. VIII) durch wörtliche Übereinstimmung einerseits mit dem Lankāvatāra Sūtra, anderseits mit den Madhyamikā Sūtras und andern Mahāyāna-Werken schlagend nachgewiesen hat.

the fact that there is nothing in the Mahābhāṣya which could conflict with such a hypothesis".

Auf dem bisherigen Wege wird man wohl schwerlich zu einer Einigung gelangen. Ich schlage daher einen andern Weg ein, auf dem ich hoffe, eine von subjektiven Ansichten unabhängige Entscheidung der Frage zu erreichen. Mein Beweismittel soll die Sprache sein, d. h. der in jedem der beiden Werke vorliegende Wortschatz. Ich gehe dabei von folgender Erwägung aus. Angenommen, derselbe Schriftsteller habe in zwei Werken zwei verschiedene Wissenschaften behandelt, dann wird sein Wortschatz in beiden wesentlich derselbe sein, soweit er eben nicht durch die besondere Vorstellungswelt jener beiden Disziplinen bestimmt wird. — Nun sind das Yogaśāstra und das Mahābhāṣya von sehr verschiedenem Umfang; jenes enthält nur 193 sūtras, der Text des Mbh. ist wohl einige hundert Male umfangreicher und leistet dadurch die Gewähr, daß in ihm Patanjali's Wortschatz ziemlich vollständig zur Verwendung gekommen ist. Die Untersuchung des Wortschatzes beider Werke kann jetzt mit Hilfe der veröffentlichten Wortindizes[1]), die wir zu beiden besitzen, gründlich und bequem geführt werden. Man braucht nur im Wortindex zum YŚ. die Wörter zu zählen, die im Wortindex zum Mbh. fehlen. Das YŚ. enthält 557 verschiedene Wörter; von denen fehlen im Mbh. 270, also fast die Hälfte. Dabei sind alle Yoga termini und alle Wörter, die in engerer Beziehung zu Yoga-Vorstellungen stehen, mitgezählt; läßt man sie aus — es sind ihrer etwa 66 —, so kommen im YŚ. nur 491 Wörter in Betracht, von denen im Mbh. 204 fehlen, das sind beinahe drei Siebentel. — Diese Zahlen entscheiden! Denn es ist undenkbar, daß derselbe Schriftsteller in einem Werke von geringem Umfang fast zur Hälfte solche Wörter eingeführt hätte, für die er in einem andern Werke von einem mehrere hundertmal größeren Umfang keine Gelegenheit zur Verwendung gehabt haben sollte.

1) Zum YŚ., von Woods, a. a. O., p. 366 ff. — zum Mbh. „Word Index to Patañjalis Vyākaraṇa-Mahābhāṣya". Government Oriental Series-Class C, No. 1; Bhandarkar Oriental Research Institut, Poona 1927.

Avasthātraya.

(A unique feature of Vedānta.)

By **V. Subrahmanya Iyer**, Mysore.

So much has already been written in Europe and America about the Indian system of thought called "Vedānta" that many a modern student of philosophy even in those countries appears to be familiar with its main features. But the characteristics that distinguish it from the other systems do not seem to be so generally known. From the days of Parmenides (fifth century B. C.) there have been in the West philosophers who have held very similar doctrines. The question, therefore, is sometimes asked: Has "Vedānta" anything of value to offer, which may be considered new to the West or peculiar to the genius of the Hindu mind? In attempting an answer to it, the student of "Vedānta" when he eliminates its mystical and theological developments, which have their parallels in Europe, is naturally led first to think of what is known as "Avasthātraya".

Any attempt at placing this subject before the Western world a few decades ago would have been characterised as nothing short of madness. The present change of attitude may be traced chiefly to the fact that thoughtful minds there consider the phenomena of "dream" and "sleep" worthy of serious enquiry.

What does it mean?

What does life, as a whole, signify to us? In other words, has the mystery of life or existence in all its aspects, in its entirety, an explanation? One's life is known to cover

the three states of waking, dream, and deep-sleep. Nevertheless, men rely solely upon the knowledge gathered from the waking state, believing that alone to be characterised by certainty or reality. But knowledge based on a fraction of the data of life can only attain to partial views of truth. Therefore, however advanced, accurate or scientific one's knowledge of the waking state be, it is, according to the Vedāntin defective for purposes of philosophic or the highest truth, in as much as that knowledge ignores the other two states. One may study each of the three states separately or any portion or aspect of any one of them. Take, for instance, the waking experience. It may be divided into several departments or fields of inquiry such as the various sciences and arts, and invaluable truths gleaned from each. All the same they can but contribute to generalisations valid only so far as the waking state is concerned. Similarly the other two states may be studied. We may enquire how sleep and dreams are caused, how dreams come true and so on. But to know what life in its totality means, the experience gained in the three states should be co-ordinated. And "Avasthātraya" aims at it and literally means "The three states".

Such being the import of "Avasthātraya", it cannot and does not ignore even an iota of the data of life. It covers all phenomena, be they of the domain of religion or spirit, or of that of science or matter. It is neither dogmatic intellectualism nor dogmatic religion, mysticism or theology, which relies upon "sense", "feeling", or "intuition". It ascertains how far one can allow oneself to be guided by intellect intuition, inspiration, sense, feeling, or emotion. Its highest court of appeal is "Reason", but not intellect or feeling and the like which are confined only to the waking or the dream states and which consequently are vitiated by contradictions. What comprehends and co-ordinates the experiences of the three states is the Reason of the Vedāntin.

It need hardly be said that this does not expose Vedānta to the charge of solipsism though it may, at first sight, appear

to be liable to it. The data of the waking state include whatever may be contributed by our fellow beings to the common fund of human knowledge.

Lastly, it is not that Europe or America has not studied these states. In fact some of the great thinkers of those countries have gone far more deeply into each of them individually than the Vedāntin. But the former have approached each of them from the physical, physiological or psychological side, which confines them to the standpoint of the waking state only. The metaphysical — not the mystic — aspect as based on Avasthātraya or the three states co-ordinated has scarcely been touched upon by them.

How Vedāntins approach this study?

The teachers of Vedānta lay down various qualifications for entering upon an inquiry into its several aspects. Those seeking Vedāntic, that is, ultimate philosophical knowledge (*tattva*) are expected to possess the capacity to undergo the disciplines, mental and moral, needed for a determined pursuit of "pure" truth, be what it may, and the acuteness of intellect required for a correct understanding of the meaning of the "Casual Relation". Intense concentration of thought, without which it is impossible to understand "Avasthātraya" is the most important of the disciplines. And the subject of "Casuality" is the main key to Vedāntic inquiry in its final stages.

What does it teach?

What do we find in this universe in general? Objects and thoughts which appear and disappear, that is, changes. But change implies something unchanging or permanent. Is there any such thing? In other words what in this universe is Real and what Unreal?

The Vedāntin analyses this question of Reality and views it in three aspects. One's knowledge of Reality implies knowledge of (1) something, (2) one's awareness of such existence and (3) one's satisfaction accompanying such awareness. It

is, so to speak, a trio. Next all that one is aware of as existing is either (a) Sense objects or (b) Ideas (including thoughts feelings etc.) wich manifest themselves directly within oneself.

(a) Reality of Sense-objects.

It is a matter of common knowledge that objexts perceived in dreams are unreal and objects seen in the waking state are real. But it is also felt that "things are not what they seem". In the first place, dream objects are felt to be as real as those of the waking state, while the dream lasts. And there exists at the same time a sense of distinction between the "real" and the "unreal" in the one state as in the other. For, while the dream lasts, to the dreamer not only are dream objects real but also is the dream state a waking one. He feels that it is waking because he somehow distinguishes it from other states. Else he could not have felt it as waking or real even for the time being. Further, we sometimes see illusory objects in dream and feel surprised when the first impression wears off, which impression we consider unreal in the dream itself.

Secondly, dream objects are held to be subjective while the waking ones are objective and cognizable by means of the senses. What marks the difference is said to be the instrumentality of the sense-organs, which, as we know, are active in the waking state. But close observation shows that such a distinction obtains as fully in the one state as in the other. The corresponding sense-organs and physical bodies of the dream world are seen to be as active there as in the waking. And there we not only think but touch, smell or see objects though they be only dream creations. Thus there exist both material and mental worlds in the dream state as well as in the waking. But the sense organs, though as objects they appear real, in each state by itself, are stultified in the other.

Again, dream experience is said to be private, its objects and actions being cognized by the dreamer and none else.

This is not so. The dream universe has not only its suns, moons and stars, but also its human denizens who perceive them as our fellow beings of the waking universe do in the waking world. The distinction of private and public to mark the objects of the one state from those of the other is futile. 5

Thirdly, whatever endures for an appreciable period of time, which is measurable, is held to be characteristic of the percepts of the waking world. But such duration extending over years is found to be a feature of the objects seen in dreams also though a dream may not last even a second as 10 measured by the time concepts of the wakeful mind. The sense of time, which is a part of the mind, is present in both the states. Only each has its own independent standard of measurement. Each is false in the other though both appear real. 15

Fourthly, it is observed that the pounds, shillings, and pence of the dream land cannot purchase the bread of the waking man. And it is replied that neither can the gold of the wakeful world purchase the clothes needed by one met with in dreams. In other words, the test of reality is thought 20 by some to be "What works" (as the Arthakriyākārya-vādins hold). The Vedāntin says that dream objects are means to dream ends as the waking ones are to waking ends. A sense of causal relation is thus present in the dream mind like that of time. But what is considered logical sequence 25 in the waking state is not the same in the dream. Each has its own notion of propriety and each is stultified by the other in spite of its appearing to be real.

Fifthly, dream percepts being most often queer, fantastic and even unnatural, the like of them do not find a place in 30 the world of the wakeful man. But such percepts, however, grotesque or abnormal, appear perfectly normal to the dreamer. The dreamer evidently has his own notion of space, distance and form. But his standards are false to the wakeful man. And the notions of the latter in regard to space etc., have 35 no place in the dreamer's world, though for each everything is normal and real.

Sixthly, dream experiences are refuted by waking ones. And when we are awake, we judge of the merits of dream experiences. Whereas waking world objects are not thus proved unreal in another state. Neither do we sit likewise in judgment over waking experiences in dreams. How, then, could the objects of both the worlds be placed on the same level? The Vedāntin's reply is that to the dreamer the dream is a waking state. In fact one sees a succession of waking states only or one group of real objects coming after another. And it is the objects of one waking state that are judged in another waking state. And when they are discovered to be unreal (ideal), the entire waking state which contained them is called a dream. What characterises the waking is that the objects seen in that state are felt to be real. And it is these very real objects that turn out unreal (ideal) and are then classed as dreams. So, it is only the waking experience that is refuted by another waking experience. The dream continually suggests that the waking world though different, has no higher value than the dream world. One has not even to wait for dreams to learn this lesson. In the same waking state past experiences are judged as dreams are and sometimes proved false by the present. A snake seen and felt as real is proved to be false when subsequently a rope is perceived instead of the snake, which was only a mistaken impression. And both the dream and the past waking state are no more than memories or ideas. The difference between a dream and an illusion is only that the former refers to an entire state whereas the latter covers only a part of a state.

Seventhly, what is said to give its indisputable stamp of reality to the waking world, is the return to the very same objects such as one's body, father, son, house and so forth, every time the waking state appears. Whereas we do not see the same persons or other objects when we go into successive dream states. The Vedāntin explains by appealing again to experience. The dream state is the waking for the dreamer, as has already been pointed out. And one feels a state to be waking only when there is the feeling that

the objects seen are real and that as such they remain the same in all waking states. This feeling is present even while one is dreaming. Else, the dream would not be felt as waking nor the objects then seen felt real. Whether we actually return to the same objects in every waking state is a matter for investigation confined to that state. But the fact is unquestionable that we have the feeling that real objects are unchanging and that all waking states have the characteristic of presenting real or unchanging objects.

Eighthly, if the objects of the waking state be exactly like those of the dream, our dearest possessions on earth, our kith and kin, would be no more than ideas which our dream world friends are. Such an attitude is most repugnant to our feelings. The Vedāntin's reply is that they are as real as the "I" or the ego which has dealings with them in each state is. Their physical bodies also are as real as the „my" body of each state is. It is when men think that their own egos or bodies are real and that the egos or bodies of their fellow beings are ideas that an absurdity confronts them.

Ninthly, It may be urged that it is only in dreams that ideas look real, whereas, in the world of the wakeful, the real looks real and the unreal, unreal (ideal). Further in the waking state man has a clearer and more logical mind than when he is dreaming. Now in spite of this superiority of the waking vision it is the fully awake person that sometimes perceives a snake as real, which after inquiry he finds to be no more than a rope. Till the truth is known the snake is real though in fact it is only an idea projected by the mind. Illusions of this kind are common enough to establish the truth that ideas, though only subjective or mental, do appear real and objective, being actually perceived by the sense-organs.

One may however remark that illusions are only exceptions. There are in the waking experience realities which are not illusions and which are truly real. The Vedāntin is ready again with his explanation. Nothing is more real to one than one's own body. One had a body at six and

has it also at sixty. Evidently it is not the same body. What one thought most real at six is no longer there at sixty, at which age, the former body is only a memory, an idea. Similarly, what is there in the world which one sees, and which is not found to be an idea, though appearing real? This example, it may be objected, implies lapse of time. But the same object is sometimes found to present at the same moment different forms to different persons. And the appearances are severally real to each. What one sees are only the forms. Where do they come from and go?

Such questions of reality are discussed at great length by Vedāntins. But we cannot pursue them further in view of the limitations of this article. Our object, further, is not to study the phenomena of waking experience by itself, but to co-ordinate waking and dream experiences, which, so far as we have been able to do here, leads us to the following general view.

This inquiry has two distinct but closely connected issues: — (1) What is the nature of Reality as found in the objects perceived? (2) When or under what circumstances do we become aware of the nature of such Reality?

(1) When a man feels that he is in the waking state he cannot argue (as the Buddhistic idealist does) that the waking state is the same as the dream or that he is dreaming. The states are different. The subjects seen in the former are real while those of the latter are ideas. The dream is always in the past and a memory, while the waking is ever present and actual. But though differing in appearance, yet that they are in their essence ideas, is realized only when one detaches oneself from both the states and then views them.

In the waking state we know that the idea of a snake is different from an actual snake, the latter being distinguished as real because it is perceived through sense organs. But we are also aware that an illusory snake seen as a rope is real till the truth is seen. And this snake is only an idea, which is nevertheless perceived through sense organs which mark it as a real object. Though this experience does not

enable us to see which of the realities before us are not ideas, yet the Vedāntin's inference that all the real things of the waking world are ideas in essence appears unconvincing.

But turning to the dream state we find all perceived objects to be real and the state itself to be waking, while the dream lasts. On inquiry we realize that all the real objects of this waking state are only ideas.

Now suppose we are in the waking state once again. Its objects appear to us perfectly real. Can they all be ideas? The Vedāntin from his detached standpoint replies by asking: How could there be any room for doubt? Where have we seen any objective reality which has not passed away into the region of memory or ideas, or which has always remained real? We have no knowledge of any objective reality which is not on enquiry or subsequently found to be an idea. And what grounds have we now to think that this world is not an idea at bottom? Only those that confine themselves to one state, the waking, fail to see this "truth of truths".

(2) As regards the circumstances under which we become aware of the truth, the Vedāntin says that it is only enquiry that leads one to it. The truth may dawn sometimes of itself sometimes after conscious effort. Realisation comes at times as when after a dream, a waking state comes naturally and disillusions one of one's sense of reality of the dream objects, or, when a person who mistakes a rope for a snake but gets near it without any thought of enquiry at all, and learns the truth. Voluntary and conscious search may also be made as when one on seeing a snake tries to ascertain what it is. To one who has accumulated enough knowledge and wisdom about the world, which the Vedāntins hold may need several lives or generations of experience and observation, the true knowledge may come of itself, as the waking does after a dream, that the world is only idea. Or, one may set about enquiring into the nature of the objects seen and reach the truth. Such a pursuit of truth is familiar even to modern thinkers

though they confine themselves to the data of the waking state only.

It must now be evident to the reader that Avasthātraya does not recognize the unnatural divorce that is so illogically effected by many a philosopher, between thoughts and things. Things or objects are never known to exist apart from thought. The objects seen as well as the ideas we have of them are equally thoughts, though they appear different as in dreams.

(b) Reality of Ideas.

Have ideas themselves any reality which they seem to possess? Even from the times of the predecessors of Plato up to the present many philosophers of Europe, as well as of India, have held that ideas possess reality, or at least a degree of reality. This view they base upon the data of the waking state only. But the Vedāntin's solution is based on the third state of deep sleep which has to be investigated next. While making this enquiry, it will be well to bear in one's mind some of the results of the study of the two states of waking and dream.

(1) Unsophisticated mind like those of very young children often make no distinction between the waking and the dream world objects. They consider both of them real. Minds weak or primitive in character believe that they actually see real ghosts, spirits, and God or Gods in dreams. But enquiring and developed minds find both experience to yield only unreal i. e., mental (ideal, *mānasa*) objects. And those who are midway who rely only upon appearances but not upon essence, take the waking objects to be differently constituted from those of the dream ones.

(2) In each state the objects, though only ideas, are as real as the "I" or the ego.

(3) Time, space, causation, which always accompany objective reality, both in the waking and in the dream world are no more than ideas which vary with individuals. And these notions of each state contradict those of the other. They are "relative", to use a modern term.

(4) Dream experiences help us to evaluate waking experience and vice versa.

Let us now turn to deep sleep. I find that I was not conscious of anything in it. I perceived then no objects as in the waking or in the dream state. Nor was I aware of thoughts or feelings or of any kind of activity in my mind. When I am conscious of any of these, I know either that I am in the waking or that I was in the dream state. Where then do ideas (including thoughts, feelings etc.,) go or disappear during sleep? Reserving for consideration at a later stage, the guesses or the hypotheses of modern philosophers and scientists in regard to this question, in as much as they confine themselves to their stand-point of the waking state, we may forthwith state the Vedāntin's view. He holds that all suppositions or inference as to the whereabouts of ideas in deep sleep are futile. The indisputable fact is that the mind is not aware of their existence anywhere. There is, then, for the sleeper, not even his ego or "I", which appears with the world of ideas and disappears with it. And it cannot be said that the world goes into the "I" or the ego or "my" mind. For none of these is known as existing then. Further, the "I" belongs to the cognized world and therefore cannot create or wipe out the world of which it is a part, a feat that some philosophers in India and Europe have vainly sought to perform. If everything disappears, wherefrom do ideas or the world come, when we again wake up? Ideas cannot be conceived as existing without a basis or support, which is generally called mind. Whatever kind of existence ideas may have, so long as they are known to exist they cannot be the effects of non-existence. To argue analogically, the absence of objects cannot prove the absence of the light that illumines them. Similarly, the absence of percept or cognitions cannot establish the absence of the perceiver or the cognizer. Above all, to say that nothing exists, one must be aware of non-existence, which necessarily implies the existence of what becomes aware of such thinking. Above all, the inconceivability of the opposite of the non-existence of one's own awareness

which bears witness to all, proves the untenability of Nihilism (*Śūnyavāda*) or absolute non-existence. What then exists cannot be "I" or "my" mind but that into which these merge. It may be called pure mind or the mind in itself or spirit. Vedānta denotes it by the word "Prajñā".

What is the nature of ideas?

"Idea" as distinguished from "reality" means that which is mental, unsubstantial, that which appears and disappears in less than a second, without any trace of its whereabouts. If when they appear they are known to exist in the mind, and if they are known to disappear there, the only inference is that they resolve themselves into the substance or the stuff of mind, i. e., as Vedānta puts it, they become indistinguishable as do the waves when they sink back into the calm sea. In deep sleep, therefore, the mind is said to be in its undifferentiated state, which Vedānta denotes by the word Avyākṛta.

Other schools of thought hold that ideas are created and held by God, or that they are eternally lodged in other spiritual entities, like the Absolute, or that ideas have permanence and reality, though not known to us. Some others assert that they lie dormant in a potential (seed) form in the mind itself. Such schools have their parallels in modern Europe also. But their reasoning is in every case vitiated by the defects due to its being confined solely to the waking standpoint. They, however, raise an objection against the Vedāntin. If to be aware of its contents or at least its activities is the chief characteristic of the mind and if ideas appear and disappear in it, why is it not aware of their creation and dissolution? The Vedāntin's reply is that this is due to want of enquiry, which is called Nescience, Ajñāna or Avidyā. With this concept we shall deal under Casuality, with which it is directly connected.

Various Indian as well as European thinkers have attempted to explain the origin of the "many" from the "one" but they have all ended in mysticism or theology. And the scientists

have given us their tentative or agnostic hypotheses. All these views are found to be inconclusive because they ignore the totality of life's data. The Vedāntin's explanation needs an elucidation of his view of the causal relation, which subject has been deferred. One point may, however, be noted at this stage in this connection. In as much as the universe is a universe of ideas and ideas are in the mind, the universe is in the mind. And as I and my body are a part of the universe, I and my body are in the mind. But the mind cannot be said to be within my body or within my ego, as unphilosophical men think, for, the mind has no limitations of space.

(c) Reality of Awareness.

Deep sleep points to the existence of "Awareness", or, as some prefer to call it, "Contentless consciousness". The use of these terms is misleading; for, they are not free from ambiguity and they all imply something of which one is aware or conscious. Further, awareness or consciousness by itself looks like pure abstraction. But from it is thought to spring this universe which we see and which has a substantial existence and a reality for us. A mere abstraction cannot produce anything substantial or real. Therefore, the words "Soul", "Spirit" and "Substance" have been substituted by some to avoid this difficulty. But even they connote some kind of personality or materiality which has been found to be unreal. Vedānta, however, says that this Awareness can only be of the nature of the mind, of the reality of which alone we have the most immediate knowledge.

Awareness or as Vedānta calls it Sākṣin (witness), is never an object of thought. It is not the "I" or the ego which disappears in deep sleep, though when ideas are cognized the mind or Sākṣin functions as the "I" and the "my" for the time being. Reality in the sense in which it is applied to objects or ideas is not a characteristic of the Sākṣin, for it is never an object of thought. In this sense it is neither real nor unreal but supra-real. Time and space which con-

dition the object as in dream and waking experiences do not bind it. It is the only entity of whose non-existence it is impossible to conceive, and, therefore, of whose existence we have the highest or absolute certainty.

We have been all along thinking of this awareness or mind or Sākṣin as the source of all ideas and consequently of this universe. As such cause it is only a relative conception. But when we ourselves are the sole entity that exists in deep sleep, and have no thought of the universe, which is indistinguishably dissolved in it, it cannot be, and is not, related to anything. The question, however, arises: How can we say or think that it alone exists, when we have thoughts of it or while we talk of it as a conceivable entity. This question demands an investigation into the meaning of relation, particularly the basic relation of cause and effect, a subject which, on account of its great importance in Vedānta, must be reserved for separate treatment. It will however suffice here to point out that while we speak of this entity "Sākṣin" from the waking standpoint we cannot help using the language of Causality, which characterises the whole of the waking world, especially the objects or thoughts.

A few doubts.

The philosophy of Avasthātraya looks most absurd when it teaches that this actual universe of such huge suns and planets, mighty mountains and rivers, solid bodies, objects and men, things so near and true, disappear in deep sleep as though they were nothing. No science teaches the destructibility, and that every day, of all that is cognized, be it matter or energy. And no theology holds that human souls cease to exist at any time, nay, even after death. The Vedāntin admits all these impressions to be true, perfectly true, so long as we confine ourselves to waking experience alone. When we open our eyes wider, we see, not the partial or fractional, but the entire truth and realise that the world is only an idea, and none of the objects seen, such as suns and planets or our kith and kin and friends, nay, not even the minutest

atom, though they all disappear in deep sleep, ceases to exist leaving a vacuum as it were behind. Owing to a wrong interpretation of Vedānta, many are led to think that in its view the world is a "Fata morgana". But there is no non-existence anywhere of anything according to Vedānta. Everything seen, felt or thought is the "one" entity, of whose non-existence it is impossible even to conceive.

Another doubt may arise. When every one every day passes through the three states, how could so many ignore the lessons taught by the states, pinning their faith to the waking state alone, if the waking were not the real or the most real? Vedānta says that the effects of Avasthātraya are never lost. They remain accumulated in the mind and manifest themselves from time to time as intuitions, though mixed up with sense, feeling, emotion, intellect or other mental attitudes, till Reason, i. e., the wisdom of Avasthātraya asserts itself completely. These intuitions vary with men's enlightenment. Those in whom the results of the waking experience predominate are of a realistic or materialistic attitude. Those others in whom dream experiences play a dominant part are of idealistic, mystic, or spiritualistic tendencies. Those others in whom deep-sleep experiences are most effective have a nihilistic or an indifferent turn of mind. But such men as have all the three experiences more or less balanced and co-ordinated possess, like Parmenides, Vedāntic intuitions.

The criticism that is most common comes from the side of Religion, which Avasthātraya seems to throw over-board. But, as has already been indicated, no part of man's experience is ignored by Avasthātraya. It fully recognizes the indisputable fact that there exists what is known as religious experience. But it holds that this experience only points to the existence of the rock of that Super-Reality, higher than the "I", the ego and the world, all of which appear and disappear in it and that religion can do nothing more than point to it as from a distance till the Reason of Avasthātraya enables us to reach that Reality.

What counts most in Religion is not "intellect" but

"feeling", "sense", "inspiration", or "intuition", on which is made to depend the nature and existence of God. And it is these latter that appear most real — so real indeed that man have been seen from the dawn of human history to rely upon them absolutely and to prove the truth of their religion, either by taking the life of those that differ from them or by giving up their own. With the advance of Reason, however, these bloodstained proofs of truth are being replaced by "Wars of Words", each religion claiming superiority over others, forgetting all the while the lesson of Avasthātraya that thought, feeling, sense or intuition and even intellect are all inadequate and defective as guides to the Ultimate existence, the Super-Reality though they are steps leading to it. For, they not only contradict and stultify each other in the different states, but disappear altogether in deep sleep. What the reason of Avasthātraya recognizes is religion in so far as it leads to the realization of the rock of the universal and, therefore, non-controversial truth. What it repudiates is the reality of the differences in Religion, which multiply every day like black berries on account of the variations in men's emotions and intellects, which have no more than an apparent or fictitious reality, though such differences are necessary as adaptations of the essence of Religion to different minds. Further, Religion raises its structure upon at least two beliefs or intuitions or inspirations: (1) One's own conception of God and (2) One's own hopes of achieving some object, such for instance, as salvation by propitiating Him. In as much as these conceptions make men of different religions quarrel among themselves, each claiming to itself absolute infallibility or a higher degree of infallibility than others, their very contradictions and differences prove their unreal character. For, no two sane men have been seen to disagree and that so violently, in regard to anything true or real, such as that fire burns. The world has grown old enough to realize that belief is no proof of truth.

This Vedāntic principle of the states recognizes mysticism also but in a higher degree. Mysticism sees the futility of

the distinctions of religions. And what is more, while Religion argues from the date of waking experience most, mysticism goes a step higher and co-ordinates with it dream experience, in that it perceives the fact that in dreams we see that the one mind manifests itself as the many of the dream universe. It subsequently realises that the one existing entity of the waking world likewise manifests itself as the many of that state. But this experience is not the whole truth which, as has been shown, comprehends the three states.

If the contents of the dreams and the waking states be ideas only, why should the states themselves be considered as different? They are not the same in as much as each has its own time, space and cause orders. There is no continuity or uniformity in this respect. Then, could the states themselves be real while the contents are only ideas? When we speak of the three states, we rise to a point of view above the states, and see them coming and going, like ideas. The states themselves are, therefore, no better than their contents, all appearing real only for the time being.

The question may be asked "If what we are aware of are only ideas and if ideas disappear in the undifferentiated mind or super-reality, how does it happen that these unreal existences are felt to be real and why should they appear at all?" The Vedāntin's answer is that it is due to Avidyā or Māyā than which no word in any human language appears to have been more misunderstood. What it means will be ascertained, as has been indicated already, under Causality. Under the same head has to be considered the question whether the states are related to each other as cause and effect.

Lastly, awareness is directly realized only as it exists in me and not as it exists in others or elsewhere. This Awareness functions as "I" or "Me", when the "I" or "Me" distinguishes itself from the rest of this world. And it is this same Awareness that knows the "I" or "me" and the three states as ideas or objects to itself when it contemplates their appearance and disappearance. This Awareness, then called Ātman, is said

to be realized only as "I am Ātman" or "Thou art Ātman" and in no other way.

Now, is this Awareness or Ātman the same as God or Brahman, the cause, the creator, or the preserver of the universe? The answer to this question is also to be found in the explanation of the relation of cause and effect.

Since Avasthātraya covers the whole of life, it aims at explaining the meaning or goal of all experience, i. e., of all phenomena of this universe, such for instance, as those dealt with not only under religion or mysticism but also under ethics, aesthetics, politics, psychology, physiology, biology, physics and so forth. It attempts to answer the question: what is the significance, as a whole, of all the infinite processes of mind and matter?

Above all, the Vedāntin himself advances the most powerful criticism against himself, on his own behalf and that of all his opponents. He asks: "How am I sure that this method of reasoning based on Avasthātraya has not misled me, that under it does not lurk a fallacy which superior minds, now or in future, may detect; nay, how am I sure that this leads me to the final or absolute truth?" The Vedāntin accordingly enquires into the Nature and Meaning of Truth, which forms a separate subject, not only discussing the third aspect of Reality, that of the satisfaction, joy, bliss, or blessedness of realizing the Truth, but also, revealing what may be termed the dialectic of Avasthātraya — not that of the movement of the individual thoughts or ideas, as in Hegel and other European thinkers, which do not escape contradictions and which form but parts of a state: this is the dialectic of the movement of the states themselves, which, in fact, is the higher dialectic of the movement of life itself.

Wackernagel setzt seine „Altindische Grammatik“ fort[1]).

Von **Walther Wüst.**

Die Jahre 1929—30 werden einer künftigen „Geschichte der indischen Philologie“ voraussichtlich einmal als bedeutungsvoll für den Sachabschnitt altindischer Grammatik gelten. In diesen Zeitraum fällt nämlich erstens die von H. Hirt vorbereitete 2. Auflage des verdienstlichen „Handbuch des Sanskrit“ von Albert Thumb, fällt zweitens die ebenso eigenartige wie bedeutende „Grammaire Sanscrite“ Louis Renou's, und schließlich sehen diese zwei Jahre auch eine literarische Hoffnung erfüllt, die von den meisten unter uns schon so gut wie begraben worden war: Jacob Wackernagel, der linguistische Altmeister unseres Fachs, setzt seine „Altindische Grammatik“ fort. Manchen, und zumal den Fernerstehenden, wird dieser Satz wie jede andere nüchterne Feststellung klingen, für manche, namentlich aber die Jüngeren, wird er vielleicht wie Jubelruf sich anhören, in Wahrheit bezeichnet er jüngeren und älteren Indologen, Indogermanisten wie Sprachwissenschaftlern einen Anlaß zu aufrichtiger Freude, die vielleicht niemand nachdrücklicher zu empfinden, auszukosten weiß als der verehrungswürdige Verfasser selbst. Ist er doch, wie ich dies ähnlich für Alfred Hillebrandt aussprach

1) Jacob Wackernagel, *Altindische Grammatik.* III. Band: Nominalflexion–Zahlwort–Pronomen von Albert Debrunner und J. W. Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht 1929—30. XVI, 602 S., gr.-8⁰. Broschiert Teil 1: 21 RM.; Teil 2: 17 RM.; zusammen 38 RM., gebunden 41 RM. Von anderen Besprechungen sind mir bekannt geworden die H. Sköld's, IF. 47, p. 362—8, sowie die C. C. Uhlenbeck's, Museum 37, Dez. 1929, Sp. 61 f.; vgl. auch noch unten p. 110.

(Or. Lz. 1928, Sp. 613), „nach einem inneren Gesetze unseres Lebens zurückgekehrt an seinen Ausgangspunkt“ und hat für die Mitforschenden das Werk wieder aufgenommen, das trotz bleibender sonstiger Verdienste doch als sein Hauptwerk dauern wird, eben seine „Altindische Grammatik“. Wir alle sind J. Wackernagel um dieser Gabe willen zu ganz besonderem Dank verpflichtet. Wie sehr, das wollte der Herausgeber dieser Zeitschrift in feinem Takte darin zum Ausdruck kommen lassen, daß der dritte Band der „Altindischen Grammatik“ hier nicht in Form einer einfachen Besprechung, sondern in der eines Aufsatzes willkommen geheißen werden sollte (briefliche Mitteilung vom 30. Juni 1930).

Vergegenwärtigen wir uns kurz die Lage, wie sie für das Gebiet der altindischen Grammatik und ihren Anteil an der vergleichenden idg. Sprachwissenschaft vor 1929 bestand Wir besaßen eine ganze Reihe trefflicher deskriptiver Grammatiken, die ohne Zweifel von derjenigen W. Dw. Whitney's angeführt wurden, wir besaßen für sprachgeschichtliche Studien das „Handbuch“ Thumb's, dem neben unbestreitbaren Vorzügen ebenso unbestreitbare Mängel vorgeworfen werden mußten, wir besaßen aus der Feder C. C. Uhlenbeck's zwei Skizzen[1]), die ebensowenig wie sein „Wörterbuch“ verfeinerten Ansprüchen genügen konnten, und wir besaßen schließlich die meisterhafte „Altindische Grammatik“ J. Wackernagel's, deren zwei Bände, 1896 und 1905 erschienen, von Chr. Bartholomae in sehr bemerkenswerten Anzeigen (ZDMG. 50 und IF. Anz. 8) ausführlich gewürdigt worden waren und nur den einen, nicht gutzumachenden Nachteil aufwiesen, uns ohne Fortsetzung oder gar Abschluß zu lassen. Das, was wir besaßen, war allerdings auch in dieser Form kostbar genug. Wir hatten die „Lautlehre“ und als „Einleitung zur Wortlehre“ die „Nominalkomposition“, die wir beide in ihrer staunenswerten

1) Handboek der Indische Klankleer, in vergelijking met die der Indogermaansche stamtaal, ten gebruike van studenten in de Nederlandsche en de Klassiecke letteren, Leiden 1894; A manual of Sanskrit phonetics in comparison with the Indogermanic mother language, for students of Germanic and classical philology, London 1898.

Stoffdurchdringung umso dankbarer und umso resignierter hochhielten, als wir für das Fehlende auf da und dort erschienene, lückenfüllende Einzelschriften angewiesen waren und keiner Aussicht gewahr wurden, wie an Band I und II 1 sich jemals die Bände II 2, III, IV, V sollten anschließen können. Im Verein mit F. C. Andreas drang Wackernagel dem Awesta-Text neue, grundlegende Aussagen ab, er beschenkte uns mit seiner Akademieschrift „Indoiranisches“, mit gewichtigen „Vorlesungen über Syntax“, aber um die Fortsetzung seiner „Altindischen Grammatik“ schien er sich nicht mehr zu kümmern. Die Entwicklung altindischer Grammatikschreibung sollte und mußte genau so lange immer wieder in den Wunsch ausklingen, den ich gleichsam als Anwalt der Fachgenossen p. 125 meines „Indisch“ so formuliert hatte: „Wackernagel's Werk ist dergestalt ‚vollkommen‘, soweit menschliche Gelehrsamkeit überhaupt vollkommen sein kann. Oder um die allgemeine Anteilnahme der ganzen indischen und vgl. Sprachwissenschaft als Wunsch mit tieferem menschlichem Verständnis auszulegen: es wird vollkommen werden, wenn ein freundliches Geschick dem Altmeister den Abschluß seiner Lebensarbeit gestattet und weitere Bände die beiden ersten Teile zum Ganzen runden“.

Dank freundlicher Benachrichtigung durch Herrn Prof. Albert Debrunner konnte dieser Absatz, der die Lage bis etwa Ausgang 1928 geschildert hatte, zum Schluß noch die Korrekturnote bringen, Band III befinde sich im Druck. Und in der Tat erschien auch im Vorsommer 1929 ein erster, hellblaubroschierter Teil dieses dritten Bandes, der auf p. 368 mitten im Satze abbrach und folgenden Vermerk trug: „Da das Ms. des dritten Bandes während des Druckes nicht vollständig fertiggestellt werden konnte, wird vorläufig der bis Januar 1929 gedruckte Teil herausgegeben. Der Rest, der erheblich weniger Umfang haben wird, soll gegen Ende des Jahres 1929 erscheinen . . .“ Aber Verfasser und Verlag waren zu zuversichtlich. Es dauerte noch ein volles Jahr, bis auch der zweite Teil heraus war, und mit ihm neben dem „Inhaltsverzeichnis“ das „Vorwort“ (p. III—V).

Kaum wohl wird das „Vorwort“ eines wissenschaftlichen

Werkes so aufmerksam gelesen worden sein wie gerade dieses, von Wackernagel unterzeichnete. Und das mit Recht! Erwartete man doch mit Bestimmtheit, wenigstens aus diesem persönlichsten Teil des ganzen Bandes Näheres zu erfahren über die Gründe der Verzögerung wie über die der neuen Mitarbeiterschaft. Aber Wackernagel erörtert die Ursachen nicht, warum er volle 25 Jahre, ein Vierteljahrhundert, von einer „Hauptaufgabe“ seines Lebens konnte abgezogen werden, um das Verdienst des jüngeren Helfers, Albert Debrunner's, nur umso nachdrücklicher ins gebührende Licht zu rücken. Wenn W. Caland in seiner Anzeige (DL. 1929, Sp. 1523) etwas befremdet auf diese Mitarbeiterschaft hinweist, so werden ihn wohl heute die sehr warmherzigen Worte des Guru und Freundes beruhigt und aufgeklärt haben. Geteilt wurde die Arbeit zwischen beiden in der Weise, daß von den 189 Paragraphen des ersten Teils die §§ 1—17, 21—82, 102—58, 160—6 Debrunner bearbeitete, während Wackernagel selbst die §§ 18—20, 83—101, 159, 167—89 und den Rest vom Nomen sowie das ganze Zahlwort und das ganze Pronomen übernahm. „Für jeden Abschnitt trägt dessen Verfasser die einzige und volle Verantwortung. Aber es versteht sich von selbst, daß die Korrektur aller Teile von beiden Verfassern gelesen worden ist und sich dadurch vielfache Gelegenheit zum Austausche der Ansichten und zur Verbesserung von Einzelheiten geboten hat.“ Nach Beantwortung dieser beiden wichtigsten Fragen spricht Wackernagel kurz über die benutzten Vorarbeiten und gedenkt „mit besonderer Dankbarkeit“ der „Noun-Inflection“ Lanman's, woran sich ein paar Sätze über die Art der Textlektüre anschließen. Ein eigener Absatz ist dem Buchungsverfahren gewidmet. W. bekennt sich hier in sehr beherzigenswerter Weise zu der m. E. einzig möglichen, rein historischen Auffassung, „alle bisherigen Äußerungen über die behandelten Dinge“ festzuhalten, selbst auf die Gefahr hin, daß „vielleicht ein großer und oft sehr zeitraubender und unerquicklicher Teil der hier geleisteten Arbeit umsonst getan“ wurde. Ich stelle fest, daß W. damit eine Ansicht vertritt, wie sie beispielsweise Endzelin für seine „Lettische Grammatik“ ausdrücklich verworfen hat,

und stelle mich, gerade für diesen dritten Band, auf die Seite Wackernagel's, zumal „andere Teile der Grammatik, besonders die nominale Stammbildungslehre, voraussichtlich von derartigen Materialien viel weniger belastet sein werden“ (p. IV). Auch für diese „anderen Teile“ enthält das „Vorwort“ eine wichtige Voraussage, die man sich wird merken müssen, trotzdem es p. IV f. heißt: „Über das Erscheinen der noch fehlenden Bände wage ich nach den schlimmen Erfahrungen, die man mit dieser Grammatik gemacht hat, nichts Bestimmtes auszusagen“. Nämlich „wenn eine Fortsetzung zustande kommt, wird sich wohl Debrunner hauptsächlich des vierten Bandes mit Verb und Adverb, [Wackernagel selbst] des zweiten, der nominalen Stammbildungslehre geltenden Teiles des zweiten Bandes annehmen. Große Stücke von diesem sind längst ausgearbeitet; für alle Teile liegen in den letzten fünfzig Jahren gesammelte Kollektaneen bereit“. Wobei, wie wir auf das Bestimmteste hoffen, auch ein fünfter, der Syntax gewidmeter Band nicht vergessen wird. Die in der gleichen Reihe erschienene „Slavische Grammatik“ Vondrák-Grünenthal's erlegt gerade in dieser Hinsicht besondere Verpflichtungen auf. Sie können umso leichter erfüllt werden, als gründliche Gesamtstudien B. Delbrück's und Speyer's schon geschrieben sind und W. selbst sich in seinen schon genannten zwei Bänden „Vorlesungen über Syntax“ hervorragend gerade auch für dieses Gebiet ausgewiesen hat. Der letzte Punkt des „Vorworts“ schließlich betrifft den Literatur-Nachtrag zu Band II 1 und III, worin nach W.'s ausdrücklicher Erklärung keine Vollständigkeit angestrebt worden ist.

Soweit die unmittelbaren persönlichen Aussagen, die, von Bedeutung für Vorgeschichte und weitere Entwicklung des Gesamtwerkes, gerade deswegen hier in größerem Umfange wiedergegeben worden sind. Anlage, Aufbau und Darstellung erklären sich selbst. Sie verwirklichen die gleichen Absichten wie die beiden, dem dritten Band voraufgegangenen Bände I und II 1. Und das ist, wie hier so dort, kein Zufall. Ist doch Wackernagel — viel zu wenig tritt in den Besprechungen dieser wissenschaftsgeschichtliche Gesichtspunkt

hervor — ein Schüler des Indologen und Sprachforschers, der vor ihm die umfassendsten vgl. grammatischen Studien auf altindischem Gebiete getrieben hat und dessen geisteswissenschaftliches Erbgut gerade in den Veröffentlichungen seines Schülers immer wieder pietätvoll gepflegt wird: Theodor Benfey's. Von Benfey aber wissen wir (vgl. Kleinere Schriften 1, p. XXXVIII f.), daß er in seiner grammatischen Tätigkeit „die drei Methoden wissenschaftlicher Forschung zu vereinen [suchte], die allein zu gesicherten Ergebnissen führen können: die naturwissenschaftliche, welche eingehend das Ding an sich betrachtet, die historische, welche seine Entwicklung bis zur Entstehung zurückzuverfolgen sucht, und die vergleichende, welche es im Zusammenhang mit möglichst zahlreichen analogen Erscheinungen betrachtet". Stück für Stück ist hier Wackernagel's Arbeitsweise vorgezeichnet. Er verfährt naturwissenschaftlich, indem er die einzelne Laut- oder Spracherscheinung immer bis in die umlagernde Textschicht selbst zurückführt und die gesamte darüber vorhandene Fachliteratur vor uns ausbreitet; er verfährt historisch und befragt zuerst die einheimischen indischen Grammatiker, deren Lehre er in möglichster Vollständigkeit aufbaut; er verfährt vergleichend, d. h. er sucht die Laut- oder Spracherscheinung, nachdem sie sauber im Einzelsprachbereich abgegrenzt ist, auf im Iranischen und Griechischen, Italischen und Germanischen, Keltischen und Slawischen, ja auch im Armenischen und Hethitischen. Das ist aber nur die éine Seite seiner vergleichenden Tätigkeit. Auf der anderen finden sich fast ebenso oft die Aśoka-Inschriften, Pāli und Prākrits verzeichnet, so daß der Gegenstand in Voraussetzungen wie Folgerungen vollkommen belichtet vor uns steht. Zu diesen drei Hauptgrundsätzen treten andere. Sie scheinen nebensächlicher, aber die Hauptgrundsätze sind ohne sie nicht denkbar. Da ist einmal die klare, schöne Gliederung der einzelnen Abschnitte zu nennen, die in methodischer, aber auch pädagogischer Absicht vom Einfachen zum Verwickelten vorschreitet und mit glücklicher Hand das Sichere vom Unsicheren, zudem äußerlich für das Auge durch Petitdruck kenntlich,

scheidet. Ich nenne als einen Beleg statt vieler die Seite 40 f. Da ist ferner hervorzuheben das sorgsame Eingehen auf zahlreiche exegetische und syntaktische Probleme, wie es namentlich in dem Kapitel der Zahlwörter (z. B. p. 378 ff.), aber ebenso auch in dem der Pronomina (z. B. p. 522—24, 552—8, 565—75) immer wieder geübt wird. Ich erwähne drittens die zahlreichen etymologischen Bemerkungen und hebe aus ihnen die überzeugende kleine Monographie über die Partikel *cana* (p. 562) nachdrücklich heraus. Gar nicht zu zählen sind die kritischen Einwände und Urteile, die ohne Rücksicht auf die eigene Person sachlich und mit der ruhigen Sicherheit des Kenners gegen Irrtümer der ersten beiden Bände ausgesprochen werden (z. B. p. 196 oben). Hier kann jeder unter uns von einem unserer Besten lernen! Wackernagel will keine Autorität sein. Er ist sie gerade seiner unbeirrbaren Ehrlichkeit wegen, aus der heraus er bekennt: „dies und das weiß ich nicht“, oder „wo ist das vorklassisch belegt?“ Freunde solcher Art, denen es wie unserem verehrungswürdigen Verfasser um den Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntnis geht, mache ich auf solche, zu Spezialforschungen anregenden Fragestellungen aufmerksam wie z. B. pp. 488 oben, 504 s. f., 515 oben, 521 Mitte, 531 s. f., 547 oben. Das Wesentliche an dieser Einzelheit wie an all den anderen Gesamtzügen, die ich in Kürze hier zusammengestellt habe, bleibt der Eindruck: Hier liegt das klassische Werk altindischer Grammatik, das durch die umfassende Reichweite seiner Betrachtungsweise im ganzen wie durch die mikroskopische Genauigkeit im einzelnen, durch die Verbindung von Philologie und Linguistik den höchsten Ansprüchen genügt. Wenn der Verf. in allzu besonnener Bescheidenheit von dem „vielleicht zu breit angelegtem Plane“ seines Werkes spricht (p. III), so widersprechen wir ihm, allein in diesem grundsätzlichen Punkte, auf das entschiedenste und versichern ihn erneut unserer Dankbarkeit für die Größe, nicht die Breite der Leistung.

Ich habe es für zweckmäßig gehalten, im Voraufgegangenen mehr von der Vorgeschichte und dem allgemeinen, bleibenden

Eindruck dieses dritten Bandes „Altindischer Grammatik“ zu sprechen als von seinem in 270 Paragraphen aufgeteilten Inhalt. Diesen ganz in den Rahmen eines kürzeren Aufsatzes zu pressen wäre selbst dann unmöglich, wenn man nur — nebst einigen Begleitbemerkungen — das blanke „Inhaltsverzeichnis“ abdrucken wollte, das volle fünf Seiten umfaßt (p. VI—X). Trotzdem läßt sich auch hier ein doppelter genereller Eindruck gewinnen. Der Verfasser hat erstens die alterprobte Dreiteilung und Aufeinanderfolge Nomen–Zahlwort–Pronomen beibehalten, zweitens innerhalb dieser drei Hauptstücke auch den Einzelstoff gemäß überkommener Übung angeordnet. Daß hier keine neuen Experimente ausprobiert wurden, ist unbedingt zu begrüßen. Überhaupt scheint diesem dritten Band gegenüber die Kritik in der glücklichen Lage zu sein, daß sie die großen, tragenden Gedanken in Auffassung, Anlage und Darstellung vorbehaltlos billigen kann und nur an weniger erhebliche Einzelheiten hie und da bessernde Hand anzulegen hat. Eben diese Einstellung kennzeichnet auch die kritischen Bemerkungen, die ich im Anschluß an eine allerdings etwas einseitige[1]) Lektüre in stark zusammengestrichener Auswahl den beiden Verfassern vortrage.

p. XIV vermisse ich Hanns Oertel's wichtige „Syntax of cases in the narrative and descriptive prose of the Brāhmaṇas“. Vol. 1, die so oft angeführt wird, daß sie auch in den „Ergänzungen zum Verzeichnis der Abkürzungen“ hätte genannt werden müssen.

p. XV, Z. 6 von unten muß es statt „Winternitz“ „Windisch“ heißen.

p. 10 wird bei der Behandlung des lokalen Adverbialsuffixes *-tra* behauptet, es sei „nie voll ins Paradigma eingerückt“. In dieser Form ist das nicht vertretbar; man vergleiche jetzt Renou, Grammaire Sanscr. 1, p. 160 (§ 122 Anm.) und 2, p. 273 s. f.

p. 17, Z. 20 von unten lies „ISg. *asaścátā*“.

p. 41 (§ 16a; auch zu p. 42, § 16c): „Dehnstufe des

1) „Einseitig“ deswegen, weil ich dabei in erster Linie die Zwecke meines „Vergleichenden Wörterbuchs des Altindischen“ im Auge hatte.

Stammauslauts ohne Endung charakterisiert im Ai. wie im Ig. die *i*- und *u*-Stämme“. Ich schlage vor, zwecks besserer Formulierung „die maskulinen und femininen“ zu sagen.

p. 42: zu *ápathī* vgl. man K. F. Johansson, Etymologisches und Wortgeschichtliches, p. 44 Anm. sowie *Γέρας* p. 175 f.

p. 43, Z. 11 von unten lies „Sonderendung“.

p. 46, Z. 1 von oben lies „*suhávā*[*v*] *ihá*“.

p. 48 f. (§ 18 d) wäre Windisch, Geschichte der Sanskritphilologie 2, p. 433[1] nachzutragen.

p. 67 und 455 ist der Titel der Sanjana-studies ungenau wiedergegeben; man vgl. OB. für 1926, No. 3074.

p. 73 ist die im Petitdruck vorgetragene Erklärung von *pr̥tsúṣu* die einzig mögliche und hätte stärker hervorgehoben werden sollen.

p. 76 vgl. man zu *akṣṇayā* noch Kaegi-Festgabe p. 24 sowie Riv. Indo-Greco-It. 9, Fasc. 1/2, p. 118.

p. 77 halte ich die Formulierung: „daher ist die ehemals übliche Auffassung von *-ayā* als ISg. von *ā*-Stämmen aufzugeben“ trotz der beachtlichen Belege, die für diese Wackernagel'sche Lieblingsthese sprechen, für zu positiv. Wie steht's mit Formen wie *uttarā́, dakṣiṇā́* (p. 87), die doch ganz gut die entsprechenden mask. *a*-Stämme vorstellen könnten? Sollen auch die Adv. auf *-uyā́* (p. 147) keine Instrumentale sein? Schließlich mache ich auf einen ausgezeichneten Beleg aufmerksam, der sich bei Speyer, Ved. und Sanskrit Syntax p. 31 aus dem Daśakumāracarita zitiert findet und treffend die Möglichkeit eines Zusammenfalls von Instr. sing. fem. *ā*-Dekl. und Adverb auf *-ayā* aufzeigt. Die Stelle lautet: „*mayāsi jātamātraḥ pāpayā parityaktaḥ*“. Speyer übersetzt *pāpayā* mit „schnöde“!

p. 81 kommt man für Ṛgv. I 37, 14 auch mit Annahme einer Parenthese aus, indem man liest *prá yāta śíbham āśúbhiḥ-sánti káṇveṣu vo-dúvaḥ* und *sómāḥ* ergänzt. Denn auch die Maruts sind Soma-Trinker (Hillebrandt, Ved. Myth. 2[2], p. 290 f.) und überdies beweist der gleichfalls angezogene Ṛgv.-Vers I 36, 14[d], daß *vo duvaḥ* nicht zusammenzugehören braucht.

p. 84 f. Hier will ich wenigstens in aller Kürze andeuten,

daß ich über die *a*-Deklination meine eigene ketzerische Auffassung habe, deren Elemente nicht in den Handbüchern zu finden sind. Die altind. *a*- oder idg. *e/o*-Deklination muß uns doch recht merkwürdig vorkommen, sobald wir an unser bekanntes Ablautschema *e-o-O*, sowie an den immer wieder gelehrten Parallelismus zu den *i*- und *u*-Stämmen denken. Denn wir haben im Stammbildungssuffix keine Nullstufe; es heißt idg. **deiu̯o-*, altind. *déva-*: *agni-*, *śatru-*, deren *i*-, *u*- als Nullstufe aus dem regelmäßigen Ablaut *ei̯-oi̯-i*, *eu̯-ou̯-u* hervorgegangen ist (ebenso natürlich auch bei der *r*-Dekl.). Ich glaube, man muß daraus — im Zusammenhang namentlich mit H. Hirt's geistvoller Chronologie der Grundsprache (Idg. Gramm. 4, p. 345 ff.) — den Schluß ziehen, daß die idg. *e/o*-Deklination jung ist und möglicherweise erst spät aus konsonantischen Stämmen durch Einfluß der Demonstrativ-Pronomina sowie der *n*- (*-an, -in*) Stämme gebildet wurde. An pronominale Beeinflussung denkt übrigens auch Hirt, a. a. O. 3, p. 36. Man mache sich nur einmal recht klar, daß es idg. **deiu̯s* heißen müßte und daß sich aus Aussprache-Gründen leicht gerade in dieser Position gegentoniges *o*- entwickeln konnte.

p. 85, Z. 1 von oben lies „Ausdruck".

Zu p. 86—88 vermißt man Güntert, Ablautprobleme p. 21, sowie IF. 37, p. 26 und 61.

p. 92, Z. 7 von oben: Gegen Kontraktion des instrumentalen Ausgangs *-ṓ* sprechen auch gotische und ahd. Formen wie *daga, tagu,* deren auslautende Kurzvokale nur auf stoßtonige Längen zurückgeführt werden können.

p. 94 oben macht die nicht erwähnte Behandlung Wilh. Geiger's, Pāli-Gr. § 27, 2 die „Spuren von *-ā* im Mi." fürs Pāli wenigstens zweifelhaft, weil es sich ebensogut um Kontraktion handeln kann.

p. 95, Z. 16 von oben muß es natürlich mit Bezug auf Bopp „1826" heißen.

p. 96. Zu der Deutung von *vasántā*, die des Akzents wegen einleuchtet, vgl. man auch Hillebrandt, Ved. Mythologie 2², p. 182.

p. 100. Es ist nicht ratsam, in der Verteilung der bekannten Kasus-Dubletten (*-āsaḥ* : *-āḥ* usw.) immer einen chronologischen Sachverhalt zu erblicken; vgl. meine Stilgeschichte p. 6 f.

p. 117. Daß Ṛgv. X 75, 5c die einzige Ṛgv.-Strophe sei, in der die Gaṅgā erwähnt wird, ist in dieser Form unrichtig. Wir finden — ebenfalls noch in einem jungen Buch, VI 45, 31 — *gāṅgyá-*.

p. 119 (§ 60 *α*). Wie steht es mit *āśāspada-* n., wörtlich „Hoffnungsstätte“, das z. B. durch das gern archaisierende Daśakumāracarita bezeugt wird? Ist zu trennen *āśās-pada-*, so daß wir einen zu *gnās-pati-* parallelen Fall hätten, oder *āśā-āspada-* (vgl. Wackernagel 3, p. 280 Anm., aber auch p. 283 Anm.).

p. 141 *sakhāyau* ist, falls ich den Sinn der Klammer richtig verstehe, vedisch belegt; man vergleiche Grassmann, WB., Sp. 1441 und Ṛgv. VI 60, 14.

p. 163 ff. Ich halte es nicht für pädagogisch, die beiden fem. *-ī*-Typen als *vr̥kī-* und *devī*-Typus auseinanderzuhalten, beide Worte gehören — entwicklungsgeschichtlich gesehen — ja nach Wackernagel's eigener, geistvoller Deutung (in den „Mélanges Saussure“) zu alten mask. *e/o*-Stämmen **deiu̯os*, **u̯l̥qᵘos*, stehen also ihrer Herkunft nach auf gleicher Stufe.

p. 166. Das erste Ṛgv.-Zitat dieser Seite muß X 75, 5c heißen.

p. 186. Ist das Etymon von *chavī́* wirklich unbekannt?

p. 221, Z. 13 von unten. Es heißt in der angezogenen Stelle Ṛgv. VI 51, 5a: *dyaùṣ pítaḥ*; vgl. auch noch Oldenberg, Noten zur Stelle.

p. 256. Zu der Form *kiyāti* in Ṛgv. I 113, 10a und II 30, 1d gebe ich zu erwägen, ob sie nicht vom Binnenreim mit beeinflußt ist.

p. 272. In der Wendung *vṛ́ṣā vánam* muß *vṛ́ṣā* nicht unbedingt Neutrum und Adjektiv sein. Es kann auch Vergleichssubstantiv und die ganze Wendung sog. „offener Bāhuvrīhi“ sein, der in ṛgved. Poësie ja sehr beliebt war; vgl. Geldner, Ved. Studien passim; Oldenberg, Zur Geschichte der altind.

Prosa, p. 30; Renou, Les maîtres de la philologie védique, p. 38 f.

p. 317, Z. 2 von oben lies „*ya*-Stamm“.

p. 320. Der Nominativ *nā* des Themas *nṛ̥*- „Mann“ ist belegt; ich erinnere an den bekannten Vers im Hochkāvya-Stil: *na nonanunno, nunnono nānā nānānanā nanu? nunno 'nunno nanunneno, nānainā nunna nunnanut.*

p. 507, Z. 10 von oben fehlt die Bandzahl.

p. 530 links oben ist die falsche Seitenziffer zu ändern.

p. 600—2 enthält ein von R. Hauschild angefertigtes „Register der Stämme und Wörter“, wofür man besonders dankbar ist. Den ganzen Stoff des dritten Bandes erschöpft natürlich auch dieses Verzeichnis bei weitem nicht. Wer seinen „Wackernagel“ verfügbar haben will, muß sich also weiterhin der Mühe unterziehen, selber den Band für seine Zwecke zu exzerpieren, ein empfehlenswertes Verfahren nebenbei, wenn man sich auf eigene Weise ein ungefähres Bild von dem überwältigenden Reichtum dieses Bandes machen will. Das „Vorwort“ verspricht übrigens (p. IV): „Ein ausführlicheres Register soll, wenn möglich, dem Gesamtwerke nach seiner Vollendung beigegeben werden“. Daß es uns bald vergönnt sei, eben diese „Vollendung“ zu feiern, ist der Wunsch, den ich diesem III., auch in Druck und Ausstattung der Vorgänger würdigen Bande mit auf den Weg gebe.

Pahlavī Passages on Fate and Free Will.

By Jehangir C. Tavadia.

1. Dēnkart 3, 174.

Jackson has recently dealt with this text in his Zoroastrian Studies p. 228 ff., while discussing the doctrine of Free Will in the Pahlavī books. But in my review of this work in OLZ. 1929, I have declared that his translation is not quite correct and that almost every sentence is to be construed differently. And therefore we shall retranslate the portion here. It is true that the style of the Dēnkart in general, and of its third book in particular, is highly artificial and involved or crabbed, and therefore none can be quite sure of his interpretation; but I have tried my best to grasp the language and the meaning of the author, to do which Jackson has certainly failed. And I believe that those who are competent to judge will be able to see it for themselves. Both of us have tried to be literal, and hence the differences — whether essential or otherwise — are the matter of interpretation and not that of style or diction. As regards the transliteration by Jackson, I have not referred to those points which have no bearing on the meaning. For my own transliteration I have followed for the sake of uniformity the principles enunciated in my Šāyast-nē-šāyast § 7. It goes without saying that I have not thought it necessary to discuss the translation by Sanjana, which even Jackson has termed a "very free paraphrase". The text is settled from the extant editions — M = Madan, p. 186 f., S = Sanjana, Vol. 4, p. 210 f. — and their different readings are noted. The marks of punctuation are added by me.

āzāt-kām, u-š apastākīk nām; u āzāt-kām kartār, u āzāt-kām[1] *kartārīh*[1]; *čem* [*i*][2] *āzāt-kām u nē ēv-āhang*[3] *kartārīh; u-š hamēmār*[4] . . . .

hat! āzāt-kām andar gētīh martom, u-š[5] *apastākīk nām 'ahū*[6] *i astōmand', i-š zand 'x*^{v}*atāy i tanōmand'.*

u dātastān i x^{v}*atāy x*^{v}*atāyīh* [*i*] *āzāt-kām martom,*

i apar x^{v}*ēš kām rāyēnītārīh* [*u*] *varzītārīh,*

i-š apar apārīk gētīk dahišn,

i[7] *nē ōγōn x*^{v}*ēš kām x*^{v}*atāy hēnd, čiγōn x*^{v}*atāy martom.*

u-šān[8] *ēvak-ač nē ast rāyēnītārīh i apar ax*^{v}*-1*[9],

čiγōn rāyēnītārīh [*i*] *martom apar ōyšān ān i tanōmand,*

bē[10] *vičārtan*[11] *i hač mēnōkān yazatān.*

pa ān i[12] *mēnōkān-ač yazatān x*^{v}*atāy,*

bē[12] *nē tanōmand hēnd*[13].

One having free will, and the Avestan name thereof; and the maker of one having free will, and the[1] making of one having free will[1]; the reason of making one having free will and not one having one (i. e. fixed) intent (or design); and his adversary[4] . . . .

Lo! one having free will in the world is man, [and not other creatures][4a], and[5] his Avestan name is 'the master[6] having bones', the meaning (or translation) of which is 'the lord having a body'.

And the opinion of the lord is the lordship of man having free will,

which [consists] in the purposing (or pushing forth) and performing of his own will,

which is [exercised] by him over other worldly creatures,

which[7] are not such lords of their own will, as the lord man.

And theirs[8] is not even one purposing over one[9] life,

as is the purposing of man over those that are corporeal,

except[10] the discrimination from the spiritual God.

Among those that[12] are even spiritual beings God is the lord,

but he is not corporeal.

u āzāt-kām kartār dātār ōhrmazd.	And the maker of [man as] having free will is the Creator Ōhrmazd.
u āzāt-kāmīh[14] *xᵛatāyīh i ⟨apar⟩ martom apar kām pa patīraftan [u] nē patīraftan, i-šān*[15] *kirpak u*[16] *vinās.*	And free will is the lordship of man over his will as regards accepting and not accepting, wherefrom [arise] good deed and sin.
u čem [í] dātār āzāt-kām u nē ēv-āhang[3] *kartan i martom ōstīkān kartan,*	And the reason of God's making of man [as] having free will and not having one (i. e. fixed) intent (or design) is to make him steadfast,
i-š xᵛēš spāh martom[4]	which [means] man is his own soldier[4] ....

Notes: 1–1. This part may be redundant or wrong; in the text below the reference is to *āzāt-kāmīh* 'free will'. — 2. M gives the mark of punctuation here instead of before *čem,* but see the text below. — 3. M separates *-g* and gives it as *i* which is out of the question in this context. Perhaps the editor is responsible for this mistake, because he is said to have committed "a very common error of regarding almost all *ī*-s at the end of a word in [the Ms.] DM. as an *izāfat*", see Dinkard .... Sanjana, Vol. XIII, p. XIX. Both separate *ēv-* in the heading, but join in the text. As to our reading note that *ēv* is commonly used for *ēvak* 'one' in compounds, and *āhang* means in NP. 'concord, harmony, design, purpose, intention, rule, custom, procedure', and is connected with *āhanǰīdan* 'to draw out, drag'. The adopted meaning suits the context quite well. — 4. What follows deals with the good and bad capacities that help and hinder man in the choice etc. of good deeds and sins. It is also suggested that free will is given for fighting against and vanquishing the evil spirit. With this cf. Bundahišn 2, 10 f. (Great Bundahišn p. 39 is incomplete) where the *fravaši*-s of mankind choose to go to the world for this purpose and then become free, rather than remain under the protection of Ōhrmazd from the

beginning. — 4a. Thus; the emphasis is on 'man' (see the order of the words and cf. the account that follows), and not on 'is' as Jackson gives, – his remarks on *hat* are wrong, see my Šāyast-nē-šāyast § 10—10d. — 5. Jackson reads *hač-aš* 'therefore', but that is neither meant nor required here; see the heading which decides in our favour. — 6. Thus, taking it to be a mere transcription of Av. [1]*ahū-* 'master, lord'. Bartholomae, Wb. 282, reads it *ax*^{v} in this sense as well as in that of 'life, existence, world'. In the latter case the reading is supported by the Pāzand, but unfortunately there is no such evidence for the former case. The fact that the term is usually glossed with *x*^{v}*atāy* 'lord' or with *ōhr-mazd,* shows that there is some reason to consider it a mere transcription of the Avesta; – I do not think that the gloss is given merely to distinguish the term from its other meaning. Moreover, it does not seem to be used in independent Pahlavī works, which points to the same conclusion. As to the whole phrase, Jackson is wrong when he translates "life which has a body". It is true that in the extant Avesta the phrase occurs in the sense of 'corporeal existence', not in that of 'corporeal master' (see Bartholomae, Wb. 107f., 281f.); but there is no doubt that the author has taken it in the sense we have adopted. It is another question whether he has done so with or without justification. It should not be strange that Avesta quotations are given a sense quite different from that in the original context. In all such cases of misquotation there is of course no question of the real signification being lost, but only that of the priestly method of applying their knowledge of the Avesta texts, a method meant to serve practical and not scientific purposes. — 7. Both have got it; but Jackson silently omits it. — 8. Thus both; Jackson separates the word into "*az yazdān* except God" and continues the sentence up to *ēvak-ač.* — 9. Jackson is wrong about M, which too has *-1* i. e. *b*, and not *n* as he says. The fact is that the letter is broken, but not so as to be mixed up with *n*. It is possible that it stands for *i*, in which case we are to omit 'one'. — 10. If *bē* is a mistake for *pa*, then 'through'. —

11. M omits *vi-*, perhaps a misprint. — 12. S omits, and so does Jackson. — 13. Very probably this is a mistake due to the preceding *-ōmand* which is written in the same manner. — 14. Or *kāmakīh* as S. — 15. If *i-šān* stands for *i* or *ān i* we are to say simply 'of' in the place of 'wherefrom [arise]', cf. below where the author refers to *patīraftan i kirpak* etc. But here he could have meant the other idea that good deeds and sins arise from accepting and not accepting the right course. — 16. M omits. —

I do not think that the translation needs any extra comments for the exposition of the ideas therein. Let us however quote Jackson's version from the second sentence onward for the sake of comparison. (For the first sentence see notes 4a—6; the heading and the last part are not given by him) "and the decision of a lord [is] the lordship of a man having free will in the purposing and performing of his own will. Wherefore in the rest of the world-creation there are not such lords of their own will as the lord man, except God even alone. Nor is there, in this life, purposing like the purposing of man among those who have a body, with the exception of the spiritual God; and in regard to this, the spiritual God [is] a lord not having a body. And the maker having free will [is] the Creater Ōhrmazd; and the freewillship is the lordship which [is] in man with regard to accepting [or] not accepting, according to his will, those things which [are] virtues and vices; and the cause is the Creator who has free will . . ."

2. Škand-vimānīk-vičār 11, 280 f. 15, 77–84.

I do not see why Jackson has quoted and discussed these passages. Of course, they contain the word *āzāt-kāmīh* 'free will', but they teach us nothing about the Zoroastrian doctrine of free will; they do not even point out "inconsistencies in the Muhammadan (Mu'tazilite) and Christian presentation of free will". To judge from the context (11, 280–312; 15, 71–90), their object is to show that one cannot conceive of an all-good and all-powerful creator without the existence of an evil

power to whom evil in this world can be attributed. For it is argued that 'through what free will and through whose sin are the sin and crime of the lion, serpent, etc.'? Their creator, according to the author, is the Evil Spirit, as also of poisonous plants. And this is what he wants to point out.

3. The Letter of Tansar (Journal Asiatique 1894, p. 247 f.).

On the other hand Jackson should have taken into account the passages referring to predestination, because they indirectly emphasize the moral and religious value of the doctrine of free will. Moreover, they show the genuineness of, and throw light on, the passage on the question in the so-called "Letter of Tansar", as I have pointed out in my aforesaid review. This Letter says that both *ḳaḍā u ḳadar* and *takāpūy u ṯalab* are necessary: they are like the two bales of goods on the back of an animal, both of which must be equal. Jackson takes *ṯalab* in the sense of "choice", and adds that "it is also equivalent to 'free will', as opposed to *ḳadr* 'fate, predestination'" in the present context (p. 243). But 'choice' is not the meaning of *ṯalab*, and the context, if we properly understand it and include therein the story illustrating the statement, shows that 'work, diligence, exertion, effort or the like' is meant by the term. It is true that they are not recorded, but they can be developed from the original meaning 'desire', just as 'inquiry, search', etc. are. Note that they suit also *takāpūy* better than 'choice or free will' does. Moreover, the Pahlavī passages on the subject give *kunišn* 'work', or *tuxšākīh* 'exertion, diligence' — and not *āzāt-kāmīh* 'free will' — as the antonym of *baxt* 'fate, predestination'. And this should be decisive for *takāpūy u ṯalab* also, for there is no question as to the Sasanian and hence the Pahlavī origin of the Letter of Tansar. Jackson refers to the opinion of "the Parsi scholars of Bombay" and that of Mills, all of whom doubted this fact; but he is silent about the researches of Marquart and Christensen, which throw real light on the document. Both of them have conclusively and each in his own way shown that the Letter cannot have been written in

the reign of Ardashir I, since it depicts the views and facts that were current in the days of Khusrau I (see CHRISTENSEN, L'Empire des Sassanides, p. 111f. and MARQUART, Ērānšahr, p. 30, 48).

Thus it is neither the work of Tansar, nor it is meant for the ruler of Tabaristān; but it is fabricated in their name by an anonymous writer with a view to support the policy of his master, Khusrau I. This writer must naturally be a courtier and a man of letters, a friend if not a minister of the king. Now there are two names that are connected with Khusrau I in this respect: the physician Burzōe (-ōe is used as a pet and abbreviated suffix in the place of the second component part) who translated the Pañcatantra, and the well-known sage Vazurk-mihr. CHRISTENSEN has tried to show in Acta Orientalia 8, 108 ff. that these two are one and the same person. He says that the original name *Burz-mihr* was corrupted into *Buzurǰ-mihr* in Arabic from which it was given the Middle Persian form *Vazurk-mihr*. This explanation is not convincing, since we require some sort of proof at least for the second supposition. I would therefore like to suggest that *Vazurk* was a sort of title added to *Burz-mihr,* and the whole was then abbreviated into *Vazurk-mihr*. [I may also add that the statement on which CHRISTENSEN lays stress to prove the late (9th cent.) compilation of the Ayātkār i Vazurk-mihr is not correctly interpreted. He follows SANJANA in reading *mān i magān* 'the temples of the Magians'; but *i* has been added by the editor (see his note on the text) instead of *u* in the later and better edition in Pahlavi Texts 86, 9, and — this is not negligible — the next word [illegible] is not *magān* 'Magians', but it is *mēhan* 'house'. For 'Magians' we require [illegible] or [illegible], see Frahang i Pahlavīk 13, 1 and West, Glossary and Index 223; and the word in question is always *mēhan* occurring for Av. *maēϑana-,* and even the pair *mān u mēhan* 'abode and house' is very common, see BARTHOLOMAE, Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten 3, 36, note 3. Moreover, note the context of the statement which is about the destruction etc. of family, name,

abode and house, descendants and relatives; 'the temples of the Magians' in the place of 'abode and house' will not suit it.] — Christensen believes that there are similarities between Burzōe's Introduction to his translation (Nöldeke, Burzōe's Einleitung zu dem Buche Kalīla waDimna) and the Pandnāmak (or Ayātkār) of Vazurk-mihr; and I believe one can say the same thing about the Letter of Tansar, compare especially the author's words about his simple and ascetic life. However all this may be, the passage referring to destiny in the Pahlavī treatise bears resemblance to that in the Letter, and therefore we shall treat it first.

4. Ayātkār i Vazurk-mihr 105—109 (Jamasp-Asana, Pahlavi Texts, p. 94).

čiš i ō martomān rasēt, pa baxt bavēt aδāp pa kunišn?	[As to] a thing which comes to mankind, does it happen through destiny or through work?
baxt u kunišn hakanēn ōγōn humānāk hēnd, čiγōn tan u γyān:	Destiny and work together are so similar, as the body and the soul:
čē tan yut hač γyān kālput-1 ast i akār;	Namely[1], the body without the soul is a skeleton which is useless;
u γyān yut hač tan vāt-1 ast i a-griftār;	and the soul without the body is a wind which is intangible;
u ka hakanēn vimēxt ēstēt, ōžōmand u vazurk sūtōmand.	and when they are united together, they are powerful and greatly beneficial.
čē baxt u čē kunišn?	What is destiny and what is work?
baxt⟨-ač⟩[2] *cem u kunišn vahānak [i] čiš i ō martomān rasēt.*	Destiny is the cause and work the pretext of the thing which comes to mankind.

Notes: 1. The usual sense of *čē*, 'because', cannot be applied in this context; for the adopted meaning cf. my

Sāyast-nē-šāyast 2, 3, note 8. — 2. Since its meaning 'even, also, and' does not suit the context, I take it as a mistake due to the next word beginning with the same letter. —

The words 'a thing which comes to mankind' refer certainly to worldly benefits; and the idea is that both luck and pluck are requisite for attaining them. Such a belief in destiny does not diminish one's responsibility as regards his moral and religious conduct. The same idea is expressly stated in the Pahlavī commentary added to the Vidēvdāt 5, 9 (33). This passage and the preceding one refer to destiny (*baxta-*) in connection with one's death through water and fire, and hence the commentary on this subject. The text given here is tacitly settled by me from the materials supplied by the extant editions.

5. Pahlavī Vidēvdāt 5, 9 (33).

gētīk pa baxt, mēnōk pa kunišn.

Material [things] are through destiny, spiritual through work.

ast kē ētōn gōwēt, ē! žan u frazand u xᵛāstak u xᵛatāyīh u žīvišn pa baxt; apārīk pa kunišn.

There is [some one] who says thus, lo! wife and children and wealth and authority and life are through destiny; other [things[1]] are through work.

mart, ān nēwakīh, i-š nē brihēnīt ēstēt, aš hakirč apar nē rasēt, hač ān γyāk paδtāk: 'gairi.masō aŋhō ⁺aētahe'.

[As to] a man, that good, which is not destined for him, does never come on to him, [– this] is evident from that passage [where occurs]: 'as great as the mountain is – ? – of this'.

ān, i-š apar brihēnīt ēstēt, aš (Mss. *i-š*) *pa tuxšākīh pēš bē rasēt: 'anyō ⁺ərədvō.-zəngō xᵛarənō'.*

That, which is destined upon him, comes on to him through exertion: [this is evident from] 'the other, active (literally: having erect legs) *xᵛarəna*[1a]'.

u-š pa vināskārīh, būt ka ⟨*-š*⟩[2], *apār bavēt: 'āaṯ xᵛarənō frapiryeiti'.*

And through sinfulness, it has happened that[2], it is lost: [this is evident from] 'then the *xᵛarəna* is forfeited'.

u-š anākīh apar brihēnīt ēstēt, pa frārōn tuxšākīh sēž[3] *vitāxtan*[3] *tuvān*: '*pouru.-x*^{v}*arenaəhō ašava* $^{+}$*za-raθuštrō*'[4].

And [if] evil is destined upon him, it is possible to dispel[3] the trouble[3] through honest exertion: [this is evident from] 'of much *x*^{v}*arəna* is *aša*-having Zaraθuštra'[4].

u-š [*pa*] *vināskārīh nōk nōk awiš ō brihēnēt*: '*aēšąmča narąm*'.

And owing to sinfulness one destines it for him anew and anew: [this is evident from] 'and of these men'.

mart, ka-š pa dast i mart -ē apāyēt murt, bē ka pa dast i ōy mīrēt, tāk nē šāyēt, bē ōy tuvān kartan:

[As to] a man, when it is necessary for him to die through the hand of an [other] man, except when he dies through his hand, till then it is not allowed, except to enable him [to kill him]:

ku pa kuštan i ōy a-vināš; ē! patkār-ratīh hūp apāk bē kunēnd.

that is, he is innocent about his killing him; [but] lo! they should make proper criminal-investigation against him[5].

Notes: 1. The Dātastān i dēnīk 71 (very probably derived from a common source) mentions them thus: 'the good deeds and sins of priests, warriors and husbandmen (i. e. of mankind)'. It gives also illustrations or similes for the following account, see Sacred Books of the East 18, p. 215 f.; the text is not yet published. — 1 a. It is interesting to note that the author sees in this term something like 'exertion, honest exertion', with which we can compare its definition by Hertel, 'physical fire of the heart' (see e. g. Indo-Iranische Quellen und Forschungen VI, p. 184). — 2. For this parenthetical clause cf. *ast ka* 'it happens that' in my Šāyast-nē-šāyast 10, 31. — 3. The other reading is *spōxtītan* 'to push aside', but I have nowhere met with this form for *spōxtan*. In the adopted reading *vitāxtan* is used in the original sense; the common one is 'to melt'. This may be wrong, although it is given in old Mss. — 4. This quotation

is taken from the Vidēvdāt 19, 3 where we are told that owing to the said fact the *drug* was not able to kill Zaraϑuštra. Note that there was no question of destiny in this case, but that has not hindered the author to interpret the statement in the way he liked and needed. — 5. I give this part as it is handed down. The idea expressed in the cumbrous style is that those who are authorised to kill should be helped in their function. Thus, it seems, the priests claimed it their privilege to do away with undesirable persons, – heretics and the like; or the matter refers to the common belief that the faithful can kill an unbeliever with immunity. I do not think that it refers to the killing by an executioner, in which case the last clause becomes meaningless. —

In this account the belief in predestination is not only restricted to worldly benefits, but it is also preached that one loses them, even when destined, owing to sinfulness, and that one can avert predestined evil by means of good conduct. This is quite natural in a purely religious work composed by orthodox priests. But let us now see what a work of different character, the Dātastān i Mēnūk i xrat, has to say on our subject. It says in a general manner that *baxt ast i apar har kas u har čiš pātaxšāh* 'it is destiny which is sovereign over every person and every thing' 47, 3. But we find also some detailed account in chapters 22—24. Their translation by West in the Sacred Books of the East Vol. 24 is not quite exact, and hence certain points are not properly brought out. Nyberg has recently translated this part in the Journal Asiatique 1929, p. 204 ff., but still we may quote the essential portion fully, summarising the rest and leaving other matters aside for the present.

6. Dātastān i Mēnūk i xrat 22 (23, 24).

pursīt dānāk ō mēnūk i xrat:	The sage asked the Spirit of understanding:
ku pa tuxšākīh hēr u xᵛāstak i gētīh ō xᵛēš[1] *šāyēt kartan aδāp nē?*	namely, is it possible to appropriate the wealth and riches of the material world through exertion or not?

mēnūk i xrat pasax^{v} kart:

ku pa tuxšākīh ān nēwakīh i nē brihēnīt ēstēt ō x^{v}ēš kartan nē šāyēt.

bē ān i brihēnīt ēstēt tuxšākīh rāδ has bē rasēt.

bē tuxšākīh, ka-š žamān[2] *nē apāk, pa gētīh apēbar, bē pas-ič pa mēnōk ō frayāt rasēt u pa tarāzūk afzāyēt.*

The Spirit of understanding answered:

that it is not possible to appropriate through exertion that good which is not destined.

But that which is destined comes on at once owing to exertion.

But exertion, when Time[2] is not [united] with it, is fruitless in the material existence, but afterwards in the spiritual existence it comes to help and it adds [its share] in the balance.

Notes: 1. The Pāzand has *dast* 'hand', but *ō dast kartan* means the same as *ō x^{v}ēš kartan.* — 2. The Pāzand has *yazdān* 'God' or '*yazat*-s', which is very significant. I do not think that Neryosang is responsible for this change; his original must have got it. To judge from the context and from the fact that Time (*žamān* or *zurvān*) is elsewhere identified or at least closely connected with 'destiny', *žamān* is the original reading. The question is why it was replaced by *yazdān* 'God'; whether by mistake or with the purpose of placing Him above Time or of showing Him as the shaper of destiny? We shall be confronted again with this problem a little below. —

It will be observed that in the present case greater stress is laid upon destiny; but still the belief in destiny is not allowed to deteriorate into the dogma of irresponsibility, — and that is the main point. It cannot be said that the restrictions (they occur also below) are later additions by orthodox priests who tried to bring the matter into conformity with their views on righteous life in this world and its future reward in the next. — In the following chapter we are told that it is not possible to contend with destiny by means of understanding and wisdom. And the last one says that the *yazat*-s grant extra things 'on account of the begging of favours (i. e. prayers), the performance of good deeds, and wor-

thiness', but 'they do it little (i. e. do not do it) and show it [only] in the spiritual existence' (*kēm kunēnd u pa mēnōk paδtākēnd,* — the Pāzand adds 'little' before 'show' also, but that must be a mistake). Because in the other case Ahriman would get a pretext (*vahānak*) to rob the 'good' and worthy of their good things and bestow it on the 'wicked' and unworthy. This extra favour, which is granted secondarily, is called *baγō-baxt* as opposed to *baxt* which is granted from the first. Now the former means literally 'destined by *baγa* = God', therefore the natural conclusion is that the latter signifies 'destined by Time (*žamān* or *zurvān*)'. This brings us again to the problem of the relation between Ōhrmazd and Time in the religious history of Persia.

It has been variously dealt with since JUNKER's well known study, Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung (Vorträge der Bibliothek Warburg I, 1923), — most recently by SCHEFTELOWITZ, Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion 1929, wherein NYBERG's article, Ein Hymnus auf Zervān im Bundahišn, in ZDMG. N. F. 7 is critisized. As everything is not certain I may take up the chapter in question on another occasion. For the present we may note that SCHAEDER (REITZENSTEIN-SCHAEDER, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland 236 ff.) is not right in denying the fact of the Zurvanite being a Magian sect. Šahrastānī may have had a great inclination for classification, but as to this sect we have contemporaneous evidence, nicely put together by CHRISTENSEN, Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique 48 ff. On the other hand the latter concludes too much, when he says (p. 57 ff.) that the Zurvanite system was predominant and even so to say the state religion (official) in Sasanian times; and that it was given up in post-Sasanian days, because it, being fatalistic, did not suit the religion which was fighting for its life. In any case, the loss of the greater part of the Avesta was not due to this cause, and what is more to the point is that the author of the Škand-vimānīk-vičār 6, 1 ff. does not polemise against the Zur-

vanite system as such, nor against predestination as taught by the Sasanian writings. This we shall presently see.

7. Škand-vimānīk-vičār 6, 1ff.

This chapter deals with the people who declare that 5 'there is no God' (*nēst yazat*). They are called *daharī*. They do not think it necessary to do religious work and good deeds. Then we are told that they consider 'boundless time' (*akanārak žamān*) as the fundamental principle of the world; and they say that there is neither reward for good deeds nor punish- 10 ment for sins, neither heaven nor hell, and no stimulator (*rāyēnītār*) of good deeds and sins; and that 'things are only material, spiritual things there are not' (*čiš ēvāč gētīk, u mēnōk nēst*). — All this is surely materialistic philosophy. It may have been connected with or even based upon the 15 belief in 'boundless time' as the fundamental principle of the world; but, only because of this term, it cannot be said that this philosophy existed in Sasanian Persia, and certainly not that it did as a predominant or official religion. Just as the author uses *yazat* in the general sense of "God" — this he does 20 again, also with *ahriman* which is used for "Satan" (15, 111 ff.) —, and not in that of the Zoroastrian deity, so, I believe, he uses the term *akanārak žamān* in its common or literal sense and not in its technical or historical application. This view is supported by the name of the sect, *daharī* which places Sasanian 25 Persia out of the question. As far as I know the term is not yet explained. Neryosang uses for it *digambara-* ('a Jaina or Buddha sect'), which is certainly not meant by the author; and West translates it by "atheistical", which is very probably concluded from the account, but not supported by any other 30 fact. I connect the term with Arabic *dahr* 'time' (also 'fortune, God as ruler of destiny, world, atheism, etc.'). This corresponds with the belief of those people about the fundamental principle of the world. Moreover, *dahriya* means 'atheist', and this term is used in Muhammadan writings as the name of a sect, 35 see Goldziher in Enzyklopädie des Islam, Band I, 932 f.; cf. also Carra de Vaux upon *dahr* there for the whole question.

Die Wirkungsstätte Zarathuštros.

Von **Carl Clemen.**

Wie über die Zeit Zarathuštros — die Unterscheidung von zwei Männern dieses oder eines entsprechenden Namens, wie sie neuerdings wieder Nau (Étude historique sur la transmission de l'Avesta et sur l'époque probable de sa dernière rédaction, Revue de l'histoire des religions 95, 1927, 162, 6) versucht, wird bei anderen kaum Beifall finden —, so gehen auch über den Schauplatz seiner Wirksamkeit die Meinungen noch immer auseinander. Während Tedesco (Dialektologie der westiranischen Turfan-Texte, Le monde oriental 15, 1921, 256, Ostiranische Nominalflexion, Zeitschr. f. Ind. u. Iran. 4, 1926, 129) und im Anschluß an ihn Meillet (Trois conférences sur les Gâthâs de l'Avesta 1925, 26 f.) für Westiran sind, haben sich Christensen (Quelques notices sur les plus anciennes périodes du Zoroastrisme, Acta orientalia 4, 1925, 81 ff.), Huart (La Perse antique et la civilisation iranienne 1925, 208) und Lommel (Deutsche Literatur-Zeitung 1926, 944 f.) von neuem für den Osten ausgesprochen. Wenn Huart dabei den Gönner Zarathuštros, Vištaspo, für den Vater Darius' I. hält, so würde das freilich wohl vielmehr für den Westen sprechen, und auch wenn man diese Gleichsetzung aufgibt, könnte für ihn geltend gemacht werden, daß dieser Name später dort vorkommt, ebenso wie derjenige von Vištaspos Gattin Hutaosa (in der Form Atossa) bei der Tochter Cyrus' und Artaxerxes' II., während der Familienname Zarathuštros, Spitama, bei dem Schwiegersohn und in der (wenigstens von Justi, Iranisches Namenbuch 1895, 309 so erklärten) Koseform Spitakes bei dem Sohn des Astyages wiederkehrt. Aber

bei Arrian (anab. VII, 4, 6) erscheint auch ein Baktrier Spitamenes, und im Westen könnte dieser und der Name Vištaspo und Hutaosa vorkommen, weil sich die Nachkommen Zarathuštros und seines Gönners später dorthin verbreitet hatten oder weil in der Familie der Achämeniden die Erinnerung an diesen und seine Gattin fortlebte.

Fragen wir also, da Huart und Lommel keine Gründe für ihre Ansicht angeben, warum Christensen sie vertritt bzw. warum er die Theorie von Tedesco ablehnt, so wendet er gegen ihn ein (a. a. O. 83): les quelques traits ouest-iraniens qu'il signale dans la langue avestique n'excluent pas la possibilité de son origine est-iranienne, car il se peut que quelques formes ouest-iraniennes et quelques particularités syntaxiques appartenant aux dialectes occidentaux se soient glissées dans les rédactions des Gāthās et des Yašts anciens faites par le clergé médique pendant la période des Achéménides, comme, plus tard, la rédaction arsacide a introduit dans l'Avesta des traits moyen-iraniens. Auch Nariman (The Homeland of Zoroaster, Kaisar-i-Hind, 21. Februar 1926) stimmt dem zu, ja Reichelt (Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft II, 4, 2, 1927, 29 f.) macht darauf aufmerksam, daß sich manche nordwest-iranische Form auch im Ostiranischen finde und „bei der Größe des östlichen Gebietes" auch sonst dort hätte vorkommen können, entscheidet sich aber deshalb noch nicht für dieses, wie auch Christensen fortfährt (83 f.): l'état de la civilisation et la nature du conflit religieux que nous distinguons dans les Gāthās constituent pour moi le critère le plus décisif pour leur origine orientale. Les tribus iraniennes qui immigrèrent en Iran occidental, voyaient là dressé devant elles l'édifice puissant de la civilisation assyro-babylonienne. Les inscriptions assyriens contiennent les récits de guerres incessantes contre les chefs de tribus médiques. Les Mèdes avaient dans leur voisinage des peuples bien organisés possédant leur dieux et leurs cultes particuliers, mais l'influence assyro-babylonienne était prépondérante dans toute l'Asie antérieure. Comment serait-il possible qu'une littérature religieuse née dans ce milieu ne gardât pas la moindre trace

du contact des Iraniens avec ces peuples étrangers et leurs religions, des guerres nationales et des idées du monde assyro-babylonien? Les adversaires du prophète ne sont pas des peuples d'origine étrangère, adorateurs de dieux assyriens, urartiques ou hettites, mais tout simplement des adorateurs des daivas aryens qui maltraitaient le boeuf dans leur orgiasme religieux, s'enivrant du suc de la plante hauma; ils étaient des Iraniens barbares, des nomades brigands, qui adhéraient à des formes religieuses ancien-iraniennes plus primitives, lesquelles s'étaient conservées le plus fidèlement dans les pays iraniens situés au dehors du domaine de l'influence assyro-babylonienne. Ich kann indessen ein solches argumentum e silentio nicht als zwingend ansehen, und auch Christensen selbst scheint, wenn er später (S. 85) sagt: on pourra localiser le peuple des Gāthās en Sogdiane, en Ferghane ou en Bactriane, nicht mehr an die Gegend von Merw zu denken, auf die er früher einmal (Actes du XIVe congrès international des orientalistes, Appendices à la section I, 595 f.) aus der Angabe von Bar Bahlul in seinem syrisch-arabischen Lexikon: Abhastaga ... ist der Name des Buches des Zoroasters, das er in sieben Sprachen, syrisch, persisch, aramäisch, segistanisch, marozisch, griechisch und hebräisch, verfaßt hat, da von diesen sieben Sprachen nur das marozische in Betracht kam, geschlossen hatte. Reichelt hatte das auch schon früher (Die Heimat des Awesta, WZKM. 29, 1915, 364) als unsicher genug bezeichnet, aber allerdings durch zwei Fakten, die Christensen entgangen seien, zu stützen gesucht. Er sagt nämlich (S. 365): „fürs erste erscheint der Name Margianas, ap. Marguš, im jüngeren Awesta in der Akkusativform Mourum für *Marvam aus *Mar(g)vam und zeigt so den regelmäßigen Schwund des *g* vor *v* (*drvant-, thanvan-, raom-, rəvī, drīvī*): da nun der Name ohne *g* der an Ort und Stelle übliche war, wie seine späteren Formen mp. Marv, arm. LW. Marvirot usw. klar machen, ist der Schwund des *g* vor *v* dem Dialekte Margianas eigentümlich gewesen, so daß das ursprüngliche Awesta wirklich — vorausgesetzt daß in den Gāthās der Schwund noch nicht stattgefunden hatte (*drəgvant-*) — in der Sprache Mar-

gianas verfaßt worden zu sein scheint". Aber das folgt doch „bei der Größe des östlichen Gebietes" noch nicht, ja könnte, wenn „der Schwund des *g* vor *v* dem Dialekte Margianas eigentümlich" war, eher als ausgeschlossen erscheinen. Und wenn andererseits das älteste iranische Heldenbuch, das Yātkār-i-Zarērān, als Schauplatz der Religionskämpfe Vīschtāspas ausdrücklich das „zarathustrische" Marv angibt, so stimmt dazu, was der große Bundahišn über Marv bemerkt: „es vollbringt viele Werke der Gerechtigkeit; ihm kam als Widersacher viele Bewegung der Heere, denn die Ritter machen dort immer mehr schlechten Handel, und die Diebe, die Gewalttätigen, die Irrlehrer, die Lügner, die Unterdrücker der Gerechten" wohl nur im allgemeinen; denn daß das dieselben Kämpfe, von denen die Gāthās so eindringlich reden, sein müßten, leuchtet keineswegs ein. So hat wohl auch Reichelt selbst, wenn er neuerdings (Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft II, 4, 2, 29) die Sprache des Awesta noch isoliert nennt, wenigstens jenes erste Argument aufgegeben, und von Wesendonk (Äußerungen syrischer Schriftsteller über die Heimat des Avesta, Zeitschr. f. Ind. u. Iran. 6, 1928, 200 ff.) zeigt außerdem, daß jene Angabe von Bar Bahlul mit der von Theodor bar Konai in seinem Scholienbuch, Zarathuštro habe seine Lehre nicht nur ebenfalls in sieben Sprachen, auf griechisch, hebräisch, in den Sprachen von Gurzān, Marw, Zarnaq, auf persisch und sīstānisch aufgezeichnet, sondern sei ein Jude gewesen, zusammenhängt und „für die Feststellung der Herkunft der ältesten Teile des Avesta ohne Bedeutung" ist.

Früher berief man sich für die Entstehung der Gāthās im Osten, und zwar genauer in Baktrien, zunächst auf Yasna 46, 1: in welches Land, um zu entfliehen, wohin, um zu entfliehen, soll ich gehen? Aber darin liegt doch offenbar noch nicht einmal, daß Zarathuštro wirklich seine Heimat oder seinen bisherigen Aufenthaltsort verlassen habe, geschweige denn daß er gerade nach dem Osten und nach Baktrien gegangen sei. Wenn ferner nach Yašt 5, 108 — und das Stück wird mit Christensen (Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske

Meddelelser 15, 2, 1928, 6. 44) zwar frühestens unter Artaxerxes II. (404—358), aber nicht mit Semper (Nicht-Arisches im alten Persertum, Ephemerides orientales Nr. 37, Jan. 1929, 8) erst in der zweiten Hälfte des 2. nachchristlichen Jahrhunderts anzusetzen sein — Vištaspo bei dem Wasser Frazdanuš geopfert hat, so wird dieser See zwar Bund. 22, 5 und sonst nach Sagastan oder Seistan verlegt; aber zuerst de Lagarde (Beiträge zur baktrischen Lexikographie 1868, 28) hat vielmehr an den armenischen Fluß Hrazdan gedacht. Endlich auf einer Münze des um 100 n. Chr. lebenden indoskythischen Königs Kaniška ist zwar *ΛΡΟΑΣΠΟ* zu lesen, aber darunter nicht Lohrasp, der Vater Vištaspos, von dessen Heroisierung wir nichts wissen, sondern entweder mit Hoffmann (Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VII, 3, 1880, 150) und Stein (Zoroastrian Deities on Indo-scythian Coins, Babylonian and Oriental Record 1887, 157 ff., Indian Antiquary 1888, 91) Apąm Napå oder, wie mir in Abweichung von meinen griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion (1920, 41) jetzt wahrscheinlicher vorkommt, mit Bloch (Die zoroastrischen Gottheiten auf den Münzen der Kuṣaṇa-Könige, ZDMG. 64, 1910, 741) Haurvatās zu verstehen. So bezeichnen zunächst nur griechische Schriftsteller von der berossischen Sibylle (bei Mose von Khorene I, 5) ab Zarathuštro als Baktrier und zugleich zumeist als König, sie werden also den von Ktesias, auf den sie sich zum Teil direkt berufen (bei Diodor, bibl. hist. II, 6, 2 ff.), erwähnten König Exaortes oder vielmehr Oxyartes, aus dem auch in zwei uns erhaltenen Handschriften ein Zaortes geworden ist, fälschlich auf Zoroastres gedeutet haben. Wenn Ammianus Marcellinus (XXIII, 6, 32) und andere ihn nur als baktrischen Zauberer und dergleichen bezeichnen, so könnten sie freilich auch von einer andern Tradition abhängig sein, aber sie brauchte wieder nur im Zusammenhange mit dem Vordringen des Parsismus nach Osten entstanden zu sein. Vištaspos Vorfahren und ihn selbst versetzen erst die späteren muhammedanischen Schriftsteller nach Balkh, berichten aber so Unmögliches von ihm

— Tabari betrachtet Nebukadnezar und Cyrus als Generäle unter Lohrasp und Vistasp, Firdusi läßt letzteren in seiner Jugend an den Hof des römischen Königs gehen u. dgl. —, daß auf ihre Angaben an sich kein Verlaß ist. Und spricht nicht umgekehrt doch manches für eine Wirksamkeit Zarathuštros im Westen?

Wenn Yašt 9, 30; 17, 50; 19, 87 — der letztere ist nach Christensen (a. a. O. 6; 8 f.; 38 ff.; 44 f.) vielleicht vorachämenidisch, der zweite achämenidisch, der erste wohl unter den Arsaziden, ungefähr im 1. nachchristl. Jahrh., geschrieben — Arəǰataspo, der Hauptgegner Vištaspos, als Huyaonit oder Huyauma bezeichnet wird, so sind die damit wohl identischen Chioniten, die Ammianus Marcellinus (XVI, 9, 4; XVII, 5, 1) mit den Eusenern oder Gelanern zusammen nennt, wahrscheinlich westlich vom Kaspischen Meer zu suchen. Ja dafür könnte man, wenn 9, 31; 17, 51 mit den Hyaoniten die Varədakano zusammengestellt werden, zugleich anführen, daß die Verter, denen diese dann entsprechen könnten, auch bei Ammianus Marcellinus, allerdings nur in der Schilderung einer Truppenverteilung (XIX, 2, 3), neben den Chioniten erscheinen. Ferner haben Vištaspo selbst nach 9, 29; 17, 49, 61, nach 5, 112, 117 (eine allerdings vielleicht spätere Stelle) sein Bruder Zairivairiš und nach Vers 104 sowie 9, 25; 17, 45 Zarathuštro bei dem Wasser Daitya geopfert, das nach den letzten drei Stellen sowie Videvdat 1, 2 in Airyana Vaēǰo fließt, wo Zarathuštro nach 19, 4, 11 auch versucht wurde. Dieses Land, das 1, 3 als besonders kalt beschrieben wird, ist aber teils deshalb, teils wegen der sonstigen im ersten Kapitel des Videvdat vorausgesetzten Geographie mit Chorasmien zu identifizieren, wie es denn auch Bund. 29, 12 in der Nähe von Ātaro-pâtakân oder Aderbeidschan gesucht wird. Freilich meint Christensen (Acta orientalia IV, 81 f.), es sei sehr zweifelhaft, ob die Iranier zur Zeit der Entstehung dieser Stücke (d. h. im 2. Jahrh. v. Chr. unter Mithridates I.) noch eine genaue Vorstellung von der geographischen Lage dieses Landes Airyana Vaēǰo hatten, das man für das Ursprungsland der iranischen Völker hielt; aber dieses Bedenken läßt sich wohl mit Hilfe der älteren

griechischen Nachrichten, die CHRISTENSEN mit anderen als absolut wertlos für unsere Frage erklärt, doch beseitigen.

Schon daß der Aristotelesschüler Aristoxenos (bei Hippolytos, refutat. omn. haer. I, 2, 12) Zaratas, unter dem wohl Zarathuštro zu verstehen ist, einen Chaldäer nennt, ist in dieser Beziehung bedeutsam, namentlich aber die in der neueren Literatur über die Wirkungsstätte jenes gar nicht mehr berücksichtigte, von dem Begleiter Alexanders des Großen, Chares von Mitylene (bei Athenaios, dipnosoph. XIII, 35) überlieferte Geschichte von Hystaspes und seinem Bruder Zariadres. Denn unter diesem muß trotz NÖLDEKE (Das iranische Nationalepos, 2. Aufl., 1920, 4), eben weil sein Bruder Hystaspes heißt, der schon erwähnte Bruder Vištaspos, Zairivairiš, verstanden werden; erzählt doch auch Firdusi dasselbe, wie Chares von Zariadres, von Gustasp. Jener aber läßt die beiden Brüder, den einen über Medien und das unterhalb davon liegende Land, den andern über dasjenige, das über den Kaspischen Toren bis zum Tanais liegt, herrschen, also jedenfalls nicht im Osten von Iran. Zugleich wegen dieses Zeugnisses möchte ich daher die Wirkungsstätte Zarathuštros doch nach wie vor vielmehr im Westen suchen.

Friedrich Heinrich Trithen

hat im vergangenen Jahrhundert an dem Ausbau der indischen Philologie in ehrenvoller Weise mitgewirkt; aber seine Lebensumstände und sein Studiengang sind nur notdürftig bekannt (vgl. Windisch, Geschichte der Sanskrit-Philologie 2, 380). Aus dem ihm in der Biographie universelle gewidmeten Artikel — sowohl die deutsche Biographie als die entsprechenden großen englischen Werke lassen ihn unerwähnt — ergibt sich, daß er 1820 in der Schweiz geboren, in Berlin studierte, 1844 am Britischen Museum Anstellung fand, 1848 in Oxford die Professur der modernen Sprachen Europas erhielt, 1851 aber erkrankte und 1854 bei Odessa starb.

Man kann diese Nachrichten in einigen Punkten ergänzen. Zunächst was die von ihm in kurzer Lebensspanne geleistete Arbeit betrifft. Neben seinem auch in der Biographie universelle erwähnten Hauptwerke, der Ausgabe von Bhavabhūtis Mahāvīracarita, die 1848 von der Society for the publication of oriental Studies in London herausgegeben wurde, schrieb er nach Erman's Archiv für wissenschaftliche Kunde von Rußland 16 (1857), 281, auf das mich vor Jahren Ernst Kuhn hinwies, in englischer Sprache mehrere gehaltvolle Artikel über Indien, namentlich für die Penny Cyclopaedia. Ferner lieferte er Benfey für den Sāmaveda Mitteilungen aus einer Handschrift des India Office (Sāmaveda von Benfey, S. XI). Er schien auch zu einer größeren Aufgabe berufen: auf Roth's Äußerung vom J. 1845 (Zur Litteratur und Geschichte des Weda, S. 25), wonach Roth damals hoffte, zusammen mit Rieu und Trithen den Rigveda mit Sayanas Kommentar herauszugeben, hat Windisch a. a. O. hingewiesen.

Ganz unbestimmt lauten die bisherigen Angaben über seine Herkunft und das Datum seiner Geburt. Nach gütigen

Mitteilungen, die mir einst Herr Gemeindeschreiber Joh. Grünenwald in Matten St. Stephan (im Berner Simmentale) und Herr H. Zahlen in Bern zukommen ließen, hieß Trithen eigentlich Tritten, mit einem in den Gemeinden Lenk und St. Stephan noch heute verbreiteten Namen, und wurde im Anfang des Jahres 1820 als Bürger von St. Stephan geboren (getauft am 4. Februar) als Sohn des 1792 geborenen Franz Emanuel Tritten. Als seine Heimat betrachtete er aber Odessa, wo sein Vater an einer höheren Lehranstalt eine Lehrstelle erhalten hatte und diese bis in sein Alter, vielleicht bis zu seinem Tode bekleidete, zugleich auch als schweizerischer Konsul tätig war, worin er Friedrich Heinrich's jüngeren Bruder Carl Otto zum Nachfolger hatte. In Odessa erhielt er seine gymnasiale Bildung, und studierte dann ein Wintersemester 1838/1839 und im Sommersemester 1839 in Berlin, wo er bei Bopp, Böckh, Lachmann, Zumpt, Höfer u. a. hörte. Schon in Berlin, vielleicht schon vorher, schrieb er sich Trithen. 1841 treffen wir ihn in Oxford. (Schreiben vom 26. Oktober 1841 an die Berliner Philosophische Fakultät, mir gütigst mitgeteilt von Herrn Universitätssekretär Wetzel.) Als er 1851 erkrankte, wurde Max Müller sein Vertreter in der dortigen Professur und nach seinem 1854 erfolgten Tode sein Nachfolger. (Max Müller, History of Ancient Sanskrit Litterature S. V.)

J. Wackernagel.

Bücherbesprechungen.

Betty Heimann, *Studien zur Eigenart Indischen Denkens.* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VI + 328 SS.

Die Verfasserin hat zum Gegenstand ihrer Untersuchungen einen Komplex von Fragen gemacht, die für alle Indianisten von grundlegender Bedeutung sind. Denn was ist für sie wohl wichtiger als die Fähigkeit, sich in die Eigenart der indischen Mentalität einzufühlen? Nur wenn man sie sich zu eigen gemacht hat, findet man den richtigen Maßstab für die Beurteilung der gesamten indischen Kultur. Wir kennen die Verfasserin schon aus einer stattlichen Reihe von Publikationen. Ihre stark philosophische Einstellung läßt sie für die Behandlung der Probleme, die den Inhalt ihres Buches bilden, besonders geeignet erscheinen. Es fehlt ihr aber auch nicht an der festen philologischen Grundlage, auf der auch solche Erörterungen letzten Endes ruhen müssen.

Was für das indische Geistesleben und seine ganze Entwicklung Richtung gebend ist, wird in der programmatischen Einleitung „Zur Struktur des indischen Denkens" (S. 1—21) dargelegt, und ich glaube, man wird der Verfasserin in der Hauptsache recht geben, wenn sie als letzten Grund seiner Besonderheit das unmittelbare Verwachsensein mit Natur und Umwelt annimmt. „Diese gemeinhin nur als Frühstufe des Denkens eingeschätzte anschauliche Denkbasis wird in Indien beibehalten, so viel sich auch die daraus gezogenen Konsequenzen verfeinern und komplizieren . . . So ergibt sich für das indische Geistesleben das Paradoxon: Primitiv in der Grundlage, in der Behandlungsweise Höchstkultur". Der Mensch aber ist nur eben ein Teil der ihn umgebenden Natur; seine Einheit und Gleichwertigkeit mit ihr ist der Zentralpunkt für alle indischen Denkleistungen. Aus jenem Verwachsensein mit der Natur geht auch die Anschaulichkeit des indischen Denkens

hervor: „am Anfang jedweder Erkenntnis steht für den Inder ein anschaulicher Komplex, niemals ein Begriff“. Will er irgend eine gefundene Erkenntnis klar machen, so dient ihm dazu ein Bild aus der Natur.

Mit Recht warnt daher die Verfasserin — ich stimme ihr darin mit besonderer Genugtuung bei — wiederholt davor, unsere Vorstellungen und Begriffe in die indische Geisteswelt hinein zu tragen. Auch bei Darstellung der indischen Philosophie werden wir zwar für den Anfang unsere Terminologie nicht ganz entbehren können, müssen uns aber stets vergegenwärtigen, daß unsere Termini sich nie oder doch sehr selten mit dem indischen Begriff, auf den wir sie anwenden, völlig decken.

Von ihrer These über die Struktur des indischen Denkens ausgehend erörtert, beurteilt, erklärt die Verfasserin die mannigfaltigsten Erscheinungen des indischen Geisteslebens durch die verschiedenen Kulturperioden hindurch. Sie beginnt mit der vedischen Zeit, wo das Varuṇa-Problem und die Idee des *ṛta* hervortreten. Mit der letzteren verbindet sich mittelbar (nicht unmittelbar) die des *karma*. Immer zeigt sich das Streben des Inders „vom Mikrokosmischen ins Makrokosmische“. Mit besonderer Ausführlichkeit werden die Upanishaden behandelt und die Begriffe *ātman* und *brahman* in ihrer Entwicklung und ihrem gegenseitigen Verhältnis behandelt. Wenn sie diesen Abschnitt „Entwicklung des Gottesbegriffs der Upaniṣaden“ betitelt, so zeigt das deutlich ihre Stellungnahme zu dem bekannten Buche H. Jacobi's. Der indischen Philosophie ist das 3. Kapitel mit 9 Abschnitten („Studien zur i. Ph.“) gewidmet; die Kapitel 4 bis 6 enthalten Studien zur indischen Soziologie, zum Recht und zur Kunst (Dichtung und bildende Kunst). Es zerlegt sich das ganze Werk in eine Reihe von einzelnen Essays, die man jeden für sich lesen kann. Mehrere von den Aufsätzen nehmen frühere, anderweitig veröffentlichte Arbeiten der Verfasserin auf, sie erweiternd und ergänzend. Es schadet das freilich, wenigstens nach meiner Auffassung, wenn ich etwa zum Vergleich an das vorhin erwähnte Buch Jacobi's denke, dem gleichmäßigen Fluß der Darstellung. Auch die dadurch bedingten häufigen Verweisungen hin und her

haben mich zuweilen gestört. Aber die Hauptsache bleibt doch der Inhalt.

Aus diesem Inhalt einzelnes herauszugreifen und zu kritisieren, ist im Rahmen einer Besprechung unmöglich. Es würde daraus eine Reihe neuer Abhandlungen entstehen. In manchen Punkten vermag ich der Verfasserin nicht beizustimmen oder würde wenigstens zu einer anderen Formulierung gelangen. Ich glaube, daß die wirkenden Kräfte noch mannigfacher und komplizierter sind. Bei der Ausgestaltung der Lehre vom *karma* ist, meine ich, das ethische Moment, der Begriff von Schuld und Sühne, stärker zu betonen. In der Beurteilung der Upanishaden würde ich vielleicht mehr Gewicht darauf legen, daß alte und neuere, primitive und höher entwickelte Denkformen vermengt, jene noch nicht überwunden, diese noch nicht gefestigt sind. Aber man wird sich trotz einzelner Bedenken der Energie und Konsequenz freuen, mit der die Verfasserin ihre These verficht, die ihr als Schlüssel zum Verständnis des indischen Geistesleben dient, mit der sie das „Irrationale“ in den Upanishaden erklärt — die schroffen Gegensätze in der Lebensauffassung des Inders, die zwischen höchster Sinnenlust und härtester Askese schwankt — die spezifisch indischen Vorstellungen vom Wesen der Gottheit, die mit den unsrigen oft im Widerspruch stehen — die eigenartigen Reize der indischen Dichtung wie die uns so seltsam berührenden Bizarrerien der bildenden Kunst. Im einzelnen enthält das Buch viele kluge, wohl durchdachte und treffende Beobachtungen. Ich möchte da nur schließlich auf das verweisen, was die Verfasserin gleich zu Anfang über die Varuṇa-Vorstellungen sagt, obgleich ich bestimmter als sie vom „Mikrokosmischen“ ausgehen würde: Varuṇa der sublimierte König. Das Makrokosmische im indischen Denken war ihnen nicht von Haus aus eigen, aus der Vorzeit mitgebracht, sondern ist erst auf indischem Boden unter dem Einfluß der indischen Natur entstanden. Das ist ja auch die Ansicht der Verfasserin selber.

Wir freuen uns der Arbeit von Frl. Heimann und danken ihr für ihre schöne Gabe.

Wilh. Geiger.

U. N. Ghoshal, *Contributions to the History of the Hindu Revenue System*, Calcutta 1929. XV + 313 SS.
— Ders., *The Agrarian System in Ancient India*, Calcutta 1930. 123 S.

Die Auffindung von Kauṭalya's Arthaśāstra war für die Indianistik von allergrößter Bedeutung. Das wichtige Werk hat uns ganz neue Gebiete zugänglich gemacht, von denen wir vorher nur dürftige und fragmentarische Kenntnis besaßen: die innere Verwaltung und das Wirtschaftsleben des alten Indiens. Daß bei der Bearbeitung des neu erschlossenen Feldes unsere indischen Freunde mit Energie und Erfolg tätig sind, begrüßen wir mit besonderer Freude. In dem ersten der beiden Werke, die mir zur Besprechung vorliegen und die unter sich im engsten Zusammenhang stehen, greift U. N. Ghoshal den Gegenstand heraus, der die Grundlage des gesamten altindischen Wirtschaftslebens bildet: das Steuer- und Finanzwesen des Staates. *Kośamūlo rājā* ist ja nach der in den „Contributions" zitierten Stelle aus dem Kāmandakīya ein Allerweltssprichwort.

In dem erstgenannten Werke behandelt der Verf. nach einer kurzen Einleitung über die Periode der Saṃhitās und Brāhmaṇas, aus denen wir nur vereinzelte Notizen entnehmen können (Termini *bali*, *śulka*), in sechs Kapiteln aufs eingehendste die Lehren der Smṛti und namentlich des Kauṭalīya (S. 13—162). Enthält dieser Teil die Theorie, so behandelt der zweite ihre Anwendung in der Praxis, soweit wir sie nach Andeutungen in literarischen Werken und Inschriften festzustellen vermögen. Der Vf. beginnt hier mit der Maurya-Dynastie und schreitet über die skythische Zeit und die Gupta- und Harṣavardhana-Epoche zum frühen Mittelalter, der Rajputenperiode, fort.

Das an zweiter Stelle erwähnte Buch enthält fünf an der Calcuttaer Universität gehaltene Vorträge und bildet eine Ergänzung zu den „Contributions", indem es die Entwickelung der wichtigsten Grundlage für die Besteuerung in Indien behandelt. Im ersten Vortrag werden die Anfänge des indischen Agrarsystems und seine Fortbildung nach der Smṛti besprochen. Vortrag 2—4 sind der historischen Entwickelung des Systems

in Nordindien gewidmet, und der letzte der wichtigen Frage, ob Grund und Boden im alten Indien als privates oder öffentliches Eigentum anzusehen war.

Ich habe beide Werke mit größtem Interesse gelesen und glaube der Zustimmung aller Fachgenossen sicher zu sein, wenn ich dem Vf. danke für seine vortreffliche Arbeit. Die Darstellung ist klar und beruht auf gründlicher Fachkenntnis in volkswirtschaftlichen Dingen und auf ausgiebiger Verwertung der Literatur. In seinem Urteil und in seinen Folgerungen ist der Vf. sehr vorsichtig, und er versäumt auch nicht, nachdrücklich darauf hinzuweisen, wo die Literaturangaben nicht ausreichen, um weitergehende Schlüsse darauf zu bauen. Im besonderen möchte ich auf das Kapitel „Summary and Conclusion“ in den „Contributions“ p. 271 ff. hinweisen, wo die herrschenden Tendenzen in der Entwickelung des indischen Finanzwesens klar herausgehoben sind und auf die Analogien im Wirtschaftsleben anderer Völker auch aus neuer Zeit hingewiesen wird. Sehr dankenswert ist auch das den „Contributions“ beigefügte Glossar der „fiscal terms“. Ich meine, nicht nur wir Indianisten, auch die Volkswirtschaftler, die auf die Geschichte und ihre Lehren achten, werden aus dem Studium von Ghoshal's Schriften reichen Nutzen ziehen.

Wilh. Geiger.

Indische und griechische Metaphysik.

Von **Walter Ruben.**

Vorbemerkung.

Diese Arbeit ist als eine vergleichende Untersuchung der wesentlichen Züge der indischen und griechischen Metaphysiken gedacht. Mit Metaphysik ist dabei hauptsächlich die Diskussion des Problems von „Sein“ und „Werden“ gemeint, ungefähr das, was Aristoteles im Anfang seiner Metaphysik über seine Vorgänger berichtet. Wenn er da mit Thales beginnt, so ist das auch für die indische Metaphysik ein brauchbarer Anfang; wir haben aber, wie es auch in den Darstellungen der griechischen und indischen Philosophiegeschichte üblich ist, einige Vorbemerkungen über die religiösen Vorstellungen der mythischen, vorphilosophischen Zeit vorausgeschickt, weil sie als Grundlage und charakteristischer Ausgangspunkt der beiderseitigen Metaphysiken wichtig sind.

Was nun die Berechtigung der Vergleichung beider Kulturen anbetrifft, so muß die Arbeit selber sie erweisen. Der Vergleich als Methode der Geisteswissenschaft ist von Rothacker im Handbuch der Philosophie 1926 und einige Literatur zur Philosophievergleichung ist in der Orientalischen Literaturzeitung 1931, Sp. 96 ff. zusammengestellt.

In der griechischen und indischen Metaphysik liegen wirklich vergleichbare Geistesprodukte vor. Anfechtbar aber ist es schon, ob man Termini unserer philosophischen Sprache — etwa „Philosophie“, „Metaphysik“ usw. — zur Beschreibung der Phänomene indischer Philosophie gebrauchen darf. Da indessen eine Übersetzung der indischen Termini unumgänglich ist, und da es möglich erscheint, die besondere Nuance solcher

Termini, die im Indischen gemeint ist, durch eine in der beigegebenen Beschreibung oder im engeren Zusammenhange liegende Erklärung deutlich zu machen, haben wir des öfteren europäische Termini benutzt. Aber man muß sich natürlich darüber klar sein, daß die europäischen Termini nur innerhalb der europäischen Philosophie berechtigt und nur aus europäischer Tradition verständlich sind, wie umgekehrt indische nur aus und in indischer Philosophiegeschichte. Wenn wir z. B. von „Intuitionismus" sprechen und damit den erkenntnistheoretischen Standpunkt meinen, daß Sätze, wenn sie „evident" sind, keines weiteren Beweises bedürfen, so geht das letztlich auf die Unterscheidung von Denken und Sinnlichkeit bei Parmenides zurück und ist eine Beschreibung eines Standpunktes mit dem psychologischen Begriff der Intuitio. Wenn aber die indische Mīmāṃsā einen analogen — nicht denselben! — Standpunkt vertreten will, daß nämlich die Richtigkeit einer Erkenntnis keines Beweises bedarf (s. u. S. 162, Anm. 1), gebraucht sie den t. t. svataḥ-prāmāṇya, der schließlich auf die Mādhyamika's zurückgeht, die als radikale Skeptiker den Beweis angetreten hatten, daß keine Erkenntnis möglich sei, weil ihre Richtigkeit erst durch eine andere Erkenntnis erwiesen werden müßte, deren Richtigkeit wiederum durch eine andere usw. in infinitum[1]). Der Standpunkt der

1) Vgl. NS., Erläuterung zu II a 16. Tucci (Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources, Gaekward's Or. Ser. XLIX, 1929, S. XXVII und Notes zu Vigrahavyāvartinī, ib. S. 37) erkennt an, daß die NS. gegen Nāgārjuna gerichtet sind, sucht aber dies noch zu überbieten und meint, daß Nāgārjuna seinerseits in dieser Diskussion die NS. zitiert und also mit ihnen (oder diesem Teil der NS.) „gleichzeitig" ist. Er stützt sich dabei darauf, daß Vātsyāyana in diesem Zusammenhang NS. II a 19 in zwei Weisen interpretiert, von denen nur die zweite einem Gedanken Nāgārjuna's (Vi. vy. 34) entspricht, die erste darüber hinaus ein „Fortschritt" ist, um Nāgārjuna's Kritik zu entgehen. Tucci versucht aber gar nicht, meinen Hinweis zu widerlegen, daß gerade die „fortgeschrittene" Interpretation in dem NS. selber gemeint ist. Dies Kapitel beginnen (II a 16) und schließen (II a 19) die NS. mit je einer Analogie; Tucci übersieht, daß der Gedanke von NS. II a 16 bereits in Vi. vy. 46—52 (wenn ich seine Übersetzung richtig verstehe) angegriffen ist, und daß — abgesehen von textkritischen Überlegungen — auch gerade

Mīmāṃsā ist aber in naiver (unbewußter) Form schon sehr viel älter (s. S. 162, Anm. 1) als die Mādhyamika's, und bei der Durchführung dieses Standpunktes bewegt sich die brahmanische Diskussion wesentlich auf dem Problemgebiet, was der „Irrtum" und „Zweifel" sei, weil deren Definitionen und Beschreibungen im Nyāya-Vaiśeṣika ein Hauptthema der indischen Logik waren. Wenn man dies weiß und anführt, kann man „svataḥ prāmāṇya" mit „Intuitionismus" übersetzen. Solch Einsetzen europäischer Termini ist ein Notbehelf und ist gleichzeitig schon ein Vergleichen. Besser als solches Vergleichen aber scheint es, wenn man etwa „prāg-abhāva" im Vaiśeṣika mit στέρησις bei Aristoteles (s. S. 209) nebeneinander stellt, wie wir es im Folgenden versuchen, weil man Termini beider Kulturen auf analoger Stufe der Entwicklung vergleicht. Solcher Vergleich ist sozusagen ein Transponieren eines Themas (resp. Problems) aus einer Tonart (resp. Kultur) in die andere, und das ist eine Erleichterung zum Verständnis der eigenen wie der fremden Kultur. Es erlaubt, die Kulturen zu charakterisieren und dürfte auch für die Theorie der Geschichte von Bedeutung sein.

Wir stellen zunächst die wichtigsten Züge der griechischen und indischen Systeme nach dem Ablauf der griechischen Philo-

deshalb die Analogie von NS. II a 19 nicht im Sinne von Nāgārjuna (Vi. vy. 34), d. h. im Sinne des „Intuitionismus" der Mīmāṃsā, sondern im Sinne der „fortgeschrittenen" Interpretation (die übrigens komplizierter ist als Tucci's Übersetzung des Vātsyāyana; das zeigt die NVTṬ.) des Vātsyāyana zu verstehen ist. Das bedeutet, daß die NS. etwas über Nāgārjuna hinausgehen. Und wenn Nāgārjuna diese Diskussion nicht nur mit einem einzigen Gedanken angeregt hat, sondern sie mit mehreren, auch in den NS. vorkommenden Gedanken ausführt, so wird man nicht mit Tucci auf Gleichzeitigkeit dieser beiden Schriften schließen, sondern darauf, daß dies Problem älter als diese beiden Schriften ist. Wie denn das Problem der Vi. vy.: „Darf ein absoluter Skeptiker (positive) Beweise für seine Skepsis gebrauchen?" auch im Palikanon keimhaft vorkommt, wenn es heißt (Oldenberg, Buddha[7], S. 82), daß der, der Alles für unwahr hält, doch zumindest diese Ansicht für wahr halten muß, ein typisch sophistischer Gedanke (vgl. Vākyapadīya III, 3, 25; Nyāyamukha by Tucci, Heidelberg 1930, S. 7; NS. II a 13; vgl. den Satz des Kreters Epimenides, daß alle Kreter lügen; vgl. O. Schrader, Über den Stand der ind. Phil. z. Zt. Mahāvīra's und Buddhas, 1902, S. 50).

sophiegeschichte dar und erörtern dann erst die Fragen der Chronologie, ohne soziologische Methoden anzuwenden.

Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß eine wirkliche Durchdringung beider Traditionen erst allmählich geleistet werden kann und daß ein Indologe die griechische Metaphysik zwangsläufig für den Geschmack eines europäischen Philosophiehistorikers zunächst geradezu barbarisch darstellt; so ist diese Arbeit mehr ein Programm als eine Leistung.

Für die indische Philosophie ist auf Str(auss), „Indische Philosophie" (München 1925), für die griechische auf Z(eller) verwiesen (I, 1: 6. Aufl. 1919; I, 2: 6. Aufl. 1920; II, 1: 4. Aufl. 1889; II, 2: 3. Aufl. 1879); für manche Einzelheit sind die Nyāyasūtra's (von W. Ruben, Leipzig 1928, abgekürt: NS.) zitiert.

1. Die religiösen Grundlagen.

Einer der großen Momente von historischer Bedeutung ist es gewesen, daß „Homer" die Götter der griechischen Hochreligion darstellte. Eine Besinnung über die Götter liegt auch in dem anderen ältesten indogermanischen Literaturdenkmal, im Ṛg-Veda, vor. Dabei entspricht — bei aller Verschiedenheit dieser beiden Werke — der griechischen Tendenz, Zeus zum Oberhaupt des Götterstaates und zum Vater der Menschen und Götter zu machen, was früh zu einer Art Monotheismus führte (Z. I, 1, 68), in Indien der Kathenotheismus (Str. 22). Die Einzahl Gottes statt der Vielheit der Götter ist im Ṛg-Veda[1]) sogar bewußt ausgesprochen. Diese Einheitstendenz in Griechenland ist der in Indien geschichtlich, sozusagen „formal", parallel[2]), dabei jedoch in einer für beide Kulturen charakteristischen Weise „inhaltlich" verschieden. Die Griechen nämlich ordneten die Vielheit der Götter als plastisch bleibende Vielheit einem Einen unter; die Inder übersahen

1) I, 164, 46; Deussen, AGdPh. I, 1, 118 verweist auf ṚV. VIII, 58, 1—2; Belvalkar-Ranade, The creative period, S. 23 auf III, 54, 8.

2) Die „Ordnung" der Götter und ihrer bandhu's (Belvalkar und Ranade, a. a. O. 61 f.) steht dagegen als theologisches System nicht ebenbürtig parallel neben Homer.

die Vielheit zugunsten einer unplastisch gesehenen Einheit. Diese beiden Tendenzen der Einheits- und Vielheits-Schau werden sehr viel älter sein als Homer und der Ṛg-Veda; es ist aber sicher kein Zufall, daß sie in beiden indogermanischen Kulturen mit diesen ersten Literaturdenkmälern das Alte abschließend und damit die weitere Entwicklung der Geistesgeschichte anregend zur Darstellung gelangten.

Während dann der alte Kult der Opfer für die Götter des Polytheismus in beiden Kulturen noch für Jahrhunderte (bis zur „Sophistik", s. S. 195) bestehen bleibt, tritt daneben — und in der geistig höher stehenden Schicht überwiegend — in der folgenden „Periode" ein ganz anderes religiöses Erleben in die Erscheinung (es mag schon länger bestanden haben: s. S. 214, Anm. 1): in der dionysischen Ekstatik der Orphik und der Mysterien in Griechenland und in der magischen Religion der indischen Brāhmaṇa- und Upaniṣad-Kultur. Man kann sagen: die Brāhmaṇa's stehen zur Ṛg-Veda-Saṃhitā wie der pessimistische Grübler Hesiod zum lebensfreudigen Kriegersänger Homer. Aus — oder vielleicht neben (s. S. 214, Anm. 2) — den Familien der „Sänger" (kavi oder ṛṣi) entwickelt sich jetzt in Indien die Kaste der Brahmanen, die alleine das überaus komplizierte Opferritual beherrscht und seine magische Bedeutung kennt; diese Beherrschung und Kenntnis gilt jetzt als das einzige und zugleich als das unfehlbare Mittel zum Erfolg jeder Art. Das Opfer ist nicht mehr Ehrung oder dergl. für einen Gott, sondern das richtig und mit Wissen vollzogene Opfer, resp. das beim Opfer verwendete Wort (brahman), ist selber die weltlenkende Macht. Das Ritual steht als mikrokosmischer Vorgang in magischer Korrespondenz — eine für die Zukunft in Indien sehr wichtige Denkweise — zum makrokosmischen Geschehen (Str. 34) und zwingt, wenn es richtig vollzogen wird, das Weltgeschehen, ihm parallel zu folgen. Einerseits wird dabei der für die spätere indische Philosophie wichtige Begriff der Welt als Einheit, des All(sarvam) an eine betonte Stelle gerückt (entstammen tut er wohl dem kosmogonischen Denken und war vielleicht sehr viel älter als diese „Periode"); andererseits

ist von da an „Wissen“ der Weg zum Erfolg. Das sind dann zwei charakteristische Grundlagen der indischen Philosophie geworden.

Gegen diese Brahmanen-kasten-religion sticht das griechische Denken dieser „Periode“ inhaltlich wiederum wie in der homerischen stark ab. Die orphischen und mystischen Kultverbände stehen im gewissem Gegensatz zu den alten Familien (Phratrien) und entnehmen ihre wesentlichen Elemente der Volksreligion: Orpheus als Heiland. Ob in Indien auch derartige Gegensätze zwischen der „Periode“ der Saṃhitā's und Brāhmaṇa's bestehen, ob es für die Geschichte fruchtbar sein wird, das „Neue“ in Indien von Nicht-indogermanen[1]) wie in Griechenland von Thrakern herzuleiten, mag dahingestellt bleiben.

Gemeinsam ist jedenfalls dieser „Periode“ in beiden Kulturen der stark hervortretende oder zumindest bei Homer (Z. I, 1, 151) und im Ṛg-Veda (Str. 40; 50) nur höchst spärlich geäußerte Pessimismus gegen das Erdenleben und bleibt von da an bis heute. Wenn etwa bei Semonides aus Amorgos (um 650, also ungefähr zu Beginn der „Metaphysik“) unter anderem Alter, Krankheit und Tod als Leidensquelle zusammengestellt werden (fr. 1; vgl. Diels, Der antike Pessimismus, 1921), so geschieht dasselbe schon vor Buddha in den Upaniṣaden (Chānd. Up. VIII, 1, 5; 4, 1; s. S. 220 über Chānd. VIII). Und wenn bei Semonides (Z. I, 1, 154) und Hesiod das Weib (Pandora) als Quelle alles Übels auftritt, so ähnelt das den indischen Asketenlehren sicher schon aus dieser „Periode“. Gemeinsam entsteht in beiden Kulturen in Zusammenhang mit dieser Weltanschauung die Lehre der Seelenwanderung, wenigstens scheint sie in Indien wirklich allmählich in dieser „Periode“ als etwas Neues zu entstehen (Str. 39 ff.)[2]). Gemeinsam ist schließlich

1) Munda's oder Drāvida's, s. S. 224, Anm. 1; vgl. Smith, Oxford History of India, 1923, S. 47: Buddha ein Mongole.

2) Z. I, 1, 70: orphisch vor Pythagoras. Herodots Angabe, daß Pythagoras die Seelenwanderung aus Ägypten entlehnt habe, wird heute nicht mehr geglaubt. Entlehnung aus Indien ist prinzipiell zweifelhaft (s. u.) und schwer erweisbar. Daß z. B. Pythagoras und die indischen Yogin's Bohnen zu essen vermeiden, kann wegen der allgemein bekannten,

beiden Kulturen von dieser „Periode“ an die Vorstellung einer eindeutig über den entwerteten Göttern oder gar über dem Gotte stehenden moralischen Macht: in Griechenland die Moira des Äschylos, das Chreon des Anaximander, die Ananke des Parmenides, die Dike des Heraklit, in Indien das konsequenter als in Griechenland und in Europa überhaupt aufgefaßte karman (Str. 53), durch das eine sozusagen mechanische oder automatische, völlig unabwendbare Vergeltung der Taten des Menschen gerade deshalb gewährleistet ist, weil die Handlung (karman) des Menschen selber diese Macht des Vergeltens ist[1]), weil es außer der Tat selber keiner Macht etwa eines Gottes bedarf, damit die (ritualistisch oder auch moralisch) schlechte Tat sich am Täter rächt, die gute sich lohnt durch die Realisierung des „Eindrucks“ (saṃskāra), den die Tat eines Menschen hinterläßt und der reif wird (pāka) und Frucht (phala) trägt. Das ist dann von da her ein Grundfaktum, mit dem die indische Philosophie rechnet wie mit der Seelenwanderung. Dagegen war die ältere Vorstellung des „ṛta“ im Ṛg-Veda (Str. 22; 40) und der Moira bei Homer unklar, nämlich gelegentlich vom Gotte abhängig, also teilweise als geschaffen und sogar abwendbar gedacht (Oldenberg, Religion des Veda², 197 f.)[2]).

Für die eleusinische Mystik wie für die Brāhmaṇas[3]) ist der Himmel das erstrebenswerte Ziel. Die Orphiker (Z. I, 1, 82 f.) und die Philosophen der Upaniṣaden (Str. 46; 60) stellen dagegen in rigoroser Konsequenz des Pessimismus die Erlösung von der Seelenwanderung als das eigentliche Ziel alles Strebens hin. Das ist der Fortschritt der Upaniṣaden (oder Yājñavalkyas Schule; s. S. 212 f.) über die Brāhmaṇas, und damit ist der

---

blähenden, kontemplatives Leben also ärgerlich störenden Wirkung der Bohnen in Indien und Griechenland unabhängig entdeckt worden sein.

1) Es ist „egozentrische“ Denkweise (s. S. 169, Anm. 2), daß hier die mikrokosmische Handlung des Menschen von der makrokosmischen Macht unbewußt nicht geschieden wird.

2) Und so wird später wieder das karman teilweise abhängig vom Īśvara: NS. IV a 19, Erläuterung.

3) Und die epische Kultur der Kṣattriya's, abgesehen von den später (s. S. 195, Anm. 1) eingefügten „philosophischen“ Partien im Mahābhārata.

indischen „Philosophie“ ihre eigentümliche Aufgabe gestellt. Sie will nicht Wissen um seiner selbst willen; sondern durch die magische Macht[1]) des Wissens soll sie aus dem Leid des Erdenlebens und Himmelslebens zur endgültigen Erlösung führen, nicht durch das Wissen vom Opfer, sondern von brahman. Das brahman (Str. 35) bedeutete für die Brāhmaṇa's die höchste Macht, die im Opfer und im Weltgeschehen wirkt. Wissen um dieses zum Absoluten schlechthin gesteigerte brahman bedeutete den Upaniṣaden: Realisieren des brahman — denn das Wissen wirkt —, Identifizieren des ātman mit dem brahman (s. S. 163 f.), Einswerden im Absoluten.

Dies ist dabei bezeichnend für beide Kulturen: während in Griechenland etwa ein Solon Leid mit Unmäßigkeit in Verbindung bringt, mit dem sittlichen Ideal des Maßhaltens das pessimistische Klagen überwindet und damit der griechisch-europäischen Ethik den Weg weist, möchte der Inder vielmehr aus dem Leid hinaus zur Erlösung gelangen. Wie aber ein Buddha an den Anfang des zur Erlösung führenden „Pfades“ das „rechte Verhalten“ in Worten, Werken und Gedanken stellt (Str. 98), wie er außer den Mönchen auch Laienanhänger anerkennt, wie die Brahmanen den Lebenslauf so regeln, daß erst nach Erfüllung der bürgerlichen Pflichten der Verzicht auf das weltliche Leben durchgeführt werden darf, und wie auch der brahmanische Heilsweg des Yoga ein sittlich geregeltes Leben zur Voraussetzung hat (Str. 196), wie also in Indien neben das Ideal des Welt-entbundenen das des Werktätigen tritt, nur für den Blick des Europäers nicht als so bezeichnend für Indien wie das Asketen-ideal hervortritt und auch in Indien von den Brahmanen usw. nicht so hoch gewertet wurde[2]), so hat es umgekehrt auch in Griechenland etwas gegeben, was der „Aufgabe“ der indischen Philosophie, nämlich zur Erlösung zu führen, entspricht.

Man hat nämlich bei fast allen griechischen Philosophen seit Anaximander Zusammenhänge mit den Mysterien oder

1) Ausführlich hervorgehoben von Edgerton, JAOS. 49, S. 97 ff.

2) Aus dem Widerstreit beider Ideale entsprang dann das charakteristische Hauptproblem der indischen „Ethik“ (Str. 120).

orphischen Lehren aufgespürt. Wir wissen nicht, zu welchem „Zweck“ Thales Philosophie getrieben hat; aber z. B. Demokrit sagt (fr. 31 Diels), daß die Philosophie (σοφίη) die Seele von den Leiden (πάθη) befreit, und Platon (Theätet 176 B; Diels, Pessimismus, S. 24) möchte dem Leiden entfliehen, in (!) dieser Welt gottähnlich[1]), d. h. gerecht und heilig werden durch Vernunft (φρόνησις). Schon bei Xenophanes, Parmenides, Platon und vielleicht sogar Aristoteles kann man im gewissem Sinne sagen, daß die Philosophie eine ancilla theologiae sei[2]), nicht bloß um des Wissens selber willen als „reine“ Θεωρία getrieben worden ist. Und wenn sich das Wissen als Selbstzweck im bürgerlichen Europa offiziell durchgesetzt hat, so kann man auch in Indien etwa auf die Grammatik verweisen, die für Indien so viel bedeutet, wie für Europa die Naturwissenschaft (s. S. 196) und bei Patañjali[3]) und schon bei Pāṇini offenbar „reine“ Wissenschaft ist, und auf die Philosophie des Vaiśeṣika, das sich zum Tarkaśāstra entwickelt hat, zur überkonfessionellen (nämlich auch von Buddhisten und Jainas getriebenen), nicht mehr zur Erlösung leitenden Wissenschaft als Denkschulung (zum trivium: Logik, Grammatik, Poetik gehörig) oder als Selbstzweck[4]). Es ist nicht so, daß „Indien“ nur Erlösung, „Europa“ nur Wissen will; jede solche Verallgemeinerung ist eine Übertreibung.

Dies ist die den Charakter wesentlich bestimmende Grundlage der Philosophie: die Opfermagie ist für Indien, was die

---

1) ὁμοίωσις τῷ θεῷ: als griechisches Gegenstück zur brahma-sātmatā: Wesenseinheit mit brahman (Śat. Br. XI, 5, 6, 9) unter Vernachlässigung des empirischen Lebens in Indien.

2) Während bei Śankara eher umgekehrt die Lehre vom īśvara, dem „persönlichen“ Gott, als saguṇa-brahman, eine ancilla philosophiae, nämlich der Lehre vom nirguṇa-brahma, gewesen sei.

3) Trotz der theologischen „Zwecke“, die er in der Einleitung nach älteren Quellen und anscheinend in gewisser Abwehr gegen den Vorwurf, eine zu profane Wissenschaft zu lehren, anführt.

4) Im Tarka-saṃgraha z. B. ist von Erlösung nicht die Rede; auch nicht im dazugehörigen Kommentar: Nyāya-bodhinī; im anderen Kommentar, Tarka-dīpikā, wird allerdings ganz zum Schluß Erlösung als Zweck aller Philosophie genannt.

Mysterien für Griechenland sind. Der Antrieb zur „Metaphysik“ aber kam von anderer Seite.

2. Die metaphysischen Systeme.

Als uralte „Synthese“ der beiden Extreme: Polytheismus und Henotheismus kann man die Theogonie auffassen, zu der sehr früh in Griechenland und Indien — und ähnlich in Ägypten, Babylon und auch sonst wohl schon in „vorhistorischer Zeit“ — eine Kosmogonie hinzutrat: ein Eines wird zum Ursprung des Vielen. Das philosophische Motiv des „Werdens“ der empirischen Vielheit tritt damit in die Geistesgeschichte ein, und das religiöse Motiv des mystischen Einen hinter dem Vielen wird vorbereitet.

Der Charakter der uns in Griechenland erhaltenen Kosmogonien ist durch die vorangegangenen epischen (kyklischen) Genealogien von Göttern und Helden, durch die Tendenz einer anschauungsfreudigen Deutung des Kosmos[1]) und seines Werdens als Zeugung bestimmt und ist im Ton der Rhapsoden durchaus anders als die brahmanischen Kosmogonien. Auch die indische Kosmogonie hängt noch mit der Theogonie zusammen (z. B. Ṛg-Veda X, 72), aber da die Götter in Indien in dieser Periode eine noch viel geringere Rolle spielen als in Griechenland, überwiegt dort das kosmogonische Interesse, das im Gegensatz zu Griechenland nicht dem Staunen über die Mannigfaltigkeit der Natur entspringt[2]), sondern dem Wunsch des Opferpriesters, seinen Kult zu motivieren, d. h. in Beziehung zum All (sarvam) zu deuten. In den Schöpfungshymnen des Ṛg-Veda fehlt dieses Interesse, in den Brāhmaṇas ist es die Hauptsache und sind Kosmogonien nur als Einleitungen zu solchen Deutungen verwendet (s. S. 214, A. 2).

Die primitive Kosmogonie mit Brahmaṇaspati als Schmied (Str. 25) oder Hiraṇyagarbha-Prajāpati (Str. 27) zeigt mehrere

---

1) Z. I, 1, 98: wenn aus Nyx Hemera, aus Nacht Tag entsteht usw.: Hesiod.

2) Wie Belvalkar-Ranade, a. a. O., S. 330 behaupten; solches liegt freilich dem Lied an Varuṇa (V, 85) zugrunde, das aber keine Kosmogonie in unserem Sinne enthält.

Tendenzen zum Übergang ins Philosophische, und nur einige solche, für die indische spätere Metaphysik wichtigen Vorstellungen seien hier angeführt.

Der Urmensch (puruṣa: ṚV. X, 90; Str. 30; vgl. die ähnliche Schilderung von Viṣvakarman X, 81, 3) — eine weit verbreitete Vorstellung —, aus dessen Gliedern durch einen Opfervorgang(!) die Welt geschaffen wird, ist ein Vorläufer des ātman (Bṛh. Up. I, 4, 1; vgl. Śat. Br. VI, 1, 1, 8; XI, 1, 6, 2; s. u. S. 187, A. 2). Wasser als lebendig, ohne Antrieb eines Gottes schaffend an den Anfang einer Kosmogonie gestellt (Śat. Br. XI, 1, 6, 1) ist schon fast eine Denkweise „hylozoistischer Naturphilosophie". Wenn nicht mehr ein Gott mit seiner asketischen Anstrengung (tapas, s. S. 158), sondern diese Anstrengung ohne Substrat als ein sozusagen „hypostasiertes Phänomen" an den Anfang der Kosmogonie gestellt wird (ṚV. X, 190; Deussen, AGdPh., I, 1, 134), so ist solche Denkweise ein Vorläufer des späteren buddhistischen „Phänomenismus". Wenn nicht etwa das Seiende, sondern das Nichtseiende (Oldenberg, Vorwissenschaftliche Wissenschaft, S. 177) am Anfang der Kosmogonie steht, so ist das ein extrem „begriffsrealistisches" Denken, das später im Vaiśeṣika zum System wird (s. S. 185 über die dem Sāṃkhya voraufgegangenen Kosmogonien: A. 2). Der kühnste Ausdruck dieses kosmogonischen Denkens ist es schließlich, wenn das Eine, vor dem es weder Seiendes noch Nichtseiendes gab (ṚV. X, 129; Str. 24), als das Ur-erste auftritt[1]). Damit ist der früher (ṚV. X, 72) einfach behauptete Übergang vom Nicht-seienden zum Seienden als problematisch erkannt (s. S. 171 Uddālaka Āruṇi).

Und an Einzelheiten der indischen Kosmogonien, die mit Griechenland verglichen werden können, seien folgende genannt: Zeus wird in der orphischen Theogonie „pantheistisch" (Z. I, 1, 66), dem Urmensch (puruṣa) ähnlich geschildert: Himmel ist sein Haupt; sein Ohr der Äther (resp. die diśas, die Weltgegenden, s. S. 187, A. 2); Erde sein Leib (resp. Fuß);

1) Oldenberg, Vorwissenschaftliche Wissenschaft, S. 178 vergleicht Śat. Br. X, 5, 3, 1: im Anfang war dies gleichsam weder seiend noch nicht-seiend.

seine Augen sind Sonne und Mond (resp. das Auge die Sonne, das Denkorgan, manas, der Mond) usw.: Luft ist seine Brust (resp. Wind ist sein Atem). Das Jahr (ṚV. X, 190, 2; später die „Zeit“: kāla-vāda) entspricht Chronos bei Pherekydes und in der 3. orphischen Theogonie, das goldene Ei (Śat Br. XI, 1, 6) dem Ei der 3. orphischen Theogonie[1]), Epimenides (Z. I, 1, 122), und dem silbernen El der 4. orphischen Theagonie, aus dem Phanes analog Hiraṇyagarbha[2]) hervorgeht. Die Jungfernzeugung des „Denkens“ (manas: ṚV. X, 129) erinnert an die des Zeus bei Pherekydes (Z. I, 1, 105, A. 2). Aber nicht Zeugung ist als kosmogonischer Vorgang — wenn sie auch vorkommt (Oldenberg, Vorw. Wiss., S. 167 f., 172 f.) — in Indien bezeichnend wie in Griechenland, sondern „tapas“, die asketische Anstrengung; und die Abfolge der geschaffenen Faktoren ist in Indien nicht als kosmisch gesteigerte Naturdeutung wie in Griechenland verständlich (s. S. 156, A. 1), sondern priesterlich assoziativ: z. B. drei Welten, drei Götter, drei Veden werden auseinander abgeleitet (Ait. Br. V, 32, Deussen, a. a. O. 183; vgl. Belvalkar-Ranade, a. a. O. 334 f. über die „Inkonsequenz“ der Anordnung kosmogonischer Faktoren).

Diesen Kosmogonien ähnelt noch der Wasser-hylozoismus des Thales. Thales war aber nach Aristoteles bereits „Philosoph“ und seine αρχή also bereits nicht mehr Anfang eines einmaligen kosmogonischen Geschehens, sondern „Prinzip“ des ewigen Werdens. Und wenn auch Wasser als kosmogonischer Anfang in Indien (Oldenberg, a. a. O. 175) häufig ist, ist es als ein derartiges letztes naturphilosophisches Prinzip dort noch nicht belegt. In Chānd. Up. VII, 10 heißt es, daß Erde, Luftraum und Himmel (die drei Welten), Götter, Menschen,

1) Z. I, 1, 127; Gomperz, Griechische Denker, I, 428 verweist auf Inder, Peruaner usw. Vgl. ERE., s. v. cosmogony.

2) Bei der Unklarheit eines anderen Namens des Phanes: Erikapaios (Z. I, 1, 130, Anm. 2) könnte einer auf den Gedanken kommen, ihn mit Hiraṇyagarbha direkt zusammen zubringen, wie Ranade, A constructive survey of Upanishadic Philosophy, S. 84, Adrasteia von adṛṣṭa, μὴ ὄν bei Platon von māyā (S. 104) ableiten will. Aber wir möchten prinzipiell keine solchen Entlehnungen in Erwägung ziehen.

Tiere und Pflanzen (Wesen) nichts anderes sind als gestaltgewordenes (vgl. S. 185, A. 2) Wasser; dem könnte ein nachkosmogonischer Gedanke zugrunde liegen. Aber in diesem relativ späten Text ist Wasser nicht das letzte Prinzip, sondern nur ein Glied mitten in der Kette immer „größerer“ Ursachen (s. S. 177, A. 2). Aristoteles' Definition dieses so verstandenen στοιχεῖον (Met. I, 3; 983 B 8) der Naturphilosophen ist aber fast wie eine wörtliche Übersetzung der Definition des brahman in Taitt. Up. III, 1 (Ranade, Constructive Survey, S. 74; vgl. OLZ. 1931, Sp. 58 ff.).

Ähnlich wird der Äther oder Raum (ākāśa, s. S. 187, A. 2) beschrieben, in dem Alles statt hat (Chānd. Up. VII, 12, 1), aus dem Alles hervorgeht und in das es wieder eingeht (ib. I, 9, 1), und also nicht als leerer Raum oder stoffliches, bestimmtes Element, sondern ununterschieden als beides gemeint; und er wird der Gipfel (parāyaṇa) oder die Grundlage (pratiṣṭhā; ib.) genannt: ein Versuch, vom kosmogonischen Denken fortzukommen. Und deshalb ist er in mancher Hinsicht Anaximander's ἄπειρον (Z. I, 1, 272) vergleichbar, dem räumlich und zeitlich Unbegrenzten, Undifferenzierten, das Alles umfängt (περιέχει: Z. I, 1, 292, A. 1). Eine „physikalische“ Ausmalung des Werdens, wie sie Anaximander unter Verwendung der charakteristisch griechischen ἐναντιότητες (s. S. 179 usw.) gibt, fehlt bezeichnenderweise in Indien.

Anaximenes, der dritte ionische Naturphilosoph, hat sein „Prinzip“ durch eine Mikro-Makro-kosmos-Analogie gefunden und bewiesen: wie die Seele (die aus Luft besteht) uns zusammenhält, so hält ein Hauch (πνεῦμα) und Luft (ἀήρ) den Kosmos zusammen (Z. I, 1, 319, A. 1). Entsprechend wird in Indien der Wind (d. h. bewegte Luft; später als Element: s. S. 190, A. 4) als „Faden“ (sūtra) bezeichnet, der diese und jene Welt, alle Wesen, die Glieder des Körpers zusammenbindet (Bṛh. Up. III, 7, 2). Der Wind als „Zusammenbringer“ (Chānd. Up. IV, 3), ein nicht mehr kosmogonischer sondern theologischer Begriff, ist in Indien häufig (Deussen, Sechzig Up., ib.; AGdPh. I, 1, 298 f.; 2, 97 ff.; Lüders, SBAW. 1916, S. 293 f.). Wind und Äther (zusammen = avyaktam: Bṛh. Up. II, 3, 3) über-

bietet Yājñavalkya mit dem „Unvergänglichen“ (akṣaram: Bṛh. Up. III, 8, 8) und beide werden von der späteren Theologie (in Brahma-Sūtra I, 1, 22 ff.) als Bezeichnungen brahmans interpretiert: es ist also keine willkürliche Auswahl, wenn man gerade diese beiden indischen „Prinzipien“ den entsprechenden ionischen gegenüberstellt.

Der Ausgangspunkt der Pythagoräer, Gleichungen (ὁμοιώματα) von Zahlen und mikro- resp. makro-kosmischen Faktoren, findet sich auch in Brāhmaṇas und Upaniṣaden, wie solche magischen Zahlenassoziationen noch weiter verbreitet sind (z. B. Chānd. Up. III, 16): die ersten 24 Jahre des Menschen sind seine Frühkelterung, denn bei dieser Zeremonie wird das Metrum Gāyatrī verwendet, und das hat 24 Silben; wenn er in dieser Zeit krank wird, heilt er sich mit einem Spruch, der auf diese Zeremonie Bezug nimmt, usw. Aber in Indien ist daraus keine Mathematik, Musiktheorie und Astronomie geworden wie in Griechenland, denn die Inder haben in den Upaniṣaden noch nicht auf die Gesetze der Zahlen geachtet, wie sie auch keine Naturgesetze als solche erkannt haben. Man kann daher nicht sagen, daß ein naturphilosophisches System in Indien die Prinzipien der Mathematik für Prinzipien des Kosmos erklärt habe wie die Pythagoräer (44 B 3 Diels).

Statt dessen besitzen die Inder eine uralte Sprachtheorie, die relativ früh zur Grammatik als charakteristisch indischer Wissenschaft geführt hat (s. S. 196 f.). Ausgehend von der magischen Denkweise über die Namen (Zauber, Fluch, Geheimnamen) der Dinge sehen sie die Welt als „Name und Gestalt“ (nāma-rūpa, Str. 35; 95), d. h.: Jedes Ding hat seinen Namen, ist ein individuelles Ding erst durch seinen Namen. Der Name (nicht der empirische Eigenname!) ist auch nach dem Tode (nicht in der Erlösung, in der die Individualität verschwindet: Bṛh. Up. IV, 4) mit dem Menschen (puruṣa) verbunden, wenn sein Leib, seine fünf Lebensäußerungen (prāṇa) usw., alles, was seine Gestalt ausmacht, in die betreffenden makrokosmischen Größen eingegangen ist (ib. III, 2, 12 f.), sagt Yājñavalkya. Diese Vorstellung wird dem Ausdrucksvermögen der alten

Zeit entsprechend kosmogonisch weitergedacht: Die Rede (vāc) als hypostasierte Schöpfermacht oder als personifizierte Göttin, wie wir antropomorph Denkenden sagen, gilt (ṚV. X, 125) als die Ursache (zwischen causa materialis und efficiens wird hier nicht geschieden) der Vielheit der Dinge; sie verteilt sich auf die Wesen und erzeugt sie (ārabhamāṇā, v. 8; s. S. 168); sie ist der Grund für die Vielheit und Individualität sogar der Götter (ein theogonischer Rest); sie entspringt aus den Wassern und schafft den Himmel[1]), wie sich in den Kosmogonien (Oldenberg, Vorwiss. Wiss., S. 80; Deussen, a. a. O. 206 f.) Prajāpati mit der Rede begattet. Sie gilt schließlich als das Prinzip des Lebens und der Intelligenz des Menschen, durch sie ißt[2]) der Mensch, lebt und wird weise[3]). Neben dieser auf die Vielheit der empirischen Dinge gerichteten kosmogonischen Sprach-spekulation steht in den Upaniṣaden die „modernere", mit metaphysischem Interesse auf die Einheit gerichtete, Yājñavalkya's Metaphysik entsprechende: wie alle Dinge (rūpa) im brahman gipfeln, so gipfeln alle Worte (nāman) in der heiligen Silbe OṂ (Chānd. Up. II, 23, 3), die diese ganze Welt ist. Sie ist die Quintessenz aller Veden (ib. I, 1, 2), die Grundlage aller Götter (ṚV. I, 164, 39; so nach Sāyaṇa's 3. Deutung). Sie ist das Unvergängliche (akṣaram: angespielt wird dabei vielleicht auf die Bedeutung „Silbe"), Unsterbliche, Furchtlose (Chānd. Up. I, 4, 5). Sie ist das brahman, zu dem man wird, wenn man sie weiß (Taitt. Up. I, 8), oder in die man sich flüchtet, um unsterblich zu werden (Chānd. Up. I, 4, 5).

---

1) So nach Sāyaṇa; Deussen, AGdPh. I, 1, 147 f. übersetzt ohne Rechtfertigung anders.

2) Das ist wörtlich gemeint, wie auch Bṛh. Up. II, 2, 4 die Rede ißt, nach Śat. Br. VIII, 5, 4, 1; X, 5, 2, 15 schmeckt. Daneben klingt vielleicht mit, daß in dieser alten Zeit häufig das Verhältnis von Subjekt und Objekt als das von Esser und Speise gedeutet wird.

3) Wer sieht, atmet, hört, und die Menschen ohne Denken (denn die Rede macht den Menschen erst wissend: V. 5): diese essen durch die Rede (V. 4). Hier ist die Rede zum wichtigsten unter den fünf Lebensäußerungen (prāṇa) gemacht, wie es sonst im Wettstreit der prāṇa der Atem ist (s. S. 214, A. 2).

Erkenntnistheoretisch bedeutet diese Spekulation über die Rede: Jedem Ding gehört sein Name; umgekehrt: jedem Wort gehört ein Ding zu, und jedem Gedanken (= Begriff), da er gleich Wort ist, entspricht ein Objekt[1]). Name und Gegen-

1) Bṛhaddevatā I, 31: na nām âsti nirarthakam. Also ist jeder Gedanke richtig: das ist ein naiver, praktisch geübter, aber noch nicht recht bewußt gewordener „Intuitionismus". Den erkennt man deutlich in der Form der Debatten in den Brāhmaṇas und Upaniṣaden (Vgl. Verfasser in ZDMG. 1929). Er ist der naive Vorläufer des späteren kritisch fundierten „Intuitionismus" der Mīmāṃsā (Sūryanarayana Sastri: Truth in the Śaiva Siddhanta, Journal of the Madras University, 1929: ähnlich auch Uttara-mīmāṃsā) der beim Problem des svataḥ-prāmāṇya (Erkenntnis ist evident) und bhrama (jede „perception" ist als solche richtig) diskutiert wird. Die Theologie der Mīmāṃsā wurde erst zur Philosophie, als sie (d. h. der Vṛttikāra?) diese uralte erkenntnistheoretische Lehre gegen den „Skeptizismus" der Mādhyamika's, den „illusionistischen Idealismus" der Yogācāra's, den „Rationalismus" des Sāṃkhya und den „sensualistischen und kritischen Begriffsrealismus" des Nyāya-Vaiśeṣika stellte und verteidigte. Der Begriffsrealismus des Vaiśeṣika ist der Mīmāṃsā gleich in dem Glauben an die Realität der Worte und ihrer entsprechenden Gegenstände (padārtha); diese beiden Systeme unterscheiden sich dadurch vom Sāṃkhya, das (YS. I, 9) den Begriff des vikalpa, des bloß Gedachten, dem kein Objekt entspricht (was die Sautrāntikas vijñapti-mātra nennen; vgl. Dīgh. N. IX, 53), einführt. Aber die śābdika's (d. h. die Mīmāṃsaka's und Grammatiker) nehmen an, daß mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes auch die seines Namens verbunden sei (vgl. Nyāyamañjarī, S. 532, wo Vākyapadīya I, 124 f. und Ślokavārttika, pratyakṣa 172 bekämpft werden; ähnlich Kamalaśīla zu Tattvasaṃgraha 128; vgl. Keith, Logic and Atomism, S. 72 f.), d. h. in späterer Ausdrucksweise, sie leugnen ein nirvikalpaka-pratyakṣa (Sammatitarkaprakaraṇa, S. 589). Ähnlich lehrten die Vaibhāṣika's, die ebenfalls eine Art Begriffsrealisten waren, denn sie erkennen nirvāṇa als bhāva an (Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, S. 27 f.), daß in jedem Moment des Bewußtseins auch begriffliche Unterscheidung (vitarka) vorhanden sei (Stcherbatsky, The Central Conception, S. 105; Masuda, Asia Maior II, S. 48 und 60; Kathāvatthu IX, 8; Stcherbatsky, Buddhist Logic II, 259, A. 7). Der Nyāya dagegen betonte (als Vorläufer Dignāga's), die Unterscheidbarkeit von reiner Sinnlichkeit (pratyakṣam = avyapadeśyaṃ jñānam) und begrifflicher Erkenntnis (śābda, d. h. Erkenntnis, die dem sinnlich erkannten Ding seinen Namen beilegt, ohne dabei „mehr" als die sinnliche Erkenntnis zu erkennen; vgl. NS., Anm. 9). Auch der „Relativismus" der Jainas (syādvāda, naya; s. S. 194) und der „Indifferentismus" Buddhas (madhyama-mārga) gehört in diese Richtung typisch indischer „Toleranz", wie sie auch im „Intuitionismus" vorliegt.

stand sind ewig verbunden, eine Lehre, die die Mīmāṃsā (und der Tantrismus) später ausbaute.

Schließlich ist unter den „Naturphilosophen" dieser Periode die indische Denkrichtung zu nennen, die den alten Begriff des brahman, das magisch wirksame Opferwort[1]), einerseits kosmogonisch als Prinzip hypostasiert (Deussen, AGdPh. I, 1, 258 ff.), dies sozusagen als Begriff ohne Anschauung überkommene „Höchste" mit allem Möglichen identifiziert (ib. 249 ff.) und dadurch zu veranschaulichen sucht, und es schließlich in nach-kosmogonischer Weise als All (ib. 257), als Material (vana) oder „Standort" (adhi-sthā, ib. 262) ausdeutet, wobei denn das kosmogonische Werden durch das gegenseitige Opfer (!) des brahman in den Wesen und der Wesen im brahman ersetzt wurde (ib. 260).

Dieses brahman setzte in letzter Konsequenz der üblichen Mikro-Makro-Kosmos-Analogien Yājñavalkya[2]) mit dem ātman des Menschen gleich und modifizierte nach Weise der Mystiker den Begriff des Prinzips zu dem des einzig Wertvollen, Interessanten, durch dessen Erkenntnis Alles erkannt ist (Bṛh. Up. IV, 5, 6). Ātman = Selbst, das „Eigentliche", ist ebenfalls ein Begriff, für den man eine Anschauung (Körper, Lebenshauch, Spiegelbild usw.) erst suchte (Str. 39). Dies brahman = ātman = das Absolute versucht Yājñavalkya[3])

1) Brahman enthält also die beiden wichtigen Vorstellungskomplexe des Opfers und des Wortes.

2) Er wohl als erster (s. S. 213). Die von Deussen (ib. 178, vgl. 333) aus Taitt. Br. III, 10 angeführte Stelle wird wohl jünger sein als Yājñavalkya, wie die ib. 263 angeführte Stelle aus Taitt. Br. III, 12 Yājñavalkyas Lehre wiederholt, daß das brahman nicht durch Gut und Böse affizierbar ist. Ebenso dürften die ātman-Kosmogonien Bṛh. Up. I, 4; Ait. Up. I; Taitt. Up. II (nach Kauṣ. Up. II, 2?) jünger sein. Hauer (Der Vrātya, S. 287 f.) ist dagegen der Meinung, daß die Ātman-Mystik dem Kreis der Vrātya's entstammt. Er beruft sich dabei auf Ait. Ār. II, 3 und III, 2. Dieser Text, der die Ait. Up. (= Ait. Ār. II, 4—6) umgibt, dürfte ebenso wie die Ait. Up. jünger sein als Yājñavalkya; z. B. werden in II, 3, 1 die fünf Elemente (und zwar in der Reihenfolge der Ait. Up., s. S. 190, Anm. 4) aufgeführt.

3) Vgl. Ranade, Constructive Survey, S. 55 ff.; er bemüht sich, die in den Upaniṣaden auftretenden Lehrer als einzelne Persönlichkeiten zu beschreiben.

— obgleich es jenseits aller unterscheidenden Begriffe ist (Bṛh. Up. III, 8, 8; IV, 2, 4)[1]) — als das Unvergängliche zu beschreiben, in das erst Raum (resp. Äther) mit all seinem Inhalt verwoben ist (ib. III, 8, 7; s. S. 159), als unzerstörbar und unaffizierbar (ib. IV, 2, 4) ohne Ende, ohne Ufer (ib. II, 4, 12), als Eines, unvergänglich und unwandelbar (ib. IV, 4, 20), aus Allem[2]) bestehend (IV, 4, 5), in Allem seiend wie Salz im Wasser (ib. II, 4, 12 = Uddālaka), obgleich es eigentlich (s. u. Parmenides) keine Vielheit gibt (ib. IV, 4, 19), wie im Schlaf alle Vielheit aufhört (ib. IV, 3, 22). Yājñavalkya ist kein konsequenter Monist (wie es auch noch keinen Dualisten oder Pluralisten gab, Str. 47), denn er beschreibt das brahman als das Körperlose, Leben (ebenso ib. III, 9, 9) und Licht im Gegensatz zum toten Körper (ib. IV, 4, 7) und bezeichnet das Eine als den Damm, der die Welten und Dinge auseinanderhält, d. h. die Funktion des Weltschöpfers und Welterhalters übt (ib. IV, 4, 22; III, 8, 9; vgl. Chānd. Up. VIII, 4), er nennt es den inneren Lenker (Bṛh. Up. III, 7, 3 ff.) im Mikro- und Makro-kosmos[3]), das innere Licht (ib. IV, 3, 1—6), das (nicht empirische) Subjekt ohne Objekt (ib. IV, 5, 15; 4, 2; 3, 23 ff.), d. h. „reinen" Geist im Gegensatz zum objekthaften Einzelakt des Erkennens; er nennt es das ewig unermüdliche Subjekt (ib. IV, 3, 23 ff.), d. h. das reine, nur potentielle Subjekt, das niemals Objekt werden kann (ib. III, 4, 2; 8, 11; IV, 5, 15), außer dem es kein anderes Subjekt geben kann (ib. III, 7, 23); er versteht es als (hypostasiertes) Erkennen und Wonne (ib. III, 9, 28)[4]), als aus Erkennen bestehend (ib. II, 4, 12; IV, 3, 7;

---

1) Unter anderem ist es weder grob (sthūla) noch fein (aṇu): Uddālaka's Seiendes (sat) ist dagegen aṇiman = Feinheit (s. S. 167, Anm. 1).

2) Nämlich: Erkenntnis (vijñāna), vier Lebensäußerungen (prāṇa: es fehlt Rede), fünf Elementen (s. S. 190, Anm. 4) und den Phänomenen kāma, krodha, dharma und ihren Gegenteilen.

3) Damit ersetzt er die eben vorher vorgetragen, ältere Lehre vom Wind als Faden, s. S. 159.

4) Darin könnte man seine Definition des brahman sehen (vgl. Jacobi, Gottesidee, S. 15), aber von einer Definition kann man in dieser Zeit noch nicht sprechen, vgl. Verf. in ZDMG., 1929, S. 251, Anm. 1.

4, 5; 22), als einzig Leidloses (ib. III, 7, 23; 4, 2; 5, 1) und Wertvolles (ib. II, 4, 5; Str. 49).

Neben Yājñavalkya ist Śāṇḍilya zu nennen, der in echter Mystikerweise das brahman durch die coïncidentia oppositorum beschreibt (Chānd. Up. III, 14; Str. 45); das unterscheidet ihn von Yājñavalkya (wenn unsre Überlieferung da genügt!) und charakterisiert ihn als von ihm unabhängigen Denker. Wenn er weiter das Denken (manas) als seine Materie, den Lebenshauch als seinen Leib, Licht als seine Gestalt, Äther als sein Selbst (ātman) bezeichnet, so ist das ein anderer Versuch, Mystik in Metaphysik einzukleiden[1]).

Ausgesprochene „Naturphilosophie", die aus Yājñavalkya's „Mystik" hervorgegangen ist, liegt dann bei Ajātaśatru, dem König von Benares, vor (Bṛh. Up. II, 1, 16—20). Er wiederholt Yājñavalkya's Gleichung ātman = Erkenntnis (vijñāna) und seine Lehre vom Schlaf[2]). Aber er ersetzt Yājñavalkya's Vergleich von brahman und Welt mit Trommel und Tönen durch den der Spinne und ihres Fadens, d. h. er faßt brahman als causa materialis der Welt; wenn Yājñavalkya sagte, daß brahman die Welten, Götter, Wesen, das All sei (Bṛh. Up. II, 4, 6), so läßt Ajātaśatru aus dem ātman alle Lebensäußerungen, alle Welten, Götter und Wesen hervorgehen (vyutcar: ib. II, 1, 20). Ajātaśatru's Lehre begegnet in anderer Darstellung (Kauṣ. Up. IV, 20) noch weiter von Yājñavalkya fortentwickelt: hier wird ātman mit prajñā = Intelligenz[3]) und mit prāṇa = Lebenshauch[4]) gleichgesetzt, aus

1) Ähnlich ist die Beschreibung des brahman in Taitt. Up. I, 6, 2: sein Leib ist der Raum-Äther, sein Selbst ist das Reale, sein Spielplatz ist der Lebenshauch (oder in ihm freut sich der Lebenshauch), seine Wonne ist das Denken (d. h. das Denken bereitet ihm Wonne: so nach dem Kommentar des Śaṅkara).

2) Bṛh. Up. II, 1, 1 spielt auf IV, 3, 14 an. Vgl. Frauwallner in ZII., 1926, 9 ff.

3) Frauwallner a. a. O., S. 4: dieser t. t. steht selten bei Yājñavalkya, durchweg bei Pratardana.

4) Frauwallner a. a. O., S. 15 vermutet Einfluß einer saṃvargavidyā (dazu könnte man an Kauṣ. Up. II, 3; 13 erinnern); aber auch Yājñavalkya setzt ātman gelegentlich dem prāṇa gleich (Bṛh. Up. III, 9, 9; IV, 4, 7).

dem die anderen vier Lebensäußerungen (Rede, Gesicht, Gehör, Denken) hervorgehen, aus diesen (!) die Götter, aus denen (!) die Welten.

Diese Lehre geht in der zweiten Form auch unter dem Namen des Pratardana, ebenfalls eines Königs von Benares (Kauṣ. Up. III, 3), wie denn der Terminus prajñā und der Gedanke, die Lebensäußerungen, Götter und Welten nicht miteinander, sondern nacheinander entstehen zu lassen, zu seiner eigentlichen Lehre gehört (Kauṣ. Up. III, 5—8): ātman = prajñā = prāṇa; er ist allgemeine Erlebensfähigkeit, „reiner Geist" wie Yājñavalkya's vijñāna; aus ihm gehen zunächst als seine Teile (aṅga; vgl. Bṛh. Up. I, 4, 7; s. S. 177, A. 2) die speziellen Erlebnisse (prajñā-mātrā), und zwar statt der alten fünf Lebensäußerungen zehn: Rede, Atem, Gesicht, Gehör, Geschmack, Greifen, Leib (als Empfinden), Zeugen, Gehen, Denken hervor; aus diesen gehen dann die ihnen entsprechenden Objekt-phänomene (Namen, Farben, Töne usw.; bhūta-mātrā) hervor. Diese zehn Paare subjektiver und objektiver Phänomene sind in gegenseitiger Korrelation, sind nicht ohne ihr Gegenstück, denn nicht könnte durch nur die einen oder die anderen Zehn die Vielheit der Empirie (rūpam) zustande und zur Erkenntnis kommen („siddhyet" bedeutet beides!)[1]. Yājñavalkya führte mit dem ātman-Begriff den des Subjekts in die indische Philosophie ein; Pratardana denkt das Subjekt-Objekt-Verhältnis grundlegend zu Ende als eines der „Ergebnisse" der Upaniṣad-Spekulation.

Neben Yājñavalkya (ideengeschichtlich und auch wohl zeitlich) steht Uddālaka Āruṇi (Str. 47 f.). Er will ebenso wie Yājñavalkya (Bṛh. Up. IV, 5, 6; 8 ff.) das Eine erkennen, mit dessen Erkenntnis Alles erkannt ist (Chānd. Up. VI, 1, 2) und erklärt dies makrokosmische Eine für das, was mikrokosmisch der eigentliche Mensch ist (tat tvam asi: ib. VI, 8, 7 usw.). Sein Interesse geht aber außerdem in anderer

1) Bei Pratardana verhalten sich prajñā und prajñāmātrā wie bei Yājñavalkya tejas = ātman (Bṛh. Up. IV, 4, 7) zu den tejomātrā (ib. IV, 4, 1) der prāṇa's und wie bei Ajātaśatru das vijñāna des ātman zu den vijñāna's der prāṇa's (ib. II, 1, 17; vgl. Yājñavalkya ib. IV, 4, 2).

Richtung, insofern er aus dem Absoluten, dem Seienden (sat)[1]), die Welt der Empirie in altertümlicher Darstellungsweise kosmogonisch ableitet: von dem Seienden wird die Glut geschaffen (sṛj, der Terminus der Kosmogonie, vgl. Oldenberg, Vorwiss. Wiss., S. 168 ff, und später des Sāṃkhya), von diesem das Wasser, von ihm das Feste; und das Seiende geht dann als Gottheit (devatā) in diese drei Gottheiten mit seinem lebenden Selbst[1]) ein und breitet „Namen und Gestalt" (s. S. 160) auseinander. Diese drei Faktoren, die Vorläufer der drei guṇas des Sāṃkhya (s. S. 185), bilden durch gegenseitige Mischung die Welt; aus ihnen besteht sie — und damit treibt Uddālaka Āruṇi nicht mehr Kosmogonie, sondern „Naturphilosophie".

Er spricht dabei von „Dreifach-machung". Einerseits meint er damit, daß jede empirische makrokosmische Größe (das einzelne Feuer usw., das von der Gottheit Glut wohl zu unterscheiden ist, wie etwa auch bei Heraklit, s. S. 176) aus allen drei Faktoren besteht. Andererseits meint er aber auch damit (das sah schon Deussen, Sechzig Upanishads, S. 156), daß jeder der drei Faktoren sich in drei Teile, grobe, mittlere und feine (vgl. Anaximander usw.), spaltet, und also der Mensch aus neun Teilen besteht: das Feine der Glut wird zur Rede, des Wassers zum Lebenshauch, des Festen zum Denken usw. Dieser Lehre widerspricht wiederum die Erklärung des Phänomens des Todes: da geht nämlich nicht jeder mikrokosmische Faktor in den betreffenden makrokosmischen ein (etwa Rede in Glut), sondern die Rede in das Denken, das Denken in den Lebenshauch, dieser in die Glut und die Glut in das Seiende. Es war dem „Empiriker" Uddālaka Āruṇi offenbar nicht möglich, seine metaphysische Lehre ungetrübt durchzuführen[2]).

1) Er vermeidet Yājñavalkyas Terminologie ātman = brahman (s. S. 164, Anm. 1); sein Seiendes hat ein Leben-Selbst (jīva ātman, ib. VI, 3, 2). Parmenides vermeidet von „Gottheit" zu sprechen (Z. I, 1, 697).

2) Daß trotz dieser Ungereimtheiten an der einheitlichen Verfasserschaft Uddālaka's festzuhalten ist, kann man damit begründen, daß jeder neue Gedanke „motiviert" ist, was sonst kein Verfasser der Upaniṣaden derart als feststehende Methode hat (vgl. Verf. in ZDMG. 1929, S. 250), und was in Chānd. Up. VII (s. S. 177, Anm. 2) fortgesetzt wird.

Das Verhältnis des Seienden oder der drei Urfaktoren (denn auch diese sind satya = metaphysisch real: ib. VI, 4, 1—4) zur empirischen Welt ist das einer Umwandlung (vikāra) wie später im Sāṃkhya. Und Uddālaka Āruṇi bestimmt es weiter, indem er an die alte Sprachphilosophie anknüpft. Wenn früher die Rede gepriesen wurde, weil sie die Vielheit kosmogonisch schafft, verurteilt sie Uddālaka gerade deswegen analog jener radikalen mystischen Umwertung Yājñavalkyas. Die vielen Umwandlungen (vikāra = Prozeß und Produkt der Umwandlung ohne Unterscheidung) sind nur Namen (nāmadheya), nur Produkt[1]) der Rede (vāc ârambhaṇam: s. S. 161: ṚV. X, 125, 8).

Aber man darf bei keinem dieser Upaniṣad-Denker von „Illusionismus" oder „Idealismus" (Str. 51) reden. Denn Pratardana vergleicht das Absolute und die damit ganz deutlich als Realitäten anerkannten Phänomene der Empirie (die subjektiven und die objektiven) mit der Nabe, den Speichen und dem Kranz des Rades (Kauṣ. Up. III, 8; vgl. Bṛh. Up. II, 5, 15) oder mit dem Feuer und seinen Funken (Kauṣ. Up. III, 3); Yājñavalkya mit der Trommel, Muschel, Laute und ihren Tönen (Bṛh. Up. II, 4, 7 ff.); Uddālaka mit dem Ton und dem tönernen Topf (Chānd. Up. VI, 1, 3 ff.); beide mit dem Salz im Wasser (Bṛh. Up. II, 4, 12; Chānd. Up. VI, 13); Ajātaśatru mit dem Schwert in der Scheide, dem Feuer im Holze (Kauṣ. Up. IV, 20). Alle zeigen für indische Verhältnisse relativ große Kenntnisse und Interesse auf dem Gebiet der Empirie[2]); und es ist sicher in ihrem Sinne, wenn ein anonymer Mystiker (Bṛh. Up. II, 3, 6), nachdem er Yājñavalkyas berühmte Worte: „Nein, Nein" zitiert hat, das Absolute „die Realität der Realität" nennt, wenn Ajātaśatru (ib. II, 1, 20) dieselbe Bezeichnung gebraucht, nachdem er das Bild von den Funken um das der Spinne (s. S. 165) und ihres Fadens vermehrt hat, und wenn

1) Création du language: Senart, Chāndogya-Upaniṣad, 1930, S. 80.

2) Dahin muß man auch Yājñavalkya's Interesse für das Opfer rechnen. Vom sozusagen empirischen Standpunkt aus deutet er ferner das karman moralisch (Bṛh. Up. IV, 4, 5), während nach seiner Lehre im Sinne der Mystik das brahman jenseits von Gut und Böse ist (ib. IV, 2, 4; 3, 22 usw.).

schließlich ein Dritter (Bṛh. Up. I, 6, 3) vom „Unsterblichen“ spricht, „das durch die Realität verhüllt ist“.

Die Rede hat bei Uddālaka die Rolle der „māyā“ (Zauber) im späteren Vedānta[1]); aber sie schafft keinen Trug, sondern nur „weniger“ reale Erscheinungen[2]), wie sogar noch bei Śaṅkara (vgl. Radhakrishnan, Vedānta, S. 135 ff.) und bei Bhartṛhari[3]) (im Gegensatz zu Gauḍapāda) die māyā einen Teil Realität behält. In diesem Sinne ist Uddālaka Āruṇi der Begründer des Vedānta, wie er aber auch vom Sāṃkhya als Begründer seines „Rationalismus“ (vgl. Verf. in ZDMG. 1929, S. 255, A. 1: Schluß vom Sproß auf seine Wurzel) und seiner Metaphysik (drei guṇas, vikāra) in Anspruch genommen werden kann.

Man darf bei diesen Denkern aber auch nicht von „Dualismus“ oder „Monismus“ (psychischem oder materialistischem) reden, denn Uddālakas Gottheit, sat, ist causa materialis und

1) Vgl. nāda (Ton) als Śiva's weltschaffende Macht im Spandaśāstra (Bhandarkar, Vaisnavism, Śaivism ... S. 130). Vgl. Sukthankar, WZKM., 22, 142 ff.: Rāmānuja! Keith, Religion and Philosophy of the Veda, S. 530; Schayer, Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehre, 1922, S. 42 f.

2) Das Denken war damals noch ein „egozentrisches“, d. h. man beachtete nur einen ātman, ein sat, aus dem eine empirische Welt hervorgeht, und man ging darüber hinweg, daß es auch andere Subjekte mit ihren nur zu ihnen gehörenden Objekt-Welten geben muß (s. S. 177, Anm. 2; S. 181, Anm. 4; S. 153, Anm. 1). Dieser „Egozentrismus“ ist also kein spiritualistischer Singularismus oder dergl. (s. Eisler unter Monismus usw.), sondern eine in dieser naiven Form in Europa nicht belegte Weltvorstellung (vgl. die egozentrische Einstellung der indischen Ethik). „Rede“ ist in den Upp. nicht als mikro- oder makrokosmische unterschieden. Aber nur eine ausdrücklich mikrokosmische Rede würde Illusionen, subjektive Trugbilder schaffen (wie die kalpanā Dignāga's und wie der upacāra Vasubandhu's „subjektivistisch“ sind). Daher kämpft später Śaṅkara als Vertreter eines sozusagen „objektiven Idealismus“ gegen den „Illusionismus“ des Yogācāra (Radhakrishnan, Vedānta, Kap. XVIII; XXXII) nachdem erst Dharmakīrti in der Saṃtānāntara-siddhi den „Egozentrismus“ (vgl. YS. IV, 15) bekämpft hatte.

3) Er knüpft mit Vākyapadīya III, 2, 4 (s. u.) sozusagen direkt an Uddālaka an; vgl. ib. 7: atattva = tattva; ib. 99 ff. gegen kalpanā und für bāhy-ārtha; ib. 3, 29: artha und śabda immer verbunden (Realismus der Mīmāṃsā).

agens zugleich: er ist also „Hylozoist“. Und Yājñavalkya, der den „Geist“ als solchen so klar erkennt, läßt ihn einerseits „dualistisch“ „in“ allem sein wie Salz im Wasser (s. S. 168), andererseits eins sein mit der empirischen Vielheit (s. S. 164; 165). Yājñavalkya hat also keinen eindeutigen Standpunkt, und auch Pratardana nicht, wenn er keine Schwierigkeit dabei empfindet, Materielles aus Geistigem hervorgehen zu lassen (s. u. Buddhismus, S. 181, A. 1)[1]).

Es ist deutlich, daß die metaphysische Einheitstendenz dieser Denker der eleatischen verwandt ist. Das „Werden“, das seit den Kosmogonien im Mittelpunkt des Philosophierens gestanden hatte, wird als problematisch erkannt und das Werden, resp. das Gewordene, abgelehnt. Das „Prinzip“ wird entschieden höher bewertet als seine Produkte, und wird als metaphysisch Reales entdeckt. Der Zugang zu diesem Einheitsdenken erfolgt in Griechenland von Xenophanes' Bekämpfung des Polytheismus (was freilich Reinhardt bestreitet); ein solcher war in Indien nicht nötig. Die Inder gingen deshalb von ihrem brahman und ihrer Mikro-makro-kosmos-Analogie aus. Aber auch insofern sind sich hier beide Kulturen ähnlich, als das Mystische in diesen ersten literarischen Dokumenten des „Pantheismus“ ganz hinter dem Rationalistischen zurücktritt: keiner dieser Denker redet „in Zungen“.

Das Seiende des Parmenides, der Gott des Xenophanes entspricht in der Grundabsicht dem Seienden des Uddālaka, dem brahman des Yājñavalkya. Auch das Seiende des Parmenides ist das einzige Objekt der Forschung, ist ewig (fr. 8, 5 Diels), ohne Anfang und Ende (8, 27), ist Eines, außer dem es nichts geben kann (8, 37). Es ist Denken (5; 16, 4; vgl. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie[12], S. 33); Denken und Gegenstand des Denkens sind dasselbe (Z. I, 1, 694).

1) Frauwallner a. a. O., S. 15 deutet Yājñavalkya als Dualist; aber gegen seine Stellen sprechen die deutlich monistischen Bṛh. Up. IV, 4, 5; II, 4, 6; IV, 4, 19. Besser ist es, wenn er WZKM. XXXII, 1925, S. 196 den Dualismus erst im Sāṃkhya „scharf ausgeprägt“ sein läßt. Sollte die Unklarheit dieser Denker mit der „Toleranz“ gegeneinander zusammenhängen (s. S. 162, Anm. 1)? Ist auch Uddālaka's doppelte (S. 167) „Dreifachmachung“ heranzuziehen?

Gott bei Xenophanes ist (monistisch) das All (Z. I, 1, 653; 656) und lenkt (dualistisch) das All mit der Kraft seines Geistes (fr. 25), ist immer gleichmäßig (Z. I, 1, 660), ungeworden und unvergänglich (Z. I, 1, 663). Gott ist ganz Auge, Geist, Ohr (Z. I, 1, 646)[1]), ohne daß man die Eleaten Idealisten nennen dürfte.

Wenn Yājñavalkya feststellt, daß das Seiende nicht werden könne (Bṛh. Up. III, 9, 28; vgl. IV, 4, 20: ajāta), und Uddālaka, daß aus Nichtseiendem kein Seiendes entstehen könne (Chānd. Up. VI, 2, 2) so entsprechen diese beiden in dieser abstrakten Art einzig in den Upaniṣaden dastehenden Sätze, die die uralte Diskussion einstweilen abschließen (s. S. 156 f.) und für die Anhänger des Vedānta und Sāṃkhya bis heute Geltung haben (satkāryavāda, s. S. 186), den beiden Argumenten, die Parmenides (8, 6 ff.; vgl. 8, 20: εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ιν)) als Kernstück seines Gedichtes anführt[2]).

Und wenn Xenophanes die Vielheit und Veränderlichkeit des Empirischen neben dem Seienden bestehen läßt[3]), wenn Parmenides neben der Lehre der „Wahrheit", die der „Meinung" ausführlich behandelt, so gleichen sie auch darin den großen Upaniṣad-Denkern, die, um Ausdrücke des späteren Vedānta (Muṇḍ. Up. I, 1, 4) zu gebrauchen, die „niedere"

1) Vgl. ṚV. X, 81, 3 (zit. Śvet. Up. III, 3): Gott ist allseitig Auge usw.; Joël, Geschichte der antiken Philosophie I, S. 413 vergleicht den eigentlich nicht passenden Superlativ Xenophanes fr. 23: εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι μέγιστος mit ṚV. X, 121, 8: yo deveṣv adhi deva eka eva āsīt; vielleicht: der der Eine war über (s. PW. s. v. 2 d β) den Göttern. In Vers 7 heißt es, daß er (Prajāpati) das Leben der Götter ist, er, der Eine.

2) Daher braucht man hier vielleicht nicht eine Lücke anzunehmen, wie Diels vermutet, es habe auch gesagt sein müssen, daß auch aus Seiendem kein Seiendes entstehen könne: dies ist nämlich erst die Lehre der „Synthetiker", s. S. 184, 187.

3) Zeller I, 1, 663, A. 4 f. meint, daß Xenophanes in diesem Nebeneinander kein Problem sah. Nach Diels' Anordnung der Fragmente gilt die Empirie dem Xenophanes als bloße Meinung (δόκος fr. 34 ff.) wie Parmenides. Auch Xenophanes fr. 7 spricht von κέλευθος wie Parmenides fr. 4, 4 und läßt die Wahrheit von den Göttern stammen (fr. 18) wie Parmenides. Woher aber stammt die δόξα (resp. māyā)? Das ist bei Parmenides (Windelband, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil.[12], S. 49) und den Indern gleich unklar und wurde wesentlich nach Śaṅkara erst Problem.

Wissenschaft ebenso ausführlich behandeln wie die „höhere". „Theismus" und „Pantheismus" (Z. I, 1, 657 f., Str. 59) stehen bei Xenophanes und den Indern unausgeglichen nebeneinander wie „Monismus" und „Dualismus" (s. S. 169 f.). Das Seiende ist bei Parmenides und Uddālaka deutlich räumlich ausgedehnt, ist nicht „Sein" als abstrakter Begriff; es ist Substrat des All. Und ebenso ist brahman-ātman-Geist des Yājñavalkya und Pratardana und Gott des Xenophanes aufzufassen als die causa materialis (στοιχεῖον) der empirischen, und damit als solcher weniger realen und weniger wertvollen Welt.

Charakteristisch unterscheidet sich aber das Seiende des Parmenides vom indischen, wenn es kugelförmig (Z. I, 1, 695)[1]) und als in sich „dichte" Einheit (συνεχές: fr. 8, 6) gedacht wird: das ist griechische Anschauungsfreudigkeit und physikalische Intuition.

Parmenides sagt, daß erst die Menschen den Dingen ihre unterscheidenden Namen beigelegt haben (κατέθεντο), von denen sie glauben, sie seien wahr, so daß Werden und Vergehen, Sein und Nichtsein, Veränderung des Ortes und Wechsel der Farbe bloße Namen (ὄνομα) sein werden, bezogen auf das eine unveränderlich Seiende (19, 3; 8, 38; Z. I, 1, 695). Das ist ähnlich skeptisch gegen die Empirie wie Uddālakas Kampf gegen die „Rede", bezieht sich aber auf die griechische Unterscheidung von Thesis (Setzung) und Physis (Natur)[2]).

Die indische Rede-Spekulation ist eine charakteristisch indische Ausgestaltung der uralten und nicht nur indischen Vorstellung, daß ein Gott durch sein Wort die Welt schafft[3]). Diese Vorstellung lebte — wenn auch so gut wie gar nicht direkt erhalten — bei den Griechen ebenfalls noch bis in

1) Ebenso bei Pythagoras (Z. I, 1, 521), Xenophanes (? Z. I, 1, 661), Empedokles (Z. I, 2, 973), Platon (Z. II, 1, 808), Aristoteles (Z. II, 2, 448); s. S. 225, A. 2: Megasthenes. Vgl. Z. I, 1, 458: „begrenzt" ist nach den Pythagoräern besser als „unbegrenzt".

2) Diese Unterscheidung findet in anderem Zusammenhang Reinhardt (Parmenides, S. 82 ff.) bei ihm.

3) Z. B. in der memphitischen Theologie: Sethe, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, 1928, S. 57. Vgl. Woodroffe, The Garland of Letters, S. 3 f.

diese „Periode“, denn obgleich es erst spät bezeugt ist, so ist es doch wahrscheinlich in der Sache alt (wenn auch nicht im Ausdruck!), daß die Pythagoräer den Dingen ihre Namen „von Natur“ (φύσει) zugehören ließen (Z. I, 1, 581, A. 2). Das entspricht der später ausgesprochenen Lehre der Mīmāṃsā von der Ewigkeit der Worte und ihrer ewigen Verbindung mit ihren Gegenständen, gegen die das Vaiśeṣika den Begriff der bloß „konventionellen“ Verbindung (saṃketa), Nāgārjuna den der „bloß empirischen“ (vyavahāra), Dignāga den der illusorischen, fiktiven (kalpanā) Verbindung stellte.

Es ist denkbar, daß Parmenides mit den oben wiedergegebenen Worten gegen eine solche Lehre polemisierte, ganz ähnlich wie Uddālaka gegen die Rede, und daß danach erst das Problem in Indien und Griechenland in der „klassischen“ Form behandelt wurde. Parmenides lehrt, daß die Menschen irrtümlich benennen, was sie sinnlich-naiv zu erfassen meinen (fr. 1, 35 f.); das echte (philosophische: ἐτήτυμον, fr. 8, 18) „Reden“ kann sich ebensowenig wie das Denken auf ein Nichtseiendes beziehen (fr. 4; 6, 1; 8, 17; 8, 35). Er betont damit auffallend häufig (und daher vermuten wir: polemisch) die Zusammengehörigkeit von Sein, Erkennbarkeit und Benennbarkeit (s. u. Gorgias, Eythydem und Kratylos, S. 194), zieht daraus aber nicht die Folgerungen wie später etwa der indische „Begriffsrealismus“ (ausdrücklich bei Praśastapāda, S. 16 ed. VSS.)[1]); er unterscheidet vielmehr wertend zwischen laienhaftem und wahrem Reden und gleicht darin Heraklit, während der Vedānta alle empirischen Worte für ewig, das eigentlich Reale (brahman) für unsagbar erklärt.

Bei Heraklit lebt wahrscheinlich die uralte Vorstellung vom Schöpferwort in ganz anderer Form wieder auf[2]). Mit

1) Ähnlich der „Illusionismus“ eines Dharmakīrti in dem berühmten Vers: weil blau und die Vorstellung „blau“ nicht ohne einander nachweisbar sind, sind sie identisch. (Nach Vidyabhusana, History of Indian Logic, 1921, S. 308 aus seinem Pramāṇa-viniścaya; zitiert im Sarv. Darś. Samgr. II, 204, ed. Poona 1924, Nyāyaratnākara VII, 72, Tattvavaiśāradī IV, 14; Nyāyavārtt. tātp. ṭīkā 467, 12 ed. VSS.)

2) Man braucht wohl nicht mit Lassalle (Heraklit I, 363 ff.) an Entlehnung aus Zoroaster zu denken. Man kann freilich keine ältern logos-

dem logos ist bei Heraklit in echt griechischer, physikalischer Denkweise die Gesetzlichkeit des Kosmos gemeint. Der logos ist das gesetzmäßige Werden der Natur, als Prinzip (στοιχεῖον) hypostasiert. Das Reden „nach Maßen“ ist mit diesem Terminus „logos“ dadurch dem „Feuer“, dem „Gott“ usw. gleichgesetzt; er ist ewig (fr. 1), Allem und Allen gemeinsam (fr. 2); aus Heraklit spricht der logos; die Menschen „hören“ (ἀκούσαντες, fr. 1; 34; 50) ihn, aber verstehen ihn nicht, und doch ist es möglich „die Wahrheit zu sagen (und zu tun) auf die Natur hinhörend“ (κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας, fr. 112). Heraklit würde also wie die Pythagoräer sagen, daß die Namen den Dingen von Natur zugehören und daß der Weise sie hören kann; und wenn bei ihm das scheinbar dauernde Feuer (s. u.) je nach dem eingestreuten Weihrauch verschieden „benannt“ wird, so ist es für Heraklit — im Gegensatz zu Parmenides — mit Recht verschieden benannt, denn das Feuer wird in der Tat jeweils ein anderes. Heraklit sagt (fr. 102): dem Gott sind alle Dinge gut, schön und recht, während nur die Menschen sie teilweise für schlecht, häßlich und ungerecht halten. D. h.: im „pantheistischen“ logos gibt es nichts Falsches; aber die Menschen, die den logos nicht hören, halten in ihrem beschränkten Verstand (fr. 2) einiges für schlecht usw. Insofern verurteilt Heraklit die „Rede“ des gewöhnlichen Menschen wie Parmenides, und wie in Indien die Buddhisten (s. S. 193) das Reden der Laien, d. h. die Empirie, verurteilten.

Gegeben hat es ferner auch in Griechenland sicher den prälogischen, naiven „Intuitionismus“, der mit der (unbewußten) Grundlage der Rede-Metaphysik zusammengehört, und den Übergang zum argumentierenden Denken, der allmählich geschah und in Indien in aller Deutlichkeit eben bei Uddālaka in die Erscheinung tritt (s. S. 167, A. 2), und zwar in Griechenland in demselben Abschnitt der Geistesgeschichte. Von Thales

---

Vorstellungen in Griechenland aufweisen. Ein versteckter Rest liegt aber vielleicht vor, wenn Xenophanes sagt, es kann sein, daß einer die Wahrheit redet, während sein Denken durch die Meinung getrübt ist (fr. 34). Ist da eine Spur der in Indien so deutlichen „intuitionistischen“ Rede, die nicht irren kann, weil jedem Wort etwas Reales entsprechen muß?

wissen wir von keiner Schrift (aber vgl. A. Baumann, Formen der Argumentation bei den vorsokratischen Philosophen. Würzb. Diss. 1906, S. 40) und noch von Hesiod von keinem Argument. Aber der alte kosmogonische Denker Pherekydes (Z. I, 1, 116) hat eine Etymologie verwendet (γῆ-γέρας) als ein Argument oder eher wie eine Art spielerisches (wenigstens für unser Empfinden), assoziatives Beiwerk zu einem Mythos; daneben eine Ätiologie (Hochzeitssitte), beides ganz in der Art wie häufig in den Brāhmaṇas und Upaniṣaden. Dabei beruht die Beweiskraft der Etymologie doch wohl wie in Indien darauf, daß die Namen den Dingen von Natur zugehören. Anaximander schließlich (fr. 14; 15; 17) soll sein Prinzip, das Unendliche, damit motiviert haben, daß der Urstoff unendlich sein müsse, damit das Werden nicht aufhöre[1]); und dieser Urstoff darf nicht bestimmter Natur sein, da er sonst die anderen bestimmten Stoffe verdrängen würde (fr. 16). Daß diese Argumente auf ihn selber zurückgehen, ist bei dem ersten wahrscheinlich (Z. I, 1, 272, A. 6), bei dem zweiten unwahrscheinlich (ib. 290).

Auf die eleatische Philosophie als die erste „These" der eigentlichen Metaphysik folgt in Griechenland als „Antithese" Heraklit; dem analog folgt in Indien auf die Upaniṣaden, und zwar auf die Kauṣītaki-Upaniṣad (s. S. 215f.), Buddha. Beide, Heraklit und Buddha, betonen in bewußtem Gegensatz zu ihren Vorgängern die alleinige Realität des Werdens, oder vielmehr eines ewig und unablässig Werdenden (Str. 90), und leugnen das unveränderliche Sein eines Absoluten, resp. ein ewig dauernd Seiendes (ὄν; ātman). Wenn Epicharm[2]) einen

1) Der Urstoff muß räumlich unendlich sein, damit an keiner Stelle der Welt ein Ende des Werdens sei. Würde man das Argument so deuten, daß das Unendliche unausschöpflich sein müsse, damit das Werden zeitlich nie zum Ende gelange, so wäre damit vorausgesetzt, daß beim Werden Stoff verbraucht wird. Das darf man aber bei Anaximander nicht annehmen, da nach seiner Lehre die Dinge wieder in den Urstoff eingehen, also kein Stoff vergeht und das Unendliche immer wieder aufgefüllt wird; wenn es überhaupt erlaubt ist, das Fragment so weitgehend auszudeuten.

2) Nach Z. I, 1, 609, A. 3 gegen Reinhardt.

Heraklitäer sagen läßt, daß Du und ich gestern andere waren, als wir heute sind, und daß wir so in alle Zukunft wieder andere sein werden, so sagt Buddha, daß das Kind, der Mann und der Greis immer andere sind, nur als Kette (saṃtāna) der ständig wechselnden Phänomene (dharma) scheinbar dieselbe Persönlichkeit sind. Wenn Heraklit sagt, daß das Feuer je nach dem hineingeworfenen Räucherwerk wechselt[1]), d. h. ein anderes und anders benanntes (s. S. 174) wird, so sagt der Buddhist[2]), daß sogar der scheinbar dauernde Kristall nicht bestehen bleibt, denn wenn man ihm eine rote, blaue usw. Folie unterlegt, so wird er dementsprechend jedesmal ein anderer; der rote Kristall vergeht[3]), der blaue entsteht und tritt an seine Stelle so schnell, daß wir meinen, es wäre derselbe Kristall. Und so wechselt — wenigstens in der später durchgeführten Schulmeinung — auch der Kristall an sich, d. h. nicht nur, wenn seine Folie geändert wird.

Beide, Heraklit und Buddha, reden oft vom Feuer. Buddha setzt in bildlicher Sprache dem „Feuer" des Geschehens (Str. 93; vgl. Oldenberg, Buddha[7], S. 298ff., der auf Heraklit hinweist) das Verlöschen des „Nirvāṇa" entgegen. Heraklit ist andererseits noch in Milesischen Spekulationen befangen, wenn er das Feuer als Prinzip behandelt, dessen „Umwandlungen" (τροπαί, Z. 846, A. 2) erst das Wasser, dann die Erde sind (s. o. Uddālakas drei Faktoren). Aber er denkt in seiner naturphilosophischen Theorie, die von dieser Kosmogonie zu unterscheiden ist[4]), nicht an empirisches Feuer (Z. I, 2, 810, A. 1) (s. Uddālakas entsprechende Unterscheidung, S. 167) und

1) ἀλλοιοῦται: fr. 67; oder: Wein wechselt, je nach Parfüm: Z. I, 2, 833, A. 2.

2) NS. III b 10; von Buddha nicht belegt, aber gut seine Lehre von der Vergänglichkeit in der späteren Form der „momentanen" Vergänglichkeit illustrierend.

3) Grob gesagt, denn eigentlich gibt es keinen roten Kristall, sondern nur das Zusammensein von dem Phänomen rot und den Phänomenen hart, durchsichtig, schwer usw.

4) So scheint auch bei Anaximenes zwischen einer kosmogonischen (Z. I, 1, 324f.) und naturphilosophischen (Z. I, 1, 322f.) Theorie zu unterscheiden zu sein.

nicht mehr an den einmaligen Vorgang eines kosmogonischen Werdens, sondern an einen „Austausch" (Z. I, 2, 819, A. 2: ἀμοιβή). Feuer „symbolisiert" — wie wir sagen — ihm gleichsam die Ewigkeit des Werdens. Alles war, ist und wird sein „ewig lebendes Feuer" (Z. I, 2, 811); der Krieg ist es, der Alles erzeugt (Z. I, 2, 823). Feuer „stirbt seinen Tod" im Wasser und umgekehrt: mit diesen verschiedenen Beschreibungen sucht Heraklit, der „Dunkle", einen neuen Ausdruck (Z. I, 2, 822, A. 1) für seine Lehre vom alleinigen Werden, wie ihn Buddha in seinem originalen Terminus „in Abhängigkeit entstehen" (pratītya-samutpāda) findet, der das Nacheinander, das Kausalverhältnis der Phänomene bedeutet.

Buddha ist als Revolutionär gegen die Upaniṣaden weiter, er ist — das ist typisch für Indien — metaphysisch konsequenter als Heraklit, wenn er den ātman als das Absolute, Seiende schlechthin leugnet (sabbam anattā: Oldenberg, Buddha, S. 239 ff.), während Heraklit im Feuer, dem Einen und Weisen (Z. I, 2, 839, A. 2), dem Gott (ib. A. 4), dem logos (ib. A. 3), der Seele (Z. I, 2, 815), der Zeit (αἰών: Z. I, 2, 843, A. 1) ein ewiges, aber freilich nicht dauerhaftes[1]) Urelement (στοιχεῖον) beibehält. Buddha lehrt, daß die empirische, scheinbar dauernde Welt nichts ist als ein Nacheinander (und Nebeneinander) von substratlosen Phänomenen; und er folgt bei der Darstellung dieses Nacheinander in den „nidānas" (St. 94 f.) der Methode, Reihen materieller (z. B. ṣad-āyatana), abstrakter (z. B. bhava) und psychologischer (z. B. avidyā) Begriffe aufzustellen, wie es etwa in Chānd. Up. VII geschehen war[2]). Heraklit dagegen lehrt ein immer

1) Erst der Nyāya unterscheidet später ewig (nitya) und dauernd (avasthita) im Kampf gegen das Sāṃkhya mit dessen Begriff nityapariṇāmi, vgl. Strauss, Festgabe Jacobi, S. 365.

2) Seine Reihe erinnert noch im Ausdruck, der traditionsgebunden ist, an die Kosmogonien (Kern, Manual of Indian Buddhism, S. 47; vgl. z. B. Saṃy. Nik. II, 73: egozentrische Kosmogonie: loka-samudaya), ist aber nicht mehr kosmogonisch gemeint, denn die nidānas sind gleichzeitig immer da (vgl. Stcherbatsky, Central-Conception, S. 28, A. 3). Dabei ist die Abfolge der nidānas: vijñāna (Bewußtsein), Individualität (nāmarūpa) und ṣadāyatana, die (sechs) Sinne und ihre Gegenstände (wörtlich:

wechselndes Gemisch, ein Hin und Her, ein Gegeneinander der „Gegensätze" (ἐναντιότητες), die von Anaximander an die kosmischen Vorstellungen der Griechen beherrschen. So stehen beide, Buddha und Heraklit, in der Tradition ihrer Kultur
5 und sind beide Revolutionäre in demselben Sinne: das Werden ließ sich nicht leugnen, wie es die ersten „Metaphysiker", Parmenides und Yājñavalkya, gewollt hatten.

Aber Heraklit lernt auch von den Eleaten und unterscheidet sich damit von den Ioniern, daß seine Vielheit durch
10 eine Einheit zusammengehalten wird. So findet er die Einheit des logos, d. h. Naturgesetzlichkeit (vgl. fr. 30: μέτρα). Buddha andererseits läßt die Phänomene in „bedingter Abhängigkeit" einander folgen: die Wirkung folgt notwendig (wir würden sagen: naturgesetzlich) auf die Ursache, wie Wasser nur zu
15 Tal, nie zu Berge fließt.

Damit stehen beide in engster Beziehung zur exaktesten damaligen Naturwissenschaft: der Medizin[1]). Der erste wissenschaftliche Arzt in Europa, Alkmaion (vgl. Z. I, 1, 603), und danach die griechische Medizin überhaupt, läßt Gesundheit in

---

sechs „Stützpunkte", denn so kann man āyatana wie bei Yājñavalkya übersetzen: die Stellen in Jacob's Concordance dürften alle erst nach Yājñavalkya sein; āyatana = Zugang ist späte Etymologie: āyaṃ tanoti) eine Weiterbildung der des Pratardana: prajñā-prajñāmātrā-bhūtamātrā. Vgl. Muṇḍ. Up. I, 1, 9: brahman-nāmarūpa-anna = Geist–Individualität–Objekt(?). Damit ist Buddhas Weltbild ebenso „egozentrisch" wie das der Upaniṣad-Denker, s. S. 169, A. 2. Aber Buddhas eigentlich gemeinter Begriff einer sozusagen „zureichenden Bedingung" (s. S. 179, A. 1) ist etwas ganz Neues gegen Pratardanas causa materialis, die im Sāṃkhya fortlebt, und ähnelt eher Chānd. Up. VII. Uddālaka Āruṇi (Chānd. Up. VI, 2) ließ aus Glut (Schmerz, Anstrengung) Wasser (Tränen, Schweiß) hervorgehen, aus Wasser (Regen) Festes (Korn); in Chānd. Up. VII, 11, 1 wird sein Gedanke (s. S. 167, A. 2 und S. 158 f.) fortgeführt: aus Wasser (Regen) entsteht Festes, die Glut erzeugt (sṛjate) Wasser (Regen), indem sie den Luftraum erhitzt. Hier ist Glut nicht mehr causa materialis, sondern „bedingt" das Wasser. In Yājñavalkyas Denkrichtung spielt dies Problem keine Rolle; Buddha hat also zu Yājñavalkya-Pratardana und zu Chānd. Up. VI—VIII Beziehungen.

1) Zauberhaft-assoziative und bloß empirisch-beobachtende Medizin hatte es schon längst gegeben. Vgl. zur Frage: Misch, Der Weg in die Philosophie, S. 109.

der Isonomie der Gegensätze bestehen (fr. B 4), heilt Krankheit mit dem einen (z. B. Warmen), nachdem er das andere (z. B. Kaltes) als Ursache der Krankheit erkannt hat. Heraklit spricht aber schon von der Harmonie der Gegensätze, von Hunger und Durst (fr. 111; Z. I, 2, 805, A.), Ruhe und Bewegung (das waren die wesentlichen therapeutischen Mittel der alten Ärzte), Kalt und Warm, Trocken und Feucht (das waren die vier hypostasierten Qualitäten, die man als Krankheitserreger ansah) (vgl. Joël, Geschichte der antiken Philosophie, I, S. 307): vielleicht also war Heraklit selber auch Mediziner, wie Alkmaion selber auch Philosoph war.

Buddha andererseits trägt seine Lehre in den vier „heiligen Wahrheiten" (Str. 89 ff.) vor: 1. Diagnose: Alles ist Leid (Satz der pessimistischen Weltanschauung). 2. Ätiologie: Leid geht auf eine bedingende Ursache, letzten Endes auf Verblendung zurück (Buddhas Metaphysik)[1]. 3. Prognose: durch Aufhebung der Verblendung wird schließlich auch das Leiden behoben werden (Buddhas nidānas in umgekehrter Reihenfolge)[2]. 4. Therapie: zur Aufhebung der Verblendung usw. ist der achtfache Pfad zu betreten (Heilsweg der buddhistischen Kirche).

Die medizinische Form[3]) dieser Lehre haben die Buddhisten

1) Hippokrates' charakteristische Definition der Krankheitsursache: „Diejenigen Dinge muß man für die Ursache (*αἰτία*) einer jeden (Krankheit) halten, durch deren Gegenwart (*ὧν παρεόντων*) sie (die Krankheit) in dieser Weise werden muß, . . ." (*περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς*, XIX) betont das naturnotwendige Bedingungsverhältnis ganz ähnlich wie Buddhas Definition der Ursache: „Wenn dies da ist, muß das sein" (Majjh. Nik. usw.; Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, S. 39, A. 2). Alkmaion (Z. I, 1, 601, A. 1) soll *ἐξ οὗ*, *ὑφ' οὗ* und *ἐν ᾧ* unterschieden haben, aber das sind aristotelische Begriffe.

2) Anders: Strauss, Journal of the Taisho University, VI—VII, 1930, S. 13 ff. über die Reihenfolge. Vielleicht ist Heraklits *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω* für Alkmaions Theorie der Gegenmittel wichtig gewesen.

3) Caraka z. B. unterscheidet die Diagnose (roga-viśeṣa-vijñānam: III, 4; vgl. Jolly, Medizin, § 20), die Ätiologie (nidānam: II, 1; Jolly, § 38), die Prognose (pūrva-rūpam: V; Jolly, § 21) und die Therapie (kalpana: I, 13—16, oder yojana, 22 f.; Jolly, § 24 ff.). Kern, Manual of Indian Buddhism, S. 46 f.; De la Vallée Poussin, IRAS. 1903, 580; Macdonell, Indias Past, S. 152 f. (OLZ., 1930, Sp. 793 f.). Bei all dem

selber betont. Nimmt man hinzu, daß Buddha sich selber einen Arzt nennt, und die Erlösung der Gesundheit vergleicht (Majjh. Nik. I, S. 506 ff.), daß Buddha ein Sūtra über Medizin verfaßt haben soll[1]) und daß die Buddhisten allgemein ein großes Interesse an Medizin hatten (Jolly, a. a. O. 14), so zeigt sich auch hier Buddha dem Heraklit ähnlich.

Als „Synthesen" dieser „These" und „Antithese" gelten die griechischen Systeme des Anaxagoras, Empedokles und Leukipp-Demokrit. Von diesen entspricht dem Anaxagoras in mancher Hinsicht das Sāṃkhya des Kapila, dessen älteste Form (s. S. 218) wir freilich nicht kennen, da alles brahmanische Philosophieren der ersten Zeit nach den alten Upaniṣaden im Gegensatz zum buddhistischen, jainistischen und „materialistischen" (Lokāyata, s. S. 190 ff.) als „Sāṃkhya" bezeichnet wurde.

So wird das älteste Sāṃkhya, das aus dem „unbewußten Hylozoismus" des Uddālaka einerseits mit Übernahme der Vorstellung Yājñavalkyas von der „reinen" Intelligenz[2]) andererseits hervorgegangen ist, vermutlich nicht ganz klar

läßt sich das Verhältnis Buddhas zur Medizin nicht genau bestimmen. Wenn es zu seiner Zeit schon Kasten, und auch eine der Ärzte gegeben hätte (was nach Fick, Die soziale Gliederung im alten Indien, S. 153, nicht der Fall war), wäre es unwahrscheinlich, daß Buddha deren Praxis ausgeübt hätte; andererseits wäre es verständlich, wenn er etwa kranken Anhängern, denen ein brahmanischer Arzt oder Zauberer die Hilfe versagte, selber ärztlich geholfen hätte, zumindest mit der damals (vgl. Kern, Buddhismus II, 77 f.) wie zu allen Zeiten üblich gewesenen Laienmedizin. Aber das Suchen nach der „bedingenden Ursache" dürfte doch in der Medizin uralt sein, älter als Buddha, wenn auch vielleicht nicht theoretisch erkannt. — Wenn Buddha sich als Seelen„arzt" empfindet, so stellt er sich damit wiederum in Gegensatz zu den Lehrern der Upp., die sich ihr Wissen nur höchst ungern entreißen ließen (vgl. Yājñavalkya, Bṛh. Up. IV, 3, 33; Satyakāma, Chānd. Up. IV, 10; Raikva, ib. IV, 2, 3; Prajāpati, ib. VIII, 7 f.; Yama, Kāṭh. Up. I, 21 ff.) und in der Legende wird er zu dem Entschluß, zum missionierenden Lehrer werden zu wollen, weil er so ungewöhnlich war, erst durch Götter bewogen (Oldenberg, Buddha, S. 136, 138 ff.).

1) Itsing, S. 3 (in Takakusu's Übersetzung). De la Vallée Poussin, L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, V. et VI. Chapitres, 1925, S. 121 f.

2) puruṣa ist im Sāṃkhya citi-śakti.

monistisch oder dualistisch gewesen sein; aber im Sāṃkhya lag zweifellos von Anfang an die Tendenz, das Geistige gegen das Stoffliche abzusondern, und das wird der historische Schritt eben des „Kapila" gewesen sein: dem Geist als Seiendem im Sinne Yājñavalkyas, d. h. unveränderlich seiendem (kūṭastha), die Materie als ewig-werdend (nitya-pariṇāmi) gegenüber zu stellen (Str. 179), als Versuch einer Synthese dieser beiden Gegensätze. Anaxagoras dagegen kam anscheinend zu seinem Dualismus, weil er den alten Hylozoismus durch Trennung von Stoff und Kraft (ein europäisch-physikalischer Begriff) überwinden wollte; oder man kann auch sagen: Anaxagoras kleidete seinen Dualismus in andere, aber ebenfalls der Tradition entnommene Begriffe. Solch klare dualistische Scheidung war weder in den Upaniṣaden (Jacobi, Gottesidee, S. 11) im allgemeinen, noch bei Yājñavalkya und seiner „Schule" (s. S. 170, A. 1), noch bei Buddha[1]), ebenso noch nicht bei den Pythagoräern (Z. I, 1, 474), bei Parmenides (Sein = Denken) oder Heraklit (Feuer = das Weise) geleistet. In Anaxagoras' Dualismus, der nach Aristoteles (Z. I, 1, 474, A. 2) der erste in Griechenland war, ist der Geist (νοῦς) ganz ähnlich dem Sāṃkhya als Gegensatz zur Materie gedacht und als Geist gemeint; aber er ist doch noch als eine Art „feinster" (λεπτότατον) Stoff vorgestellt (Z. I, 2, 1224, A. 5; 1225, A. 1), an dem alle beseelten Dinge teilhaben[2]), der überall ist (ἄπειρος? Z. I, 2, 1222, A. 1), wie der Geist (puruṣa) des Sāṃkhya „fein"[3]) und überall[4]) ist. Aber der νοῦς des Anaxagoras weiß Alles,

1) In der Reihe seiner nidānas folgen auf stoffliche geistige und umgekehrt, ohne daß das als Schwierigkeit empfunden würde (s. S. 166; 170: Pratardana).

2) Nicht alle Dinge schlechthin (Z. I, 2, 1226, A. 3; 1216, A. 2) und auch nicht alle beseelten in gleichem Maße (Z. I, 2, 1221, A. 1; 1226, A. 4): wie soll man sich aber ein Eines in solcher räumlichen Verteilung denken? Das Sāṃkhya ist klarer, wenn es den Geist der Materie als schlechthin Anderes gegenüberstellt, wird aber um so unklarer, wenn es die vorhandene und auch wieder nicht vorhandene Beziehung von Geist zu Materie zu beschreiben sucht (Str. 186).

3) sūkṣma: Bhag. Gītā XIII, 15; vgl. saukṣmyād in Sāṃkhyakārikā 8.

4) vibhu: die Inder kennen nur den Begriff „all-erfüllend", nicht „unendlichgroß". Sāṃkhya und Anaxagoras lehrten nur einen Geist.

weil er den ganzen Kosmos harmonisch regiert (Z. I, 2, 1222, A. 1; 1223), während der puruṣa des Sāṃkhya im Anschluß an Yājñavalkyas ātman = Geist objektlose, unaffizierbare Denk-

---

Die Vielheit der Seelen ist in das seiner ganzen Anlage nach ursprünglich „egozentrische" (s. S. 169, A. 2) Sāṃkhya erst sekundär hineingekommen und nie organisch eingefügt worden (Deussen, AGdPh., I, 3, 496; Jacobi, SBAW. 1930, 324 ff.; vgl. Zeller's Bedenken über die „Persönlichkeit" des νοῦς, 1226). Das Problem wird in folgendem Punkte wichtig: Wenn Garbe in seiner Darstellung des Sāṃkhya zwischen der kosmischen und psychologischen Bedeutung der Evolution unterscheidet (danach Str. 107, 128, 180; Oldenberg, Lehre der Upanishaden, S. 232), so kann er nur nach der ganz späten Sāṃkhya-krama-dīpikā und nur für das eine tattva ahaṃkāra eine wirkliche derartige Unterscheidung durchführen (S. 236 und 249). Das eigentliche Sāṃkhya der Sāṃkhyakārikā, Gauḍapādas, Māṭharas und Vācaspatimiśras kennt nur eine Evolution, d. h. eine prakṛti wandelt sich zu einer buddhi (bei der zwischen mikro- und makro-kosmischer Bedeutung nicht unterschieden wird) usw., letztlich zu einer Außenwelt; und es ist eine relativ späte Konstruktion, daß man zwischen der einen kosmischen buddhi, und vielen einzelnen buddhis je eines puruṣa unterscheiden müsse (Garbe, S. 234 ff.; Dasgupta, A History of Indian Philosophy, I, 1922, S. 248 f.). Diese eine Außenwelt genießt ursprünglich nur ein Subjekt (puruṣa), und das nennen wir unbewußten „Egozentrismus" (s. o.). Die eine buddhi galt im Sāṃkhya alter Zeit sicher als vibhu, d. h. allerfüllend: sie war ebenso groß wie die prakṛti, deren restlose Umwandlung sie ist, denn das bezeugt vom antaḥkaraṇa noch das Nyāyabhāṣya III b 8, das Nyāyavārttika und die Tātparyaṭīkā ib. (vgl. NS., Anm. 236: zur Anmerkung ist hinzuzufügen: daß das manas in der Mīmāṃsā schlechthin klein ist, belegt Jha in The Prābhākara School of Pūrva Mīmāṃsa, 1911, S. 77; die Diskussion über die dīrghā-śaṣkulī noch in Tattvacintāmaṇi I, 770; 779. In SK. 30 ist das Problem anders gewendet, wenn es heißt, daß die Funktionen der Sinne und des dreifachen Innenorgans gleichzeitig und nacheinander sein können). In der Ṭīkā S. 366, 12 (VSS.) wird ferner ausdrücklich auf das Sāṃkhya bezogen, was im Vārttika S. 377, 9 ff. (Bibl. Ind.) zitiert wird, daß die Sinnesorgane — im besonderen ist vom Gesicht die Rede — vyāpaka seien; hier ist im Vārttika auch erörtert, was unter der Fluktion (vṛtti) der Sinne zu verstehen sei, nämlich nicht eine eigentliche Bewegung, denn eine solche kann kein vyāpaka-dravya haben, sondern eine Art innerlicher Wellenbewegung: wie Blasen vom Boden des Teiches aufsteigen (mahāhradād budbudā iva niḥsarantyas; vgl. Śaṅkara zu Bṛh. Up. V, 1: Blasen gehören zum ātman des samudra, aus dem sie entstehen), so findet innerhalb des allerfüllenden Gesichtssinnes eine „Fluktion" vom Auge zum gesehenen Gegenstand hin statt. Nach diesen Nyāya-Zeugnissen galt also im Sāṃkhya, was wir nach seiner Weltanschauung dort er-

fähigkeit ist. So treibt das Sāṃkhya — von Anfang an? — den Dualismus konsequent, wie das die Inder nun einmal sind, bis zum Absurden: der Dualismus kann seiner Natur nach das empirische Erkennen durch seinen „reinen", unwandelbaren, unaffizierbaren (ἀπαθής) Geist nicht erklären; das wirft schon Aristoteles (De an. 405 A 19; Z. I, 2, 1221, A. 1) dem Anaxagoras vor.

Unklar ist weiter bei Anaxagoras die Rolle des Geistes, der der erste Antreiber der Materie ist — und als solcher für Anaxagoras weit wichtiger denn als Subjekt war —, während die Materie sich später in physikalischem Prozeß von selber bewegt (Z. 1230, 1226) wie im Sāṃkhya in analoger Unklarheit die Materie sich „zum Zwecke des puruṣa" (Sāṃkhyakārikā 31), aber auch „von selber" (svabhāva: Gauḍapāda, SK. 27; Frauwallner, WZKM. XXXII, 194 f.) bewegt, wobei der Prozeß in einer Art „mechanistischer" Denk-

warten müssen, daß die eine Urmaterie sich für einen Menschen zu einem Innenorgan usw. entwickelt.

Wenn dagegen Garbe S. 255, der doch alle Sāṃkhya-schriften ausgezogen hat, nur nach Vijñānabhikṣu den ahaṃkāra von „mittlerer" Größe sein läßt, und das manas (S. 253 nach SS. III, 14 und V, 69—71 mit Aniruddha, der die Argumente des Vaiśeṣika benutzt) als schlechthin klein (nach Vijñānabhikṣu ib. ist es von „mittlerer" Größe) bezeichnet, so hat „das" Sāṃkhya eben später seine eigentliche Position zugunsten der des Vaiśeṣika aufgegeben, wie es genau so in der Auffassung des Körpers geschehen ist (NS., Anm. 187). In SK. 10 wird allerdings vom vyaktam gesagt, daß es im Gegensatz zum avyaktam nicht allerfüllend (avyāpi) sei; aber weder Gauḍapāda noch Māṭhara noch Nārāyaṇatīrtha, sondern nur Vācaspati fügt als Erläuterung hinzu, daß „buddhi usw." nicht den Umfang des ganzen pradhāna hätten. Vyakta in SK. 10 ist aber wegen des Nyāyabhāṣya mit Gauḍapāda und Māṭhara nicht speziell auf das antaḥkaraṇa zu beziehen, sondern allgemein auf die empirischen Dinge. Über die Größe des Innenorgans gab es im alten Sāṃkhya anscheinend keine ausdrückliche Lehre; erst im Kampf mit dem Nyāya wurde dies Problem aktuell; der Nyāya kämpfte noch gegen ein wesentlich unbewußt „egozentrisches" Sāṃkhya, das erst relativ kürzlich die Vielheit der Geister übernommen hatte; allmählich drang dann die Vielheit der Geister mit ihrer Konsequenz, der Vielheit und Kleinheit der Innenorgane durch. Vācaspati war in der schwierigen Lage, Sāṃkhya- und Nyāya-schriften interpretieren zu müssen und hat den Widerspruch nicht ausgeglichen.

weise als durch Störung des Gleichgewichts (vaiṣamya) der drei Urqualitäten (s. S. 185) veranlaßt (Str. 181) vorgestellt wird.

Sāṃkhya und Anaxagoras stimmen ferner darin überein, daß sie im Anfang statt eines Stoffes als Prinzip, wie die alte Naturphilosophie es getan hatte, ein chaotisches Gemisch annehmen[1]), in dem schon Alles, was in der empirischen Welt erscheint, unerkennbar vorhanden ist. Das ist die gemeinsame Folgerung aus dem Begriff des Seins, den die Eleaten und Upaniṣad-Denker aufgestellt hatten: „Werden" geschieht aus schon Daseiendem, Vorhandenem[2]), sagt Anaxagoras; aus Seiendem entsteht das Seiende, sagt das Sāṃkhya (das sagen — freilich in anderem Sinne — auch die anderen „Synthetiker"). Und für den Prozeß des Werdens, den sie beide in Übereinstimmung mit den Antithetikern, Heraklit, resp. Buddha, ausdrücklich lehren, gebrauchen sie beide den alten Ausdruck „sich wandeln"[3]); aber beide meinen damit im einzelnen nicht dasselbe.

Das, was im Anfang da ist, sind nach Anaxagoras die „Dinge" (χρήματα) oder „Samen" (σπέρματα), d. h. unendlich viele (Z. I, 2, 1214, A. 2; 1211, A. 2), qualitativ verschiedene (Z. I, 2, 1214, A. 3), wegen ihrer unendlichen Kleinheit (σμικρότης, Z. I, 2, 1218 f.) nicht offenbare (οὐδὲν ἔνδηλον: Z. I, 2, 1216, A. 1; vgl. 1217, A. 1; vgl. avyaktam im Sāṃkhya) Dinge (wie Fleisch, Knochen, Mark: Alles, was qualitativ unterschieden ist: Z. I, 2, 1210, A. 1). Im Gegensatz zu dieser Vorstellung kommt bei Anaxagoras (nach einer anderen Überlieferung wenigstens) wieder die griechische Tradition zur Geltung: die Samen sind die „Gegensätze" (Z. I, 2, 1215, A. 2; 1214, A. 2), das Warme usw., d. h. hypostasierte Qualitäten, ausgedrückt durch das substantivierte Neutrum eines Adjektivs (Z. I, 2, 1209, A. 2; 1218, A. 1). Da er andererseits bei ihnen von Kleinheit spricht, kann er sie nicht als reine Qualitäten

---

1) ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν (Z. I, 2, 1216, A. 1) = prakṛti.

2) ἐξ ὄντων καὶ ἐνυπαρχόντων: Z. I, 2, 1217, A. 1 (s. u. Aristoteles: S. 210).

3) ἀλλοιοῦσθαι (Z. I, 2, 1209, A. 1; 872 u.; s. o. Heraklit, S. 176, A. 1) = pariṇam (Str. 179; s. o. Uddālaka: vikāra, S. 168; Bṛhaddevatā II, 121).

verstanden haben, denn ein Quale hat keine Größe. Bei ihm liegt also noch wie im Sāṃkhya (s. u.) eine metaphysische Unklarheit vor, daß er zwischen Qualität und Substrat der Qualität nicht unterscheidet; diese Unterscheidung wurde erst von Aristoteles und dem Vaiśeṣika (s. S. 202 ff.) geleistet. 5

„Werden" der empirischen Dinge (γίγνεσθαι) bedeutet bei ihm dementsprechend, daß sich die „Samen"[1]), die im Chaos als Partikeln vorhanden sind, zusammenfinden und als Gruppe das Ganze, die empirischen Knochen, Blut usw., bilden. Das nennt er „sich mischen" (συμμίσγεσθαι) oder „sich wandeln", d. h. das Ganze wandelt sich, nicht die Teilchen, so daß der empirische Knochen usw. vergeht und entsteht. 10

Im Sāṃkhya ist das Chaos[2]) identisch[3]) mit den drei hypostasierten Urqualitäten (guṇa; Str. 180): das Klare, Bewegte, Dunkle, die aus Uddālakas drei Gottheiten entwickelt sind. Dies Chaos wandelt sich zur empirischen Welt in einer immer noch kosmogonisch anmutenden Begriffsreihe, die aber auch an Buddhas psychologische Reihe erinnert[4]). Aus dem Chaos geht zunächst das Denken (buddhi), aus diesem der Ichmacher (? ahaṃkāra) hervor. Buddhi als das empirische Denken als „Produkt" der Materie wurde im Dualismus des 15 20

---

1) Der Ausdruck des Aristoteles: ὁμοιομερές bedeutet sozusagen dasselbe wie im Sāṃkhya tanmātra: das, was qualitativ durchaus nur Eines ist.

2) Das Sāṃkhya knüpft mit diesem Begriff offenbar an die späteren Kosmogonien mit brahman an; da ist brahman zunächst noch nicht zu Name und Gestalt „entfaltet" (avyākṛtam: Bṛh. Up. I, 4, 7: hier ist Pratardanas Vergleich vom Messer in der Scheide und Feuer im Holz, Kauṣ. Up. IV, 20, verwendet, s. S. 168) oder „gestaltet" (amūrta: Bṛh. Up. II, 3, 1; s. S. 168: nach Yājñavalkya) oder „vielfältig geworden" (na vyabhavat: Bṛh. Up. I, 4, 11).

3) Auch Anaxagoras sagt: alles Empirische besteht aus Allem (allen Samen) (Z. I, 2, 1216, A. 2); im Sāṃkhya ist sarvaṃ sarv-ātmakam.

4) Frauwallner, WZKM. XXXII, 1925, besonders S. 200 ff., möchte im alten Sāṃkhya keine Evolution annehmen. Aber selbst wenn im Mahābhārata Texte ohne Evolution vorkommen, brauchen sie nur einer Richtung des Sāṃkhya anzugehören. Da kosmogonische Systeme uralt sind, da Uddālaka und selbst Buddha noch fast kosmogonische Vorgänge schildern, dürfte dieser Teil des Sāṃkhya alt sein. Ob freilich mit allen tattvas des klassischen Sāṃkhya, mag zweifelhaft sein.

Sāṃkhya eingeführt, weil der reine Geist (puruṣa) nicht empirisch erlebt; und zwar gilt buddhi als erste Evolution der Urmaterie, wie auch Intelligenz bei Pratardana und Buddha (ähnlich Chāṇḍ. Up. VII, 7) am Anfang solcher Reihen steht. Ahaṃkāra ist ebenfalls ein typischer Begriff des Dualismus: die Materie meint irrtümlich (abhimāna), sie wäre Ich, sie hätte ein Recht zum Genuß der Welt. Aus diesem ahaṃkāra gehen dann die Sinne einerseits und ihre Objekte, nämlich die fünf hypostasierten Sinnesqualitäten (tanmātra) andererseits hervor, was wieder an Pratardana und Buddha (s. S. 177, Anm. 2) erinnert. Aus den sinnlichen Qualitäten, Ton, Farbe usw. entstehen dann durch Mischung (s. o. Uddālaka) die fünf Elemente (s. S. 190)[1]) und aus diesen dann die „Gegenstände".

Dieser Prozeß des Werdens (sarga, s. S. 167) ist ein „Sichwandeln" der chaotischen Urmaterie in dem Sinne, daß die letzthin schon in der chaotischen Urmaterie (latent) vorhandenen Dinge (sat-kārya-vāda: Str. 180 noch nach Garbe) „in die Erscheinung treten" (abhivyakti), so daß die Urmaterie als Ursache (causa materialis) und die empirischen Dinge als ihre Produkte identisch und stets vorhanden sind. Im Sāṃkhya ist das Chaos eine vielfältige Urmaterie aus der sich durch qualitativen Wandel — eine typisch unphysikalische Vorstellung — Alles herauskristallisiert, was latent (avyaktam) oder potentiell — um Aristoteles' Ausdruck zu gebrauchen — schon in ihr da ist. Bei Anaxagoras ist das Chaos ein Gemisch unendlich vieler verschiedener Partikel, aus dem sich die zusammenpassenden[2]) zusammenfinden. Anaxagoras denkt physikalisch und ist ein Vorläufer des Atomismus. Zu einem Atomismus kam man aber auch in Indien, weil der qualitative Wechsel im Sāṃkhya und die unendliche Vielheit verschiedener Samen bei Anaxagoras gleicherweise unbefriedigend waren. Sāṃkhya und Anaxagoras versuchten, das Vielfältige in seiner

1) Auch bei Anaxagoras sind die Elemente sekundär: Z. I, 2, 1210, A. 1.

2) Da alle χρήματα verschieden sind, können auch nicht zwei Partikel völlig gleich sein (vgl. Zeller's Bedenken I, 2, 1215), gerade diese Schwierigkeit überwand der Atomismus.

Vielheit „von Anfang an“ bestehen zu lassen[1]); das haben diese beiden Synthetiker vor den anderen Synthetikern voraus als gemeinsame Besonderheit.

Leukipp-Demokrit und Mahāvīra sind diejenigen, die den Atomismus vertreten haben. Bei beiden wird dazu die Lehre vom leeren Raum eingeführt (Str. 113): κενόν = ἄπειρον (Z. I, 2, 1069, A. 1) = ākāśa; er[2]) ist voll von atomischer Materie. Bei beiden sind die Atome nicht in mathematischem Sinne (Z. I, 2, 1065, A. 2) unendlich klein; bei beiden sind sie stofflich ununterschieden (Z. I, 2, 1061) und doch mannigfaltig. Die Mannigfaltigkeit ist bei Demokrit unendlich und beruht wesentlich auf der Gestalt der Atome, daneben auf ihrer Lage und Anordnung (Z. I, 2, 1063). Die Atome der Jainas aber unterscheiden sich durch sinnliche Qualitäten und ähneln in dieser Hinsicht eher den „Samen“ Anaxagoras'; sie sind andererseits gestaltlos, denn alles, was Gestalt hat, gilt den Jainas als teilbar.

1) πάντα ἴσα ἀεί (Z. I, 2, 1208, A. 2) = sat kāryam; die anderen Synthetiker sagen nur: sat kāraṇam: die causa materialis bleibt bestehen; Buddha und Heraklit leugneten auch dies.

2) Atome sind bei den Jainas nur im Welt-Raum (lokākāśa), der gelegentlich (Kirfel, Kosmographie der Inder, S. 210) die Gestalt des puruṣa (s. S. 157) hat, nicht im unendlichen Nicht-Welt-Raum. Die Jainas schließen an den ākāśa in Chand. Up. VII, 12 und bei Yājñavalkya an. Die Vorstellung des Leeren haben sie vielleicht als Erste gemeint, denn früher war ākāśa auch gleich Äther. In der Scholastik des Pāli-Buddhismus ist er „upādā-rūpa“ untergeordnet und in altertümlicher Weise zu definieren versucht: „Was ist das Sinnliche (rūpa), das man Ätherelement nennt? Das, was der ākāśa ist, das im ākāśa seiende Dunkel (? agha), das im Dunkel seiende Loch (vivara), das im Loch seiende von den vier Elementen ‚Nichtberührte‘“ (Dhammasaṅgani 638; Str. 106). Und erst später wurde er als „asaṃskṛtadharma“ (Str. 210) vom Materiellen (rūpa) deutlich unterschieden; in der Dhammasaṅgani 1439 war unter asaṃkhatadhātu nur nirvāṇa verstanden worden. Vgl. Wassiljew, Buddhismus, dtsch. v. Schieffner, 1860, S. 306 f.: die Sautrāntikas diskutierten den „Zwischenraum“ zwischen den Atomen. Im Nyāya-Vaiśeṣika wird zwischen ākāśa = Äther und diś = Ort (s. S. 208) unterschieden (vgl. diśas in den Upaniṣaden, s. S. 157); wenn in NS. IV b 22 dem ākāśa das Attribut des „Nicht-widerstehens“ trotz seines Überallseins beigelegt wird, so ist auch das vielleicht eine relativ späte Vorstellung, denn damit wird ākāśa dem „leeren“ Raum nahegebracht (vgl. Vaiś. Darś. II, 1, 20).

Demokrit dagegen, auf Parmenides Begriff des „dichten" Seins fußend, definiert: nur, was am Leeren (Nichtsein) teil hat, d. h. ein Produkt aus mehreren Atomen mit Zwischenräumen, ist teilbar (Z. I, 2, 1059)[1]. Gestaltlose Atome, diesen Begriff von typisch indischer Konsequenz, hätte sich wohl kein Grieche vorstellen mögen.

Bei Demokrit sind vielmehr die sinnlichen Qualitäten nichts Primäres (nur νόμῳ, nicht ἐτεῇ: Z. I, 2, 1058, A. 3), d. h. nicht den Atomen zugehörig, sondern erst an den aus ihnen gebildeten Dingen von den Menschen wahrgenommen. Jedes Atom (paramāṇu) der Jainas hat aber je einen der fünf Geschmäcke, der zwei Gerüche, der fünf Farben und zwei der acht Tasteigenschaften (aber unter diesen nicht Schwere und Leichte, und nicht zwei entgegengesetzte wie Kälte und Wärme gleichzeitig); und zwar unterscheiden sich diese Qualitäten noch nach drei Graden. Die Atome sind ferner (als Dinge, dravya) unteilbar, unverbrennbar, unfaßbar (als Ausgedehntes, kṣetra), ohne Hälfte, ohne Mitte, ohne Raumpunkte, ohne Teile (Bhagavatī). Diese Atome, und zwar je zwei mit entgegengesetzten Eigenschaften, verbinden sich zu Gruppen (skandha); die Atome gleichen bei diesem Vorgang ihre Eigenschaften aus, sind also wandelbar[2] (s. S. 223, A. 1) im Gegensatz zu denen des Vaiśeṣika und Demokrits (Z. I, 2, 1060; 1070, A. 2)[3].

---

1) Wie Demokrits Atome (Z. I, 2, 1064 f.) so haben auch die späteren des Vaiśeṣika „Ausdehnung" (parimāṇa), die aber im Vaiśeṣika von Größe (mahattvam; vgl. die Erläuterung zu NS. IV b 23) und Gestalt (saṃsthāna) unterschieden werden muß. Rund sind die kleinsten Atome bei Demokrit (Z. I, 2, 1065, A. 1; s. o. S. 172, A. 1) und die des Vaiśeṣika (parimaṇḍala). Griechen (Z. I, 2, 1065, A. 3) und Inder (NS. IV b 17) ziehen die Sonnenstäubchen zur Illustrierung heran.

2) Soll man sich das auch von Anaxagoras' Samen vorstellen?, s. S. 186, A. 2.

3) Die vier Qualitäten der Atome sind bereits im Kanon (Bhagavatī XX, 5; vgl. Schubring, Die Jainas, 1927, S. 11) aufgeführt; ausführlicher Umāsvāti V, 23 ff.; vgl. dazu Siddhasenagaṇis Kommentar und Lokaprakāśa XI. Die Vorstellung der dvyaṇukas ist erst bei Umāsvāti (vgl. NS., A. 283). Die Atome kommen in zwei Formen vor, als grobe (bādara) bilden sie die Elemente usw., als feine (sūkṣma) bilden sie das

Die in die Tausenden gehenden Zahlen der möglichen Atome und die Gestalten der Atom-gruppen (denn erst diese haben Gestalt), haben die Jainas systematisch auszurechnen versucht; aber sie haben bezeichnenderweise nicht versucht, aus der Gruppierung der Atome eine Erklärung der empirischen Dinge zu gewinnen, wie es das Hauptinteresse der griechischen Atomisten war (Z. I, 2, 1073 ff.), die wieder über die Gruppierung der Atome keine allgemeinen Bestimmungen nach Art der Jainas gelehrt haben (Z. I, 2, 1068).

Griechen und Inder schreiben den Atomen anfanglose Bewegung zu (Z. I, 2, 1077). Aber die griechischen Atomistiker sind konsequente Materialisten, die einen λόγος (Naturgesetz) oder eine ἀνάγκη zur Ordnung der physikalischen Welt (κόσμος) heranziehen (Z. I, 2, 1078 ff.) und das Fallen der wegen ihrer Größe schweren Atome (resp. einen Wirbel) als ersten Antrieb (Z. I, 2, 1084; vgl. dagegen 1098 ff.), und dazu eine aus runden Atomen bestehende Seele als Beweger des Körpers (Z. I, 2, 1115) annehmen; Demokrit bleibt sogar noch

karman; unendlich viele (ananta) feine Atome bilden dann eine Gruppe, die einen Raumpunkt (pradeśa) einnimmt (sūkṣma-pariṇata-ananta-pradeśika-skandha: Bhagavatī ib.), während ein grobes Atom ebenfalls einen Raumpuukt einnimmt. Da nach der Bhagavatī eine solche Gruppe feiner Atome mit ihren Farben usw. sehr bunt variierbar ist, scheint es, als hätten auch die feinen Atome sinnliche Qualitäten. Dazu paßt, daß Siddhasenagaṇi zu V, 23 sagt, die Materie wäre ewig mit Farben usw. verbunden (nityayoge matup, inbezug auf sparśa ... vantaḥ pudgalāḥ). Nach Umāsvāti V, 43 (Die Beschaffenheit der Eigenschaften hat einen Anfang in den körperlichen Substanzen[; in den unkörperlichen ist sie ewig].) könnte man dagegen meinen, daß es auch Atome ohne sinnliche Qualitäten gäbe; Siddhasenagaṇi korrigiert hier Umāsvātis Worte mit der These, daß auch in körperlichen Substanzen ewige, und in unkörperlichen anfangende Beschaffenheiten vorkämen, ohne auf unser Problem näher einzugehen; der genaue Sinn von V, 43 bleibt also unklar (vielleicht: die Atome haben immer Farbe; aber die Beschaffenheit der Farbe, ob sie nämlich rote, blaue oder andere Farbe ist, ist nicht ewig, sondern richtet sich danach, mit welchem anderen Atom das Atom zusammen gruppiert ist). Die gelehrten Herausgeber des Saṃmatitarkaprakaraṇa, Sukhalāla und Vecaradāsa, lehren (brieflich), daß die Qualitäten in den Atomen als śakti ewig sind, als paryāya vorübergehend in die Erscheinung treten; diese Unterscheidung finde ich aber nicht in der genannten Literatur.

Materialist, wenn er den feuerartigen Seelenstoff über die ganze Welt als Weltvernunft (Z. I, 2, 1121) verbreitet sein läßt. Im Gegensatz dazu sind die Jainas eine Art Animisten[1]) (Str. 113), die selbst den Elementen[2]) Seelen zuschreiben, d. h. den elementarischen Dingen wie Steinen usw., aber auch Wind-, Wasser- und Feuer-Gebilde haben wie Pflanzen, Tiere, Menschen, Teufel und Götter Seelen, die für die Bewegung der Materie verantwortlich sind, weil sie Kraft (vīrya)[3]) haben.

Dem dritten Versuch einer Synthese in Griechenland, Empedokles' Lehre von den vier Elementen als den unwandelbaren, ewigen Faktoren, aus denen durch mechanischen Vorgang (Verbindung und Trennung), die Dinge der empirischen Welt gebildet werden, entspricht in etwa dem Lokāyata (Dasgupta, a. a. O. 78 f.; Dahlmann, Die Sāṃkhya-Philosophie, 1902, S. 188 ff.; Schrader, a. a. O. 52 ff.). Die Inder haben bereits in den alten Upaniṣaden — und danach im Buddhismus, Sāṃkhya und Jainismus (Frauwallner, WZKM., XXXIII, 1926, 61) — fünf Elemente gekannt, aber dort nicht als letzte, ewig-unwandelbare Weltursachen gemeint; das geschah erst im Lokāyata[4]).

---

1) Sie bringen als heterodoxe Sekte, die nicht auf den Upaniṣaden fußt, die uralte Vorstellung der Vielheit der Seelen in der indischen Philosophie zur Geltung (Sūtrakṛtānga II, 6, 47 f.), ebenso wie die Mīmāṃsā (Mīm. Sūtra III, 7, 18) und der Yoga (Jacobi, Über das ursprüngliche Jogasystem, S. 40). Ihre jīvas sind bezeichnenderweise nur von mittlerer Größe (Umāsvāti V, 15).

2) Anaxagoras und das Sāṃkhya, Demokrit und die Jainas, sehen die Elemente, die bei ihnen keine große Rolle spielen, als sekundäre Produkte der „Samen" resp. Qualitäten oder Atome, an (Z. I, 2, 1210; 1075).

3) Neben Erkenntnis (jñāna) und Wonne (sukha), die cit und ānanda des Yājñavalkya entsprechen (Dasgupta, A history of Indian Philosophy, S. 189). Im Vaiśeṣika ist adṛṣṭa als eine Eigenschaft der Seele die antreibende Kraft, d. h. die Seele schafft ihre Objekte, an denen sie im saṃsāra zu leiden hat (vgl. NS. I a 20). Dieser kriya-vāda des Vaiśeṣika ist dem der Jainas ähnlich und doch verschieden.

4) Die Inder systematisieren sie später nach den fünf Sinnen: 1. Äther-Gehör, 2. Wind-Tasten, 3. Feuer-Gesicht, 4. Wasser-Geschmack, 5. Erde-Geruch. Yājñavalkya zählt (Bṛh. Up. IV, 4, 5) unter anderem 5, 4, 2, 1, 3 auf. In Chānd. Up. VII, 7, 1 = 4, 2 (hier ist Himmel und Erde, Wasser und Feuer je ein Paar) = Ait. Up. III, 3 werden sie als

Der Ursprung ihrer Aufstellung ist in Indien so unklar wie in Griechenland (Z. I, 2, 950 ff.). Wie Empedokles die „Prinzipien" des Thales, Anaximenes und Heraklit (dazu Erde vielleicht aus Heraklits Kosmogonie) übernommen haben kann, so kann das Lokāyata an Uddālaka (Glut–Wasser–Festes) anknüpfen. Wenn also das Lokāyata vier Elemente als letzte Ursache lehrte[1]), so ist das wohl keine große philosophische Tat gewesen, sondern nur ein ungläubiges Leugnen eines brahman oder Absoluten; wenigstens wissen wir von keiner originalen Lokāyata-Lehre über das Problem des Seins und Werdens, wie auch wohl „Verbindung und Trennung" bei Empedokles neben Anaxagoras und Demokrit nichts Originales ist.

Als nicht-orthodoxes System leugnete das Lokāyata die Seelen, während Empedokles solche in orphischer Vorstellungsweise angenommen hat. Er hat aber „denken" als physikalischen Vorgang des Denkstoffes gelehrt, wie das Lokāyata „Geist" nach Art unsrer Materialisten mit dem Alkohol verglich (Sarvadarśanasaṃgraha I, 24); und Empedokles hat zwischen seiner Orphik und materialistischen Metaphysik keinen Ausgleich geschaffen (s. o. Jainas gegen Demokrit).

Als nicht-orthodoxes System leugnete das Lokāyata auch die karman-Lehre und ließ Alles durch uneinsichtigen, gesetzlosen „Zufall" (yadṛcchā) gelenkt werden und durch die „Natur", d. h. das „eigene Wesen" (svabhāva) der Elemente geschehen (NS. IV a 22; Sarv. darś. saṃgr. I, 105), ähnlich wie

5, 2, 1, 4, 3 aufgeführt (s. S. 163, A. 2). Vgl. die Reihe 2, 1, 3, 4 des Ajātaśatru (Kauṣ. Up. IV, 2). Ajātaśatru zählt aber in Bṛh. Up. II, 1, 5–8 die Reihe 1, 2, 3, 4 auf, was der klassischen Sāṃkhya-Reihe (im Nyāya-Vaiśeṣika beginnt man mit 5) entspricht, wie sie Taitt. Up. II, 1; Bṛh. Up. II, 5; Praśna Up. VI, 3; Muṇḍ. Up. II, 1, 3; Śvet. Up. II, 12 vorliegt. Da Yājñavalkya die fünf Sinne in Bṛh. Up. III, 2 in anderer Reihenfolge aufzählt als ib. IV, 5, 12, kann auch die Reihe der fünf Elemente, wenn auch nicht nach einer festen Reihe der Sinne, so doch nach der Zahl der fünf Sinne von ihm als erstem aufgestellt worden sein; in Bṛh. Up. IV, 4, 5 (s. o.) ist nur deshalb Feuer (tejas) ans Ende der Reihe verstellt, weil atejas folgt.

1) Es leugnete den Äther (NS. III a 26 b), den auch die Buddhisten von den mahābhūtas sonderten (s. S. 187, A. 2).

Empedokles keinen λόγος, sondern eine τύχη (Z. I, 2, 968, A. 1) als Lenker annahm, als „Kraft“ aber — in wiederum auffälliger Inkonsequenz gegen seinen Materialismus — die mythischen Begriffe Streit (nach Heraklit) und Liebe.

Materialistisch wie das Lokāyata deutet Empedokles ferner den Vorgang der Sinneswahrnehmung: Gleiches wird durch Gleiches angezogen und beeinflußt. Im Lokāyata[1]) wird jedes Sinnesorgan (z. B. Gehör), weil es aus dem Element (z. B. Äther) besteht (vgl. NS., A. 188), dessen spezielle Eigenschaft (z. B. Ton) sein Objekt ist, von diesem affiziert (NS. III a 55). Eine solche Gegenüberstellung von Sinnen und Elementen kennt Empedokles nicht, da er den Elementen vielmehr physikalische Eigenschaften zuschreibt (warm, flüssig usw., Z. I, 2, 954); er lehrt aber, daß wir Licht sehen, weil im Auge außer Wasser wesentlich Feuer enthalten ist, daß also das Auge einer Lampe gleich Feuer (und Wasser) aussendet, die sich mit den ihnen entgegenkommenden Teilchen der hellen (und dunklen) Objekte verbinden (Z. I, 2, 993 f.). Im Lokāyata[2]) geht das Gesichtsorgan (das vom Auge, seinem körperlichen Sitz zu unterscheiden ist) in Form eines Strahles aus dem Auge zum Objekt hin. Der Schall entsteht nach Empedokles durch die Luft, die in den Gehörgang eindringt, der dadurch wie eine Trompete zu tönen beginnt; im Lokāyata (Vaiśeṣika, NS., A. 189) gelangt der Schall, die Eigenschaft des Äthers durch Fortpflanzung in Form von konzentrischen Kreisen um den tönenden Gegenstand herum bis zum Gehörgang (Str. 151)[3]). Wenn man bedenkt, daß wir das Lokāyata nicht aus Originalschriften kennen, ist diese kleine Zahl von Gemeinsamkeiten dieser in Indien und Griechenland nicht sehr hochstehenden Elementen-Metaphysik immerhin bemerkenswert.

Andere wesentliche Versuche der Synthese als diese drei sind weder in Griechenland noch in Indien gemacht worden.

Indessen wurden die beiden extremen Richtungen des

1) Wenigstens im Vaiśeṣika, das wohl ein Fortsetzer des Lokāyata ist.

2) Oder vielmehr im Vaiśeṣika, freilich erst NS. III a 28 ff. bezeugt.

3) Die Mīmāṃsā lehrt, daß Luft der Träger des Schalles zum Gehörgang ist, NS. A. 191.

Parmenides und Heraklit in dialektischer Richtung — denn sachlich waren sie „fertig" (Z. I, 1, 742 über Zenon) — von Zenon und Kratylos weitergedacht.

Wenn Zenon beweist, daß ein fliegender Pfeil in keinem Moment der Zeit, in keinem kleinsten Teil des Raumes oder in keinem Bruchstück seiner Bewegung wirklich bewegt ist, Bewegung also nur etwas Scheinbares ist (Z. I, 1, 757 ff.), so ist im Mahābhāṣya zu Pāṇini III, 2, 123, v. 5 das Fragment eines (vedāntischen) Skeptikers erhalten, der Bewegung für etwas Unmögliches erklärt, weil sie weder in der Vergangenheit, noch in der Zukunft, noch im Moment der Gegenwart möglich sei: oder man müßte die ganze seiende (d. h. dauernd-unbewegte) Welt für bewegt halten (NS., A. 129). Zenons Beweis führte zum physikalischen Begriff des Stetigen; der indische Zweifel führte immerhin zur Vaiśeṣika-Lehre, daß die Bewegung in Momente zu teilen sei; daß aber innerhalb eines Momentes von Bewegung nicht gesprochen werden könnte, hat wohl Aristoteles, nicht Indien verstanden.

Kratylos andererseits verzichtet auf jede Aussage, weil die Dinge so dauerlos sind, daß nur ein Fingerzeig, nicht eine Aussage sie bedeuten könne (Z. I, 2, 938). Nāgasena als sein indisches Gegenstück führt Buddhas Begriff der Dauerlosigkeit weiter — um nur eine Persönlichkeit aus den zahllosen anonymen buddhistischen Philosophen der Zeit herauszugreifen — und leugnet geradezu die empirischen Dinge, die nur scheinbar dauernd und ganze, in Wirklichkeit ein Nach- und Neben-einander isolierter Phänomene sind (vgl. OLZ. 1928, Sp. 509).

Nāgasena mutet schon wie ein Sophist an; aber diese beiden Griechen und ihre indischen Entsprechungen wollen noch etwas Positives lehren (Z. I, 1, 748 über Zenon), sehen nicht nur in der Widerlegung ihres Gegners um jeden Preis das Ziel ihrer Diskussion, wie es bei den griechischen Sophisten (Z. I, 2, 1376) und bei den indischen Querulanten (vaitaṇḍika: NS. Ib 3) der Fall ist.

Die beiden klassischen griechischen Sophisten, Gorgias und Protagoras, setzen wieder die beiden Extreme des Par-

menides und Heraklit fort, wie denn die Unvereinbarkeit der alten, dogmatisch verkündeten Philosophien eine wesentliche Quelle der griechischen Sophistik (Z. I, 2, 1290) und wohl auch der indischen[1]) gewesen ist. Gorgias, der Sein, Erkennbarkeit und Benennbarkeit (s. S. 173) leugnet (Z. I, 2, 1364), wird zum „Nihilisten", wie man auch die an Yājñavalkya anschließenden (durch eine brahman-Religion positiv ergänzten) jüngeren Upaniṣaden nennen kann, wenn es z. B. in der Īśā-Up. heißt, daß Wissen und Nichtwissen, Werden und Nichtwerden falsch seien (9 ff.).

Protagoras andererseits endet bei einem radikalen „Relativismus"[2]): seine Erkenntnislehre ist eine „sensualistische" (ähnlich Demokrits), wie der „Sensualismus" als eine Leugnung der Erkennbarkeit nur erschließbarer Dinge von dem Lokāyata behauptet wurde. Daneben lehrten die Jainas einen sprachlichen „Realativismus"; er ist sachlich dem des Protagoras ähnlich, der jedes Gegenteil (ἀντικείμενον: Z. I, 2, 1371, A. 1) für ebenso wahr hielt wie die Behauptung; er ist aber im echt indischen Ausgangspunkt verschieden: die Jainas erklärten jedes Wort (s. S. 162, A. 1), jede Ausdrucksweise (naya) und jedes Urteil (syād-vāda; Str. 114) für gleich relativ, gleich wahr oder falsch, eine Denkweise, die so sehr an Euthydem und Kratylos (Worte können nur Seiendes aussagen, also nicht falsch sein: Z. I, 2, 1370)[3]) erinnert, daß man sie als „sophistisch" der hier zu behandelnden Zeit-

1) Sicher später bei Nāgārjuna; vgl. Oldenberg, Buddha 317 ff.; O. Schrader, Über den Stand der indischen Philosophie z. Zt. Mahāvīras und Buddhas, 1902, S. 49.

2) Dem sittlichen, kultur-geographischen Relativismus der Griechen dieser Periode (Z. I, 2, 1293) entspricht in Indien bezeichnenderweise die Beobachtung fremder Sprachen (NS. II a 54), wie auch das relativistische Begriffspaar, νόμος-φύσις, in Indien auf die Sprache angewendet wurde (s. S. 173); die sophistische Relativierung des Rechts beruht in Indien auf der Beobachtung verschiedener Zeiten (Dahlmann, a. a. O., S. 185).

3) Es ist bezeichnend, daß diese Lehre der „Toleranz" in Indien in allen Zeiten bedeutende Vertreter gefunden hat, in Griechenland nur in dieser sophistischen Einkleidung gelegentlich auftaucht und nicht ernst genommen wird, obgleich sie direkt an Parmenides anknüpft und eigentlich noch Aristoteles' begriffsrealistischen Kategorien zugrunde liegt.

strömung zurechnen kann, besonders, wenn es zutrifft, daß die Jainas sie von älteren, radikaleren Skeptikern übernommen haben (Schrader, a. a. O., S. 51).

Denn eine Sophistik hat es in Griechenland wie in Indien in dieser „Periode" gegeben. Auch in Indien ging die alte Religion (der Veden unter dem Einfluß der monotheistischen bhakti) ihrem Ende zu wie in Griechenland. Auch in Indien rang man gerade jetzt um die Grundlagen der „Ethik" (Str. 120 ff.: pravṛtti und nivṛtti; s. S. 154, A. 2) und wurde dementsprechend die Philosophie zur öffentlichen Angelegenheit[1]), zur Weltweisheit oder Lehre der Lebenskunst[2]), die über angenehm, nützlich und gut[3]) zu entscheiden hatte und zwar kritisch urteilend (hetubhis), wie das Kritisieren und Debattieren das wesentliche Merkmal dieser Strömung ist. Wortverdreher und Haarspalter (Majjh. Nik. I, S. 176; Dahlmann, a. a. O., S. 180 ff.; Oldenberg, Buddha, S. 80 ff.) gab es in beiden Kulturen, und in beiden sammelte man Trugschlüsse[4]), zunächst als einzelne (Z. I, 2, 1377; NS. Va), um Eristik zu lehren (vgl. Caraka und Einl. zu NS., S. XIV), was später in Indien und Griechenland znr formalen Logik führte. Die indischen Sophisten sind in der uns einzig erhaltenen orthodoxen (brahmanischen, buddhistischen, jinistischen) Literatur nur als verächtliche Gegner dargestellt, und sie haben sicher nicht die Rolle spielen können wie im demokratischen Athen, das eine Zeitlang Sophisten als Lehrer der Beredsamkeit und implicite alles Wissens gewaltig hoch schätzte. Es sind nur seltene Spuren der einstigen Bedeutung der Sophistik in Indien, wenn der größte indische Staatsmann, Kauṭalya, das Lokāyata als philosophisches System anführt (Str. 12 f.), oder wenn im Rāmāyaṇa der Minister Jābāli (II, 108) materialistisch-frivole Lehren ganz nach der Art des Lokāyata ungestraft (sogar vom Brahmanen Vasiṣṭha in Schutz genommen)

1) Vgl. Windelband, a. a. O., S. 54 über Euripides; in Indien das Mahābhārata: Str. 140.

2) Z. 1295; über Bhag. Gītā und Kauṭalya, s. S. 219, A. 1.

3) Windelband, a. a. O. 65; kāma-artha-dharma in Indien.

4) Z. I, 2, 1378, A. 2: ἔλεγχος φαινόμενος = hetv-ābhāsa.

vertreten darf. Auch in Indien trat nach der Zeit der großen metaphysischen Systeme eine Strömung der „Aufklärung“ deutlich hervor.

Als vielleicht erste positive Spur des Neuen nach der Sophistik kämpft Hippokrates (περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς, XIII ff.) gegen die theoretisierenden Ärzte (oder medizin-traktierenden Sophisten) und erklärt, daß es die Gegensätze des Warmen, Kalten usw. (s. S. 179; 184) in Wirklichkeit (in praxi) nicht gibt; vielmehr „gibt“ es nur Medizinen, d. h. Dinge, die warm usw. sind. Seine mit reinem Empiriker-Interesse gegen die bisher allgemein geübte Hypostasierung von Begriffen geführte Polemik[1]) bietet einen Ansatz für die spätere (aristotelische) Unterscheidung von Substrat und Attribut, von Besonderem und Allgemeinem, von Konkretem und Abstraktem. Diese empirische Aufklärung leistet damit auf ihrem Gebiet dasselbe, was auch die sophistische leistete, wenn sie die Möglichkeit des „Gerechten“ usw. bestritt und damit Sokrates Frage: „Was ist das Gerechte“? hervorrief. Sokrates sucht durch Induktion aus all den sich widersprechenden Einzelfällen, die die Sophisten gegen die Existenz z. B. der ἀδικία[2]) anführten, die Definition zu finden, die weit genug ist, um als allgemein gültig aufgestellt werden zu können. Er sucht und findet das Allgemeine, das dann Platon als die Ἰδέα hypostasiert, darin das ewige Sein der Eleaten findet und damit das Begriffliche als eigentlichen Gegenstand des Wissens in die Philosophie einführt.

Die analoge Entwicklung geht in Indien bezeichnenderweise von der indischen „aufklärenden“ (s. S. 155, A. 3) Wissenschaft, der Grammatik, aus, die die Unterscheidung von Nomen, Adjektivum, Verbum, d. h. von Substrat, Eigenschaft

---

1) Gomperz, Griechische Denker, I, S. 349 glaubt, eine ähnliche Unterscheidung zwischen Länge und langem Gegenstand bei dem Sophisten Antiphon zu finden; der Text ist aber nicht eindeutig genug überliefert.

2) Überweg-Heinze, Grundriß d. Gesch. d. Philosophie I, 12. Aufl., 1926, S. 142: Δισσοὶ λόγοι: täuschen ist gegen Feinde keine ἀδικία usw. Vgl. Mahābhārata VIII, 69: Kauśika als Beispiel, daß gelegentlich lügen besser ist als Wahrheit reden.

und Bewegung (s. S. 202, A. 4) entdeckt[1]) und weiter entscheidet, daß mit den Worten der Sprache nicht das Ding in seiner individuellen Einmaligkeit, sondern seine überindividuelle, ewige Form gemeint wird.

Aber zu einem „Idealismus" in Platons Art sind die Inder eigentlich nicht gekommen, weil sie das Allgemeine oder Begriffliche nicht erkenntnistheoretisch höher, sondern eher weniger schätzen als das sinnlich wahrgenommene Einzelne. So lehrt Dignāga, der buddhistische „Idealist", gerade im Anschluß an die Grammatik (NS., A. 9), daß nur das schlechthin Individuelle real, daß alles Allgemeine wie Name, Gattung, Eigenschaft usw. nur durch Willkür des Subjekts (kalpanā) dem begrifflich unfaßbaren Realen beigelegt werde. Und der brahmanische „Idealist" Śaṅkara erklärt zwar in gewisser Analogie zu Platon nur das metaphysische Sein, das höchste Allgemeine, brahman für absolut real, macht aber keine weiteren erkenntnistheoretischen Unterschiede zwischen dem empirischen Allgemeinen und Besonderen, sondern diese beiden sind ihm gleicherweise „in geringerem Grade real". Wenn Platon das Begriffliche als Gegenstand des Denkens für höher real erklärt als das Konkrete als Gegenstand der Sinne, so erklärt die Muṇḍaka-Upaniṣad I, 1, 5 im Sinne des Vedānta brahman für das höchste Reale als Gegenstand der „höheren Wissenschaft" = Metaphysik, alles andere, d. h. die Gegenstände aller empirischen (theologischen: der sechs Hilfswissenschaften: Phonetik, Ritual, Grammatik, Etymologie, Metrik, Astronomie) Wissenschaften für Gegenstände der „niederen Wissenschaft". So ist im Vedānta das Sein = brahman Gegenstand der reinen Sinnlichkeit (nirvikalpaka-pratyakṣa), alles Empirische (alles relativ Allgemeine, resp. Besondere) bloße Konstruktion (kalpanā) (Radhakrishnan, Vedānta, S. 56).

Nicht so sehr in erkenntnistheoretischer wie in kosmogonischer oder ontologischer Hinsicht — wie ebenfalls bei Platon und besonders bei Aristoteles — ist das (empirische)

1) Viśeṣaṇa oder guṇa-vacana, viśeṣya, jāti schon bei Pāṇini II, 1, 57 usw.

Allgemeine[1]) „früher“ (mit Aristoteles gesprochen: πρότερον τῇ φύσει) als das Einzelne (d. h. die konkreten Individuen) in Bhartṛharis Lehre[2]).

Bhartṛhari schließt an Uddālakas Gedankengänge von der Umwandlung des einen Seienden an, wenn er sagt: Wie Gold usw. an sich rein, nur durch seine vorübergehenden Formen (ākāra) verschieden, mit den Worten „Armband“ usw. benannt wird, so ist das brahman (Vākyapadīya, III, 2, 4; vgl. ib. 15, zitiert in SDS. XIII, 258). Er nennt aber diese Umwandlung mit dem neuen Terminus „vivarta“ (I, 1; wie Śaṅkara nach ihm), der bedeutet, daß das Seiende durch diese seine Umwandlung, die man deshalb auch eine scheinbare oder weniger reale nennen kann, selber nicht modifiziert wird. Das einzig Reale ist brahman = ātman = vastu oder dravya[3]); es enthält in sich die Vermögen (śakti)[4]), durch die die empirischen vielen Dinge aus ihm werden. Brahman ist das Wesen (ātman) dieser Vermögen (III, 1, 22 f.); die Vielheit dieser Vermögen ist nichts anderes als brahman (I, 2) unbeschadet seiner Einheit, die über Sein und Nichtsein erhaben ist (III, 3, 60 ff.; 3, 85). Ātman ist Wort und Bedeutung (śabda und artha: II, 31), ist Subjekt und Objekt (I, 4), ist das eine Unteilbare (III, 6, 1), das durch die Vielheit der

---

1) D. h. die Genera, jāti, ākṛti, die aber nicht „abstrahiert“, sondern von „Höheren als wir“ (asmad-viśiṣṭa: derselbe Terminus wie in Vaiś. Darś. II, 1, 18) „gesehen werden“ (Vākyapadīya III, 1, 46).

2) Er nennt sich „trayy-anta-vedin“ (III, 3, 70) = Vedāntin (?). Mādhava nennt sein System: Pāṇini-darśanam. Vgl. die Behandlungen in Nyāyamañjarī S. 531 f.; Sammatitarkaprakaraṇa S. 379 f.; Tattvasaṃgrahapañjikā S. 67 f.; Nyāyakaṇikā S. 286 f (Nāgojibhatta Laghumañjuṣā S. 173 ist mir nicht zugänglich). Vgl. Radhakrishnan, Vedānta, S. 31 f.; Sukthankar, WZKM. 22, 137, A. 1; Keith, Indian Literature, S. 429.

3) III, 2, 1; I, 1: der Beginn des ersten Śloka: anādi-nidhanam (ohne Anfang und ohne Ende) ist im Mahābhārata häufig von Viṣṇu (vgl. Sørensen's Index); aber auch gerade von vāc (im Zitat aus dem Mahābhārata XII, 233, 24 bei Śaṅkara I, 3, 28) und im Mangala Śrīdharas von Siva gebraucht. āgantuka bedeutet das vivarta-Verhältnis im śūnyavāda (vgl. Obermiller, Acta Orientalia 1931, S. 105, A. 10).

4) Der Kommentator Helarāja identifiziert sie mit Śaṅkaras Begriff upādhi (zu III, 6, 1 und vor III, 1, 22).

Worte(!) als Vieles erscheint (III, 3, 85) und daher śabdatattvam (I, 1: Wesen der Worte) oder śabda-brahman (Brahman in Form des Wortes)[1]) genannt wird. Seine Formen (ākāra, d. h. die empirischen Dinge) sind mit ihren Bezeichnungen ewig verbunden (Mīmāmṣā! s. S. 162; 173), gerade weil beide ātman sind (III, 2, 6). An sich sind die Dinge ebenso wie ihre Bezeichnungen und Vorstellungen (artha, śabda, jñāna) „nicht richtig" (viparyaya: III, 3, 59), sind nur fiktiv beigelegt (adhyāropa-kalpanā: III, 1, 6). Worte beziehen sich nur auf nicht reale Unterscheidungen (III, 3, 71), denn im höchsten Sinne ist die Empirie nicht wirklich[2]).

Das eine Sein als höchstes Genus (sattā = brahman) erscheint durch seine Vermögen (śakti: I, 2) als Vielheit der empirischen Genera (jāti)[3]) in den einzelnen Dingen (III, 1 33), Das eine Sein ist aber auch der sphoṭa, d. h. das absolute

1) Der Terminus śabdabrahman kommt schon Bhag. Gītā VI, 44 und Maitry-Upaniṣad VI, 22 f. im Sinne von Veda vor (vgl. Woodroffe, The garland of letters, S. 30; 38 usw.) und man hat Bhartṛharis Lehre schon bei Patañjali nachzuweisen gesucht. Bd. I, S. 3, L. 21 soll Patañjali nämlich mit „mahān deva" aus RV. IV, 58, 3, den er mit śabda gleichsetzt (Sāyaṇa deutet ihn als Sūrya, Yāska im Nirukta 13, 7 als yajña), das śabdabrahman meinen, mit dem der Mensch „wesenseins" wird: so deuten Kaiyata, Nāgeṣabhaṭṭa (p. 22 f. ed. Bibl. Ind.) und SDS. XIII, 109 ff., wobei sich Nāgeṣabhaṭṭa auf Vākyapadīya I, 132 beruft und diesen Vers mit einer kurzen Fassung von Puṇyarājas Kommentar zitiert. Die Berechtigung dieser Interpretation ist schwer zu widerlegen, da die Vorstellung des śabdabrahman an uralte vāc-Kosmogonien anknüpft und besonders im Tantrismus entwickelt wurde, dessen Alter wir nicht kennen. Es ist allerdings zu betonen, daß man anscheinend bei Patañjali nur diese eine Stelle als Beleg für diese Lehre hat finden können. Wenn ferner Patañjali nach SDS. XIII, 140 (vgl. Vākyapadīya II, 329; so noch Chakravarti, Philosophy of Sanskrit Grammar, Calc. 1930, S. 96 ff.) den sphoṭa (s. S. 202, A. 4) lehren soll, ist das nicht der sphoṭa = Wortbedeutung, sondern = ewiger Laut (NS., A. 167).

2) III, 3, 44; 70; 72. Das erinnert an Nāgārjuna. Aber von Anzeichen, daß Bhartṛhari Buddhist gewesen sei, wie Radhakrishnan behauptet, ist mir im Vākyapadīya nichts aufgefallen (vgl. Winternitz, Ind. Lit. III, 140 f.).

3) Und zwar sind unter Genera und Individuen sowohl die mit Nominal- wie mit Verbal-Stämmen bezeichneten Entitäten zu verstehen (III, 1, 34).

Wort, und dieses ist nichts anderes als die empirischen Worte (nāda = śabda: I, 44 f.; 49; 55), die als ihre Objekte die empirischen Genera haben[1]). Die Worte bezeichnen also die Genera, letzten Endes: Sein = sphoṭa (III, 1, 33). Diese Genera sind von höherem Sein (satya) als die Individuen (asatya: III, 1, 32); sie sind ewig und überdauern alle Weltuntergänge (III, 1, 42 f.; Woodroffe, a. a. O., S. 50); die Genera sind ferner die antreibenden Ursachen der Individuen (prayojaka: III, 1, 25; sādhaka: 27; 44)[2]), um selber zur Erscheinung zu gelangen.

Diese vedāntische Sprachmetaphysik erinnert an Platons Lehre, daß die Einzeldinge Abbilder und Teilhaber (Z. II, 1, 763 f.) der ewigen Ideen sind, und daß das Verhältnis von Individuum zur Idee dem von Einzelding zum Begriff (Begriff = Wort im Indischen) analog ist; mehr vielleicht noch an Aristoteles Entelechie. Daraus ist aber nicht wie in Europa eine biologische Wissenschaft geworden, vielmehr steht diese Lehre, daß das Genus die Veranlassung, das Prius vor dem Individuum ist, in Indien vereinzelt da.

Für die realistische Antithese gegen Platons idealistische These, für Aristoteles und Kaṇāda, den Begründer des Vaiśeṣika, ist das Allgemeine nicht wie für Platon das eigentliche Wesen „hinter" den Dingen (παρὰ τὰ πολλά), sondern es ist „nur in" ihnen (κατὰ πολλῶν: Z. II, 2, 305).

Beide versuchen — das ist ihre erste Gemeinsamkeit — eine Staffelung des Allgemeinen. Aristoteles unterscheidet die Gattung (Z. II, 2, 204 ff.), die durch die Unterschiede zu Arten spezifiziert wird, wie diese weiter zu Unterarten bis zu den

---

1) Und zwar bedeutet das Wort „Kuh" das Genus „Wort-Kuh-tum" (go-śabda-tvam), erst sekundär das „Kuhtum" (artha-jāti: III, 1, 6; 2, 1 fl.) und also würde es erst tertiär sozusagen die einzelne Kuh bedeuten.

2) Ist II, 32 gemeint, daß die Worte (śabda) Ursachen (kāraṇa) für die Dinge (artha) als ihre Produkte (kārya) sind? In kosmogonischer Weise heißt es bei Manu (I, 21), daß der Gott (Īśvara) nach den Worten (des Veda) die Welt schafft; vgl. Śaṅkara I, 3, 28; Mbh. XII, 8534. Oder ist hier kāraṇa = jñāpaka-hetu (NS., A. 296; vgl. Agnipurāṇa 343, 30; Vidhiviveka S. 5; Mammata S. 212, 7 (ASS.); Daṇḍin II, 235; Rasārṇava in Indian historical Quarterly 1929, Supplement zu Heft 1, S. XX)?

letzten Unterschieden[1]), den untersten Arten, die aber immer noch ein Allgemeines sind. Die allerletzten Unterschiede der Einzelwesen werden durch die Materie bewirkt (Z. II, 2, 340, A. 5); sie sind nicht mehr artbestimmend. Ferner sind geringe Unterschiede (ἴδιον: Z. II, 2, 213, A. 1) nicht mehr artbestimmend (z. B. „Schreiblehrer" ist keine „Art"). Das höchste Allgemeine ist die allgemeine Form, der Geist.

Auch das Vaiśeṣika staffelt das Allgemeine, aber nicht mit einer schematisierenden Begrenzung nach Art und Gattung, sondern es erklärt — was „sachlich" auf dasselbe hinauskommt — daß jedes Allgemeine gleichzeitig von anderer Seite gesehen[2]), ein Individuelles ist: Menschtum ist ein Genusmerkmal, das (begriffsrealistisch hypostasiert) dem Menschen inhäriert und ihn als Menschen erkannt werden läßt; es ist eine Entität, die allen Menschen innewohnt und dabei ein und dieselbe bleibt (Praśastapāda S. 311); „Mensch" ist, wie wir sagen, ein allgemeiner Begriff gegen den einzelnen Menschen. Dies Attribut Menschtum ist aber gleichzeitig von anderem Gesichtspunkt aus ein Individualitätsmerkmal; „Mensch" ist, wie wir sagen, ein individueller Begriff gegen den des Lebewesens usw. Und so ist jedes Genusmerkmal gleichzeitig

---

1) τελευταία διαφορά (Z. II, 2, 212, A. 5) und ἀδιάφορα (ib. 207, A. 1).

2) buddhy-apekṣa: Vaiś. Darś. I, 2, 3. Bodas zu Tarkasaṃgraha VI, S. 90 deutet (in bewußtem Gegensatz zur späteren Vaiśeṣika-Lehre und damit zu uns) diesen Terminus im Sūtra, als wäre er identisch mit etwa: apekṣā-buddhi-ja, d. h. erzeugt durch vergleichendes Erkennen (danach Str. 148; Faddegon, The Vaiśeṣika-System, Amsterdam 1918, S. 115 ff.; 146 f.; nicht ganz klar ist Keith, Indian Logic and Atomism, Oxford 1921, S. 192 f.). Aber durch dieses wird nach Praśastapāda S. 111 (ed. VSS.) die Zahl dvitva (ein guṇa, kein sāmānya!) usw. erzeugt, von dem Bodas selber S. 89 angibt, daß es im Gegensatz zu sāmānya nicht nitya ist. Wenn Praśastapāda S. 99 den Terminus buddhyapekṣa auf dvitva (paratva, aparatva, dvipṛthaktva usw.) anwendet (aber nicht auf sāmānyaviśeṣa!), so ist das mit der Doppeldeutigkeit dieses Wortes zu erklären. Sāmānya (nicht nur paraṃ sāmānyam = bhāva) ist ewig (ib. S. 314; Tarkasaṃgraha 77, NS. II b 14, Str. 156) und kann nicht erzeugt werden. VD. I, 2, 3 ist demnach zu interpretieren: „Ob ich [ein Attribut, das sowohl sāmānya wie viśeṣa ist (I, 2, 5)] als sāmānya oder viśeṣa ansehe (iti!), hängt von [meinem] Erkennen ab".

auch ein Individualitätsmerkmal (ca: Vaiś. Darś. I, 2, 5; bhaktyā: Praś. S. 312), abgesehen vom höchsten Genusmerkmal, das nur (eva) Genusmerkmal ist (Vaiś. D. I, 2, 4) und den letzten (antya) Individualitätsmerkmalen. Das höchste Genusmerkmal ist das eine Sein, an dem Alles teilhat, insofern es ist[1]). Die letzten, d. h. nicht mehr mit unseren stets allgemeinen Begriffen faßbaren Individualitätsmerkmale inhärieren in je einer der ewigen Substanzen, d. h. den Atomen, dem Raum-Äther, Zeit, Ort, Seele und Denkorgan; diese sind aber für Menschen in ihrer Individualität nicht erkennbar, übersinnlich, nur in ihrer allgemeinen Art erschließbar; nur Yogis sehen sie und erkennen also die letzten Individualitätsmerkmale[2]). Nicht jedes Allgemeine ist artbestimmend (wie man freilich erst ca. 1000 Jahre später hinzufügte): es gibt keine Gattung (jāti) echter Art etwa von blinden Menschen (Blindheit ist nur eine upādhi: Str. 157; Bodas zu Tarkasaṃgr. VI, 3, S. 92).

Beide Systeme sind „Begriffsrealismen"; beide unternehmen — das ist ihre zweite wichtige Gemeinsamkeit — zur Systematisierung der Begriffe eine Aufstellung von „Kategorien" (Str. 148 ff.), d. h. Aussagen[3]) (padārtha = Wortgegenstand)[4]), die sich auch im einzelnen weitgehend entsprechen.

1) Deshalb von Aristoteles nicht als Kategorie gerechnet: Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre, S. 66.

2) Das Vaiśeṣika lehrt nicht, daß das Ganze, z. B. der Topf, dieses nur uneigentliche dravya (s. S. 204 f.), ein absolutes principium individuationis hat. Wohl aber hat jede Seele, und damit jeder Mensch ein solches, und so ist es zu verstehen, daß einige Poetiker solche bei Menschen anerkennen und von Dichtern „angedeutet" werden lassen (vgl. OLZ. 1929, Sp. 622; 628). Faddegon, a. a. O. 118 möchte allerdings auch den „Produkten" im Vaiśeṣika principia individuationis zuweisen, was im Gegensatz zur Lehre des Vaiśeṣika aller Zeiten steht. Die Unterscheidbarkeit eines Produktes (etwa Topf) von anderen beruht vielmehr auf der Unterscheidbarkeit seiner Ursachen (Atome). Man bedenke, daß das svalakṣaṇa, des absolut Individuelle bei den Buddhisten, auch nur die Phänomene (dharma) sind, nicht ein „Ganzes" (dharmin).

3) Aristoteles meint „Aussagen", was allerdings nicht auf die erste Kategorie paßt; vgl. Bodas' Kritik an Aristoteles: a. a. O., S. 73 f.).

4) Denn dem Wort entspricht (s. S. 162) ein objektiver Gegenstand, den es meint. So schließt das Vaiśeṣika im allgemeinen an die uralte indische Sprachphilosophie an, im besonderen an die Grammatik, die

Beide nennen als erste Kategorie das Substrat (ὑποκείμενον = āśraya) der restlichen Kategorien, meinen aber im einzelnen etwas Verschiedenes. Wenn Demokrit die Atome, d. h. für Aristoteles: den Stoff, Platon dagegen die Ideen, d. h. für Aristoteles: die Formen, als höchste Realitäten verstanden, folgt Aristoteles Platon in der Anerkennung, daß nur das Allgemeine Gegenstand der Erkenntnis sein kann, betont aber gegen ihn die Realität des Einzelnen und versteht als echter Empiriker, d. h. Vielheitsschauer, unter Substanz (οὐσία) als erster Kategorie das „Einzelwesen" (Z. II, 2, 345), das etwa (ähnlich Trendelenburg, a. a. O., S. 70) als die verstofflichte (dadurch besonderte) Form (die an sich stets etwas Allgemeines ist), abgesehen von allem Stoff und allen Form-

---

sich aus der Sprachphilosophie entwickelt hatte. Denn schon Patañjali, Bd. I, S. 19, 20 hat eine an das Vaiśeṣika erinnernde Klassifizierung der Worte (s. S. 197, A. 1) gegeben: jāti(ākṛti)-, guṇa-, kriyā-, yadṛcchā-śabda = Nomen, Adjektivum, Verbum, Nomen proprium. (Statt Eigennamen nennen die Poetiker, die diese Liste übernehmen — Daṇḍin II, 13; 97 ff.; 323 ff.; Rudraṭa VII, 1 ff.; Mammaṭa I, 8 ab; X, 110 cd f.; Rājaśekhara S. 21, 16 ff.; 79, 2; Ruyyaka S. 57, 5; 122, 1; Agnipurāṇa 343, 26, — vielleicht unter dem Einfluß des Vaiśeṣika: dravya = Einzelding; Jagannātha indessen nennt yadṛcchā statt dravya da, wo er lehrt, daß nur jāti (also nicht dravya!) Gegenstand des Wortes sein kann (144, 1; ed. Km. 12, 188); sonst nennt auch er dravya: 287, 2; 427, 11). Patañjali diskutiert ferner als Wortbedeutung wie seine Vorgänger (NS., A. 168) dravya (Einzelding) und ākṛti (allgemeine Form). Er unterscheidet aber schon genauer als Wortbedeutung (padārtha: I, 7, 7 ff.): nityaṃ dravyam (Stoff, der von guṇa zu trennen ist: vgl. II, 366, 14 f.) von anityaṃ dravyam (das Ding in seiner einmaligen Form; das meint er wohl auch, wenn er guṇa-samudāya als padārtha nennt: I, 411, 15; II, 200, 14; 363, 12), eine nityā ākṛti (d. h. jāti) und eine anityā ākṛti (die einmalig verkörperte Form). Er erlaubt es sich ferner, und das spricht dafür, daß diese „Kategorien" noch nicht vom Vaiśeṣika festgelegt waren (s. S. 223, A. 1), von Handlungen als „guṇa" im Gegensatz zu jāti (Abstammung) und zu abhyantara-guṇa (Eigenschaft) zu sprechen (I, 411, 16 ff. = II, 363, 12 ff.) und andererseits guṇa (in der Bedeutung „Vorzug") ein dravya zu nennen (II, 367, 3). Im Sinne von „Kategorien des Seienden" spricht er ferner, ohne dafür einen umfassenden Terminus zu nennen, von dravya-kriyā-guṇa-ākṛti-śabda (I, 1, 5 ff.) (über śabda s. S. 199, A. 1, denn darin meinte man den sphoṭa zu finden). So hat schon bei ihm seine Tabelle der Wortbedeutungen ontologischen Sinn wie im Vaiśeṣika und bei Aristoteles.

elementen zu beschreiben ist, weil sowohl die stofflichen wie die formalen Bestimmungen der „Substanz“ nur „Akzidenzen“ sind, die im Zusammenhang der Kategorientafel von der Substanz als dem schlechthinnigen Substrat (oder Subjekt) fort-
5 gedacht werden müssen. Empirisch „gibt es“ natürlich nur Substrate mit Attributen (*οὐσία σύνθετος*, Met. 1043 A 30); und es ist deshalb problematisch, wenn Aristoteles als Beispiel für *οὐσία*: „*ὁ τις ἄνθρωπος*“ usw. angibt; es kann damit nicht gemeint sein, daß z. B. Kallias[1]) mit allen ihn be-
10 stimmenden (d. h. allgemeinen) Akzidenzen die Kategorie Substanz ist; diese als solche ist vielmehr dieser bestimmte Mensch abgesehen von seinen Bestimmungen. Das „Wesen“ ist — möchte man sagen — dasjenige, durch das „dieser Mensch“ mehr ist als die Summe seiner Attribute.

15 Im Vaiśeṣika ist dagegen das Verhältnis von Substanz und Akzidenz räumlich-konkret als das von Substrat und ihm inhärierendem Attribut gedacht. Die erste Vaiśeṣika-Kategorie ist also Substrat, d. h. die neun Substrate: die fünf Elemente als materielle, Zeit, Ort (s. S. 208), Seele als immaterielle,
20 und Denkorgan als in dieser Hinsicht unbestimmtes Substrat der Eigenschaften Atomkleinheit, Ungeistigkeit usw. (Nyāyavārttika, S. 40, 15 ed. Bibl. Ind.) und einer Bewegung, durch die die Seele mit den Sinnesorganen in Kontakt kommt.

Ein der *οὐσία* ähnlich schwieriger indischer Begriff ist
25 nun der des „Ganzen“ (avayavin). Das Ganze gibt es nur in Korrelation zu seinen Teilen: es ist nur in ihnen (NS. IV b 28). Das Ganze, rein als Ganzes vorgestellt — was das Vaiśeṣika nicht tut — ohne seine Teile, wäre etwa die *οὐσία*. Ein Synonym für avayavin ist aber dravya. Dieser Ausdruck für
30 die erste Kategorie des Vaiśeṣika, dravya, ersetzt das vedische draviṇa (von Wurzel dru- laufen) = bewegliche Habe; es bedeutet „Einzelding“ (im Sinne des „Ganzen“) noch in den Diskussionen der Grammatiker im Gegensatz zur Form (synonym mit vyakti im Gegensatz zu jāti). Im Vaiśeṣika wurde

1) Er wäre als *αἰσθητὴ οὐσία* überdies keiner Definition fähig: Trendelenburg, a. a. O., S. 51 f.; Substanz soll aber eine *οὐσία κατὰ τὸν λόγον* sein.

dravya zu Substrat umgedacht, aber die alte Bedeutung blieb daneben lebendig.

Um an einem bestimmten Fall den Unterschied des Griechen und Inders zu zeigen: Aristoteles sagt: Sokrates ist — metaphysisch betrachtet — eine οὐσία (1. Kategorie); er ist ferner ein Quantum, ein Quale, ein Relativum (2.—4. Kategorie), von ihm kann ein Ort, eine Zeit, eine Lage usw. (5.—10. Kategorie) ausgesagt werden. Er ist — logisch betrachtet — Sokrates, weil er durch das Genus Lebewesen mit Unterschieden als Mensch, weiter als Athener usw. bestimmt ist.

Kaṇāda würde sagen: Devadatta ist ein Mensch, d. h. eine Seele mit einem Körper (dehin) oder ein Körper mit Leben (prāṇin). Der Körper (ein Ganzes) hat das Substrat Erde (1. Kategorie), hat die Eigenschaften einer bestimmten Größe Farbe usw., hat gewisse Bewegungen, hat das Genusmerkmal „Körpertum", das Individualitätsmerkmal „Mensch-Körpertum" (2.—5. Kategorie), das aber auch wieder als Genusmerkmal aufgefaßt werden kann, usw. Ebenso haben seine Eigenschaften und Bewegungen Genus- und Individualitätsmerkmale. Ferner ist seine Seele ein Substrat mit Eigenschaften (Denken, Empfindungen) und Bewegungen (NS., A. 32) und einem „letzten" Individuumsmerkmal. Devadatta selber ist aber kategorial eigentlich gar nicht zu fassen; er ist sozusagen Alles zusammen; und es ist umso verwirrender, wenn er als dravya (im Sinne von Einzelding) bezeichnet werden kann[1]); hier kommt die Doppelbedeutung der ersten Kategorie heraus. Der Topf z. B. ist dunkel. Dunkel ist eine Eigenschaft, die im Substrat (dem Material Ton, d. h. einer Art Erde, genauer diesen Erdatomen) inhäriert; sie ist also Eigenschaft der Ursache (kāraṇa-guṇa). Gleichzeitig aber inhäriert dunkel dem Topf als Eigenschaft des Produktes (kārya-guṇa), und man sagt im Vaiśeṣika, daß die Farbe des Tons die Ur-

1) Vaiś. Darś. I, 1, 8: dravyam (als „Ganzes") ist dravyavat (inhäriert einem Substrat), ist also kāraṇa (Ursache) und kārya (Produkt). Es handelt sich natürlich nur um die vier ersten (atomischen) Substrate, denn von den anderen gibt es keine Produkte.

sache der Farbe des Topfes und also nicht mit ihr identisch, sondern ihr „vorausgehend“ ist (Vaiś. Darś. II, 1, 24; IV, 1, 3). Ferner: Topftum inhäriert dem Topf; aber Topf ist in diesem Zusammenhang nur als dravya (Einzelding) zu verstehen, wie gleichzeitig Erde als „sein“ dravya (d. h. Substrat) zu verstehen ist. So ist jedes „Ganze“ (oder Produkt) ein dravya, und mit diesem Wort ist gemeint und gleichzeitig auch nicht gemeint die eigentliche, in Vaiś. Darś. I, 1, 15 definierte erste Kategorie: Substrat. Topf als Produkt[1]) ist im Vaiśeṣika aber, wie ausdrücklich gelehrt wird, nicht metaphysisch identisch mit Ton, seiner Ursache (Str. 159: asatkārya-vāda). Produkt und Ursache gelten trotzdem beide als erste Kategorie, sozusagen als zwei Erscheinungsformen, als die ewigen (Atome) und vergänglichen (Produkte) Substrate.

Mit der zweiten Kategorie „Eigenschaft“ (guṇa), deren 24 aufgezählt werden (Str. 154 f.), faßt das Vaiśeṣika gewissermaßen die 2.—6. Kategorie des Aristoteles zusammen. Aber statt der Eigenschaft „Ausdehnung“ (parimāṇa), die jedem Ding (dravya) inhäriert, und zur zweiten Kategorie des Vaiśeṣika gehört, spricht Aristoteles als zweite Kategorie von einem Quantum, das das Ding ist, insofern es aus Bestandteilen besteht. Daher versteht Aristoteles unter Quantum auch z. B. Zeit, Ort, Zahl, Wort (als Summe von Lauten) und Bewegung (Z. II, 2, 268; Trendelenburg, S. 80). Im Vaiśeṣika aber hat Bewegung (3. Kategorie), Zahl (als Eigenschaft von Substraten) und Wort (als Eigenschaft des Äthers wie der Ton) keine Ausdehnung, weil sie als Bewegung und Eigenschaften keine Eigenschaften in sich inhärieren lassen können (Vaiś. Darś. I, 1, 16). Über Zeit und Ort s. S. 208.

Statt die fünf sinnlichen[2]), drei physikalischen (schwer,

---

1) Produkt ist dreifach: Körper, Sinnesorgan, Gegenstand (NS., A. 27).

2) In Vaiś. Darś. I, 1, 6 wird śabda nicht genannt, sondern erst von Praśastapāda hinzugefügt. Dessen Auslassung im Sūtra motiviert erst Śaṅkaramiśra mit der Bemerkung, er wäre als selbstverständlich nicht mit aufgeführt. Diese Motivierung ist aber falsch, da es gerade erst eines Beweises in Vaiś. Darś. II, 2, 21 ff. bedarf, daß Ton eine Eigenschaft des Äthers ist, denn die Mīmāṃsā verstand ihn als dravya (Jhā, Prābhākara

flüssig, klebend)[1]) und sechs psychischen Eigenschaften (Denken, Lust, Leid, Verlangen, Abneigung, Bemühung) aufzuzählen, spricht Aristoteles vom Quale (3. Kategorie), vom Charakter der Substanz, insofern sie durch die *δευτέραι οὐσίαι* und die *συμβεβηκότα* (Z. II, 2, 268, A. 4) oder durch ihre Bewegtheit und die besondere Art ihrer Bewegtheit „bestimmt" ist (Z. II, 2, 269, A. 1; TRENDELENBURG, S. 92 ff.). Damit kommt er der Bedeutung von Eigenschaft (guṇa) als Charakteristikum (bhedaka) in der Mīmāṃsā näher, die den Begriff „Individualitätsmerkmal" des Vaiśeṣika nicht anerkannte[2]). Aristoteles' *ποιότης* meint, wenn man sie mit Vaiśeṣika-Begriffen umschreiben will, mehr als „Eigenschaft" im Vaiśeṣika, nämlich etwa: „die Art von Substrat, Eigenschaft und Bewegung" (dravya-, guṇa-, karma-viśeṣa). Zu dieser Kategorie rechnet Aristoteles wie das Vaiśeṣika die Zahl (abgesehen davon, daß er sie zur 2. Kategorie rechnet: Z. II, 2, 269, A. 1)[3]). Wenn Aristoteles auch Gestalt (*μορφή*: Z. II, 2, 269, A. 2) unter Qualitas rechnet, so ist sie im Vaiśeṣika nicht kategorial einzuordnen (NS., A. 171).

Die 4. Kategorie des Aristoteles würde die „Eigenschaften" des Vaiśeṣika: Verbindung, Trennung, Ferne, Nähe, aber auch alle sonstigen „Beziehungen", die im Vaiśeṣika bekannt sind, ohne in das Schema der Kategorien ausdrücklich eingeordnet zu werden, befassen: Ähnlichkeit (sādṛśya) und Gleichheit (tādātmya) wären *ἴσον*, *ὅμοιον*, *ταυτόν*; (nimitta und naimittika) Veranlassung und Veranlaßtes wäre etwa *θερμαντικόν* und *θερμόν*; Objekt und Erkenntnis (viṣaya-buddhi) wäre das Verhältnis *διανοητόν* und *ἐπιστητόν* usw. (Z. II, 2, 270, A. 5).

School of Pūrva Mīmāṃsā, S. 94: Bhāṭṭa) und Patañjali hatte ihn als besondere Kategorie (s. S. 202, A. 4) aufgeführt.

1) Ebenfalls erst von Praśastapāda nach Vaiś. Darś. V, 1, 7; II, 1, 2 aufgezählt.

2) Der viśeṣa, nach dem das Vaiśeṣika benannt ist (Str. 158) ist seine Neuerung gewesen, die ihm von der Mīmāṃsā (Jhā, a. a. O., S. 89; Str. 173) und von Bhartṛhari III, 5, 1 ff. bestritten wurde.

3) Die Einteilung der Eigenschaften im Vaiśeṣika (Praśastapāda, S. 95 ff.) ist als solche, aber nicht in Einzelheiten, mit Aristoteles (TRENDELENBURG, S. 94 ff.) zu vergleichen.

Statt der 5. (Wo) und 6. (Wann) Kategorie des Aristoteles lehrt das Vaiśeṣika, daß Ort und Zeit Substanzen sind, deren Eigenschaften wir wahrnehmen und mit den Worten (resp. Begriffen) „hier", „dort", „jetzt" usw. aussagen (resp. erkennen).

Die 7.—10. Kategorie des Aristoteles würde man der dritten des Vaiśeṣika, Bewegung, unterordnen, denn im Indischen gilt jeder Satz als Handlung (nicht als Aussage, wie bei uns), die durch das Verbum gemeint ist; jedes Verbum (also nicht nur Tun und Leiden, sondern auch Liegen und Haben: die vier letzten Kategorien des Aristoteles) bedeutet letzthin eine Handlung. Im eigentlichen, ausdrücklich gemeinten Sinne des Vaiśeṣika aber entspricht der 3. Kategorie des Vaiśeṣika nur ein kleiner Teil der 7.—10. Kategorie des Aristoteles (Z. II, 2, 389, A. 2). Er versteht unter der 9. und 10. (die 7. und 8. sind für ihn unwichtig und meist fortgelassen) das Werden (*μεταβολή*) als physikalischen Begriff und unterteilt es als Entstehen und Vergehen, Wachsen und Schwinden, Wechsel und eigentliche Bewegung (*φορά*); diese räumliche Bewegung unterteilt er weiter in „eigene" und „durch anderes veranlaßte", von denen die vier Arten der letzten etwa dem Vaiśeṣika entsprechen, denn die vier: Ziehen, Stoßen, Tragen und strudelförmiges Bewegen (dadurch wird z. B. die Erde im Mittelpunkt der Wasser gehalten) entsprechen annähernd den fünf „Bewegungen" des Vaiśeṣika: nach oben, nach unten werfen, an sich ziehen, fortstoßen und gehen (unbestimmter Richtung).

Als 4. und 5. Kategorie zählt das Vaiśeṣika das Genusmerkmal und das Individualitätsmerkmal auf. Nach Aristoteles, der *εἶδος* und *γένος* nicht als metaphysische Kategorien nennt, ist z. B. Farbe eine Gattung, die durch Unterschiede zur Art: weiße Farbe spezifiziert werden kann. Farbe und weiße Farbe sind gleichzeitig vom Standpunkt der Kategorientafel Qualitäten (3. Kategorie). Nach dem Vaiśeṣika aber ist Farbe und weiße Farbe je eine Eigenschaft (2. Kategorie); die Eigenschaft „weiße Farbe" hat das Genusmerkmal (4. Kategorie) „weißes Farbtum", die „Farbe" das des „Farbtums". Das Genusmerkmal „weißes Farbtum" ist weiter ein Indivi-

dualitätsmerkmal (5. Kategorie) relativ zum Genusmerkmal „Farbtum". „Farbtum" ist wieder ein Individualitätsmerkmal relativ zum Genusmerkmal „Eigenschaftstum", denn Farbe ist eine der Eigenschaften usw. In dieser Weise staffelt das Vaiśeṣika seine 4. und 5. Kategorie und läßt sie seiner 1.—3. Kategorie inhärieren.

Die Inhärenz der 2.—5. Kategorie in der 1., der 4.—5. Kategorie in der 1.—3. zählt das Vaiśeṣika schließlich als 6. Kategorie; Aristoteles würde sie unter die Kategorie Relation unterordnen.

Und schließlich ein drittes Problem, das eigentliche alte Problem der Metaphysik: das „Werden" wird vom Vaiśeṣika (Str. 159ff.) wie von Aristoteles behandelt. Im Vaiśeṣika wird die materielle Ursache von der immateriellen (solche sind die Eigenschaften der Ursache für die Eigenschaften des Produktes, s. S. 259f.), der wirkenden (Agens), dem Instrument und der Handlung unterschieden; ähnlich wie bei Aristoteles (Z. II, 2, 327) von der causa materialis die causa efficiens usw. „Werden" bedeutet im Vaiśeṣika, daß die materielle Ursache, der Stoff (das kommt nur in Frage für die ersten vier Elemente in Atomform) bestehen bleibt, während die Attribute (2.—5. Kategorie) andere werden, d. h. an die Stelle der alten Attribute, resp. des alten Ganzen oder Produktes und an die Stelle des „Noch-nicht-seins" (prāg-abhāva: Str. 161)[1]) des neuen Ganzen tritt das neue Ganze und das „Nicht-mehr-sein" des alten Ganzen.

Dem ist die Lehre des Aristoteles vergleichbar, daß im bleibenden Stoff (Z. II, 2, 391; *δευτέρη ὕλη* als *ὑποκείμενον*) an die Stelle des „Mangels" (*στέρησις*: Z. II, 2, 315, A. 2; resp. *ἀσχημοσύνη*, *ἀμορφία*) oder des „Gegenteils"[2]) die neue Form tritt, die an sich ewig ist (Z. II, 2, 314, A. 2), wie im Vaiśeṣika das dem Topf inhärierende Genusmerkmal (etwa „Topftum") ewig ist (s. oben S. 201, A. 2).

---

1) In Vaiś. Darś. IX, 1, 1—10 werden schon die vier Arten des abhāva behandelt.

2) *ἀντικείμενον*, das dem „pratidvandvi" in NS. IIIb 48 entspricht: die dunkle Farbe des Topfes macht der roten Farbe nach dem Brennen Platz.

Wenn aber Aristoteles die (ewige) neue Form als eine der Ursachen mit aufführt, das εἶδος als „potentiell seiend" im Stoff „sein" (Z. II, 2, 315, A. 2: προυπάρχον, nicht ἐνυπάρχον: s. S. 184, A. 2) läßt, der Form eine teleologische Macht gibt und dem Stoff (als dem Möglichen) eine Fähigkeit, die neue Form anzunehmen (vgl. die śakti als neue Kategorie in der Mīmāṃsā: Jhā, a. a. O., S. 89), zuerkennt, so lehrt anstatt dieser „Entelechie" das Vaiśeṣika nur, daß das Produkt die entsprechenden Eigenschaften hat wie seine Ursache, ohne aber deshalb auf seine Ursache zu wirken. Und während das Vaiśeṣika mit der Elementenlehre die Atomlehre aufgegriffen hat, hat Aristoteles die Elementenlehre (Trendelenburg S. 65; Z. 439 ff.) mit der der qualitativen Wandelbarkeit (Z. II, 2, 285; 445 f.) im Anschluß, ja in noch konsequenterer Weise als Anaxagoras (Z. II, 2, 288 seine Polemik gegen ihn; I, 2, 1229 f.: Teleologische Vorstellung bei Anaxagoras) verbunden. Den qualitativen Wandel erkennt das Vaiśeṣika dagegen nicht an. Das Werden als Verwirklichen des Möglichen ist eine neue Formulierung des anaxagoreischen Werdens, ist neu durch einen neuen Aspekt, der die Grundlage der biologischen Wissenschaft in Europa wurde, wie Anaxagoras und Empedokles für die Chemie, Demokrit für die Physik, Aristoteles' Einteilung nach Arten für die Zoologie und Botanik die grundlegenden Begriffe schufen.

So entsprechen sich das System des Kaṇāda und des Aristoteles in ihren wesentlichen Zügen der Metaphysik (von der Logik sei hier abgesehen), und es ist bezeichnend, daß Kaṇāda der ungeheuren Fülle an naturwissenschaftlichem Material bei Aristoteles nur wenig gegenüber zu stellen hat[1]). So ist Aristoteles sicher der inhaltreichere, das Vaiśeṣika aber das metaphysisch klarere, nicht so mit Empirie belastete System. Beide Systeme sind der Abschluß der alten Meta-

1) Auffallend in seiner Seltenheit ist die Behandlung des Saftaufsteigens in den Pflanzen (Vaiś. Darś. V, 2, 7); das war auch das erste große Problem, durch dessen Behandlung Jagadis Chunder Bose (Die Physiologie des Saftsteigens, deutsch von Pringsheim, 1925) die moderne indische Physiologie berühmt gemacht hat.

physik und gleichzeitig der Anfang der neuen wesentlich erkenntnistheoretisch interessierten Philosophie. Um Platon und Aristoteles geht der Kampf in Europa in den folgenden Zeiten. Gegen das Vaiśeṣika tritt in Indien Nāgārjuna mit seiner radikalen Skepsis (vgl. OLZ. 1928, Sp. 621) und im Kampf gegen ihn werden die verschiedenen erkenntnistheoretischen Standpunkte der Inder ausgebaut. Aber die Parallele zwischen beiden Kulturen weiter zu führen, sei hier nicht versucht. Ob z. B. die Scholastik in Indien und Europa um 1000 n. Chr. nur scheinbar oder mit historischer Berechtigung vergleichbar ist, ist vielmehr bei einer Vergleichung der Logik herauszustellen.

3. Die Frage der Chronologie.

So wären ohne tendenziöse, d. h. absichtlich beide Kulturen einander angleichende, Auslassungen[1]) und Umdeutungen die hauptsächlichen Motive der griechischen und indischen Metaphysik nebeneinander gestellt, und es ergibt sich eine weitgehende inhaltliche Parallelität der Philosopheme[2]).

Kann man diese für eine zunächst relative Chronologie der indischen Philosophie benutzen und es rechtfertigen, wenn wir oben die indischen Systeme sich nach Analogie der griechischen haben folgen lassen? Der Blick für das Wachsen der indischen Philosophie ist uns durch die indische Tradition verbaut, die die „Gründung" aller Systeme uralten Sehern zuschreibt. Jedes System will die ewige Wahrheit enthalten, keines historisch auf anderen aufbauen. Der Inder fragt nicht

1) Besonders in Indien ist die Zahl der mehr oder weniger originalen Philosophen sehr viel größer gewesen als die hier behandelten Richtungen; vgl. etwa Otto Schrader, Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas (Straßburger Diss. 1902).

2) Vorsichtiger hätte man vielleicht lieber allgemein nicht die ganzen Systeme (darśana), sondern einzelne Lehren (vāda) in Parallele gesetzt. Aber im Sāṃkhya ist Dualismus und satkāryavāda dem Anaxagoras analog, wie im Vaiśeṣika die drei behandelten Problemgebiete dem Aristoteles analog sind. Solches wie überhaupt diese Vergleichung braucht durchaus nicht mystisch aufgefaßt zu werden; vielmehr bilden geistige Elemente einen Organismus wahrscheinlich ebenso gut wie chemische den biologischen Organismus nach (soziologischen) Gesetzen.

nach der „Erfindung“ wie wir als Nachfolger der Griechen; sondern er fragt nach dem Inhalt des Systems als solchem und hat dementsprechend seine Lehrbücher der Philosophie so eingerichtet, daß die Systeme polemisch gegeneinander, nicht historisch nacheinander dargestellt werden (Str. 13).

Die ältesten, uns überkommenen Darstellungen sind ferner teilweise sicher relativ jung wie die des klassischen Sāṃkhya (Str. 176: Sāṃkhyakārikā etwas vor 500 n. Chr.), teils nicht systematisch und gänzlich unbestimmbarer Zeit als Produkte einer jahrhundertelangen Tradition wie die kanonischen Schriften der Buddhisten[1]), der Jainas (aufgeschrieben ca. 300 n. Chr.) und des „epischen“ Sāṃkhya im Mahābhārata (aufgeschrieben vielleicht 400 n. Chr.). Oder schließlich, wo wir wie beim Vaiśeṣika-darśana ein relativ altes und einheitliches Werk als älteste autoritative Darstellung eines Systems haben, ist es zumindest unbestimmt hinsichtlich der Frage, ob es von dem Begründer des Systems persönlich herrührt, oder ob es der späte Niederschlag einer vorangegangenen mündlichen, schulmäßigen Überlieferung ist[2]). Die philologischen Schwierigkeiten sind also in Indien der Art wie in Griechenland bei den Pythagoräern, Hippokratäern, Demokritäern[3]), aber größer. Und es kostete den früheren Indologen schon Überwindung, statt der überlieferten fertig nebeneinander stehenden Systeme überhaupt an ein Nacheinander einzelner philosophischer „Fortschritte“ zu denken.

Nāgārjuna ferner galt als geistiger Begründer des Mahāyāna und war zweifellos ein großer Geist; aber er hat Vorgänger gehabt, und es wird sich erst allmählich herausstellen, was Nāgārjuna selber Originales geleistet hat. Ebenso möchte

---

1) Der Palikanon, eine Übersetzung aus einem Original in Māgadhī, wenige Jahrzehnte vor Chr. aufgeschrieben (Geiger, Pali, S. 7).

2) Jacobi, SBAW. 1912, 844; ca. 100 vor bis 100 nach Chr. verfaßt: Jacobi, Indian Studies in honor of C. R. Lanman, 1929, S. 164. Das Vaiśeṣika (als System) scheint jedenfalls jünger als Kauṭalya zu sein (Jacobi, SBAW., 1911, 736) und wohl auch als Patañjali, s. S. 223, A. 1).

3) Aristoteles spricht öfter von „denen um Anaxagoras“ und „denen um Empedokles“ im Sinne von Schulen (z. B. Z. I, 2, 1210, A. 1). Heraklitäer gab es noch zu Platons Zeit.

man Yājñavalkya (s. S. 163, A. 2) für einen ganz großen Neuerer halten, der das mystische Erlebnis, ātman = brahman, ganz allein aus sich heraus erlebt hat; ihm ging magisches Erleben, Askese (tapas), ṛta-Lehre, Mikro-Makro-Kosmos-Analogie und Einheitsschau in kosmogonisch-naturphilosophischer Form voraus; aber ātman-Mystik hat er vielleicht als erster Inder bewußt erlebt. Weil er aber andererseits den „reinen Geist" in so erstaunlich klarer Weise begrifflich zu beschreiben versteht, kann man wiederum an seinem mystischen Charakter zweifelhaft werden. Zum Vergleich kann man auf Saṅkara, seinen späten Erben, hinweisen, der anscheinend gar nichts Originales erlebt hat (selbst der Terminus vivarta ist schon bei Bhartṛhari!), sondern nur der meisterhafte Dialektiker und Scholastiker war. Ähnlich sind die Verhältnisse bei allen „Gründern" der indischen Systeme. Und doch können wir bürgerlichen Europäer nicht anders, als die Frage: „Wer hat es gefunden?" stellen. Wir können es uns nicht denken, daß die Geistesgeschichte in Indien prinzipiell anders als in Europa gewesen ist, daß es in Indien in alter Zeit nur ganz allmähliche, anonyme Entwicklung gegeben hat[1]). Weiter sei hier auf das geschichtsphilosophische Problem des Anteils des Individuums am Fortgang der Geistesgeschichte nicht eingegangen. Individuum und Masse, Genie und Schule, sprungweise und kontinuierliche Entwicklung sind korrelative Begriffe, und beide haben ihre Funktion in der Geschichte. Indessen zeigt unsere Betrachtung, daß, wenn etwa ein Demokrit gestorben wäre, ohne die Atomlehre ausgesprochen zu haben, ein anderer hätte geboren werden müssen, um diese Leistung zu vollbringen, was gerade gegen eine Überschätzung des Individuums in der Geschichte spricht.

Man kann demnach, scheint es, nur fragen, was gegen

1) Vgl. z. B. Oldenberg, Lehre der Upanishaden, S. 207: in Indien gibt es kein plastisches Sichabheben der Denkergestalten, und dagegen S. 216: individuelle Konzeption des einzelnen Denkers (beim Sāṃkhya-Begründer). In nachchristlicher Zeit sehen wir denn auch längst ein Fortschreiten der Geistesgeschichte mit ganz großen Führernaturen: Asaṅga, Vātsyāyana, Vasubandhu, Vṛttikāra der Mīmāṃsāsūtras usw.

eine solche relative Chronologie spricht, wie wir sie der griechischen Analogie folgend, angenommen haben. Und es wäre da zunächst die Feststellung zu machen, daß in Indien noch mehr wie bei uns (vielleicht allerdings fällt es uns bei uns selber nur nicht so auf!) das Alte neben dem Neuen bestehen bleibt, daß wir in Indien von geographischen Kulturdifferenzen in der alten Zeit, die uns hier angeht, so gut wie gar nichts wissen, daß zwei ideengeschichtlich oder „logisch" sich folgende Denkweisen (wir haben oben unbedenklich zunächst von „Perioden" gesprochen) historisch nebeneinander entwickelt sein können[1]), und daß wir neben dem ideengeschichtlichen so gut wie gar kein literargeschichtliches[2])

1) Der Gegensatz von Poly- und Mono-theismus ist vielleicht „derselbe" (d. h. nur anderer Ausdruck desselben Erlebens) wie der von Werden und Sein, von Realismus und Idealismus und also „von Anfang an" da. So ist die Streitfrage, ob Heraklit vor, gleichzeitig mit oder nach Parmenides gelehrt hat für unseren Überblick belanglos. Die Wirklichkeit war komplizierter als unsere summarische Darstellung. Der eleatische Gedanke ist anscheinend primitiv von Xenophanes vor Heraklit, endgültig von Parmenides nach ihm vertreten worden, wie Melissos (Z. I, 2, 1176 f.) und Empedokles (Z. I, 2, 1181) zwischen den beiden Atomikern Leukipp und Demokrit gelehrt zu haben scheinen. Andererseits stellt bereits Anaximander das Unendliche als „unsterblich und nicht alternd" (Z. I, 1, 292, A. 1), also gewissermaßen eleatisch wertend dar, und Anaximenes erklärt das Werden schon in einer Art demokritischer Denkweise, nämlich physikalisch als Verdichtung und Verdünnung, während Anaximander mit dem „Ausscheiden" der Gegensätze aus dem Unendlichen eher an Anaxagoras (die dem Demokrit vorhergehende Synthese!) erinnert: aber dieser Gegensatz war in dieser Periode noch nicht klar oder bewußt. Daher die Schwierigkeiten, mit denen Zeller I, 1, 276 ff. kämpft. So vertritt kein lebender Philosoph einen Typ in völliger Reinheit, während es uns hier nur auf die Hauptrichtungen ankommt und wir in dieser Abhandlung zunächst nur die großen Wellentäler und -berge, nicht das Zittern der Wasseroberfläche beschreiben.

2) Gegen Oldenberg (Buddha, S. 18, A. 1) ist es durchaus nicht sicher, daß Lieder des ṚV. I und X, die derartig fortgeschrittenen Inhalt haben wie X, 125 (die fünf prāṇas, s. S. 161, A. 3) unbedingt älter sind als „die" Brāhmaṇas. So ist es denn besser, wenn er Vorwissenschaftliche Wissenschaft, S. 178, A. 1 es für möglich hält, daß der Gedankengang (er spricht nicht von dem Text!) von Chā. Up. VI, 2 schon den Verfasser von ṚV. X, 129 beeinflußt habe. Es scheint, als wäre der Gedanke der Kosmogonien, den es auch in Indien vielleicht in hesiodeisch-epischer

oder sonstiges sicheres Argument haben außer den wenigen Spuren indischer Tradition.

Wenn da die Jaina-Tradition behauptet, daß das Vaiśeṣika von Rohagupta bei dem 6. Schisma der Śvetāmbaras 17. n. Chr. (Jacobi, Indische Studien, XVII, S. 121) begründet worden sei, so ist zwar Rohaguptas trai-rāśika-mata (es gibt Seiendes, Nichtseiendes, Seiend-Nichtseiendes) mit der Kategorienlehre des Vaiśeṣika in keinen einsichtigen Zusammenhang zu bringen, der Atomismus ist aber doch immerhin bei Jainas und Kaṇāda relativ ähnlich, während der spätere Atomismus der Buddhisten und bei Gauḍapāda ziemlich abweicht (s. S. 223, A. 1: Jaina zwischen Sāṃkhya und Vaiśeṣika!).

Die Tradition sagt ferner, daß Buddha von Sāṃkhya-Lehrern gelernt habe, und das finden Manche[1]) durch die Lehren beider Systeme bestätigt. Als Gemeinsamkeiten, die das Sāṃkhya mit dem Buddhismus im Gegensatz zu den Upaniṣaden hat, werden angeführt (Oldenberg): Leugnung Gottes, Interesse am empirischen Werden und Ablehnung des ātman als beteiligten Subjektes.

Dagegen wäre etwa Folgendes zu sagen: Yājñavalkya hatte die „reine" Intelligenz entdeckt, und nach ihm hatte Pratardana sie als die Ursache der empirischen Subjektsphänomene betrachtet. Buddha reagierte auf diese Lehre so,

---

Form (Vorläufer der Purāṇas) gegeben hat, einerseits von den Brahmanen, andererseits von den vedischen kavis, die in bewußtem Gegensatz zu den Brāhmaṇa-Verfassern die alte vedische Form des Hymnus beibehielten, gleichzeitig benutzt worden. Vielleicht saßen die kavis im Nordwesten, die Brahmanen in den neu eroberten östlicheren Gebieten. Gegen die Theorie eines solchen Gegensatzes von Brahmanen und kavis spricht nicht, daß die Brahmanen die Hymnen der kavis von ihren eigenen mythischen Vorfahren „geschaut" sein ließen, denn der historische Wert der Tradition der Sarvānukramaṇī ist noch nicht ausgemacht, d. h. es ist noch unsicher, wie dieser Text für uns benutzbar ist.

1) Oldenberg, Buddha, S. 64, A. 1; Bekh, Buddha, II, 98 ff.; Stcherbatsky, Central Conception, S. 47; Jacobi, Licht des Ostens, S. 161; Keith, Buddhist Philosophy, S. 138 ff.; sehr vorsichtig Strauss, S. 85 f.; 97; 107 f.; Dasgupta, a. a. O., S. 78; dagegen Kern, Manual of Indian Buddhism, S. 47; Frauwallner, WZKM., XXXIII, 1926, 57 ff.; Rosenberg, Die Probleme der buddhistischen Philosophie, S. 286.

daß er die „reine“ Intelligenz (vijñāna) unter die empirischen Phänomene rechnete, ihr den Charakter des Absoluten, Unwandelbaren nahm und sie sich nach dem jeweiligen aktuellen Sinneserleben (cakṣur-vijñāna usw.) richten ließ. Mit Hilfe dieses klar gedachten Verhältnisses des „reinen“ zum aktuellen Erleben erklärte er die Aufstellung eines dauernden Subjekts (ātman) neben oder hinter den einzelnen Phänomenen des Erlebens für unbeweisbar, überflüssig, falsch. Das Sāṃkhya dagegen reagierte gegen Yājñavalkyas Lehre so, daß es das Kausalitäts-verhältnis von „reiner“ und empirischer Intelligenz leugnete; und dazu kam es gerade in konsequenter Durchdenkung der Unwandelbarkeit und Unaffizierbarkeit der „reinen“ Intelligenz, wie sie schon Yājñavalkya gemeint hatte, wie sie aber im Vedānta erst sehr spät mit der neuen Kausalitätslehre, die im Terminus vivarta (s. o. Bhartṛhari) ihren Ausdruck findet, begrifflich geklärt wurde; denn erst damit wird die reine Intelligenz (ātman) trotz ihres Kausalitätsverhältnisses zur aktuellen Intelligenz (jīvan) als ewig unwandelbar rein gehalten. Buddha leugnete den ātman, weil er als Metaphysiker wie Heraklit nur Werden, kein Sein sah (von religiösen Motiven sei hier abgesehen); das Sāṃkhya isolierte das „reine“ Subjekt in dualistischem Sinne, weil dies die eine, die vivarta-Lehre des Vedānta die andere (monistische) Möglichkeit war, Yājñavalkyas Lehre konsequent durchzuführen. Bei diesem Sachverhalt ist es unmöglich, in der „Unbeteiligtheit“ des Subjekts im Sāṃkhya und Buddhismus überhaupt eine, geschweige denn eine derartige Verwandtschaft beider Systeme zu sehen, daß eines das andere, oder präziser: daß das Sāṃkhya den Buddhismus beeinflußte. Und wenn das Sāṃkhya das empirische Erleben der Materie zuweist, so war schon Uddālaka Āruṇi vorangegangen; ebenso hat das Sāṃkhya sein Interesse am Werden nicht nur mit dem Buddhismus im Gegensatz zu Yājñavalkya (aber auch Yājñavalkya und Parmenides lehren eine doxa!) gemeinsam, sondern wieder mit Uddālaka und der älteren Naturphilosphie. Und was die Leugnung Gottes angeht, so hat auch Yājñavalkya in seiner Mystik keinen Gott.

Solche oder derartige Züge (vgl. STCHERBATSKY, Central Conception, S. 29, A) kann man im Sāṃkhya ganz allgemein als Charakteristikum der „Synthese" auffassen, weil sie die „Synthese" mit der „Antithese" (Buddha) gemeinsam hat, wie die „Synthese" andere Züge mit der „These" (Yājñavalkya) gemeinsam hat. Man könnte sie aber auch an und für sich ebensogut als Merkmale eines Überganges von dem einen Extrem (Yājñavalkya) zum anderen (Buddha) deuten. Denn die Reihe: A-AB-B ist historisch a priori nicht besser oder schlechter als unsere „dialektische": A-B-AB[1])? Da sich aber die Parallele mit Griechenland nicht nur auf diesen einen Schritt der Philosophiegeschichte beschränkt, darf man die griechische Analogie als Argument in die Schale werfen, und sie scheint gewichtig genug, zumindest die indische Tradition in diesem Falle aufzuwiegen, zumal diese auf recht schwachen Füßen steht, denn in der alten Darstellung der Lebensgeschichte Buddhas ist nur von Yoga-, nicht von Sāṃkhya-Lehrern die Rede.

Uns Europäern scheint freilich die dialektische Entwicklung der griechischen Metaphysik mehr als zufällige, geradezu paradigmatische Bedeutung zu haben. Aber prinzipiell muß man auch die Möglichkeit offen lassen, daß sich die analogen Schritte der Geistesgeschichte in Indien und Griechenland nicht genau in derselben Abfolge vollzogen haben. Z. B. haben wir für Platon keine bessere Parallele gefunden als Bhartṛhari aus dem 7. Jahrh. n. Chr. Aber in diesem Falle können wir nicht beurteilen, wie weit seine Lehre schon älter war (s. S. 199, A. 1); und andererseits war etwas dem Idealismus Platons Entsprechendes zu Platons Zeiten in Indien als Religion der jüngeren Upaniṣaden stark, und vielleicht gerade deshalb.

---

1) Und auch die dritte Möglichkeit ließe sich — wenn auch wohl kaum in diesem Falle — denken, daß aus AB, einem ungeklärten, die beiden folgenden Extreme umschließenden Ursprung (Uddālaka?), A (Yājñavalkya) und B (Buddha) sich besondert hätten. Das Verhältnis A-AB-B möchten wir für die Jainas und Patañjali in Anspruch nehmen (s. S. 223, A. 1). Auch im Gebiet der Psychologie stehen Buddhismus und Sāṃkhya nebeneinander und nach Yājñavalkya (RUBEN: Zur altindischen Psychologie, in Pathak Commemoration Volume, demnächst).

weil es als Religion verbreitet war, nicht von einem einzelnen Genie zu einem System zusammengerafft.

Ferner ist in diesem Punkte der Priorität des Sāṃkhya vor dem Buddhismus die Frage aufzuwerfen, was „Kapila“ eigentlich gelehrt hat, den wir, weil wir keine andere Persönlichkeit nennen können, als historischen Gründer des Sāṃkhya behandeln. Er wird ein reiferes Sāṃkhya gelehrt haben als Uddālaka Āruṇi, ein reineres als die mittleren Upaniṣaden und das Mahābhārata, und er wird sich in mancher Einzelheit von der ca. 1000 Jahre jüngeren Sāṃkhyakārikā und deren nicht unwesentlich abweichenden Kommentaren unterschieden haben. „Sāṃkhya“ nannte sich zur Zeit des Mahābhārata (diese Zeitangabe ist sehr unbestimmt, aber wir haben keine bessere) die verschiedenartigsten Richtungen, und zwar deutlich dualistische wie monistische, theistische und atheistische. Unter all diesen Richtungen siegte — eine Zeitlang, denn Vijñānabhikṣu lenkt wieder zum Theismus — die dualistisch-atheistische der Sāṃkhyakārikā. Diese war also die stärkste, war die, die wir deshalb als eigentliches Sāṃkhya bezeichnen wollen, wie es also vermutlich — gerade auch wegen der Analogie des Anaxagoras — von „Kapila“ gemeint war. Wir können nur nicht angeben, mit welcher Klarheit Kapila sich bereits ausgedrückt hat; also auch nicht, in welchem Zeitverhältnis er zu Buddha gestanden hat.

Schließlich wäre die Zeit der jüngeren Upaniṣaden (zumindest Kāṭhaka) zu bestimmen, in denen sich Sāṃkhya spiegelt. Als Beweis dafür, daß sie vorbuddhistisch sind[1]), wird angeführt, daß ihr Sāṃkhya und daß ihr Yoga (Str. 99) älter als Buddha sein soll. Buddha lehnte grausame Askese ab. Wenn diese ähnlich dem brahmanischen Yoga geschildert werden, so wird das nicht der historischen Wirklichkeit entsprechen. Buddhas eigener Yoga war vielmehr dem brahma-

1) Str. 64 mit Vorsicht; Oldenberg, Lehre der Upanishaden, S. 289: zumindest Kāṭhaka-Up. erste Hälfte; Keith, Buddhist. Philosophy, S. 138: Kāṭh. Up. älter als buddhistische Texte (!); Stcherbatsky, Central Conception, S. 68: Kāṭh. Up.; Hauer, Vortrag a. d. Wiener Orientalistentag 1930: Śvet. Up., Hauer verspricht eine geschichtliche Darstellung im 2. Bd. des Vrāṭya zu geben.

nischen ähnlich; also wird der von ihm abgelehnte eher das wilde tapas der vrāṭyas und anderer Ur-saṃnyāsins gewesen sein. Ob nun Buddhas Yoga älter als der brahmanische — wie er schon in den jüngeren Upaniṣaden annähernd erscheint — gewesen ist, ist nicht zu entscheiden; vermutlich wird Yoga gleichzeitig bei Buddhisten, Jainas und Brahmanen aus dem alten tapas allmählich entwickelt sein. Es muß jedenfalls nicht ein dem klassischen brahmanischen Yoga entsprechender vor Buddha bestanden zu haben, und es brauchen also auch nicht die metrischen Upaniṣaden, weil sie ihn bezeugen, vorbuddhistisch zu sein.

Und es darf auch die Ähnlichkeit der jüngeren Upaniṣaden (das gilt auch für die Śvetāśvatara-Up., die Muṇḍaka-Up. und vielleicht die Īśā-Up., die wir oben herangezogen haben, s. o. S. 194; 197) mit der Bhagavad-Gītā nicht übersehen werden, denn die Gītā — oder besser: ihr Kern — dürfte der Zeit des Kauṭalya[1]), also der Zeit um 300 v. Chr. angehören: die Kāṭhaka-Upaniṣad usw. wären also etwa zwischen 500 und 300 v. Chr. anzusetzen. Dazu beachte man folgendes: Āpastambas Dharmasūtra wird von Bühler in das 3.—4. Jahrh. v. Chr. gesetzt; in diesem Sūtra (I, 22 f.) werden acht Verse zitiert, die diesen jüngeren Upaniṣaden sehr ähnlich sind: sie schildern den Yogin (yukta), der den ātman sieht, ein Thema, das in den alten Upaniṣaden unbekannt, dagegen gerade in diesen Upaniṣaden charakteristisch ist[2]). Āpastambas Alter ist allerdings nicht sicher, und es kann sein, daß er Verse einer viel älteren Zeit zitiert: insofern ist diese „Upaniṣad" bei ihm nicht beweisend, ist aber doch eine Bekräftigung der auf Grund des Kauṭalīya gewonnenen Datierung; es scheint eben, daß Āpastamba annähernd gleichzeitige Verse zitiert.

1) Vgl. Verf. in Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens, S. 346 ff.; dies wenigstens — und also das Wesentliche — anerkannt von Winternitz, Indologica Pragensia, I, 1929, S. 2 f.

2) Vergleiche die Worte viṣaya, prabhu, guh-āśaya, acala, vipaścit, aśabdam asparśam arūpam, durdarśa, yukta, kavi, cint, nākasya pṛṣṭha, doṣa, krodha, die in Āpastambas Zitat und nach Jacob's Concordance gerade in diesen Upaniṣaden (dazu der Gītā, Mahānārāyaṇa und Maitry-Upaniṣad) vorkommen, nicht in den alten.

Nach buddhistischer Tradition ist schließlich Buddha nicht etwa Nachfolger des Sāṃkhya, sondern Gegner der Yājñavalkya-Lehre (ātmavāda) und des Materialismus (ucchedavāda: Stcherbatsky, Nirvāṇa, S. 50), gegen beide lehrte er seinen „mittleren Weg" (Oldenberg, Buddha, 1920, S. 287), müßte also als „Synthetiker" aufgefaßt werden, denn diese Tradition kann glaubwürdig sein, weil materialistische Identifizierung von ātman und śarīra schon in Chā. Up. VIII, 7 ff. belegt ist. Allerdings klingt dieses Stück (s. S. 152 und S. 177, A. 2) an buddhistische Gedankengänge an: der ātman könnte nie gegen seinen Wunsch etwa krank werden, also kann der gelegentlich erkrankende Körper nicht der ātman sein (Oldenberg, ib. 239), aber das ist kein Grund, um es nach-buddhistisch zu nennen. Ähnlich ist Heraklit nicht nur Gegner der Eleaten, sondern auch der frivolen Laien, der bloßen Sinnenmenschen. Buddha und Heraklit sind „Demokraten", wenn Buddha alle Wesen das Heil lehren will (S. 179, A. 3) und Heraklit den Logos für „allgemein" (fr. 2; s. S. 174) erklärt; beide sind aber auch „Aristokraten", denn Heraklit ist ein konservativer Verächter des Pöbels, Buddha bleibt immer der vornehme Adlige (M. Weber, Ges. Aufs. z. Religionssoziologie II, 1921, S. 244). Heraklit und Buddha knüpfen an ältere Lehren des Werdens an, und es ist eine Gewaltsamkeit, wenn man sie „Antithetiker" nennt. Aber gewaltsam ist jede Einteilung des kontinuierlichen Stroms der Geschichte. These und Antithese folgen sich nicht in der deutlichen Form, wie wir es darstellen. Nicht nur ist die Antithese durch die These bedingt, sondern auch das Aufstellen einer These ist nicht ohne eine mehr oder minder deutlich opponierende Antithese denkbar. Der Streit beider ist ewig; nur die krassen Erscheinungen, nicht die feinen Schritte des historischen Lebens sind uns Späteren noch erkennbar (S. 214, A. 1).

Im Übrigen ist wohl bisher keine wesentlich abweichende Auffassung der relativen Chronologie der indischen Philosophie vertreten worden. Daß Sāṃkhya und Jainismus eng zusammengehören (Jacobi, Gottesidee, S. 21 f.) und andererseits Sāṃkhya und Buddhismus, ist allgemein anerkannt, und es wird auch

keiner zweifeln, daß die Gruppe dieser drei Systeme zwischen die „unsystematische“ Philosophie der alten Upaniṣaden und das Vaiśeṣika gehört. Die im buddhistischen Kanon auftretenden „Sophisten“ brauchen nicht vorbuddhistischer Zeit anzugehören, wie Oldenberg (Buddha, S. 80 ff.) es darstellt; es wird immer Spötter gegeben haben; aber die „Sophisten“, wie wir sie meinen, waren sicher erst in der Abfassungszeit des Kanons, d. h. zu Aśokas Zeit, wie wir es darstellen, wichtig.

Noch schwerer entscheidbar aber dürfte es sein, ob man die Parallelität der griechischen und indischen Philosophie im Sinne der absoluten Chronologie ausnutzen soll. Es ist erstaunlich, daß die beiden Lehrer des Werdens, Buddha (gest. ca. 480) und Heraklit (schrieb um 490), Zeitgenossen waren. Wenn aber die These des Seins in Griechenland ungefähr gleichzeitig mit der Antithese des Werdens aufgestellt wurde, ist sie in Indien vor Buddha gelehrt worden: zumindest müssen Ajātaśatru und Pratardana zwischen Yājñavalkya und Buddha eingeschoben werden (wenn wir Uddālaka ganz aus der Reihe herausstellen; aber vgl. die Fünf-Feuer-Lehre in Chā. Up. V, 3 ohne ātman als „Vorläufer“ des Buddhismus). Aber, wenn Ajātaśatru, der König von Benares, in den alten Upaniṣaden, mit dem Ajātaśatru, König von Rājagṛha, der Zeitgenosse Buddhas war, identisch ist; wenn Pratardana, wie es im Mahābhārata XII, 3664 erzählt wird, mit Janaka gekämpft hat, der Yājñavalkyas Patron war, braucht der Zeitabstand nicht sehr groß, vielleicht nur der Spielraum einer Generation, gewesen zu sein. Dann könnten Thales, Anaximander und Anaximenes und die Kosmogonien des Hesiod und Pherekydes mit den ihnen analogen Lehren der alten Upaniṣaden und den Kosmogonien der Brāhmaṇas und Ṛg-Veda X annähernd gleichzeitig gewesen sein (ca. 600 v. Chr.).

Aber die buddhistische Tradition gibt Buddha Vorläufer; einige 1000 Jahre vor Buddha soll seine Lehre schon von Kassapa gelehrt worden sein (Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, I, 322, resp. 412 der Übers. v. Jacobi).

Problematisch ist ferner das Datum der Atomistik. In Griechenland ist Demokrit ca. 100 Jahre jünger als Heraklit; aber über das Alter Leukipps, des ersten Atomisten, wissen wir nichts. Nur soviel möchte man vermuten, daß er nicht Heraklits Zeitgenosse war, während in Indien Mahāvīra Buddhas an Jahren älterer Zeitgenosse gewesen ist, der allerdings vor Buddha gestorben ist (Jacobi, SBAW. 1930). Aber auch Mahāvīra soll nach der Jainatradition Vorgänger gehabt haben wie Buddha; und zwar soll Pārśva 250 Jahre vor ihm, also im 8. Jahrh. gelebt haben. Derselben Periode möchte man die andere „Synthese", das Sāṃkhya, zuschreiben (Jacobi, Gottesidee, S. 21 f.), und auch für Kassapa, Buddhas Vorgänger scheint manchen solche Zeit angemessen. Dann wären auch die alten Upaniṣaden wesentlich älter, wären etwa der Zeit 800 bis 600 v. Chr. zuzuordnen, wie es nach den bisherigen — freilich völlig unbewiesenen (Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. I, 246 ff.) — Schätzungen üblich war, die Brāhmaṇas ca. 800—1000, der Ṛg-Veda ca. 1500—1000.

Eine Entscheidung dieses Problems ist einstweilen nicht möglich. Man kann gegen die Tradition der Jainas und Buddhisten skeptisch sein, gerade weil sie so ähnlich ist, denn Buddha und Mahāvīra sollen je 24 Vorgänger gehabt haben, und weil, selbst wenn man die letzten Vorgänger und Pārśvas Zeitansatz für historisch hält, die weitere Reihe von Vorgängern mit ihren phantastisch hohen Zahlen von Jahrtausenden unzweifelhaft nicht historisch ist. Man wird auch nicht so leicht nachweisen können, ob diese beiden Vorgänger (es kann auch sein, daß nur Pārśva echt ist) außer den religiösen auch schon die metaphysischen Lehren Buddhas und Mahāvīras gehabt haben. Und man wird für die Datierung der Upaniṣaden so leicht kein anderes Argument als das Datum Buddhas gewinnen können.

Ferner ist die Periode Zenon-Gorgias, die dialektische Auflösung der alten Metaphysiken, ungefähr zwei Generationen jünger als die These und Antithese, während die „anthropologische" Periode der Philosophie in Indien als Weltweisheit nach Kauṭalyas Zeugnis erst in das 4. Jahrh. fällt. Und

ebenso ist es, wenn Kaṇāda wohl nicht früher als 100 v. Chr.[1]), also ca. 250 Jahre jünger als Aristoteles anzusetzen ist, es sei denn, daß der Begründer des Vaiśeṣika wesentlich früher als das Vaiśeṣika-darśana, wie es uns erhalten ist, anzusetzen ist. 5

Von der Naturphilosophie bis auf Aristoteles hätten wir von ca. 585 v. Chr. (Thales) bis 350 (Aristoteles) also ca. 250 Jahre. In Indien mit allem Vorbehalt entweder mindestens ca. 500 Jahre (wenn man Buddha selber als Antithetiker ansetzt) oder gar 650 Jahre (wenn man der Jainatradition 10 folgt). Soll man dies als Charakteristikum ausnutzen und sagen, daß die Inder früher als die Griechen mit der Metaphysik begannen, sich dann aber langsamer entwickelt haben?

Bedenkt man, daß diese Differenz nur klein ist, gemessen an dem Ablauf der gesamten Geschichte, und ferner 15 daß Inder und Griechen derselben Sprachfamilie zugehören, also gleichsam Geschwister, Kinder einer Mutter sind, so möchte man meinen, daß nicht nur die Parallelität der Gedanken, sondern auch die Gleichzeitigkeit Heraklits mit Buddha als Zeichen des annähernd parallelen Heranwachsens gleichalter 20 Kulturen zu deuten sind und möchte eine gewisse Gleich-

1) s. S. 212, A. 2. Patañjali kommt den Kategorien Kaṇādas nahe (s. S. 202, A. 4), aber er ist in seiner Metaphysik kein Vaiśeṣika-Anhänger, sondern eher ein Sāṃkhya. Er vertritt (I, 246, 5 ff.) die pariṇāma-nityatā (vgl. Strauss, Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens, S. 358 ff.), den typischen Grundsatz des Sāṃkhya, der in NS. III b 15 und Vaiś. Darś. II, 2, 1; IV, 2, 3 unter dem Terminus guṇāntara-prādurbhāva bekämpft wird. Diesen Terminus (vgl. Stcherbatsky, Central Conception, S. 69, A. 2: guṇāntarādhāna bei Pāṇini) gebraucht Patañjali II, 366, 23 (vgl. Siddhasenagaṇi zu Umāsvāti V, 41). Die Jainas erkannten ebenfalls mit der Definition: „guṇa-paryāya-vad dravyam" (Umāsvāti V, 37) diesen Grundsatz an (s. S. 188: Atome der Jainas wandelbar! vgl. Umāsvāti V, 29 ff), trennten aber metaphysisch guṇa von dravya (Umāsvāti V, 40: dravy-āśrayā nirguṇā guṇāḥ) wie das Vaiśeṣika (I, 1, 16: dravy-āśrayy-aguṇavān . . .) und Patañjali (II, 366, 14 ff.). Patañjali und die Jainas stehen also auf dem Standpunkt einer altertümlicheren, zwischen Sāṃkhya und Vaiśeṣika noch (s. S. 217, A. 1) nicht klar unterscheidenden Zeit. Diese Auffassung scheint der unbestreitbaren Genialität Patañjalis gerechter zu werden als die, daß er ein charakterloser Eklektiker gewesen sei.

zeitigkeit auch im Sinne absoluter Chronologie für möglich halten.

Auch in geographisch-politischer Hinsicht möchte man in großen Zügen eine Parallelität finden. Die alten metaphysischen Systeme wurden in Ionien und Unteritalien, d. h. nicht im griechischen Mutterlande, sondern in den relativ spät erworbenen Gebieten aufgestellt, wie in Indien nicht im Panjab, sondern im östlicheren Gangesland die Upaniṣaden, Buddhismus, Jainismus (und vielleicht auch Sāṃkhya) entstanden. Wie die griechische Kultur dann Europa eroberte, eroberte die brahmanische Indien; und wie der Schwerpunkt der Philosophie von Griechenland nach Italien und im Mittelalter nach Westeuropa gelangte, so in Indien nach dem Süden (Nāgārjuna, Dignāga, Śaṅkara, Rāmānuja) oder Norden (Buddhismus in Kaśmir usw.). Und vielleicht ist die europäische Philosophie deshalb lebendiger geblieben (wenigstens für unser Empfinden) als die indische, weil sie bei ihrer Verbreitung über Griechenland hinaus weiter von Indogermanen und Städtern getragen wurde, während die arisierten Dravidas und indischen Bauern keinen derartigen Nährboden boten[1]).

Um zunächst in der Metaphysik, diesem kleinen Teilgebiet der Kultur, von einer indo-europäischen Gemeinsamkeit sprechen zu können, die wohl gerade auf der Gemeinsamkeit der Sprache beruht, ist schließlich noch die Voraussetzung zu machen, daß beide Philosophien autochthon sind, daß sie nicht von einer Kultur auf die andere übertragen worden sind. Daß die Inder

1) Wenn dagegen Koppers (Anthropos, 16/17, 1921/22, S. 442 ff.) schon im Buddhismus und Sāṃkhya typisch dravidische Denkweise finden will, so sind seine Argumente nicht überzeugend. Zwischen dravidischem Mutterrecht und dem Dualismus des Sāṃkhya kann er keine echte Verbindung nachweisen. Wenn im vaṃśa der Bṛh. Up. VI, 5 im Gegensatz zur Sarvānukramaṇī des RV. jeder Denker mit seinem Mutternamen angeführt wird (der Stammbaum geht aber letzten Endes auf den vaterrechtlichen Āditya zurück, und im letzten Drittel des vaṃśa werden keine Mutternamen angeführt), so kann das vielleicht bedeuten, daß auch die arischen Bewohner des Gangeslandes, sogar die Brahmanen, sich der Lebensweise der mutterrechtlichen Urbevölkerung angepaßt haben. Aber gerade die Parallelität der griechischen Philosophie zeigt, daß die Form des Philosophierens, genau wie die Sprache, noch indogermanisch war.

ihre Philosophie von den Griechen oder umgekehrt[1]) gelernt hätten, scheint unmöglich. Es hätte ein ungemein enger Kontakt, ein äußerst reger Gedankenaustausch zwischen beiden Völkern bestanden haben müssen, wo doch alle griechischen Metaphysiker ihre Entsprechungen in Indien haben. Aber weder Inder noch Griechen sprechen von diesem Kontakt, während doch Herodot bei Pythagoras ägyptischen Einfluß lehrt, und in der späteren Astronomie, wo die Inder von den Griechen gelernt haben, der Einfluß in der Terminologie der Fremdworte offen zutage liegt. Gegen solche Beziehungen spricht auch das Dazwischenliegen Persiens. Mögen Kaufleute seit alten Zeiten zwischen beiden Kulturen verkehrt haben, griechische Kaufleute haben sicher indische Philosophen nicht verstehen können, und haben, da es allem Anschein nach noch keine geschriebenen Bücher in Indien gab, sicher keine Gelegenheit gehabt, sie von einem indischen Lehrer zu lernen. Aus Megasthenes[2]) ist sicher nicht zu belegen, daß er die metaphysischen Lehren der Inder verstanden habe. Vor Alberuni (oder Bardesanes?) hat vielleicht niemand im Westen indische Werke über Metaphysik lesen können. Und ähnlich wäre es einem Inder im Verkehr mit einem griechischen Philosophen gegangen: er hätte wohl gar nicht von ihm lernen wollen. Gegen eine gegenseitige Beeinflussung spricht ferner, daß der

1) Garbe, der (Sāṃkhya, S. 85 ff) diese Ansicht vertritt, hat keine Nachfolger gefunden bis auf Weckerling, Die Tridoṣa-Lehre in der indischen Medizin, s. S. 226, A. 1.

2) Fr. XLI f. Schwanbeck: über vieles stimmen die Inder mit den Griechen überein. Sie halten den Kosmos für erzeugt, vergänglich und kugelförmig (σφαιροειδής; meint er die Eiform der Welten? s. S. 172, A. 1); der Schöpfer und Lenker durchdringt (διαπεφοίτηκε: hat sich hindurch verbreitet) Alles. Alle Dinge (τὰ σύμπαντα) haben verschiedene Ursachen (ἑτέραι ἀρχαί: ist das eine Anspielung auf die Vielheit der Manus?, Manu I, 61); der Kosmos entstand aus dem Wasser (Manu I, 8). Außer den vier (griechischen) Elementen haben sie ein fünftes (fünf Elemente: Manu I, 57 ff.), aus dem der Himmel (ākāśa?) und die Sterne (?) bestehen. Die Erde ist in der Mitte des All befestigt. Danach scheint es, als habe Megasthenes seine metaphysischen Kenntnisse aus einer Schrift, die der Einleitung unseres Manu ähnlich sah, die Megasthenes sich als Rechtsschrift vielleicht hat übersetzen lassen.

Charakter der „Philosophien“ beider Kulturen wesentlich verschieden ist. Die oben dargestellte indische „Metaphysik“ ist umbaut von Erlösungslehre, ist fast Nebensache, ist nur mit Mühe (z. B. bei Buddha) herauszuschälen aus der Erlösungslehre. Und das indische und griechische Atom, die beiden Kategorienlehren und die anderen Analoga sind durchaus nicht etwa identisch, sehen absolut nicht nach Entlehnung[1]) aus.

Die analogen metaphysischen Systeme sind in Griechenland und Indien aus den beiderseitigen Voraussetzungen ableitbar, genau wie die indische Logik der aristotelischen ähnlich, aber in ihrem Werden durchaus original ist[2]), soweit man nur eine

1) Man hat die indische Humoralpathologie von der griechischen abgeleitet. Aber dabei ist die Schwierigkeit, daß die Griechen im allgemeinen vier humores (Blut, Schleim, schwarze und gelbe Galle) anerkennen; nur Platon (Timäos 84 D; nach Fredrich, Hippokratische Untersuchungen, S. 48) nennt drei (πνεῦμα, φλέγμα, χολή), die den drei indischen (väta, pitta, śleṣman) entsprechen, zu denen nur selten Blut hinzutritt. Wie die griechische Vierzahl durch eine Angleichung der ursprünglich bei Alkmäion unbestimmten Zahl von krankheitserregenden Gegensätzen au Empedokles' vier Elemente zustande kam (Fredrich 33 ff.), so könnte man sich denken, daß ganz unabhängig davon die indische Dreizahl aus den vier buddhistischen (resp. materialistischen?) mahābhūtas (s. S. 178 f. Buddha und die Medizin), die mit der Dreizahl der guṇas im Sāṃkhya in Verbindung gebracht wurde, entstanden sei. Denn die drei humores sind in Indien gelegentlich mit den Elementen und ihren charakteristischen Eigenschaften vertauscht: warm (Feuer, Galle), kalt (Wasser, Schleim) und Wind (als drei guṇas in Mbh. XIV, 12, 3: Hopkins, The great epic of India, S. 12, A. 1) (ähnlich Majjh. Nik. 82, S. 399: kalt, warm . . .). Der umgekehrte Versuch, die griechische Medizin von der indischen abzuleiten (Weckerling, s. S. 225, A. 1), ist verfehlt, denn er beruht auf einer Verwechslung der heutigen indischen Medizin mit der alten.

2) Indische und europäische Philosophie stehen sich näher als die chinesische. Es ist noch nicht ausgemacht, ob China überhaupt eine Logik und Metaphysik in unserem Sinne gehabt hat, ehe die Buddhisten nach China kamen, und abgesehen von kosmogonischen Spekulationen allgemeiner Art (Forke, The World-Conception of the Chinese, S. 40 ff.). Einstweilen steht die ablehnende These Hackmann's (Chinesische Philosophie, 1927, S. 1 f.) gegen das bejahende Urteil Zenker's (Geschichte der chinesischen Philosophie, 1926, S. 3). Und während Conradi (ZDMG. LX) einen Einfluß indischer Spekulation in China vom 4. Jahrh. v. Chr. an zu konstatieren glaubt (was man freilich bezweifeln kann), glaubt Kingswill

abstrakte Geistesgeschichte treiben will. Indessen ist diese Abhandlung nur eine vorläufige Zusammenstellung einigen Materials, und es bleibt der Zukunft überlassen, ob es gelingt, die Geschichte der Metaphysik mit der politischen und ökonomischen Geschichte zusammen zu sehen. 5

(The taoteh king, 1899, S. 1 f. nach Hackmann, Note 1), daß schon Laotse von Indien beeinflußt ist. Was Masson-Oursel (La philosophie comparée, 1925, S. 140 ff.) an chinesischer Metaphysik beibringt, ist sehr vage und der indo-europäischen, wie wir sie darstellen, nur sehr entfernt zu vergleichen. Eher ist mit Misch (Der Weg in die Philosophie) die chinesische (moralische) der indischen (metaphysischen) und griechischen (physikalischen) als selbständige Denkweise parallel zu stellen. Und es geht nicht an, mit Freytag (Vierteljahrsschrift f. wiss. Philosophie und Soziologie, 1905, 181) von „einem inneren Gesetz der menschlichen Natur und des philosophischen Problems" zu sprechen (ähnlich Otto, Siddhānta des Rāmānuja, 1917, 7).

On the Reconstruction of the Pañcatantra.

By A. Venkatasubbiah.

In ZII. 7, 184 ff. Prof. Franklin Edgerton has published an article entitled "On Methods of Reconstructing the Pañcatantra" in which he finds fault with me for saying, in the course of my article published earlier on p. 8 ff. thereof, that the stories 1. 3, 15; 2. 2, 4; 3. 1, 3, 6 of his *Pañcatantra Reconstructed* (= 1. 3, 15; 2. 2, 4; 3. 1, 3, 6 of T)[1]) are unoriginal. He says that my argumentation is subjective, that I attach too much significance to omissions of stories in particular Pañca. versions, and that I am following entirely wrong methods in determining which stories formed part of the original Pañca. He re-iterates that the only proper method to follow is textual criticism and comparison, and that this method establishes conclusively (as shown by him in PR) that the above-mentioned stories are all original.

These criticisms are for the most part based on the learned professor's opinion that T (with Spl and Pn), SP (with the Nepalese version and Hit), So with Ks, and Pa represent four independent streams of Pañca. tradition, that is, that they are descended from the original Pañca. itself and not from any secondary archetype that is later (see *Journal of American Philology*, 36, 253 ff., year 1915; PR. 2, 48, 89, year 1924; Genealogical Table opposite to p. 242 in Vol. 5 of Tawney-Penzer's *Ocean of Story*, published in 1926; and also p. 188 of above-cited article). I have however shown[2])

1) For explanation of this and other abbreviations used in this paper, see p. 255 in ZII. 6.

2) I have also shown there that the versions found in KSS and

in ZII. 7, 31 (table IV) that this opinion is wrong, and that T (with Spl and Pn), SP (with N and Hit) and Pa are descended from a secondary archetype which I have there called VI, while Du and Ur-FI are descended from another codex which I have there called VA[1]. But since E. does not seem to have grasped all that is implied in this table, I shall deal here again with this matter and try to set it in a clearer light.

In the year 1917, Prof. Finot published in BEFEO. 17, 84 ff., a synopsis of the contents of the Laotian Pañcatantra; in 1924, the late Prof. Lorgeou published under the title "Les Entretiens de Nang Tantrai" a translation of the Siamese version of the Pañca.; and very recently, in 1929, Dr. C. Hooykaas has published his dissertation on the Tantri[1]) in which he gives a detailed analysis of the contents of the Javanese version of the Pañca. that is known as Tantri, Tantri Kāmandaka, Tantrivākya or Tantricarita[2]). A comparison of these three versions confirms the opinion expressed by Hertel in his Pañca. (p. 340), published in 1914 at a time when not much was known of these versions, that all three of them are descended from one archetype. This archetype I shall henceforth refer to as Ur-FI.

One of the verse versions of the above-named Tantri states (see Hooykaas, op. cit., p. 31) that the author of the book is Basubhāga who is without doubt identical with the Vasubhāga[-bhaṭṭa] mentioned by Durga as the author of the original Pañca.; see p. 12 in my article in ZII. 7 and also

BKM are not derived from the Pañca. at all, but from the same source from which the Pañca. is derived, and that therefore they are not Pañca. versions in the strict sense of the term.

1) Tantri, De Middel-Javaansche Pañcatantra-bewerking door Christiaan Hooykaas. (Leiden University Dissertation.) 1929.

2) I am indebted to Dr. Hooykaas not only for making me aware of the existence of these publications, but also for kindly sending me copies of them. I shall hereafter refer to these versions as Tantai, Tantrai and Tantri respectively.

Likewise, I shall use the abbreviations Vi and Va to denote Viṣṇuśarman and Vasubhāga, and the expressions 'Vi versions' and 'Va versions' to denote the Pañca. versions belonging to the recensions of Viṣṇuśarman and Vasubhāga respectively.

p. 57 in Hooykaas, op. cit. And since the Siamese and Laotian versions of the Pañca. are, as just said, very similar to the Tantri, one can legitimately conclude (1) that the mention of Vasubhāga (Basubhāga)'s authorship (of the original Pañca.) is a detail borrowed by the Tantri from Ur-FI, that is, in other words, that Ur-FI too mentioned Vasubhāga as the author of the Pañca., and (2) that Ur-FI contained all the stories common to all the three above-mentioned versions or even to two of them[1]).

Ur-FI and Du thus form a class by themselves amongst the Pañca. versions: they mention Vasubhāga as the author of Pañca. while the other versions[2]), namely, T, Spl, Pn, SP and Pa state that Viṣṇuśarman was the author. Nor is this all: there are other features too which likewise distinguish Du and Ur-FI from the other Pañca. versions:

(1) In the story of the *Miserly Jackal* which is found in almost all Pañca. versions (2. 3 in T, SP, Spl, Pa and PR; 2. 4 in Pn; Du 5. 5; Tantrai 35; Tantai 2. 4), T, SP, Spl, Pn, and Pa, that is, all the versions which state that Viṣṇuśarman was the author, say that a hunter who had killed a deer and was carrying its body, killed again a wild boar and was killed by it. And SP even has the verse:

---

1) Compare in this connection the observation of Hooykaas (p. 48): "De verhouding moet dus deze geweest zijn, dat alles wat de Indonesische en Achter-Indische redacties gemeen hebben, oorspronkelijk uit éénzelfde Voor-Indische Sanskrit-bron geput is". But since Hooykaas himself has made it plain (pp. 47—48) that these three versions are independent of one another (i. e., have not borrowed from one another), it follows that the stories common to any two of these versions must have been derived from Ur-FI.

2) In this discussion, I am concerned with the older versions only, that is, with T, SP, Spl, Pn, N, Pa, Du and Ur-FI. Du was written in A. D. 1015—42, and Ur-FI is earlier than the Tantri which is descended from it, and which was written, according to Hooykaas (see pp. 57 and 132 op. cit.), before A. D. 1200; see also ZII. 7, 19.

It is incomprehensible to me why Prof. Edgerton has characterised (ZII. 7, 184, line 4) Du as a 'late version' while saying (ibid., p. 187, lines 19—20) that Pn (which was written in A. D. 1199, more than 150 years after Du) is an 'old' version.

vyādha eka-dinaṃ yāti dvi-dinaṃ mṛgasūkarau |
bahu-saṃcayam etan me sāmpratam cāpa-bhakṣaṇam ||

in which these three — the hunter, deer and boar, are mentioned. Du, Tantrai and Tantai, on the other hand, agree in saying that the hunter, after he had killed an elephant, was killed by a snake and that the snake too was killed accidentally by the hunter in falling. And Du has even the verse:

ṣaṇ-māsaṃ tu bhaven nāgaś cātur-māsaṃ tu pannagaḥ |
dvi-māsaṃ tu naraś caiva adya bhakṣyo dhanur-guṇaḥ ||

which refers to the elephant, snake and man (hunter).

(2) The story of *King Kacadruma* (*Kakudruma*) is found, amongst the versions that name Viṣṇuśarman as the author, in Spl and with some variations, in T and Pn; it occurs in Tantai and Tantrai, and also in Tantri and Du that name Vasubhāga as the author. But while in Spl, T, and Pn, the story is concerned with a jackal who falls in a vat of indigo and becomes blue-coloured, in Tantri, Tantrai, Tantai and Du, on the other hand, the story is concerned with a king who turns away his friends and is, in consequence, overcome by his enemies and obliged to flee.

(3) The story of the *Magician who revived the dead Tiger* is found in Du, Tantrai, Tantai, and Tantri only and not in any of the versions that name Viṣṇuśarman as author. On the other hand, the story of the *Iron-eating Mice*, of *Mother Śāṇḍilī's Barter of Sesame*, etc., are found in the latter versions only and not in Tantrai, Tantai, Tantri or Du.

All these show plainly that the Pañca. versions T, SP, Spl, Pn, and Pa (and their descendants) form one group (which may be called the Vi group) and that Du, Tantrai, Tantai and Tantri form another group (which may be called the Va group).

Of the versions comprised in the latter group, Du is based (see ZII. 6, 260) on a Sanskrit original which I have called Ur-Du, and Tantrai, Tantai and Tantri are, as said above, derived from a common original, written in we do not know what language, which I have called Ur-FI.

I have shown in ZII. 7, 16 that Ur-FI is not descended from Ur-Du, but from another codex, and that both this codex and Ur-Du are descended from a common archetype which I have called VA[1] in the table given on p. 15.

Now it is impossible that Ur-Du (or VA[1]) could be identical with, or a descendant of, Ur-T, Ur-SP, Ur-Pa or the Pañca. version contained in the North-western Bṛhatkathā (written in Paiśācī), which versions, according to E. (PR. 2, 48) are the progenitors of all existing Pañca. versions whatsoever. Such a supposition would mean that the redactor of Ur-Du (or VA[1]), while borrowing from one of the four above-mentioned versions, (1) changed the name of the author into Vasubhāga, (2) changed the order of the books and (3) renamed them, and (4) altered the contents of the story of the *Miserly Jackal* and of other stories. This is inconceivable, and hence there can be no doubt that Ur-Du is descended from a codex of the Pañca. which is quite different from the four 'independent' archetypes mentioned by E. or their descendants.

A similar reasoning makes it plain that none of E.'s above-mentioned four 'independent' archetypes of the Pañca. is identical with, or a descendant of, VA[1] (that is, of the archetype from which Ur-Du and Ur-FI are derived).

Likewise, it becomes plain from what has been said above that, just as Du, Tantrai, Tantai and Tantri which name Vasubhāga as the author and mention the elephant and snake in the story of the *Miserly Jackal* are all derived from one common archetype (which I have called VA[1]), in the same way, T, SP, Spl, Pn, Pa and other similar versions that name Viṣṇuśarman as the author and mention the boar and deer in the story of the *Miserly Jackal*, are all derived from another common archetype which I shall call VI.

It becomes also plain, from reasons similar to those given above, that neither VI nor VA[1] can be identical with, or a descendant of, the other; and it hence follows that they are both independently derived from the original Pañca. In other words, there are two chief recensions of the Pañca., that of Viṣṇuśarman, and that of Vasubhāga; and

Ur-T, Ur-SP and Ur-Pa, instead of being descended directly from the original Pañca., as E. believes, are in fact derived from the secondary archetype VI (see ZII. 7, 31). E.'s *Pañcatantra Reconstructed* which is based on the comparison of the readings of T, SP, Spl, Pn, Hit, Pa and other versions descended from Viṣṇuśarman's recension is thus a reconstruction of Viṣṇuśarman's recension of the Pañca. only and not, as E. claims, of the original Pañca. The occurrence therefore in all these versions of the stories of the *Iron-eating Mice*; *Śāṇḍilī's Barter of Sesame*; *Old Man, Young Wife and Thief*; *Ass in the Panther's Skin*; *Elephant, Hares and Moon*, etc., on which E. lays so much stress, proves only that these stories occurred in the archetype VI. To conclude from this that these stories formed part of the original Pañca. is as fallacious as to conclude that the stories of the *Ape and Hunter*; *Grateful Animals and Ungrateful Man*; *Two Parrots*; and *The Magician who revived the dead Tiger* that are found in all the Va versions (Du 1. 12, 13, 14; 3, 10; Tantri 7, 8, 2^{b}, 10; Tantrai 43, 44, 36^{b}, 45; Tantai 1, 8, 9, 2^{b}, 10) occurred in the original Pañca.

How then should one determine that a certain story formed or did not form part of the original Pañca.? In this connection E. lays down the following maxim in ZII. 7, 188: "The only scientific method seems to me to require that we regard stories found in any two of these independent streams of traditions as original". The 'independent streams of tradition' that he has in mind are (1) T with Spl and Pn; (2) SP with N and Hit; (3) So and Ks; and (4) Pa; but I have shown above that these versions are not 'independent' but are in reality derived from an intermediate codex of the Pañca. which I have called VI, and that the really independent recensions are only two in number, namely, that found in VI and that found in VA[1]. Since however no MSS. of these recensions have come down to us and the Pañca. versions that are known are all sub-recensions of the above two main recensions, we may restate the above maxim thus: such stories only of the Pañca. are original as are common to at least

one uncontaminated Vi version and to at least one uncontaminated Va version, by 'contamination' being understood, in the case of Vi versions, borrowing from any Va version, and in the case of Va versions, borrowing from any Vi version. It follows as a corollary from this maxim that stories that are not common to both the Vi and Va recensions but are found in the versions of one recension only, are unoriginal.

The application of this maxim however is, in practice, attended with difficulties, chiefly because of our ignorance of the history of the Pañca. We know, for instance, that Du was written in A. D. 1015—1042; but we do not know when or where its Sanskrit original was written, nor in which part of India it was current. Since however it must have been in existence at least two hundred years before Pūrṇa-bhadra wrote his Pañca. (A. D. 1199), we may feel ourselves justified in inferring that he borrowed stories 1. 9, 29; 3. 8, 17, and 2. 8 of his Pañca. (= Du. 1. 13, 14; 3. 17, 14; 5. 2) from Ur-Du or rather from a codex derived from the same source as Ur-Du. Regarding Ur-T and Ur-Spl on the other hand, we do not know when or where they were written, nor, if it was possible for the redactors of these versions to borrow from any Va version. All that we know is, (1) that T contains two stories (β 3. 11: *Jackal and Speaking Cave*; 3. 11: *Old Bird saves others through his advice*) that are also found in Du and that are regarded as unoriginal; and (2) that Spl contains three stories[1]) that are found in Du or in Tantai-Tantrai-Tantri, and are regarded as unoriginal. The only inference that we can draw from this is (a) that Ur-T and Ur-Spl on the one hand, and Ur-Du and Ur-FI on the other, got these stories from mutually independent sources, that is, from VI and VA[1] respectively; or (b) that Ur-Du and Ur-FI borrowed these stories from some Vi codex; or (c) that Ur-T and Ur-Spl borrowed them from some Va codex.

1) 5. 15 (*Brāhmaṇa, Crab and Crow*) = Du. 5. 3, Tantri 11; 1. 15 (*Elephant, Sparrow, Frog, etc.*) = Tantri 15, Tantai 1. 13; 1. 22a (*Stupid Ape kills his master*) = Tantri 13, Tantai 1. 12, Tantrai 46.

Since there is no evidence at hand to show that either of these groups, Ur-T : Ur-Spl and Ur-Du : Ur-FI, borrowed from a Va version or Vi version respectively, the proper course to follow here would be to adopt the first alternative and believe that both these groups got these stories respectively from VI and VA[1]. This however would lead us to the conclusion that these stories formed part of the original Pañca., a conclusion which I am loth to accept. I am likewise loth to accept the second alternative too and am inclined to give preference to the third and to believe that these stories were borrowed by Ur-T and Ur-Spl from a Va codex. In other words, I am inclined to believe that Ur-T and Ur-Spl are, in respect of these stories, contaminated; but this belief, it will be noted, rests purely on a personal opinion (that Ur-T and Ur-Spl borrowed these stories from a Va codex) that can neither be proved nor disproved.

So much regarding the Vi versions T, Spl and Pn. Turning now to the versions of Va's recension, it should be observed first, that Ur-FI is not now extant, and that hence Du is the only version that we have belonging to that recension. Unfortunately, this too seems to bear traces of contamination in respect of the story 3. 5 (*Ape and Officious Bird*) in it.

The story of the *Ape and Officious Bird* is one that is found in almost all Pañca. redactions. There are two versions of it, (1) *Ape, Glowworm and Officious Bird* which is found in T, SP, (So and Ks) and Pa, and (2) *Ape, Officious Bird and Bird's Nest* which is found in Tantrai, Tantai and Tantri: both versions of the story are found in Spl, Pn and Du. It seems therefore evident that it was the first of the above-named versions that was contained in the codex VI and the second, in the codex VA[1], and that Spl and Ur-Du must have borrowed the other versions from redactions belonging to the Va and Vi recension respectively. In other words, Du seems to be contaminated in respect of story 3. 5 in it.

Similarly, the contents of Tantrai and Tantai make it plain that these versions contain stories derived not only

from the Pañca., but from other sources as well. This is the case perhaps with the Tantri also.

It follows hence from the foregoing that one should not look upon it as certain that T, Spl, Pn and Du are unconta-
5 minated, and that this uncertainty detracts to a considerable extent from the usefulness of the above-stated maxim.

On applying this maxim to the stories of the earlier versions of the Pañca. (T, SP, Pa, Spl, Pn, Du, and Ur-FI), we find that these stories divide themselves into two groups —
10 (1) those that are common to Du or Ur-FI and also to T, Spl, SP or Pn, and (2) those that are found in one or more versions of the Vi recension only or Va recension only. The stories of the latter group are all, according to the above-given corollary of this maxim, unoriginal. Thus, for instance,
15 the stories of *Ajita, Devadatta and the Procuress,* and *Daughter-in-law and Mother-in-law,* that are found in Du only (2. 3; 1. 23, 24); of the *Floating Rock and Dancing Apes, No Milk without Milking,* and *Race between Garuḍa and Tortoise* that are found in Tantai (2. 6; 1. 16, 15) and Tantri (6, 19, 17)
20 only; of the *Language of Animals* found in Tantrai (18), Tantri (24) and Tantai (1. 20); of the *Sage Dūrvāsa and Dog* that is found in Du (3. 12), Tantrai (41) and Tantai (4. 13); and of the *Ape and Ungrateful Hunter*[1]) and the *Magician who revived dead Tiger* that are found in Du (1. 12; 3. 10),
25 Tantrai (44, 45), Tantri (7. 10) and Tantai (1. 8, 10) are all unoriginal. So also are the stories of the *Cowherdess and her Paramours* occurring in SP only; of *King Śibi* and *Onion-thief* occurring in T (and Ks) only; of the *Weaver Somilaka, Potter as Warrior,* and *Clever Jackal* which occur in T, Spl
30 and Pn; of the *Merchant and Dantila, Weaver as Viṣṇu, Jackal and Bull's Cod,* and others that occur in Spl and Pn only; and of the *Lion and Wheelwright, Lion and Ram* and other stories that occur in Pn only. And so likewise are the stories of *The Iron-eating Mice, Śāṇḍilī's Barter of Sesame,*

1) This story is found in the redaction of Dharma Paṇḍita also, which is of very late date and hence useless so far as the discussion of such matters is concerned.

Citrāṅga's story (*Deer's former Captivity*), *Ass in Panther's Skin*; *Elephant, Hares and Moon*; *Old Man, Young Wife and Thief*; and *Cuckold Carpenter*: these occur in Vi versions only but not even in one of the Va versions, and are therefore without doubt unoriginal. 5

Turning now to the stories comprised in the first group, namely, those that are found in a Vi version and also in a Va version, we should not, on this account only, conclude that all such stories are original. For, as already observed above, it is not certain that T, Spl, Pn and Du are uncontaminated; 10 and I am inclined to believe that the stories of *Grateful Animals and Ungrateful Man* (Pn 1. 9; Du 1. 13); *Two Parrots* (Pn 1. 29; Du 1, 14); *Dove gives up his own life for Hunter* (Pn 3. 8; Du 3. 7); *Butter-blind Brāhmaṇa* (Pn 3. 17; Du 3. 14); *Mice free Elephant* (Pn 2. 8; Du 5. 2); *Death of Indra's Parrot* 15 (Pn 1. 24; Tantri 16; Tantrai 52; Tantai 1. 14); *Jackal and Speaking Cave* (Tβ 3. 11; Spl 3. 4; Pn 3. 15; Du 1. 1); *Brāhmaṇa, Crab and Crow* (Spl 5. 15; Du 5. 3); *Feud between Maid-servant and Ram* (Spl 5. 10; Du 1. 29); and *Elephant, Sparrow, Frog, etc.* (Spl 1. 15; Pn 1. 18; Tantri 15; Tantai 1. 13) were 20 borrowed by Ur-T, Ur-Spl (Spl) and Pn from a Va version, and that these stories are all unoriginal.

The story of *King Kacadruma* (Spl 1. 10; Pn 1. 11; T 1. 8 Du 1. 1) seems to be original; for the great difference in contents between the Spl-T-Pn version and Du-Tantri-Tantrai-Tantai 25 version (see above) precludes the hypothesis that Ur-T (or Ur-Spl) borrowed it from a Va version. Similarly, the story of *Swan and Owl* (Pn 1. 12; Du 1. 17) is original for, as I have already pointed out (ZII. 7, 23) its introductory verse *akālacaryāṃ viṣameṣu goṣṭhīm* . . . occurs in the SP which 30 seems to show that the prose story too was contained in Ur-SP. And since there is no trace of SP's interrelation with any Va version, it follows that this story must have occurred in VI and VA[1], that is to say, in the original Pañca

The Story of the *Jackal in the Ox's Carcase* (Du KM. 1) 35 occurs in the Nepalese Tantrākhyāna (v. 19), a Pañca. version of not very late date (see Hertel's Pañca., p. 337). We know

nothing of its author or its sources, but some of the stories in it are clearly derived from a Va version. If the Tantrākhyāna got this story too, mediately or immediately, from a Va codex nothing can be said about its originality; if, on the other hand, it got the story from an uncontaminated Vi version, the story is original. In other words, it is possible but not certain, that this story formed part of the original Pañca. Similarly, it is possible but not certain that the story of *Old Bird saves others through his advice* (T 3, 11; Pn 1, 19; Du 5, 1) formed part of the original Pañca.

As already remarked, it is not possible to prove that T, Spl and Pn have borrowed from a Va version; and the observations made above, raising suspicions about the contaminated state of these versions are based merely on my personal predilictions. If, nevertheless, it be granted that these suspicions are justified, then, since we do not know exactly what stories have been borrowed by these versions, it follows that we should examine critically all the stories that are common to Vi and Va versions and determine their originality (or non-originality) from internal evidence, that is, from the context, nature of introductory verse, language, moral intended to be conveyed, etc[1]). Judging from such evidence, it seems to me

1) Whether the story in question inculcates any principles taught by the Arthaśāstra is one of the factors to be considered in this connection. For, it is said explicitly in the Kathā-mukha that the five books of the Pañcatantra were composed by the author for the specific purpose of teaching the principles of the Arthaśāstra to the three princes and making them proficient in it. To declare that this explicit statement "must be taken *cum grano salis*" as Edgerton (PR. 2, 186) and Winternitz (DLZ. 1910, Sp. 2762) have done, or that there are numerous passages in the Pañca. "in which the author as a master of narrative forgets his profest practical purpose and loses himself in the joy of telling a rattling good story" as E. has done (PR. 2, 5), appears to me to be pure supererogation. Likewise, E.'s observations: "This seems to me a gross exaggeration. It argues more care and consistency than I should be willing to attribute to any story-teller, or to any Hindu redactor of a book which, after all, is a book of stories — primarily that, I should say, and only secondarily a political textbook. At any rate, whether primarily or not it *is* a book of stories; and I cannot believe that the author would have so rigorously restricted himself as Hertel thinks" (PR. 2, 185) anent

that the ungrammatical language of the introductory verse, the jumbling together of stories inculcating different morals, etc. (see ZII. 7, 24—25) in the story of *The Three Self-caused Mishaps* (1. 3 in T and PR; Du 1. 8) point unmistakably to the conclusion that it is not original. It was perhaps borrowed by Ur-Du from a Vi version.

I have thus discussed the question of the originality of Du KM. 1; 1. 1, 3, 8, 17; 3. 6, 14; 5. 1 and T 1. 17; 2. 2, 4; 3. 1, 3, β 6 (= PR. 1. 15; 2. 2, 4; 3. 1, 3, 6) and arrived again at the same conclusions as I did on ZII. 7, 22 f. I have, in the course of this discussion, avoided as far as possible all subjective argumentation and based my conclusions solely on the comparison of the different Pañca. versions; for, I agree with Prof. Edgerton that this is the only scientific method of investigation. That, nevertheless, the conclusions arrived at by me differ from those of E. is due to the fact that there have entered into my purview some Pañca. versions that were not known to E.

E.'s *Pañcatantra Reconstructed* was published in 1924 and was written a little earlier; and I readily concede that the method followed by E. in that book is scientific and that the conclusions reached by him there were quite valid, taking into consideration the material which he had before him. As it happened, this material consisted solely of Pañca. versions belonging to Viṣṇuśarman's recension only; and it is no fault

---

Hertel's opinion that the author of the Pañca. included in it such stories only as taught political wisdom, are plainly based on preconceptions and show that he is wilfully blinding himself to the real facts. And hence it is not surprising that E. sees nothing exceptionable in the stories of the *Iron-eating Mice*; *Old Man Young Wife and Thief*, etc.

For my part, I prefer to believe the explicit statement made by the author in the Kathāmukha; and I agree therefore with Hertel in thinking that the author of the Pañca. included in it such stories only as inculcated principles taught by the Arthaśāstra. [This is a much better term than 'political wisdom' or 'Machiavellian lesson', etc.: a story inculcating the desirability of controlling the senses (*indriya-jaya*) would be dealing with a principle taught by the Arthaśāstra (see Kauṭilya, I, ch. 6) though it cannot be said to teach 'political wisdom' or a 'Machiavellian lesson'.]

of E. that the Va versions, Du, Tantri, Tantrai and Tantai, that came to light *after* the writing of his book, have invalidated some of his conclusions and shown that what he thought to be the reconstituted text of the original Pañca. was in reality the reconstituted text of Viṣṇuśarman's recension of it. Similarly, it is not inconceivable that some of the conclusions reached by me above may be invalidated by Pañca. versions that may come to light in future.

The observations made so far are concerned with the determination of the originality of stories. But even when it is known that some stories, e. g., the story of the *Miserly Jackal* and of the *Ape and Officious Bird*, are original, we are still at sea and lacking in material which may enable us to decide whether the original Pañca. mentioned the deer and boar or the elephant and snake in the former, and the destruction of the bird or that of the bird's nest in the latter.

As regards particular passages, too, in stories, I have shown in JBBRAS. 4 (1928), 26 and ZII. 7, 27 that two passages that are found in Du only are original. Similarly, it is my belief that there are other passages in Du that are closer to the original than the corresponding passages of the Vi versions, and that a Va version written in Sanskrit, should one be discovered[1]), would be of great help in this connection.

---

1) I have discovered, when examining a lot of about eight manuscripts of the Sanskrit Pañca., a hitherto unknown version of it which contains some new stories. This experience leads me to believe that a careful search of Pañca. manuscripts will similarly bring to light other new versions, of which, perhaps, one or two may belong to Vasubhāga's recension.

Beiträge zur altindischen Wortforschung.

Von **Frans Kuiper.**

kalaha-ḥ „Streit, Zank, Hader“.

Nach Uhlenbeck, Et. Wb. 48 soll *kalaha-ḥ* ein onomatopoëtisches Wort sein, zu welcher Ansicht ihn offenbar Wörter wie *kalakala-ḥ*, *kilakilā*, *kolāhala-ḥ* geführt haben. Die schallnachahmenden Wörter dieser Art sind aber gewiß nicht alterbt, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach den Muṇḍāsprachen entlehnt worden. Das Santali hat zahlreiche derartige Onomatopoëtika wie *karac'kuruc'*, *muluc'muluc'*, *ṭaḥup'ṭaṭup'*, *lidǫ lǫdǫ*, vgl. E. Heumann, Grammatisk Studie öfver Santalspråket. København 1892, S. 72. Im Santali sind aber derartige Bildungen keineswegs auf Schallwörter beschränkt. Auch Walde, Vgl. Wb. I, 443, der es fragend als **kala-dha-* mit *kalakala-ḥ* „verworrenes Geschrei“, *uṣākala-ḥ*, gr. *καλέω* usw. verknüpfte und Fred. Muller, Grieksch Woordenboek² 433, der Verwandtschaft mit gr. *κολοιός* und *κολῳός* vermutete, sind von der völlig unbegründeten Annahme ausgegangen, daß *kalaha-ḥ* ursprünglich das Geschrei zankender Menschen bezeichnet hätte. Viel wahrscheinlicher scheint mir näherer Zusammenhang mit *kálì-ḥ* m. „Zwiespalt, Hader“. Beide Wörter können zur √**qelā-* „schlagen, zerbrechen“, in gr. *κλάω* „breche“, *κόλος* „verstümmelt“, lit. *kalù*, *kálti* „schmieden“ usw. gehören. Das erst in der nachvedischen Sprachperiode auftretende Formans *-ha-* kann auf älteres *-bha-* zurückgehen, vgl. *laṭaha-ḥ* neben *laṭabha-ḥ* „hübsch, schön“. Dann wäre *kalaha-ḥ* fast identisch mit gr. *κόλαφος* (**qolə-bho-*) „Ohrfeige, Backenstreich“.

kālá-ḥ „Zeit“.

Die neuere Untersuchung Wüst's, ZII. V, 164 sqq. über dieses Wort hat mich, weil mich seine Auseinandersetzungen

nicht überzeugen konnten, veranlaßt, meine bezüglich dieses Wortes vor Jahren gemachten Notizen aufs neue zu prüfen. Ich möchte meine Ansicht auch jetzt noch aufrechterhalten. *kalya-m* „Tagesanbruch", das von Wüst und von Uhlenbeck, Et. Wb. 49 mit *kālá-ḥ* verbunden worden ist, lasse ich im folgenden außer Betracht, weil es m. E. in der Bedeutung damit nicht zu vermitteln ist. Nach Wüst sei *kālá-ḥ* ursprünglich der Name eines Genius des Viehaustriebs gewesen und gehöre das Wort zu *kalayati*; die Grundbedeutung wäre also „Treiber". Daraus soll sich zunächst die Bedeutung „Morgenzeit", nachher erst die allgemeinere Bedeutung „Zeit" entwickelt haben. Zugunsten jener Annahme führt er an, daß *Kāla* in den Hymnen AS. XIX, 53 und 54 als Rosselenker erscheine. Weiter versucht er die Hypothese, daß es solch einen „Sondergott" gegeben hat, durch Hinweis auf Zimmer, Altind. Leben 224 wahrscheinlich zu machen. Für die Bedeutung „Morgenzeit" soll *ubhau kālau* „morgens und abends" (Mhbh. I, 119, 33) eine Stütze bilden.

Dagegen läßt sich nach meiner Meinung verschiedenes einwenden. Einmal gibt es nirgends den geringsten Beweis, daß *kālá-ḥ* je „Morgenzeit" bedeutet habe; *ubhau kālau*, wofür das PW nur die eine Mahābhāratastelle angibt, zum Ausgangspunkt der ganzen Bedeutungsentwicklung zu machen, wie Wüst, S. 167 es tut, empfiehlt sich schon aus chronologischen Erwägungen nicht. Es läßt sich einfach als kürzerer Ausdruck für *annakāla-ḥ* „Essenszeit" erklären (so PW), deren es ja zwei am Tage gab. Weiter kann ich aus AS. XIX, 53, 1[a–b] (denn diese Stelle kommt hier wohl hauptsächlich in Betracht): *kāló áśvo vahati saptáraśmiḥ sahasrākṣó ajáro bhūriretāḥ* ("Time drives (as) a horse with seven reins, thousand-eyed, unaging, possessing much seed" Whitney und Lanman 987) nur schließen, daß *Kāla* hier als ein Roß gedacht wird, das einen Wagen zieht, zugleich aber in einem unklaren Durcheinander verschiedener Anschauungen mit dem Wagen identifiziert wird. (Vgl. 1[d]: *tásya* [nämlich des *Kāla*] *cakrā́ bhúvanāni víśvā* und 2[b]: *saptā́sya nā́bhīr*. Von einem Rosselenker ist aber m. E. nirgends die Rede. Auch aus dem von

Zimmer geschilderten Sachverhalt, worauf Wüst hinweist, erhellt nur, daß Pūṣan als Schützer der Herden und Genius der Hirten galt. Eine Stütze für Wüst's Annahme vermag ich darin aber nicht zu erblicken.

Aus obengenannten Gründen kann ich mich der von Wüst vorgeschlagenen Erklärung nicht anschließen. Eine andere Etymologie liegt aber auf der Hand. Die Zeit wird oft als die „sich herumdrehende" bezeichnet. Man vergleiche die griechischen Ausdrücke wie περιπλομένων ἐνιαυτῶν, περιτελλομένων ἐνιαυτῶν (B 551; Zur Wurzel *qᵘel-*) περιτελλομέναις ὥραις (Ar. Av. 696. Soph. O. R. 156). So entspricht dem ai. *kālaparyăya-ḥ* (vgl. dazu AS. XIX, 53, 4ᵇ *sá evá sáṃ bhúvanāni páryait*) im Griech. χρόνου περίοδος. Auf ähnlicher Anschauung beruhen ab. *vrĕmę*, russ. *vrémja* „Zeit", welche auf **u̯ertmen-* (zur √**u̯ert* „sich drehen") zurückgehen. *kālá-ḥ* halte ich nun demgemäß für eine Ableitung von der √*qᵘel-* „(sich) drehen". So erklärt sich unmittelbar die Vorstellung von Kāla als Wagen im Kāla-Hymnus ebenso wie die im Epos oft vorkommende Zusammensetzung *kālacakra-m* (*cakrá-m* ist mit *kālá-ḥ* wurzelverwandt), z. B. Hariv. 11773, 14081 und Mhbh. IV, 52, 2: *evaṃ kālavibhāgena kālacakraṃ pravartate*[1]). Es erübrigt sich noch die einzige Ṛksaṃhitāstelle, wo *kālá-ḥ* vorkommt, näher zu betrachten. Diese lautet (X, 42, 9ᵃ⁻ᵇ): *utá prahā́m atidívyā jayāti kṛtáṃ ná*[2]) *śvaghnī́ vicinóti kālé.* Die Stelle ist überaus schwierig, weil auf die Technik des Würfelspiels angespielt wird. Whitney und Lanman, Atharvaveda 421, übersetzen: "he divides in time the winning like a gambler". Sie vertreten also die gewöhnliche Auffassung, daß *kālá-ḥ* hier „geeigneter Zeitpunkt" bedeutet. Ganz anders Geldner, Glossar 45: „Turnus, die im Spiele an jemanden kommende Reihe (oder Moment)". Es

1) Nīlakaṇṭha erklärt aber (zu II, 8, 31) *kālacakram* mit *saṃvatsarādyabhimāninyo devatāḥ* „die das Jahr usw. vorstellenden Gottheiten".

2) So der Saṃhitāpāṭha der Bombay-Ausgabe (Śaka 1810/12), also ähnlich wie X, 43, 5ᵃ (vgl. Nir. 5, 22). Der Pp. hat aber *kṛtáṃ yát*, wie die europ. Ausgaben. Der Vers findet sich auch noch (ziemlich abweichend) AS. VII, 50, 6, wo der Text *kṛtám iva* hat, was zu *ná* stimmt.

ergäbe sich somit auf Grund des indischen Textes folgende Übersetzung: „wie der Spieler, wenn die Reihe an ihn kommt, den höchsten Wurf berechnet". Vgl. z. St. Geldner, Rigveda V, 199 sq., Roth, Erläuterungen zum Nirukta 68 sq. Leider hat Wüst darauf verzichtet, sich mit dieser Stelle näher auseinanderzusetzen (vgl. S. 167, Fußn. 1). Sollte die Erklärung Geldner's richtig sein, so wäre sie eine Stütze für die oben vertretene Ansicht.

Erst in der Brāhmaṇaperiode scheint *kālá-ḥ* zum allgemeinen Gebrauch gelangt zu sein, indem es an die Stelle des älteren *ṛtú-ḥ* trat. Die Bedeutungsentwicklung kann man sich etwa folgendermaßen vorstellen: 1. Turnus. 2. Regelmäßig zurückkehrende Zeit: Jahreszeit, Essenszeit u. dgl. 3. Periode, Weltalter. 4. (aus 2) allgem.: Zeit. 5. Die Zeit als Vollzieher des Schicksals (vgl. die schönen Verse Mhbh. I, 1, 246 sqq.), Schicksal. 6. Ende[1]). 7. Euphemistischer Ausdruck für Tod (Tabu!). Teils aus 5, teils aus der Bedeutung „letzter Augenblick" (auch *mṛtyukāla-ḥ*, *antakāla-ḥ*), die z. B. Mhbh. I, 28, 17: *bubhukṣitaḥ kāla ivāntako' paraḥ* vorliegen dürfte (*kāla* nach Nīlak.: *samaye*). Diese Bedeutung liegt vielleicht auch dem Ausdruck *kālam aiti* „stirbt" zu Grunde, obwohl hier auch die Bedeutung „Ende" möglich ist.

Die Verwandtschaft von *kālá-ḥ* und *cárati* wurde in historischer Zeit nicht mehr empfunden. Auf volksetymologische Anknüpfung an *kălayati* weisen Mhbh. VI, 34, 30 b, wo Kṛṣṇa sagt: *kālaḥ kalayatām aham* (Nīl. *gaṇanaṃ kurvatām*) und Hariv. 374 b: *antakaś cābhavad dogdhā kālo lokaprakālanaḥ*. Dieses Beiwort („die Menschen hetzend") findet sich oft im Epos. In diesem Wortspiel tritt die spätere Auffassung vom Gotte als *lokakṣayakṛt* (Bhagavadgītā II, 32), wovon die Atharvasaṃhitā noch keine Spur zeigt, hervor.

---

1) Nur Ch. Up. 2, 13, 1: *kālaṃ gacchati tan nidhanam pāraṃ gacchati tan nidhanam.* Den zweiten Satzteil hat Böhtlingk in seiner Ausgabe gestrichen, ihn aber später (pw II, 55) als Glosse aufgefaßt. Die Bedeutung scheint im Ai. freilich nicht geläufig gewesen zu sein. Vgl. demgegenüber *τέλος* (aus **qᵘelos*), dessen gewöhnliche Bedeutung gerade „Ziel, Ende" war.

Trifft obige Erklärung zu, so ist das Nirukta, das *kālá-ḥ* mit einem *gatikarmā* in Zusammenhang brachte, der Wahrheit noch näher gewesen, als Wüst S. 168 vermutete[1]).

kapala-m „Hälfte, Teil".

Zu gr. σκάπτω „grabe, hacke", lit. *kapóti* „kleinhacken" usw. 5 Für die Bedeutungsentwicklung vgl. ai. *dala-m* „Teil, Hälfte", lit. *dalìs* „Teil" zu *dalati* „bersten, aufspringen" kymr. korn. bret. *darn* „Stück, Teil" zu ai. *dṛnā́ti*, gr. δέρω, got. *halba* „Teil" usw. (Zur Wurzel **sqel* „spalten", eine ähnliche Bildung wie lit. *kalbà* „Sprache" zu gr. καλέω.) 10

kṣáyati „herrscht".

ai. *kṣáyati*, aw. *xšayete* dass. werden nach dem Vorgang Joh. Schmidt's (Pluralb. 418) auf eine Wurzel **k̂p̄ā-* zurückgeführt, wozu auch gr. κτάομαι „ich erwerbe mir" gehören soll. Diese Etymologie hat allgemeine Anerkennung gefunden. 15 Auch Bartholomae, der früher eine abweichende Ansicht vertrat (Stud. z. idg. Spr. I, 121; Grundr. ir. Phil. I, 191), hat diese nachher zu Gunsten der Schmidt'schen Erklärung aufgegeben. Dennoch darf sie keineswegs als sicher gelten, weil die Bedeutungen ziemlich stark auseinandergehen. Daß *kṣáyati* 20 und *xšayete* mit dem Gen. konstruiert werden (wie alle Verba des Herrschens), κτάομαι dagegen mit dem Akk., beweist für sich allein zwar nicht viel, weil Ähnliches sich bei *ī́śe* (c. Gen.) gegenüber got. *aih* (c. Acc.) beobachten läßt. Wichtiger ist aber, daß das Aw. auch ein Nomen *šaētō* M. „Geld, Vermögen" 25 hat, das in seiner Bedeutung viel besser zu κτάομαι stimmt. Bartholomae 1704 (und Reichelt, Elem. 505) verknüpfen es mit gr. κτέαρ, das aber keinenfalls von κτάομαι getrennt werden darf

Sollte dieser Vergleich, wogegen sich kaum etwas einwenden läßt, richtig sein, so ergäbe sich für die griechischen 30

1) Als Ergänzung zu Wüst's Literaturangabe sei mir gestattet darauf hinzuweisen, daß W. Schulze schon lange vor Hirt die alte Zusammenstellung von *kālá-h* und got. *hweila* (so Bopp, Joh. Schmidt, KZ. XVI, 433 Vocal. 419) lautlich zu begründen versucht hat, s. KZ. XXVIII, 280. Daß *kālá-ḥ* dem Dravidischen entlehnt ist (s. Idg. Jahrb XIV, 53), ist wenig wahrscheinlich.

Wörter eine Wurzel *k̂pāi̯ „besitzen“, wodurch Verwandtschaft mit *kṣáyati* ausgeschlossen ist.

Es ist aber für *kṣáyati* noch eine andere Anknüpfung möglich, welche der Bedeutung der indogermanischen Gruppe viel besser gerecht wird. Nach dieser Etymologie, welche schon vor Jahren von H. Collitz (BB. XVIII, 226 sqq.) vorgeschlagen wurde, aber keine Anerkennung fand, sind die Wörter mit gr. *ἰφθῑμός* „gewaltig, tapfer“ zu verknüpfen, was auf eine Wurzel *q^{u}*phāi̯* führen würde. Stimmt dies einerseits zur Bedeutung „herrschen“ von *kṣáyati* und Verwandten, anderseits ergibt sich so die einzige befriedigende Erklärung für *ἰφθῑμός*, daß doch wohl in *ἰφθῑ-* (mit prothetischem *i*, wie *ἰχθύς ἰκτῖνος*) + Formans *-μο-* zu zerlegen ist[1]).

Dies widerlegt, nebenbei bemerkt, die von Hermann Möller PBB. VII, 502) vertretene Ansicht, daß dieses prothetische *i* dem Einfluß eines folgenden Palatals zuzuschreiben sei (trotz der neuerlichen Befürwortung durch H. Pedersen, Idg. Jahrb. XII, 331). Die meisten arischen Formen sind jetzt ohne weiteres klar. Ved. *kṣáyati*, aw. *xšayete*, ap. *patiyaxšayaiy*[2]) und (nach Tolman's sich auf die elam. Übers. stützender Konjektur) *upariy* (*axšayaiy*) haben Tiefstufe wie z. B. *dháyati, dáyate.*

Ebenso ved. *kṣáya-ḥ* „Herrscher, Herrschaft“, aw. *xšayō* „Herrscher“. Hierher auch trotz des von Meillets, Gramm. du v. perse 77 geäußerten Zweifels ap. *xšayaϑiya*^{h} „Herrscher, König“.

Neben *q^{u}*pāi̯* ist die Wurzelvariante *q^{u}*pā* anzunehmen (vgl. z. B. gr. *δαίομαι* mit **dəi̯-* neben **də-* in *δατέομαι*) wegen

1) So auch Wackernagel, Ai. Gr. I, 241, 242, der aber *ἰφθῑ-* mit *sphāyate* „feist werden“ (*bph-*!) verbindet. Dagegen leitet F. Muller, Grieksch Woordenboek² 378 es aus *ἰφί-τῑμος* her (wie schon Pape s. v.), während Odé (Reflexe von Tabu und Noa in den idg. Sprachen, Amsterdam 1927, S. 19) von *u̯ibh* (*ἴφιος*) + *ϑυμός* ausgeht. Beides lautlich recht unwahrscheinlich.

2) Nur NRa 3. Sollte der neuerdings von Lommel, ZII. V, 88 wieder befürwortete Zusammenhang mit ai. *ákṣi* usw. richtig sein, so wäre m. E. doch wohl *patiyāxšayaiy* zu erwarten gewesen, denn der Satzzusammenhang erfordert ein Imperfektum.

ai. *kṣatrá-*, aw. *xšaϑrəm*, ap. *xšaçam*, welche wie ai. *dátra-m*, *dhána-m*, *rátna-m*, aw. *daϑrəm* zu beurteilen sind (so schon Bartholomae, Ar. F. II, 168), also etwa **q'ϑh(ə)-otro-*. Daß es eine urarische Neubildung sei (J. Schmidt, Pluralb. 419; Kretschmer, KZ. 31, 430, 3 q.), kommt mir aus unten näher zu besprechenden Gründen weniger wahrscheinlich vor.

Daß aw. *xšaϑrī* „Weib, Weibchen" (besonders „schwangeres Weib oder Wöchnerin") mit *xšaϑrəm* verwandt ist, ist trotz des unklaren Bedeutungszusammenhangs wahrscheinlich. Es läßt sich vermuten, daß es sich um einen „Tabu-Ausdruck" handelt. Bei den Indern, wie bei sehr vielen „primitiven" Völkern, galt die Schwangere als unrein und verderbenbringend[1]). Auch die Parsen schrieben der Frau als sexuellem Wesen eine gefährliche magische Potenz zu. Daher die zahlreichen Vorschriften, z. B. Vend. 15, 7 und Kap. 16.

Die große Anzahl von aw. Wörtern für „Weib, Frau": *gənā*, *čarāitī*, *ǰainiš*, *ǰahī*, *ǰahikā*, (*daēnuš*), *nāirī*, *nāirikā*, *vaδuš*, *strī* könnte letzten Endes darauf beruhen, daß man in gewissen Fällen das gewöhnliche und alte Wort für „Frau', *gənā*, *ǰainiš* nicht verwenden durfte und einen umschreibenden Ausdruck zu Hilfe rufen mußte. So ließe sich dann erklären, daß *xšaϑrī* „die Mächtige" für „Frau" verwendet wurde[2]). Daß *adhikṣít* „Herrscher" zu *kṣáyati* gehört (Bartholomae, BB. XIII, 76; J. Schmidt, Pluralb. 419; Wackernagel, Ai. Gr. I, 94), scheint mir sehr fraglich, da es sich schwerlich

1) Siehe J. J. Meyer, „Das Weib im altindischen Epos" 185, N. 1. Über die Unreinheit der Wöchnerin handelt Ders. eingehend S. 293 sqq.

2) Im allgemeinen haben die idg. Sprachen das Wort für „Weib" sehr getreu bewahrt. Das Lat. hat aber *fēmina*, *mulier*, während im Germ. das alte **kwēnō-* und **kwenōn-* im gewöhnlichen Gebrauch meist durch **wībo-* N. verdrängt worden ist, das ursprünglich „Frauenkleid" bedeutet haben dürfte (vgl. got. *biwaibjan*, ags. *wǽfels*). Vgl. in der Sangiresischen Dichtersprache, welche mit der Sang. „Tabusprache" am engsten zusammenhängt: *laming mandehokang* „Mensch, welcher etwas ums Mittel gebunden trägt" (= Frau), in der Toradja'schen Dichtersprache: *aoe motopi* „welche ein Sarong (eine Art Lendentuch) trägt" (= Frau). Anders über *wībo-*: Kluge, PBB. XLI, 182, Bezzenberger, KZ. XLI, 282, Fick, III⁴, 412 (und Falk-Torp-Davidsen 1390), Odé, Reflexe von Tabu und Noa in den idg. Sprachen 18 sq.

von *parikṣít*, *upakṣít*, *apsukṣít*, *ākṣít*, *girikṣít*, *divikṣít* usw. trennen läßt, um so weniger, weil das Präfix *adhí* wohl mit *kṣéti*, aber niemals mit *kṣáyati* verbunden wird. Nun bedeutet *adhikṣeti* freilich nur „bewohnen"[1]), was zu der Bedeutung „Herrscher" nicht stimmen würde. Aber an der einzigen Belegstelle von *adhikṣít* (ṚS. X, 92, 14a) ist die Bedeutung „Bewohner" (*antar nivasantam* Sāy.) ebensogut möglich. Auch *kṣiti-ḥ* (Mhbh. XIII, 76, 10), das Nīlak. mit *aiśvaryam* erklärt, ist mit *kṣayati* nicht verwandt. Die Bedeutung „Herrschaft, Macht", welche das pw auf Grund von Nīlakaṇṭhas Erklärung ansetzt, ist irreführend, denn Nīlak. kann mit *aiśvaryam* m. A. nach kaum etwas anderes als „Reich" gemeint haben, wie sich aus seiner Erklärung zu *kālakṣayam* (IV, 55, 14); *kālasya aiśvaryaṃ jagad ity arthaḥ* ergibt. Das Wort ist also von *kṣiti-ḥ* „Wohnsitz, Land, Erde" nicht zu trennen. Nur im Awestischen gibt es einige Formen, deren Beurteilung erhebliche Schwierigkeiten macht, auf welche es mir gestattet sei, etwas näher einzugehen. Es handelt sich um 2. Sg. Opt. *xšaēša*, 3. Sg. Opt. *xšaēta*, 3. Pl. Inj. *xšəntā*, 3. Pl. Impv. *xšəntąm*. Bartholomae, Gr. Ir. Phil. I, 191 stellt das Verhältnis von *xš-aēša* zu *xšay-ete* dem von ai. *da-dh-uḥ* zu *dháy-ati* „er säugt" gleich. Die Schwierigkeit ist aber gerade, daß von *xš-* ein thematisches Präsens gebildet worden ist[2]).

Nun gibt es zwar derartige thematische Formen, bei denen von der schweren Wurzel nur die anlautenden Konsonanten erhalten sind[3]), wie in den Aoristen *akhyam* (s. Thumb, Hb. des Skr. 374) *ádam*. Öfter nach Reduplikation, wie ved. *ádadat* und bei Zusammensetzung: aw. *fraxštaite* Yt. 10, 98, *fraxštata* Yt. 13, 97 (wenn diese Formen nicht einfach auf fehlerhafter

1) Mit Grassmann für ṚS. VIII, 40, 3 die Bedeutung „beherrschen" anzunehmen, ist nicht nötig (*adhinivasato* Sāy.).

2) Daher las auch Bartholomae, Das Verbum im Avesta (1878), S. 36 *xšayaēša* „statt des sinnlosen *xšaēša*". Aus demselben Grunde erklärte er es später (KZ. XXVIII, 41, N. 1) als „eine athematisch gebildete 2. sing. praet. med. mit imperativischer Bedeutung", (wie *dōišā* und *ǰiγaēša*, die er später aber anders aufgefaßt hat), während er Ar. F. II, 29 *xšəntā* und *xšəntąm* als „Unformen" bezeichnete.

3) Vgl. auch die von Persson, Beitr. 363 behandelten Fälle.

Überlieferung beruhen), gr. ἐπιθοῖτο, προοῖτο. Am meisten stimmen zu *xšaēša* die von WACKERNAGEL, Verm. Beitr. 49 besprochenen ai. Optative des Aor. *upastheyam*, *upageyam*. Es handelt sich hierbei aber ohne Zweifel um einzelsprachliche Neubildungen.

Für die aw. Formen dürfte daher folgende Erklärung den Vorzug verdienen. Es findet sich bekanntlich in dem überlieferten Texte häufig *š* statt *šy*, vgl. BARTHOLOMAE, Ar. F. I, 49, N. 1; Gr. Ir. Ph. I, 38; REICHELT, Elementarb. 85. An mehreren Stellen handelt es sich freilich um die Ligatur ש־ט, an den übrigen ist, wie B. GEIGER, Festschr. Andreas 93 sq. wahrscheinlich gemacht hat, fehlerhafte Schreibung anzunehmen, Ich möchte daher statt *xšəntąm* Y. 48, 5 *xšyəntąm* lesen, worauf vielleicht noch die Varianten hinweisen[1]): neben *xšəntąm* (Pt_4 Mf_1 u. a.) sind die Lesarten *šyantąm*, *xšayantąm* und *xšayantā* überliefert, neben *xšəntā* (an derselben Stelle): *xšaintā* (K_5 sec. m.) *šaintā*[2]), *xšyantąm*. Der textkritische Wert dieser Varianten ist freilich größtenteils gering. Daß zu den Formen *xšaēša* (sechsmal) und *xšaēta* Y. 41, 2 nirgends eine Lesart mit *xšy-* überliefert ist, könnte einen besondern Grund haben. (Die Ligatur ש־ט scheint in diesen Formen nicht überliefert zu sein.) Hat der Arsakidentext vielleicht versehentlich חשיש statt חשייש gelesen?

Es ergäbe sich nach dieser Annahme ein Präsens *xšyaite*, das sich zu *xšayete* verhält wie ai. *dyati* zu *dáyate* „teilen". Ein wichtiges Zeugnis für dieses Präsens liefern die Partizipia *axšyąs* und *axšyamnō*.

Auf **qᵘþhāi* möchte ich schließlich noch gr. φθάνω (aus *φθα-νϝ-ω) zurückführen. Die meisten Formen weisen auf **qᵘþhā-* : *qᵘþhə-* (z. B. ἐφθάμην, ἔφθασα), wozu das oben zu *kṣatrám* Bemerkte zu vergleichen ist. So ergibt sich auch die Erklärung für das bisher unaufgeklärte ψαέναι · φθάσαι (s. BRUGMANN-THUMB., Griech. Gramm.[4] 411), das **qᵘþhəi-*

1) Siehe auch Ar. Forsch. II, 29, N. Die indische Pahlavi-Klasse hat hier eine Lücke.

2) In J_2? Die Angaben GELDNER's in seiner Neuausgabe sind hinsichtlich J_2 miteinander im Widerspruch.

enthält und sich zu ἔφθην verhält, wie kypr. δοϝεναι (dəu̯) zu ἔδωκα. Auch ψατᾶσθαι · προκαταλαμβάνειν und ψατῆσαι · προειπεῖν Hes. gehören wohl hierher als Denominativa von *φθατός.

In dieser Beziehung bekommt die Tatsache, daß φθάνω bei Homer zweimal mit dem Gen. konstruiert wird (*Λ* 51, *Π* 322) eine besondere Bedeutung: es hat sich hier der alte Kasusgebrauch von *q^uþhāi „herrschen" noch erhalten. (Für diesen Gen. s. Delbrück, Vgl. S. I, 314). Bei Homer findet sich auffälligerweise nur einmal der Akk. bei φθάνω (*Φ* 262). Sonst wird es stets absolut gebraucht. Vermutlich war also der später übliche Gebrauch mit dem Akk. noch erst im Entstehen begriffen. In syntaktischer Hinsicht ist der vorwiegende Gebrauch von φθάς und φθάμενος bei Homer bemerklich, weil es an den absoluten Gebrauch von aw. *xšayąs* und *xšayamnō* (z. B. *kahmāi* . . . . . *īštīm azəm baxšāni xšayamnō* Yt. 10, 108) erinnert. Die Bedeutungsentwicklung war wahrscheinlich: „herrschen, vorherrschen, übertreffen, einem voraus sein" Auch Lat. *occupare* hat eine derartige Bedeutungsverengung erfahren.

tāla-ḥ M. „Geklatsch".

tāla-ḥ bedeutet „Geklatsch (insbes. der Ohren der Elefanten), Händegeklatsch". Weiter soll es auch „Handfläche" bedeutet haben, in welcher Bedeutung das Wort aber nicht belegt ist. Daneben findet sich *tālī* „Händegeklatsch" und *tālikā* dass. (auch „Handfläche"). Von Uhlenbeck wird es zu *tala-m* gestellt, was wegen der Bedeutung wenig wahrscheinlich ist. Die Bedeutung „Handfläche" kann auf volksetymologischer (oder gelehrter) Anknüpfung an *tala-m* beruhen. Die Bedeutung „Geklatsch" wird aber vielmehr auf eine Bedeutung „schlagen" zurückzuführen sein, vgl. *karāsphāla-ḥ*, womit *tāla-ḥ* erläutert wird (s. Nīlak. zu Mhbh. IV, 54, 26). Weil mir eine derartige Erklärung des Wortes nicht bekannt ist, sei hier noch folgendes bemerkt. Der Weg zur Erklärung wird durch einige in Neryosangs Yasna-Übersetzung vorkommende Wörter angebahnt. Hier finden sich nämlich die Formen: *ṭālayati* „er schlägt" (IX, 77); *ṭālakāḥ*

„die Schlagenden“ (IX, 68); *ṭālanā* „das Schlagen“ (I, 19). Die Herkunft vermochten weder Burnouf noch Spiegel (s. dessen Neriosengh-Ausgabe, S. 22) aufzuklären. Es scheint mir aber keinem Zweifel zu unterliegen, daß sie zu *tāḍayati* gehören. Für die Zerebralisierung anlautender Dentale vgl. Wackernagel, Ai. Gr. 172 sq., J. Bloch, Langue Marathe 124 und Pre-Aryan and Pre-Dravidian in Indian (Calcutta 1929), S. 40. Zugrunde liegt eine Wurzel *taḍ-*, vgl. *taḍít* „Blitz“, was auch Anreihung von *talavá-ḥ* „Musiker“ ermöglicht (vgl. *tāḍayati* „ein Musikinstrument spielen“, *ghaṇṭātāḍa-ḥ* „eine Glocke schlagend“, *tālamardaka-ḥ* [unbel.] „Zimbel“).

Weitere Anknüpfungen sind höchst problematisch. Mit ai. *tṛṇátti*, Perf. *tatárda* „spaltet, durchbohrt“ ist es trotz Bartholomae, IF. III, 180 in der Bedeutung nicht zu vermitteln. Auch Johanssons, IF. II, 21 Anknüpfung an schwed. *stulta* „halb stolpernd gehen“, nhd. *Stelze* halte ich für verfehlt. Am wahrscheinlichsten scheint mir noch näherer Zusammenhang mit *tṛṇéḍhi* „zerschmettert“ (3. Pl. *tṛṃhánti*), Perf. *tatarha*, das wohl, wie fast alle Verba des Typus *yunákti*, ein Wurzeldeterminativ enthalten wird: vgl. etwa *dṛ́ṃhati*, das wegen des Akzents von *dṛṃhánt-* (Grundr. II², 3, 278) auf ein älteres **dṛṇahmi* (**dher-ĝh-*, zu *dhārayati*) zurückzuführen ist; somit können **tel-ĝh-* und **tel-d-* Erweiterungen einer Wurzel **tel* „schlagen“ sein; dazu auch **tel-q* (s. Walde, Vgl. Wb. I, 741), woneben vielleicht **tl-eq-* in got. *gaþlahsnan* „erschrecken“ vorliegt. Für die Bedeutungsentwicklung wäre gr. ἐκπλήττεσθαι zu vergleichen.

dīná-ḥ „niedergeschlagen usw.“

Dieses Wort hat bisher keine befriedigende Erklärung gefunden. Wertlos ist der Vergleich mit *dasyati* (Fick I⁴, 69). J. Schmidt, Voc. II, 262 hat es mit lit. *dejà* „Wehklage“ verbunden, dessen Herkunft aber wenig klar ist. (Vielleicht zu *dainà*?, hierüber Mühlenbach-Endzelin I, 432, Berneker I, 200, Trautmann 50.) Auch der von Persson, Wurzelerw. 138 angenommene Zusammenhang mit *paridevati* „er klagt“, ist sehr fraglich.

Die Grundbedeutung war wohl „schwach, gering". Daher in der Ṛksaṃhitā: 1. seicht (vom Wasser) VIII, 56, 11ᵃ (Gegensatz: *gabhīráḥ*) und X, 68, 8ᵇ. 2. schwach (vom Verstand) IV, 24, 9ᵈ (*dīnā́ dákṣā* wohl aufgelöstes Kompositum = *dīná-dakṣāḥ* X, 2, 5ᵃ, vgl. Geldner, RV. in Auswahl I, 83; II, 73) und IV, 54, 3ᵇ. Vgl. auch *krátvaḥ ... dīnátā* (VII, 89, 3) „Schwäche".

In der späteren Sprache:

1. schwach (von Zugtieren), wofür das pw Viṣṇusūtra 63, 15 angibt.

2. niedergeschlagen, traurig, betrübt. Dieser Sachverhalt macht es m. E. recht unwahrscheinlich, daß „seicht" die ursprüngliche Bedeutung sei (woraus sich dann die Bedeutung „oberflächlich, einfältig, dumm" entwickelt hätte), wie Geldner (Glossar, S. 83) für die Ṛksaṃhitā annimmt.

Nach den indischen Grammatikern soll *dīná-ḥ* eine Ableitung von der Wurzel *dī-* sein, wovon folgende Formen erwähnt werden: *dīyate* (*kṣaye*) Dhātup. 26, 25, Fut. *dāsyate*, Aor. *adāsta*, Kaus. *dāpayati*[1]), Perf. *didīye*, Nom. Act. *dātā*, Absol. *upadāya, pradāya,* Desid. *didīṣate, didāsate*[2]). Weiter die Nomina *upadāna-m*, *dī-ḥ* F. „Vernichtung, Untergang", *dīda-ḥ* „Untergang bereitend".

Für die Bedeutungsentwicklung vgl. *kṣīṇa-ḥ* „vermindert, geschwächt, in Not geraten". (Sāyaṇa erklärt *dīná-ḥ* gelegentlich mit *kṣīṇa-ḥ*, z. B. zu VIII, 56, 11) gr. ἀλαπαδνός „schwach" zu ἀλαπάζω „zerstören".

Weil aber keine dieser Formen bisher nachgewiesen war, hat man dieser Wurzel mehrmals einigermaßen argwöhnisch gegenüber gestanden (z. B. Uhlenbeck 126). Mit Unrecht, denn die Existenz dieser Wurzel kann nicht angezweifelt werden: *dī-ḥ* „Vernichtung" hat man neuerdings in der Literatur nachweisen können (Haravijaya 43, 361; S. Schmidt, Nachtr. zum Skr. Wb. s. v.). Daneben gibt es ein Präs. *dáyate* „zerstören, vernichten" (Nir. 4, 17 *hiṃsākarmā*, s. auch die Besprechung Neisser's, BB. XIX, 286), *vidayate* dass., das mit *dayate* „zerteilen", womit es von PW identifiziert wird,

1) Westergaard, Radices 35 liest *dāyayati*.

2) Siehe dazu Westergaard, Radices 35, N. 1.

nicht verwandt ist[1]). Dazu gehört ein Passivum *dīyate* mit übertragener Bedeutung „wehmütig gestimmt sein", womit *dīná-ḥ* in der Bedeutung nahe verwandt ist. Das PW hat es freilich dem Verbum *dáti, dyáti* „teilen" einverleibt, was mich (trotz δαίεται ἦτορ α 48 und ἐδαΐξετο θυμός I, 8, O 629) angesichts der anderen Formen nicht überzeugt. Schließlich hat man neben *dáyate* ein Präsens *dyati* mit derselben Bedeutung nachgewiesen (*dyantam*, Yudhiṣṭhiravijaya 3, 40; S. R. Schmidt, Nachtr. z. Skr. Wb. s. v.). Zwischen beiden Präsentien waltet dasselbe Verhältnis ob, wie zwischen *dyáti* und *dáyate* „teilen" (s. Thumb., Hb. Skr. 324; Brugmann, K. Vgl. Gramm. 143, 555). Schließlich ließe sich noch *dyāyate* (*nyakkaraṇe, nyaṅgavidhāne*) anreihen.

Es fragt sich zunächst wie die Wurzel anzusetzen sei: **dāi* oder **deiā*. Unten wird sich bei der Besprechung verwandter Wörter die Notwendigkeit zeigen von **deiā* auszugehen. Die Formen mit *ā* wie *dāsyati* müssen somit — soweit sie nicht lediglich Grammatikererfindungen sind — als Analogiebildungen betrachtet werden. Eben bei den einen *i*-Diphthong enthaltenden Wurzeln werden solche sprachhistorisch nicht berechtigten Formen von den einheimischen Grammatikern oft erwähnt. Beispiele dieser Art sind: *māsyati*, Aor. *amāsta* zu *minoti* (Wurzel *mei-*). Fut. *māsyate*, Aor. *amāsta* zu *máyate* „tauschen" (Wurzel *mei*). Fut. *māsyati*, Aor. *amāsta* und *amāsīt* zu *minā́ti* (Wurzel *mei-*[2])). Fut. *vāsyati*, Aor. *avāsta* zu *váyati* (Wurzel *u̯ei*). Fut. *lāsyati*, Aor. *alāsīt* zu *linā́ti* (Wurzel *lei* s. Walde, Vgl. Wb. II, 309). Sämtliche Formen sind unbelegt. Freilich sind diese Formen — mögen sie nun wirklich existiert haben oder nicht — im Einklang mit der allgemeinen Tendenz des klassischen Sanskrit. So gibt es zu *minā́tī* ein Kaus. *māpayati* (Ep.), zu *linā́ti* ein Nomen *ālāna-m* „Pfosten, an den ein Elefant gebunden wird". Mit dem letzten Worte ist *upadāna-m* (unbel.) vergleichbar.

1) Schulze, KZ. XXIX, 258 hat es mit δάηται (Φ 375, Υ 316) verbunden (zustimmend Bechtel, Lexil. 93), das aber von δαίομαι „brennen" nicht zu trennen ist (*dəu̯-ō* neben *dəu̯-i̯ō*).

2) Siehe Walde, Vgl. Wb. II, 242.

Auf eine zweisilbige Wurzel *deiā weist *dī-ḥ* hin, das mit *dhī-ḥ* (*dheiā) *bhī-ḥ* (*bheiā[1])) *śrī-ḥ* (*k̑reiā, vgl. *śremán-* und aw. *srayah-*, gr. κρείων), gr. (ϝ)ἴς- (*u̯eiā: ai. *véti*) bildungsverwandt ist. Die Wurzeln auf *-āi-* haben vielmehr Wurzel-
5 nomina vom Typus: *sāmagā́-ḥ*, *ṛbhukṣā́-ḥ* (s. Ai. Gr. II, 96, III, 308 sq.), *somapā́-ḥ* usw.

Beiläufig sei darauf hingewiesen, daß es zu **dī-s* ein Adjektiv **dī-ró-* gegeben haben kann, wie z. B. ai. *dhī́ra-ḥ* „weis" zu *dhī́-ḥ*, *aśrīra-ḥ* zu *śrī́-ḥ*, *vīrá-ḥ* zu **u̯īs* (gr. ἴς[2]))
10 gehört. Dieses **dīro-* könnte noch in lat. *dīrus* vorliegen, wofür demnach als Grundbedeutung etwa „verderblich" (ὀλοός) anzunehmen wäre. Man pflegt das Wort freilich der Wurzel **du̯ei* „sich fürchten" anzureihen, was allerdings auch möglich ist[3]).

15 In dieser Beziehung sei auch auf das mehrdeutige hom. διερός (ζ 201) hingewiesen: ἦ μὴ πού τινα δυσμενέων φάσθ' ἔμμεναι ἀνδρῶν; οὐκ ἔσθ' οὗτος ἀνὴρ διερὸς βροτός, οὐδὲ γένηται ὅς κεν Φαιήκων ἀνδρῶν ἐς γαῖαν ἵκηται δηϊότητα φέρων.

Nach Lehrs, De Arist. stud. hom.[2] 50: „Non est iste vir
20 fugator homo" (zu δίω), während Schulze, GGA. 1897, 906 es mit δϝέος verknüpfte, wonach es etwa „zu fürchten" bedeuten würde. Es ließe sich aber ebensogut als Ableitung von **dī-s* auffassen, wonach es mit δηΐος gleichbedeutend wäre: „schädlich, feindlich". Dazu stimmt die Notiz aus den Scholien:
25 βλαπτικός, πειρατικός, πειρατής[4]). Das Wort steht in enger

1) Der Wurzelansatz **bhāi-* (Walde, Vgl. Wb. II, 124 nach Persson) scheint mir durch *bhāma-ḥ*, dessen Zugehörigkeit zu dieser Wurzel fraglich ist, nicht hinlänglich begründet.

2) So C. C. Uhlenbeck, Got. Wb.[2] 164. Vgl. auch Prellwitz, Glotta XVI, 156, dessen abweichende Erklärung von *-ro-* als primärem Formans mich aber mit Rücksicht auf obengenannte parallele Bildungen nicht überzeugt.

3) Daß *dīrus* eine Entlehnung aus dem Samnitischen sei, wie man dann wegen *d̥* aus *du̯* annehmen müßte, scheint mir durch die oft zitierte Serviusstelle (zu Aen. III, 235) nicht erwiesen zu sein. Servius bemerkt ja nur, daß das Wort bei den ‚Sabini et Umbri' „malus" bedeutete, was sich ebensogut aus „schädlich, verderblich", wie aus „gefürchtet" erklären ließe. In einer Grundform **du̯ei-ro-* wäre übrigens die Vollstufe auffällig.

4) Diese Erklärung, welche sich in den Scholia Palatina findet (s.

Beziehung zu dem vorhergehenden *δυσμενέων* und dem folgenden *δηϊότητα*. Es wäre demnach zu übersetzen: „Weder ist dieser Mann ein feindlicher Mensch, noch wird es überhaupt Einen geben, der .... usw. Ob ai. *dī-ḥ* vielleicht ein neues Licht auf die Bedeutung der attischen *Διάσια* werfen kann, welche dem *Ζεύς Μειλίχιος* oder *Μαιμάκτης* gewidmet waren (s. J. E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion 12 sqq.) lasse ich dahingestellt sein[1]). Aus dem Germanischen könnte man noch afr. *têder*, ags. *tiddre tyddre* (**taidro-* neben **tidro-*, von Fick III[4], 167 mit Unrecht getrennt) „schwach, nicht dauerhaft" anreihen (Grundform etwa **doiə-tro-*?)[2]).

Einen Beweis für eine zweisilbige Wurzel **deiā-* liefert wahrscheinlich auch gr. *δειλός* „schwach, elend, feige". Es wurde freilich schon im Altertum als Ableitung von der Wurzel *δϝει-* (*δέδοικα*) aufgefaßt, vgl. Herodianus ed. Aug. Lentz II, 490, 11 (und II, 445, 27), dessen Erklärung fast wörtlich ins Etymologicum Magnum (s. v.) aufgenommen worden ist Daß dieser Zusammenhang schon im 5. Jahrhundert in Athen empfunden wurde, darf man aus Aristophanes Aves 86 sqq. schließen: *οἴμοι κακοδαίμων, χὠ κολοιός μ' οἴχεται ὑπὸ τοῦ δέους.* (Peith) *ὦ δειλότατον σὺ θηρίον δείσας ἀφῆκας τὸν κολοιόν*; Diese Etymologie ist bis in die Neuzeit, trotz gelegentlich geäußerten Zweifels, unangefochten geblieben. Dennoch ist sie keineswegs einwandfrei, sondern macht sowohl hinsichtlich der Form wie der Bedeutung Schwierigkeiten, welche einer näheren Erörtung bedürfen.

Scholia Graeca in Homeri Odysseam, ed. Dindorfius S. 311), hat einen besondern Wert, weil sie die einzige ist, welche sich nicht auf eine gelehrte Etymologie stützt.

1) Liegt in *Διὸς κώδιον* (op. c. 23) vielleicht noch der Genitiv eines mit ai. *dī-ḥ* identischen Nomens vor?

2) Aber air. *dáth* „detrimentum, Ende, Tod", wovon air. *ru·dedu* „vanescit, tabescit" trotz Pedersen's Kelt. Gramm. II, 504 sq. abweichender Erklärung wohl kaum zu trennen ist, gehört eher zu arm. *di* „Leiche", ags. *dwīnan* „verschwinden" (s. Lidén, Arm. Stud. 40, 133). Daß *ru·dedu* etwa aus einem Perfekt **dedoie* (zu *deiā-*) entstanden ist, ebenso wie z. B. *δείδω* (aus **δεδϝοια*), ist wegen der Bedeutung weniger wahrscheinlich. Pedersen's Erklärung halte ich jedenfalls für verfehlt.

Die Form. Schulze hat (Quaest. Ep. 244, N. 2) darauf hingewiesen, daß an fast allen Homerstellen statt des überlieferten δειλός ein unkontrahiertes δεελός eingesetzt werden kann. Nur an drei Stellen läßt sich diese Änderung nicht durch-
5 führen, nämlich: ϑ 351 (in einer anerkanntermaßen jüngeren Episode, vgl. Bechtel, Vocalcontraction bei Homer 17), Φ 464 (in der jungen Θεομαχία, s. dazu Bechtel, S. 32) und N 278. Nach Bechtel, S. 11 soll N 210—401 aus einer jüngeren Zeit stammen, was nicht nur durch die kontrahierte Form von
10 δειλός in V. 278, sondern auch durch die abweichende Bedeutung, welche das Wort an dieser Stelle hat (s. unten) durchaus bestätigt wird.

Schulze hat *δϝεελος als Grundform von δειλός angesetzt, worin ihm Boisacq 171 und Bechtel, Lexil. 97 gefolgt sind.
15 Der Anlaut δϝ wäre aber bei Homer nur an jenen Stellen nachweisbar, wo ein vorhergehender kurzer auslautender Vokal durch δϝ als ein metrisch langer gelten müßte. Das einzige Beispiel dieser Art ist E 574: τὼ μὲν ἄρα δειλώ usw. Setzt man hier aber die Form δεελώ wieder ein, dann läßt sich ἄρᾱ
20 einfach aus der Aufeinanderfolge fünf kurzer Silben erklären. Es fehlt folglich jeder Beweis für einen alten Anlaut δϝ. Positive Beweisgründe dagegen gibt es nun freilich nicht[1]). Dennoch läßt sich auf Grund folgender Erwägungen mit einer der Gewißheit sich nähernden Wahrscheinlichkeit behaupten,
25 daß δειλός tatsächlich niemals ein Digamma enthalten hat. Δεελός mußte im daktylischem Metrum immer nach einer langen Silbe stehen. Hätte es nun in δεελός ein Digamma gegeben, so hätte es nahe gelegen, daß die epischen Dichter bisweilen ein Wort mit auslautendem kurzem Vokal vor
30 δεελός verwendet hätten. Dies ist aber, wie schon bemerkt, an keiner der 39 Stellen, wo δειλός bei Homer vorkommt, der Fall. Ein lehrreiches Gegenbeispiel liefert δ(ϝ)εινός. Weil es in den meisten casus obliqui einen Spondeus bildete (δεινοῖο, δεινῷ usw.), war es an sich für das epische Versmaß
35 viel weniger geeignet als δειλός und steht denn auch an 46 der 96 Stellen am Versanfang. Diese Fälle sind also für die

1) N 278 ist ja zu jung um etwas beweisen zu können.

Frage des Anlauts nicht von Bedeutung. Von den übrigen 40 Stellen aber, wo δειλός im Versinnern vorkommt, wird an nicht weniger als 7 Stellen der Anlaut δϝ verwendet, um einen vorhergehenden kurzen Vokal metrisch zu dehnen. Für δειλός hätte diese Zahl verhältnismäßig größer sein müssen, weil diesem Worte im Gegensatz zu δειλός, immer eine lange Silbe vorangehen muß. Auch bei Hesiod (in den homerischen Hymnen ist δειλός nicht belegt) zeigt sich keine Spur von δϝ. Die Form δεελός läßt sich hier an 5 der 6 Stellen wieder einsetzen[1]).

Bei diesem Sachverhalt erscheint es recht unwahrscheinlich, daß δρηλοῖ· φοβεῖται Hes. als δϝειλοῖ zu erklären ist, wie Joh. Baunack, Philol. 70, 353 meint. Außerdem bedeutet δειλοῦν doch nur „furchtsam machen". Weil ein Faktitiv auf -οῦν sich schwerlich mit der Bedeutung φοβεῖται in Einklang bringen läßt, empfiehlt es sich δρηλεῖ zu lesen, welches Denominativ eines zu ἀποδιδράσκω gehörigen Nomens *δρηλός (vgl. ἀπατηλός u. dgl.) sein kann.

Urgriech. *δεελός, wozu obige Untersuchung uns geführt hat, halte ich für ein mit *dáyate, dīná-ḥ* usw. verwandtes Wort (Grundf. *deiə̯-ló-*)[2]). Vielleicht läßt sich mit Hilfe von δεελός die schwierige Frage lösen, inwieweit bei *eie̯ im Griechischen Vokalkontraktion eingetreten ist. Läßt man das zweideutige δείους in χλωρὸς ὑπὸ δείους (K. 376, O. 4), das in δέεος aufgelöst werden kann, aber nicht notwendig werden muß, beiseite, so findet man Kontraktion in τρεῖς und κεῖνος, dagegen unkontrahierte Vokale in δέελον „deutlich" (K. 406) und εὐδείελος. Für Bechtel, Vokalkontraktion 151 bildeten

1) O. 214, 369, 686, 713 Frag. 164. (Vgl. auch die Konjektur Rzach's in Frag. 96, 62.) Nur O. 113 ist es kontrahiert.

2) Etwaiger Zusammenhang mit ai. *dasyati* „leidet Mangel, verschmachtet", *upadasyati* „geht aus, wird erschöpft", norw. dial. *tasa* „ausfasern", nhd. *Zaser* usw. scheint mir nicht ernstlich in Betracht zu kommen. Anknüpfung an ai. *jásate* „ist erschöpft", lit. *gęstù, gèsti* „erlöschen, ausgehen" (Grundform *gu̯es-elo-*) wäre dagegen erwägenswert, ebenso wie Zusammenstellung mit ai. *jināti* „altert", *jívri-ḥ* „alt, gebrechlich", ags. *cwinan* (Grundform: *gu̯eiə̯-lo-*). Eine ganz sichere Entscheidung ist leider unmöglich.

τρεῖς und κεῖνος eine „nicht erklärbare Ausnahme". Ich erblicke darin vielmehr die lautgesetzliche Entwicklung von *eu̯e; δέελον ist erst einzeldialektisch aus *δεαλος (*deu̯e-lo) entstanden, wie sich aus διάλας· τὰς δήλας καὶ φανεράς und
5 δίαλον· φανερόν Hes. und att. δῆλος, das eine Grundform *δέαλος voraussetzt, ergibt[1]). Eine ähnliche Assimilation liegt z. B. vor in: ἱερός neben ἰαρός, ἔμετος (*u̯emə).

Trifft dies zu, so darf man aus der Tatsache, daß δεελός „schwach" bei Homer noch unkontrahiert ist, die Folgerung
10 ziehen, daß es somit aus *δεαλος[2]) entstanden sein muß. Sollte nun δειλός mit dīná-ḥ verwandt sein, so handelt es sich folglich um eine zweisilbige Wurzel *deu̯ā.

Es erübrigt noch, die Bedeutungen von δειλός auf Grund dieser Ergebnisse einer nähern Prüfung zu unterziehen.

15 Schon mehrmals hat man auf die auffällige Tatsache aufmerksam gemacht, daß ein Wort, dessen Grundbedeutung „furchtsam" sein soll, gerade in der älteren Literatur fast durchgängig in einer ganz abweichenden Bedeutung verwendet wird, s. Lehrs, De Aristarchi stud. hom. 117. Bei Homer
20 bedeutet δειλός gewöhnlich „miser", an einigen Stellen auch „schlecht, verächtlich" (z. B. A. 293). Bemerkenswert ist die vielerörterte Stelle ϑ 351: δειλαί τοι δειλῶν γε καὶ ἐγγύαι ἐγγυάασθαι. Δειλαί kann hier nur: „geringhaltig, von geringem Wert" bedeuten[3]). Δειλός wird auch gelegentlich von
25 Toten gebraucht, sowohl vom gefallenen Patroklos (Ψ 65, 105, 221, P. 670), wie von Leichnamen überhaupt, was Leaf (zu E. 574) mit Recht als „euphemism for dead" erklärt[4]). Die

---

1) Δέελον und εὐδείελος können daher nicht das Formans -elo- enthalten (so Brugmann-Thumb, Griech. Gramm.[4] 231). Feist, Etym. Wb.[2] 319 führt δῆλος auf *deu̯-ēlo- zurück, was aber eine Unform ist.

2) Δέαται· φθείνεται, δοκεῖ Hes. darf nicht herangezogen werden, weil statt φθείνεται zweifelsohne φαίνεται zu lesen ist. Auch auf die unsichere Glosse δειμαλέτα· τὰ λεπτὰ τῶν βοσκημάτων. οἱ δὲ Λάκωνες νεκρά Hes. ist kein Verlaß (s. v. Herwerden, Lex. Graec. supplet. et dial. 191).

3) Δειλῶν bezieht sich wohl auf Ares (vgl. Ebeling I, 282).

4) Auf die sich offenbar auf E 574 beziehende Hesychglosse: δειλώ· δειλαίους, ἀθλίους δυϊκῶς ist folglich kein großer Wert zu legen. Un-

einzige Stelle, wo δειλός „feige" bedeutet (N. 278), ist ohne Zweifel jung (s. oben), sonst wird dafür δειδήμων oder κακός gebraucht. Auch bei Hesiod bedeutet δειλός nie „feige", sondern entweder „von geringer Herkunft" (O. 214, 713, Fragm. 164., Ggns. ἐσθλός) oder „elend, unglücklich" (O. 686, Fragm. 96, 62) so auch bei γῆρας (O. 113) und φειδώ (O. 369).

Bei Herodot kommt δειλός m. W. einmal in der Bedeutung „feige" vor (1, 80), wie er auch δειλίη (VIII, 26) „Feigheit" gebraucht. Weil aber diese Bedeutung sich in der Ionischen Poesie nicht nachweisen läßt, ist sie wahrscheinlich als Attizismus zu betrachten. Schwierigkeit bereitet allerdings der Umstand, daß die Attizismen vorwiegend im zweiten Teile der Historien auftreten (s. Aly, Glotta 15, 84 sqq.). Aber III, 108 — leider die einzige Stelle, welche Schweighäuser angibt — darf nicht als Beweisstelle für „feig" gelten. Es werden hier zwei Tierarten einander gegenüber gestellt: ὅσα μὲν ψυχὴν δειλά und ὅσα δὲ σχέτλια. Hier bedeutet δειλός nicht „feige" (dann wäre wohl nicht ψυχήν hinzugefügt worden), sondern „schwach"[1]). Sollte meine Vermutung, daß die Bedeutung „feige" nur im Attischen üblich war, richtig sein, so ergäbe sich somit, daß die ganze Partie, wozu N. 278 gehört, auf attischem Boden entstanden ist.

Bei den Lyrikern bedeutet δειλός gewöhnlich „schlecht, minderwertig oder elend". Bei Theognis fand ich es einmal in der Bedeutung „unglücklich", einmal: „von niederer Abkunft" und 27 mal „schlecht" (von Personen und Sachen). Es läßt sich übrigens oft schwer ermitteln, ob er „niedrig" in moralischem oder sozialem Sinne meint.

---

entschieden lasse ich die Frage, ob hier noch die alte magische Scheu im Spiele ist, kraft welcher die Wörter für Tod und Toten tabu waren, oder ein in einem späteren Kulturstadium daraus hervorgegangener Euphemismus. Ob sich dies überhaupt für alte Kulturzeiten ausmachen läßt, ist umsomehr fraglich, weil in jedem Individuum die Phylogenese ihre Spuren im Unterbewußten hinterläßt (Atavismen).

1) Vgl. τὴν ψυχὴν πονηρός (Lysias 20, 14) καρτερὰν ψυχὴν λαβεῖν (Ar. Ach. 393) ἄριστον ψυχήν (Ar. Nub. 1048) ταῖς ψυχαῖς ἐρρωμενέστεροι (Xen. An. 3, 1, 42). Sehr spät erst findet man δειλόψυχος (Iosephus und Schol. zu Soph. Ai. 472).

Δειλός ist hier völlig synonym mit *κακός*. Vgl. weiter z. B.: Solon fr. 1, 39; Plato fr. 8, 3; Herondas I, 47; VIII, 10, 13 (s. Walter Headlam in seiner Ausgabe, Cambr. Un. Press 1922, z. Stelle). Bemerkenswert sind: Tim. fr. 3: *δειλοῖς ἡδυλόγου σοφίης* (etwa: „unkundig"), Archelaos fr. 4, 3: *νέκυος δειλοῖο σαπέντος* und Theokrit XVI, 43: *δειλοῖς ἐν νεκύεσσι* (vgl. die oben besprochenen Homerstellen).

Auch im Attischen haben sich noch Reste der ursprünglichen Bedeutungen erhalten. So bei Sophokles[1]), obwohl bei ihm *δειλός* gewöhnlich schon „feige" bedeutet. Aber Ant. 326: *τὰ δειλὰ κέρδη πημονὰς ἐργάζεται* (Schol. *δειλά : κακά*) heißt nicht „ignavum lucrum" (Ellendt, Lex. Soph. I, 402, s. auch Dindorf, Lex. Soph. 110), sondern „der schnöde Gewinn". Dies erhellt schon aus den entsprechenden Worten Kreons 299 und namentlich 313: *ἐκ τῶν γὰρ αἰσχρῶν λημμάτων τοὺς πλείονας Ἀτωμένους ἴδοις ἂν ἢ σεσωσμένους*. Zudem kann man noch auf Theognis 835: *κέρδεα δειλά* hinweisen, was bei diesem Dichter nur „unehrlicher Gewinn" bedeuten kann. Obige Bedeutung scheint mir auch für Philoct. 457 zum mindesten möglich (der Laur. hat, wie an der Ant. Stelle *δεινός*, was sich aus der im Attischen ungewöhnlichen Bedeutung von *δειλός* erklärt). So hat auch *δειλία*, wofür die Wörterbücher (abgesehen von einer Stelle bei Procopius) nur „Feigheit" angeben, gelegentlich wohl „Niedrigkeit, Nichtswürdigkeit" bedeutet, vgl. Kaibel zu Soph. El. 351. In den Fragmenten der Tragiker kommt *δειλός* nur in der Bedeutung „feig" vor (Nauck Tragicae Dictionis Index 133 sq.).

Einige Reste der älteren Bedeutung haben sich auch bei den Komikern erhalten, vgl. Eupolis fr. 289: *ἀγαθοὶ δειλῶν ἐπὶ δαῖτας ἴασιν* (nach dem Schol. zu Platons Symp. 174 B aus seinem Werke *Χρυσοῦν γένος*[2]). Eupolis konnte das Wort

1) Bei Pindar und Aeschylos ist das Wort nicht belegt.

2) Man hat dieses Fragment lange mißverstanden, indem man darin ein altes Sprichwort zu erkennen glaubte. Arnold Hug hat aber in seinem Symposionkommentar dargetan, das wir es mit einer scherzhaften Umbildung eines *παλαιὸς λόγος* zu tun haben, welcher lautete: *αὐτόματοι ἀγαθοὶ ἀγαθῶν ἐπὶ δαῖτας ἴασιν*.

also noch in der Bedeutung „von niederer Abkunft“ gebrauchen, ohne befürchten zu müssen, mißverstanden zu werden.

Zuletzt sei noch auf Aristoph. Av. 1329 aufmerksam gemacht. Hier muß der Sklave Manes dem Peithetairos einen Korb mit Federn bringen. Weil er aber zaudert, ruft der Chor Peithetairos zu: *σὺ δ' αὖθις ἐξόρμα Τύπτων γε τοῦτον ὠδί Πανὺ γὰρ βραδύς ἐστί τις ὥσπερ ὄνος*, worauf Peithetairos antwortet: *Μανῆς γάρ ἐστι δειλός*. Nach dem Schol.: *ἀποφαντικῶς ἀντὶ τοῦ δείλαιος*. (*πρὸς ἄλλον δὲ λέγει τύπτων τὸν Μανῆν*). Aus *γάρ* darf man aber schließen, daß diese Worte sich unmittelbar auf diejenigen des Chors beziehen. Ich übersetze daher: „Er ist ja ein träger (oder tölpelhafter) Manes“. Diese Übersetzung scheint mir durch v. 1335 bestätigt zu werden, wo Peithetairos ungeduldig sagt: *οὔ τοι μὰ τὰς κερχνῇδας ἔτι σου σχήσομαι οὕτως ὁρῶν σε δειλὸν ὄντα καὶ βραδύν*. Sonst scheint *δειλός* bei den Komikern ausnahmslos „feig“ zu bedeuten (vgl. Jacobi's Index), wie auch bei den Prosaikern. So gilt es bei Platon als Gegensatz von *θρασύς*, *ἀνδρεῖος*, *ἰσχυρός*. Zusammenfassend glaube ich folgende Bedeutungen für *δειλός* annehmen zu dürfen:

1. physisch „schwach, entkräftet“, vgl. *δειλόν· πονηρόν, ἀναλκῆ. τὸν ἀσθενῆ. κακόν* Hes. und *δειλός· σημαίνει δύο· τὸν ἀσθενῆ* .... usw. (Etym. Magn.). Daher euphemistisch „tot“ (Hom.).

2. psychisch.
   a) schwach (*ψυχήν* Hdt.).
   b) schlecht (Theog., Soph.); übertragen: von geringem Werte (*θ* 351).
   c) elend, unglücklich (allgemein ionisch).
   d) träge, tölpelhaft (Aristoph.).
   e) unkundig, unerfahren (Timon.).
   f) feige (Att. und N. T.).

3. sozial
   „von niederer Abkunft, niedrig, gemein (Hes., Theogn.).

Die Bedeutungsverengung „schwach, minderwertig“ > „feige“, wovon viele Sprachen Beispiele aufweisen[1]), wurde

1) Vgl. gr. *φαῦλος*, *κακός*, lat. *ignavus*, ndl. *laf* (urspr. „schlaff“,

in diesem Falle durch den Anklang von *δεινός*, *ἔδεισα* gefördert, wodurch *δειλός* in die Bedeutungssphäre der Wurzel *dṵei-* gelangte. Als sich diese Tendenz geltend machte, entstand das Bedürfnis *δειλός* in der alten Bedeutung „elend“ von dem neu aufkommenden *δειλός* „feige“ zu unterscheiden. So erklärt sich, daß im Attischen — und nur hier[1]) — eine Ableitung *δείλαιος* ins Leben gerufen wurde.

Kehren wir nach dieser Abschweifung wieder zu unserm Ausgangspunkte zurück. Einige Wurzelerweiterungen von *deiā* erfordern noch eine nähere Besprechung. Wie eine Erweiterung der Wurzel **deiā* „leuchten“ vorliegt in *dyáu-ḥ*, *devá-ḥ* usw. (**deiā-u̯*), findet sich **deiā-u̯* „verderben“ in *devayati* (*ardane*) „quälen“. Zu derselben Wurzel gehören *dyūna-ḥ* „geplagt, gequält“, *paridyūna-ḥ* „in Elend versetzt“[2]) und *dyauti* (*abhigamane* Dhātup. 24, 31) „losfahren, angreifen“, das aber nur im Bhaṭṭikāvya 6, 118 *siṃho mṛgaṃ dyuvan* 14, 101 *dudyuvuḥ* ..... *raṇe bhaṭāḥ* und — in der Zusammensetzung *pradyauti* — bei Sāyaṇa zu SBM. II, 2, 3, 10 belegt ist[3]). Dazu das Nomen agentis *mṛgadyut* (Bhaṭṭik. 5, 47). Ob *paridevati* „klagen“ hierher gehört (so Persson, Wurzelerw. 138) steht dahin. Ich weiß die Bedeutung wenigstens nicht mit der von *devayati* zu verbinden[4]), ebensowenig wie die von *dívyati* „spielen, würfeln“. Sichere außerarische Verwandte

---

jetzt „feig“). Das einzige mir bekannte Wörterbuch, das in der Anordnung der Bedeutungen nach logischen und nicht nach irreführenden etymologischen Gesichtspunkten verfahren hat, ist Montijn, Grieksch Woordenboek² 156.

1) Bei Theokrit ist attischer Einfluß im Spiel, wie er ja *δειλός* auch in der Bedeutung „feig“ gebraucht.

2) Aber *ādyūna-ḥ* „gefräßig“ (z. B. Pāṇ. 5, 2, 67), das Whitney, Roots 75 hierherstellt, enthält wohl *ad-* „essen“ (von *ādyu-*, wie *manyu-* gebildet? s. Walde, Lat. Et. Wb² 376).

3) Vgl. dazu Whitney, Roots 79 "apparently an artificial formation, on the authority of the occurence of a root *dyū* in the Dhātupāṭha".

4) Im Epos finden sich nur aktive Formen: *paridevati*, *paridevayati*. Sollten aber die im Bhaṭṭikāvya vorkommenden medialen Formen (vgl. 4, 34; 7, 86; 14, 48) älter sein, so könnte die Grundbedeutung etwa: „betrübt sein“ gewesen sein. Vgl. *devayate* „in Jammer sich befinden“ neben *devayati* = *dévati* „in Jammer versetzen“.

gibt es nicht. Denn ὀϊζύς „Jammer, Trübsal“ läßt mehrere Erklärungen zu (vielleicht *u̯i* + *di̯ū-*, mit prothetischem Vokal? Brugmann, IF. XXIX, 209 hat es schon zu *paridevati* „jammert“ gestellt. Andere Deutungen bei Boisacq 689, 1119). An. *tión* N. „Verderben, Schade“, as. *tiono* „Übeltat“, an. *týna* „vernichten“, ags. *tíenan* „plagen, ärgern“, welche von Persson, Wurzelerw. 81 zu **dāu̯* „brennen“ gezogen wurden[1]), können sowohl wegen ihrer Bedeutung, wie dem Vokalismus nach hierher gehören (urgerm. **tiuno-* aus **di̯ū-no-*). Ags. *teoswian* „plagen, verunglimpfen“, *teoso* „Beleidigung, Betrug, Bosheit“ lassen sich davon schwerlich trennen (ihre Zugehörigkeit zu *taésan* „zerpflücken“ wird im Vgl. Wb. I, 766 mit Recht als fraglich bezeichnet), haben daher wohl *téos-* (aus **di̯ū-s* oder **deiu̯-s-*). *Teorian* "fail, be tired" läßt mehrere Erklärungen zu[2]). Zu **dei̯ā-u̯-* gehört das *t*-Präsens *dyotate* (ähnlicherweise wie *dyótate* „leuchten“ zu **dyū-*), das auf Grund folgender Formen angesetzt werden darf: *dyotáyati* „erbrechen“ (AS. IV, 23, 5), *dyuttá-ḥ* „gebrochen“ (AS. IV, 12, 2, XII, 3, 22), *hṛddyotá-ḥ* „inneres Gebrechen“ (AS. I, 22, 1. Für die Lesung *hṛdyotá-ḥ* des Pp. s. Ai. Gr. I, 114), *hṛddyótana-ḥ* „das Herz brechend“ (AS. V, 20, 12)[3]).

vetana-m „Lohn, Preis“ (einer Ware).

Neben *vetana-m* ist *vetā* dass. überliefert, während auch *vecā* (unbelegt) erwähnt wird. Die letztgenannte Form, welche wenig klar ist, lasse ich hier außer Betracht. *vetana-m* ist, allem Anschein nach, indogermanischer Herkunft, wenn es auch m. W. bisher nicht gelungen ist, es befriedigend zu erklären. Das Wort scheint das Formans *-tana-* zu enthalten, wofür auf Brugmann, Grundr. I², 119, 591; II², 1, 269 verwiesen sei. Daß es sich nicht etwa um eine Svarabhaktiform von **-tna* handelt, erhellt aus gr. *-τανος*, lit. *-tinas* (s. u.). Die Nebenform *-tna-* findet sich nur in ai. *cyautná-m* „Unter-

1) Eine andere Auffassung noch bei Walde, Vgl. Wb. I, 782.

2) Siehe Holthausen, IF. XX, 231.

3) Für (*ví*) *abhí dyaut* ṚS. IV, 4, 6 (nach Roth, pw III, 126 „erbrechen“, vgl. aber auch PW III, 790, Grassmann 641) siehe jetzt Geldner, Gloss. 88.

nehmen", aw. *šyaoϑanəm* (zweisilbig) „Handeln, Tat, Werk"[1]; ai. *rátna-m* „Gabe, Geschenk, Reichtum"[2] (zu *rā́ti*, es steht also auf gleicher Linie mit *dhána-m, dátra-m, kṣatrá-m*) und vielleicht jaw. *aiwi.xšōiϑne* V. 2, 25 (nach Bartholomae, Wb. 89 eine Infinitivform).

Ebenso wie bei den zeitlichen Adjektiven (z. B. *nū́tana-ḥ* : *nū́tna-ḥ*) bilden auch bei diesen Nomina die Formen mit *-tn̥no-* weitaus die Mehrzahl. Diese lassen sich auch außerhalb des Indoiranischen nachweisen, vgl. gr. *ϑεπτανός· ἁπτόμενος* Hes. und die litauischen Gerundiva *sùktinas* „torquendus" *dèktinas* (= *ϑεπτανός*) usw. Im allgemeinen scheint Hochstufe die Regel gewesen zu sein (vgl. aw. *šyaoϑanəm* gegenüber ai. *cyautná-m*), was auch durch die altpersischen Infinitive auf *-tanaiy*[3]), np. *-tan, -dan*) bestätigt wird. Diese Bildung steht, nebenbei bemerkt, nicht so vereinzelt da, wie Meillet, Gramm. du vieux perse 108 offenbar meint. Der aus ap. *čartanaiy* zu schließende *e*-Vokalismus findet sich in gr. *ϑεπτανός*, lit. *dèktinas* wieder. Die übrigen indoiranischen Beispiele von *-tana-* sind weniger klar. Aw. *vaγδanəm* „Kopf ahurischer Wesen" als **vagh-tana-* mit ai. *vāghát*, lat. *voveo* usw. zu verbinden (so zuerst Bartholomae, Ar. Forsch. I, 12, aber Wb. 1336 nicht mehr erwähnt) läge zwar nahe, aber für die dann vorauszusetzende ältere Bedeutung „Mund, Antlitz" (vgl. ai. *vaktra-m, vádana-m*) fehlt jeder Anhalt. Ähnliches gilt für die Zerlegung in *vak* + *dhana-* (so schon Geiger, Handbuch 316), das mit ai. Bildungen wie *vāladhā́na-m* vergleichbar wäre. Eine andere Erklärung hat Petersson, Stud. über die idg. Heterokl. 53 sq. vorgeschlagen, nämlich Verknüpfung mit arm. *gang* „Schädel", *gagathn* „Schädel, Kopf, Spitze" usw. Auch bei dieser an sich sehr

1) Svarabhakti ist wohl anzunehmen für *cyautnā́* ṚS. VI, 47, 2c und im Gāthischen: Y. 28, 4; 48, 5. 8.

2) Die von Stokes, Urkeltischer Sprachschatz 232 vorgeschlagene Verknüpfung mit air. *rét* „Sache, Ding" empfiehlt sich nicht, trotz Uhlenbeck, Wb. 243, Thurneysen, Hb. des Air. 125, Petersson, Stud. über die idg. Heteroklisie 263. Von Pedersen, Kelt. Gr. I, 152 wird sie nicht berücksichtigt.

3) Lok. wie in aw. *aiwi.xšōiϑne*; ein dativischer Infinitiv ist *šyaoϑanāi* Y. 34, 5.

ansprechenden Erklärung hat man ein Formans *-tana-* anzunehmen (das von PETERSSON freilich anders erklärt wird). Wahrscheinlich steckt *-tana-* auch noch in dem etymologisch unerklärten *uštănəm* „Lebenskraft" und im Femininum *rātanā* „Gabe", das ich wegen Yt. 19, 53 *aϑauruno hō rātanąm raoxšni.xšnūtəm išăϑhaēta* usw. annehme (anders BARTHOLOMAE 1520). Aus dem Altindischen darf vielleicht noch *pattana-m* „Stadt" herangezogen werden. Die Geschichte dieses Wortes ist aber sehr dunkel[1]).

Dieses Formans *-tana-* dürfte auch in *vetana-m* vorliegen. Dies ermöglicht weitere Anknüpfung an *véti* u. a. „zu gewinnen suchen" u. dgl. Der einigermaßen auffällige Bedeutungswandel findet sich auch anderswo bei Ableitungen von dieser Wurzel, vgl. ab. *vŭzvitĭ*, τόκος „Gewinn", *izvitĭ* „fructus". Zu beachten sind auch folgende awestische Wörter: *viyā* „Lohn". Im Gāthischen nur *vyąm* (Yt. 48, 7)[2]), das Jungawestische hat einige Male *vyāhva*, das an der einzigen metrischen Stelle (Yt. 8, 9) als *viyāhva* zu lesen ist. *Viyā* ist ein *ā*-Nomen mit schwundstufigem Wurzelvokalismus, wie ai. *ūrjā́*, *kṛpā*, aw. *ϑwyā*, gr. χαρά[3]). Diese Auffassung scheint mir besser zu den überlieferten Formen zu stimmen als die BARTHOLOMAE'sche (s. Altir. Wb. 1476). Auf diese Weise gewinnt man auch eine Erklärung für aw. *vōyaϑrā* (Y. 34, 10) nach BARTHOL.: „Gegen-

1) BRUGMANN, Grundr. II[1], 151 stellte es zu *pibdaná-ḥ* „feststehend", (Grundbedeutung etwa „Befestigung"?). S. auch Ai. Gr. I, 173. JOHANSSON IF., XIV, 328. Dessen Zusammenstellung mit *pastyà-m* (S. 329 sq., ebenso PETERSSON, Studien über die idg. Heteroklisie 255) ist aber zu verwerfen. (Für *pastyà-m* siehe WALDE, Vgl. Wb. II, 7 sq.) Sollte *pattana-m* indogermanischer Herkunft sein, so wäre Zusammenhang mit *padra-m* N. „Dorf", *padá-m* N. „Standort, Stätte, Ort" usw. möglich. Nach CALDWELL, A Comparative Grammar of the Dravidian[2], 458 sq. soll es aber einer älteren dravidischen Sprache entlehnt worden sein. Dagegen scheint tam. *paṭṭana-m* wieder aus dem Sanskrit zu stammen. Skr. *paṭṭana-m* ist freilich auch sehr auffällig, s. Ai. Gramm. l. c. Hoffentlich wird es der künftigen Forschung gelingen, die verworrenen Lehnbeziehungen näher aufzuklären.

2) So alle Hss., das Metrum fordert aber ein zweisilbiges *viyąm*.

3) Das Wort könnte übrigens auch in *vyādā* „Belohnung, Vergeltung" vorliegen.

stand der Hoffnung", das sich auf *μiiotro-m zurückführen läßt. Morphologisch schließen sich beide Wörter nahe an gr. ἰότης an, falls dies von *μiio- „begehrlich" abgeleitet ist (so Sommer, Gr. Lautstudien 12 sq.).

Im Anschluß an obenstehende Besprechung des Formans *-tana-* sei hier noch auf eine andere Funktion von *-tana-* aufmerksam gemacht. Wie das Vedische neben den Nomina auf *-tva-m* auch solche auf *-tvaná-m* kennt, so scheint es im Indoiranischen Eigennamen auf *-taná-* gegeben zu haben, welche als Patronymika zu denen auf *-ta-* dienten[1]). Ein vedisches Beispiel ist wahrscheinlich *Traitaná-ḥ* „Name eines Dāsa" (ṚS. I, 158, 5c–d). Zu dem *Θraētaonō* des Awesta, womit man ihn seit Max Müller immer wieder identifiziert hat, steht er in gar keiner Beziehung[2]). *Traitana* war ein Sklave (s. Ludwig, Rigveda IV, 44), vgl. auch Bṛhaddevatā IV, 21 sq.

jīrṇaṃ tu Dīrghatamasaṃ khinnās tatparicāriṇaḥ
dāsā baddhvā nadītoye dṛṣṭihīnam avādadhuḥ || 21
Tatraikas Traitano nāma śastreṇainam apāhanat usw.

Traitaná-ḥ bedeutet wahrscheinlich „Abkömmling *Tritas* (oder *Tretas*)". Für *Caṣṭaṇa-ḥ* (*Τιαστάνης*) ist eine ähnliche Erklärung möglich, wenn es wenigstens nicht einfach ein Kurzname ist. Daß es sich um Patronymika handelt, darf man aus aw. *Frāyazəntanō* „von *Frāyazənta* stammend, dessen Nachkomme" (beide Namen sind überliefert) schließen. Auch der Eigenname *Vyātanō* könnte so erklärt werden[3]).

---

1) Dieses Formans ist also auf eine ganz andere Weise entstanden als das in *vetana-m* vorliegende, das wohl ebenso wie das Formans *-tnu-* von den *t*-Präsentien ausgegangen sein wird.

2) Für den Namen *Θraētaonō* vgl. Bartholomae, IF. I, 180, N. 2, der es wohl mit Recht auf einen Stamm *Θraētavan-* zurückführt. Justi's abweichende Erklärung (IA. XVII, 109) ist in morphologischer Hinsicht wenig befriedigend. Vgl. auch Walde, Wb. I, 760.

3) Nicht hierher gehört *Zbaurvatanō* „Abkömmling *Zbaurvants*", wofür man ein Formans *-ana-* anzunehmen hätte. Aber die Lesarten *Zbaurvaitanahe* (in der F_1 Klasse) und *Zbaurvaitinahe* (MF_3 u. a.) scheinen auf ein Formans *-īna-* hinzuweisen, das wohl mit *-īna-* in *jñātakulīna-ḥ* usw. (s. Gubler, Die Patronymica im Altindischen, S. 103) identisch sein wird.

Vedica und Avestica.

Von Herman Lommel.

I. Bemerkungen zur indoiranischen Sprachkunde.

Altindisch *karoti*[1]).

Wackernagel, Altind. Grammatik, Bd. I, S. XIX, erklärt *kuru* im 10. Maṇḍala des R. V. statt echt ai. *kṛṇu* als Umwandlung eines urmittelind. **kuṇu*, bei dem das *ṇ* durch analogischen Einfluß der übrigen Formen von *kṛ* durch *r* ersetzt worden sei.

Welches sind nun die Formen, bei welchen ein *r* in das vorauszusetzende *kuṇu* übertragen sein kann? Doch wohl kaum die regelmäßigen Formen nach der 5. Klasse, *kṛṇoti* usw., welche ja kein konsonantisches, sondern ein vokalisches *r* enthalten.

Das zweimal belegte *kuru* ist neben einmaligem *kurmaḥ* der älteste Vertreter der künftigen Formenreihe *karoti, kurvanti.* Daran schließen sich im Atharva-Veda außer vier Fällen von *kuru* eine ganze Anzahl von Formen des tiefstufigen Stammes *kuru*, z. B. *kurvanti* (einmal), ferner *karoti, akaros, akarot.* Um das ungefähre Bild in der Entwicklung dieser Formen-

1) Nach einer ersten Niederschrift dieser Zeilen ist in J. F. 43, 39 eine Bemerkung von Kiekers über *karoti* erschienen. Seine Ansicht berührt sich mit der meinigen in dem Punkt, daß auch nach ihm Formen nach der 2. Klasse wie *karṣi* maßgebenden Einfluß bei der Entstehung von *karoti* hatten. Aber er berücksichtigt nicht die Verbreitung der in Betracht kommenden *ar*-Formen im Vedischen und Mittelindischen, geht bezüglich der Präsensformen mit *o, u, v* im Suffix nicht von den älteren Formen *kuru, kurmaḥ*, sondern von dem erst späteren *kurvanti* aus, und betrachtet dieses, was ich am entschiedensten ablehnen muß, als eine „*u*-Basis". Ich glaube daher, daß eine nachträgliche Veröffentlichung meiner früher niedergelegten Ansicht nicht überflüssig ist.

reihe etwas zu vervollständigen, bemerke ich noch weiter, daß im Kāṭhakam außer *kuru* und dem im Rigveda einmal belegten *kurmas* gleichfalls eine Anzahl von Formen, ähnlich denen des Atharva-Veda, dazu noch einige weitere, wie der Opt. *kuryāt* vorkommen, und daß die starken Formen des Typs *karoti* an Zahl wesentlich zugenommen haben. Daneben aber herrschen nicht nur im Atharva-Veda die Formen des Typs *kṛṇoti* vor, sondern auch im Kāṭhakam sind neben überwiegender Häufigkeit der einen Form *karoti* die Bildungen des Typs *kṛṇoti* immer noch in der Überzahl.

In der Brāhmaṇa-Periode hat sich das Verhältnis so gewandelt, daß wir im A. B. neben nur einmaligem *kṛṇoti* siebzigmal *karoti*, neben viermaligem *kuru* einmal *kṛṇuhi* haben. Auch sonst überwiegen da die jüngeren Formen, die im Imperf., Opt. und einigen Indicativ Präs.-Formen keine alten Formen mehr neben sich haben.

Innerhalb der neuen Formenreihe sind also die hochstufigen des Typs *karoti* sichtlich jünger als die tiefstufigen des Typs *kuru, kurute.* Die ersteren können also für die Wiedereinführung des *r* an Stelle des *ṇ* nicht verantwortlich gemacht werden; sie sind vielmehr selber noch mehr als *kuru* aus *kuṇu* der Erklärung bedürftig.

Aus den vom Präs.-Stamm weiter abliegenden Tempusformen wie *cakāra* wird man das *r* nicht beziehen wollen. Die Nebeneinanderstellung von *karoti* : *kurvanti* im jüngeren Paradigma zeigt eine doppelte Abstufung, nämlich erstens in der Wurzelsilbe (*ar* : *ur*) und zweitens in der Suffixsilbe (*o* : *u*), ein ganz auffallendes, unorganisches Verhältnis, durch welches die Abstufung bei diesem häufigen und in manchen Verwendungen einem Hilfsverb sich annähernden Verbum zu einer überdeutlichen Charakterisierung der Formen gesteigert ist. Dieses Nebeneinander ist auf keine Weise lautlich zu erklären, muß also durch Formübertragung entstanden sein. *karoti* seinerseits muß eine Kontaminationsbildung aus Formen, die mit *kar-* beginnen, und solchen, die Suffix *-no-* haben, sein.

Befriedigen kann bei dieser Sachlage nur eine Ableitung, welche sowohl die Übertragung des *r* in die mittelindische laut-

gesetzliche Stammform *kuṇ*, als die Verknüpfung der Stammgestalt *kar-* mit dem suffixalen *-o-* erklärt. Nunmehr ergibt sich unmittelbar, daß die Formen des jüngeren Typs entstanden sind durch eine Kontamination der nach mittelindischen Lautgesetzen umgestalteten Flexion nach der 5. Klasse (*kṛṇomi* > **kuṇomi*) und der Flexion dieses Verbums nach der 1. und 2. Klasse, wie A. V. *karṣi*, R. V. *kṛtha* (2. Klasse) und *karasi*, *karati* (A. V. und R. V.), *karāma* (A. V.), *karanti* (R. V.), *karase*, *karate*, *kara* (R. V.) (1. Klasse). Die Formen dieser beiden Typen sind allerdings schon im Vedischen so im Zurückweichen, daß sie zwar im R. V. sehr häufig, im A. V. jedoch bereits auf ein Minimum reduziert sind und im Kāṭhakam noch drei Formen nach der 1. Klasse, keine nach der 2. Klasse vorliegen. Aber im Mittelindischen haben die Formen nach der 1. Klasse noch volles Leben in Pā. impt. *kara*, ātm. *kare*, opt. *kareyyaṃ*, (2. Klasse in opt. *kayirā*), Pr. *karaï* (*karadi*), umgebildet *kareï* (*kaleï*). Nun beweist aber die Wandlung des *ṛ* zu *u* in *kuru*, daß wir die Erklärung unserer ganzen Formengruppe im Urmittelindischen zu suchen haben. Die große Häufigkeit der Formen der ersten Klasse im älteren Vedischen, ihr zähes Fortleben im Mittelindischen, das Vorhandensein von Formen der 2. Klasse in diesen beiden Sprachtypen läßt erkennen, daß im Urmittelindischen die Bildungen *karati*, **karti* neben *kṛṇomi* in reichem Gebrauch standen. Hier nun hat sich die Kontamination von *karati* : **kuṇoti* und *karate* : **kuṇute* zu *karoti*, *kurute* vollzogen. Abgesehen von anderen, allgemeineren und leicht auszudenkenden Gründen wird das Bestehen von Formen der 2. Klasse: *karti*, **kṛte* (*kṛṣe*) verhindert haben, daß die Kontaminationsbildung in Unformen wie **kuroti* und **karute* auswich.

Es scheint ferner, daß die Wiedereinführung des *r* in den lautgesetzlich entstandenen Stamm *kuṇ* nicht als eine Adaption an die Hochsprache verstanden werden muß, da sie in derselben Weise wie im Sanskrit auch im Mittelindischen vorhanden gewesen sein muß, wie pā. *kubbanti*, pr. *kuvvanti* zeigen. An sich ist zwar denkbar, daß diese Formen einer Einwirkung der Hochsprache auf das Mittelindische zu ver-

danken sind, und eine Anpassung von hochsprachlichem *kurvanti* usw. an die Lautverhältnisse des Pāli und Prakrit darstellen. Geiger's Bemerkung in seiner Darstellung des Pāli im „Grundriß" S. 123, daß die Bildungen vom Stamme *kubba-* speziell der Gāthā-Sprache (und der Kunstdichtung) eigen sind, könnte diese Auffassung nahelegen. Jedoch spricht das Vorherrschen des Typus *karoti* im Pāli dafür, daß die kontaminierte Flexion *karoti, kurvanti* dem Mittelindischen organisch angehört. Ferner zeigen pā. *kummi*, das im Epos belegte *kurmi* und das von Pischel, S. 356 allerdings angezweifelte Ś. *kummo*, daß die Übertragung des *r* auch den niederen Regionen der Sprache eigen war.

Ṛgvedisch *ūrdhva- sthā.*

Das Verdienst der Fravashi's an der Schöpfung der Welt wird Yt. 13, 76 gekennzeichnet mit den Worten: „.... die damals aufrecht standen (*ərədwå hištənta*), als die beiden Geister, der Kluge Geist und der Böse, die Schöpfung machten". In meiner Übersetzung habe ich zu „aufrecht standen" zweifelnd bemerkt: „= in voller Kraft standen?".

Geldner hat in seiner Metrik S. 92 und KZ. 25, 546 übersetzt „bereit standen"; Wolff sagt dafür „hochaufgerichtet dastanden". Bartholomae verweist in seinem Wörterbuch Sp. 350 auf die Verbindung *ūrdhvó... ásthāt* RV. II, 30, 3 (u. ö.). Damit ist aber nur formal und äußerlich die Gleichartigkeit der Wortverbindung erwähnt, ohne daß für das inhaltliche Verständnis etwas gewonnen ist, wie eben die auf Bartholomae beruhende Wolff'sche Übersetzung zeigt.

Am treffendsten ist die Geldner'sche Übersetzung, und statt „bereit" darf man ausdrücklich „hilfsbereit" sagen. Denn dies ist an mehreren Stellen der Sinn der vedischen Wortverbindung. RV. I, 134, 1 übersetzt Geldner *ūrdhvā́ te ánu sūnṛ́tā mánas tiṣṭhatu*: „die bereitstehende Freigebigkeit soll deinem Sinn willfahren". Soll wirklich die Freigebigkeit „personifiziert als Indras Begleiterin" (Geldner's erklärende Fußnote) dem Sinn des angerufenen Gottes Vāyu willfahren, und nicht vielmehr gemäß Vāyu's Sinn (für uns) hilfsbereit sein?; wie es denn sogleich im Folgenden heißt:

„Komm mit Deinem Wagen herbei um zu schenken, o Vāyu“, denn da ist doch klar, daß der Gott uns Gaben schenken soll. — Einige der folgenden Stellen werden noch Zeugnis geben für die Gedankenverbindung zwischen dem Aufrechtstehen des Gottes im Sinne seiner Hilfsbereitschaft und den von ihm erwiesenen Gnaden.

Ich meine zunächst RV. I, 30, 6: *ūrdhvás tiṣṭhā na ūtáye 'smín vā́je* „steh uns bereit zur Hilfe in diesem Wettkampf“ und RV. I, 36, 13: *ūrdhvá ū ṣú ṇa ūtáye tíṣṭhā devó ná savitā́ ūrdhvó vā́jasya sánitā* .... 14: *ūrdhvó naḥ pāhy áṃhaso ní ketúnā*; 13: „steh uns ja bereit zur Hilfe wie Gott Savitar, (hilfs-)bereit als Gewinner des Wettkampfs ..... 14: (hilfs-) bereit schütze uns vor Bedrängnis mit deinem Schein (Banner)“; RV. VI, 24, 9: ... *préṣó yandhi sutapāvan vā́jān sthā́ ū ṣú ūrdhvá ūtī́ árisaṇyan* „gewähr uns Gewinn und Sieg, du Somatrinker, steh uns bereit mit Hilfe, nicht ausbleibend“; RV. VIII, 19, 10: *yásya tvám ūrdhvó adhvaráya tíṣṭhasi kṣayádvīraḥ sá sādhate* „bei wessen Opferhandlung du (hilfs-)bereit zugegen bist, der hat Erfolg als Beherrscher von Männern“.

Im Gegensatz zu den bisher angeführten Stellen ist die von Bartholomae genannte Strophe RV. II, 30, 3 weniger geeignet, den für die Yaštstelle passenden Sinn der Redensart erkennen zu lassen. Denn da ist die Rede davon, daß Indra beim Vṛtrakampf sich im Luftraum aufrecht (aufgereckt) hinstellt, um seine Waffe zu schleudern. Hier gilt also der ursprüngliche, unmittelbar anschauliche Sinn des Aufrechtstehens. Daß freilich beides, die sinnliche Bedeutung des Dastehens in aufrechter Haltung und die daraus hervorgegangene Bedeutung der tätigen Bereitschaft zu Gunsten eines andern sich eng berühren und ineinander übergehen, ist unverkennbar. So kann die räumliche Bedeutung nicht wohl sinnenfälliger sein als bei der Aufrichtung des Opferpfostens. Nach RV. III, 8, 1 ist aber auch er gerade durch diese Stellung hilfreich: *yád ūrdhvás tíṣṭhā drávinehá dhattāt* „wenn du aufgerichtet stehst, dann gib hier Reichtümer“.

Außerhalb der Verbindung mit *sthā* ist bei dem Adjektiv *ūrdhvá-* die unräumliche Bedeutung nicht entwickelt. Nur

manchmal enthält dann das Wort neben der ursprünglichen Bedeutung eine Beimischung des Sinnes der Hilfsbereitschaft. Als selbständiger Fall derart ist die schon erwähnte Stelle RV. I, 36, 14 nicht zu zählen: das *ūrdhvá-* steht da in un-
5 mittelbarem Anschluß an die vorangehende Verbindung *ūrdhvásthā.* Dagegen ist der eingangs erwähnten Stelle I, 134, 1 sehr ähnlich und schon öfter damit verglichen worden: RV. VIII, 45, 12 *ūrdhvā́ hí te divé-dive sahásrā sūnṛ́tā śatā́ jaritṛbhyo vimáṃhate* „denn Tag für Tag sind dir 100 000 reiche
10 Gaben zur Verfügung, die du dem Lobsänger reichlich spendest". Der Nebensinn der Hilfsbereitschaft geht daraus hervor, daß eben nur der mannhaft und kraftvoll dastehende, nicht ein kleiner, gebückter, geduckter oder liegender, Hilfe zu erweisen im Stand und dazu in Bereitschaft ist. Und so ergibt sich
15 die übertragene Bedeutung mehrfach bei Gottheiten, von denen an sich und ihrer Natur nach öfters gesagt wird, daß sie aufrecht stehen oder sich erheben. So von Agni IV, 4, 5. Da heißt es vorher Str. 4: *úd agne tiṣṭha prátyā tanuṣva, nyàmítrāṅ̆ oṣatāt*.... „Erheb dich Agni, strecke dich dagegen, brenne
20 die Feinde nieder..... Str. 5: *ūrdhvó bhava práti vidhyā́dhyasmát* „richte dich auf, schieße sie von uns fort.....". Im Sichaufrichten soll er die erwartete Hilfe betätigen.....". Ähnlich von Indra RV. X, 23, 1: *ūrdhváthā būd ví sénābhir dáyamāno ví rā́dhasā* „Er hat sich aufgerichtet, mit.....
25 mit Freigebigkeit verteilend".

Durch diese Betrachtungen ist die Bedeutung von *ərədwo stā* im Awesta geklärt. Darüber, daß die Fravashi's, wie es an jener Yaštstelle vorausgesetzt ist, bei der Schöpfung zugegen waren, und daß sie dabei helfend mitgewirkt haben, verweise
30 ich auf meine Religion Zarathustras S. 153 und 231.

Bemerkenswert ist, daß offenbar die Redensart *ūrdhva sthā* und ihre Bedeutung „(zur Hilfe) bereit stehen" bereits urarisch entwickelt war.

Awestisch *hukərəpta-*.

35 Die Awestaüberlieferung bietet uns die drei einander ähnlichen Wörter: *hu-kərəp-* (von Bartholomae als *hu-kəhrp-* angesetzt), mit dem Nom. Sing. *hukərəfš* (Y. 9, 16); sodann

hukərəpta-; und drittens *hukərəptəma-*, Y. 1, 1 und Y. 26, 2, im Acc. Sg. *hukərəptəmąm*. Ihre Bedeutung ist „wohlgestaltet". Durchaus einleuchtend ist die Erklärung des ersteren als Bahuvrīhikompositum mit *kṛp-*, *kərəp-* „Gestalt" als Hinterglied (doch siehe über dieses weiter unten). Dann aber ist es weniger glaubhaft, daß das diesem so ähnliche *hukərəpta-* anderen Ursprung haben soll: nach verbreiteter Anschauung soll es als Hinterglied das Verbaladjektiv **kṛpta-* (ai. *klṛpta-*, iran. **kṛfta-*) von Wurzel *klṛp* „zubereiten" haben. Wenn man dann das dritte dieser Wörter als eine superlativische Weiterbildung von dem Wort auf *-kərəp-* ansieht — wie sich das ja aufzudrängen scheint — so wird man doch in Verlegenheit sein, es von dem bis auf die letzte Silbe *-ma-* gleichen *hukərəpta-* loszureißen.

Ich meine, dieses ist auch Bahuvrīhi, mit Suffix *-ta-* weitergebildet wie ai. *an-ap-ta-* „nicht wässerig" (RV.), *amanyuta-* „ohne Groll" (AV.) und ähnliche (Brugmann, Grdr. II a, 402). Übrigens kann *hukərəta-* „gut gemacht" die Übertragung des Suffixes *-ta* auf ursprüngliches *hukərəp-* begünstigt haben.

Merkwürdig ist, daß nur die Stelle mit *hukərəpta-* metrisch in Ordnung ist Yt. 5, 127, vorletzte Zeile: *yaϑača hukərəpta fštāna* (8). Bei *hukərəptəma-* ist jedoch eine metrische Berichtigung nötig. Ich gebe die Stellen Y. 1, 1 und Y. 26, 2 im Zusammenhang, um ihre metrische Gestalt zu zeigen:

Y. 1, 1:

nivaēδayemi hankārayemi	10
daϑušō ahurahe mazdå (lies: *-ōho*)	10
raēvatō (lies: *rayivato*) *xᵛarənaəuhatō* (lies: *-əhv-*)	8
mazištaheča vahištaheča	8
sraēštaheča (lies: *srayiš-*) *xraoždištaheča*	10
xraϑwištaheča hukərəpt(əm)aheča	10

und Y. 26, 2:

vīspanąmča åəhąm paoiryanąm	10
fravašinąm iδu yazamaide	10
fravašīm avąm yąm ahurahe mazdå	12
mazištąmča vahištąmča	8
sraēštąmča (lies: *srayištąm-*) *xraoždištąmča*	8

xraϑwištąmča hukərəpt(əm)ąm[1]*)ča* 8
ašāt apanōtəmąmča 8

Was nun *hukərəfš* Y. 9, 16 betrifft, so ist die Stelle durch Geldner, Metrik S. 35 nicht in Ordnung gebracht. Am besten setzt man da wohl auch für *hukərəfš* das an den andern Stellen gültige *hukərəfta-* ein, obwohl die dann sich als nötig ergebende Form *hukərəftō* eine einschneidendere Konjektur gegenüber dem Überlieferten ist, als die Tilgung einer Silbe an den vorherbesprochenen Parallelstellen. Wir sind nun freilich gerade von der an dieser Stelle überlieferten Form ausgegangen, um diese Wörter an *kṛp-* „Gestalt", nicht an Wurzel *klp* anzuschließen, und gerade diese Lesung geben wir jetzt zu gunsten einer metrischen Konjektur auf. Aber in Wahrheit wird dadurch die Herleitung von *kṛp-* (gemäß dem, was vorher über die Formbildung gesagt wurde) kaum erschüttert. Und wichtiger ist, daß das Wort in allen drei Gestalten als wesentlich ein und dasselbe erkannt und zugleich der metrische Text bereinigt wird.

II. Mutter und Kind bei Mensch und Tier in einigen vedischen Vergleichen.

In dem an Indra gerichteten Lied RV. 4, 19 ist von der Befreiung der Gewässer oder Flüsse aus dem Verschluß im Felsen die Rede, und da heißt es Strophe 5: *abhí prá dadrur jánayo ná gárbham ráthā iva prá yayuḥ sākám ádrayaḥ.* Das übersetzt Geldner: „wie Frauen (Fußnote: „bei der Geburt") taten sie ihren Leibesschoß auf, wie Wagen setzten sich die Felsen mit einem Male in Bewegung". Dabei ist *abhi pra dadrur* aufgefaßt als Form von *dar* „spalten". Geldner weist aus dem Mahābhārata eine Stelle nach, wo das Passiv dieses Verbs mit den gleichen Präverbien von der sich brechenden Flut gebraucht ist; mit *pra* allein kommt es im Aitareya Brāhmaṇa passivisch im Sinne von „rissig, runzelig werden" vor. Es wird dadurch als möglich gezeigt, daß an unserer Stelle das Aktiv des Verbs ein transitives „öffnen, einen Spalt

1) Beachte die Schreibung in J. 2 mit *-ft-*.

aufmachen" bedeuten kann. Aber diese Bedeutung selbst ist damit nicht aufgezeigt und der vielleicht nicht unerläßliche, aber doch erwünschte Hinweis auf einen Zusammenhang, wo das Verb mit Bezug auf den Geburtsakt gebraucht würde, fehlt.

Doch würde man einen solchen Gebrauch des Verbs ohne Weiteres einräumen, sobald feststünde, daß das Hervorbrechen der Gewässer aus den Bergen mit der Geburt eines Menschenkindes verglichen wird. Diese Auffassung stützt GELDNER mit dem Hinweis auf RV. 5, 45, 3: *asmā́ ukthā́ya párvatasya gárbho mahī́nām janúṣe pūrvyā́ya ví párvato jíhīta* „für diesen Spruch (hat) der Schoß des Berges zur ersten Erzeugung der großen (Gewässer), hat der Berg sich aufgetan". Da ist allerdings auch die Hervorbringung der zunächst im Berg verschlossenen Gewässer mit einer Geburt aus dem Schoß der Berge verglichen (vgl. 3, 33, 1, worüber im Folgenden). Aber das Bild ist dabei mehr im Rahmen dessen geblieben, was auch unserer Ausdrucksweise geläufig ist. Wenn wir nämlich mit dem Ausdruck „Schoß der Erde" diese mit einem Mutterleib vergleichen, und ferner erotische Gedankenverbindungen sich leicht einstellen, sodaß Pflügen und Aussaat mit der Zeugung verglichen werden können, so liegt es der dichterischen Bildersprache weniger nahe, von da zu klinisch-gynäkologischen Eindrücken überzugehen, und in schonungsloser Ausdrücklichkeit auf den Geburtsakt hinzuweisen.

Freilich, wer mag die Grenze ziehen dessen, was im Gedicht sagbar ist, was unter uns oder was in uralter Zeit bei einem fernen, fremden Volk zu sagen erlaubt ist? Ich sage nur, daß wegen dem „Schoß des Berges" in 5, 45, 3 ich von der Auffassung, daß dort die Frauen ihren Mutterschoß aufspalten, nicht überzeugt bin. Und so ist denn mit GELDNER's Behauptung, *dadruḥ* gehöre „jedenfalls zu *dar*, nicht zu *drā*" eine Entscheidung getroffen, die möglich, aber nicht zwingend ist. Wir müssen uns den Weg zu befriedigender Deutung offen halten, indem wir zurückkehren zu der Ableitung von *dadruḥ* aus Wurzel *drā*. Denn an der andern Stelle, wo diese Form begegnet (RV. 1, 69, 11), bedeutet sie

„sie sind gelaufen"; darüber hat wohl nie Zweifel geherrscht, und auch Geldner übersetzt da „sie sind geeilt" (s. über diese Stelle später). Zu unserer Stelle hebt Oldenberg in seinen Noten (I. S. 283) mit Recht hervor, daß bei Ableitung von *dadruḥ* aus *drā* die beiden Verben *prá dadruḥ* und *prá yayuḥ* sehr passend neben einander stehen. Jedoch findet Oldenberg den Vergleich „seltsam", den er — wenn auch zweifelnd — an dieser Stelle annimmt: „wie Frauen, die zu einer Entbindung laufen". Daß aber befreundete und benachbarte Frauen eine Wöchnerin besuchen und dabei kundig und neugierig das Neugeborene betrachten, das wäre nicht verwunderlich; warum sollte ein so natürlicher menschlicher Vorgang dem Dichter nicht Anlaß zu einem Vergleich geben können? Oldenbebg stellt bei „Entbindung" die Zwischenfrage: „liegt das in *gárbham*?" Das muß es jedenfalls nicht; fassen wir das Wort als „Neugeborenes", was lexikologisch unbedenklich, ja das Gegebene ist, so entspricht das um so ungezwungener manchen Vorkommnissen im Frauenleben nach Art der soeben angedeuteten Situation. Damit sind wir aber auch nicht mehr gebunden an die Gedankenbeziehung zu dem Geburtsakt, die ich weiß nicht wer (vielleicht Hirzel, den Oldenberg nennt) in die Stelle hineingelegt hat; dem Vergleich wäre somit das Befremdliche genommen. *garbha-* kann „Neugeborenes", kann aber ebensowohl überhaupt „Kind" sein. Wir brauchen also gar nicht an einen Wöchnerinnenbesuch zu denken; es gibt andere Lebenslagen genug, wo Frauen (mehrere) nach einem Kind (Einzahl) hervorlaufen: es schreit etwa eines auf der Dorfstraße und da und dort laufen Frauen aus ihren Häusern hervor, zu sehen, ob es das ihrige ist, dem etwas zugestoßen, ob sie helfen oder die Streitenden auseinanderbringen müssen und was dergleichen mehr ist.

Wir gelangen also zu einem ganz anschaulichen und gar nicht seltsamen Bild, wenn wir annehmen, daß die da und dort aus dem steinigen Grund hervorsprudelnden Rinnsale, die von allen Seiten kommen und an einer tieferen Stelle sich sammeln, verglichen werden mit Frauen, die von allen Seiten aus ihren Häusern herauskommen und in die Mitte herzulaufen

zu einem Kind, um das sie sich in irgendeiner Weise annehmen wollen. Wenn wir also übersetzen: „Sie liefen herbei (und) hervor wie Frauen zu einem Kind . . .“ so ist alles in Ordnung; wir sind freilich damit nicht weiter, als man vor mehr als einem halben Jahrhundert war — so übersetzte GRASSMANN. Gewiß ist der Ṛgveda viel komplizierter als man damals meinte, aber man muß um deswillen erst recht keine Komplikationen hineintragen, wie das seither oft geschehen ist.

Wahrscheinlich ist das Hervorlaufen der Wassermassen, der *ūrmayaḥ*, von denen im Folgenden die Rede ist, mit dem Zusammenlaufen von Frauen und mit der schnellen Fahrt von Wagen verglichen, so daß die zweite Zeile mit der von OLDENBERG (Note zu dieser Stelle) erwogenen Konjektur *ádreḥ* statt *ádrayaḥ* zu übersetzen ist: „wie Wagen fuhren sie gleichzeitig aus dem Felsen hervor“. Wenn man das Überlieferte halten will, muß man mit HILLEBRAND, Ved. Myth. III, 182, Anm. annehmen, daß Felsblöcke herabfallen; das kann Folge von Indras Felsen zerschmetterndem Schlag sein, aber auch Folge davon, daß das plötzlich hervorbrechende Wasser das Erdreich lockert. Beides paßt aber weniger in den Zusammenhang als ein doppelter Vergleich der Wasserströme mit Frauen und Wagen, der durch den Parallelismus von *dadruḥ* und *yayuḥ* empfohlen wird und für die Konjektur *adreḥ* spricht.

Die von mir wiederum empfohlene ursprüngliche Auffassung des ersten Satzes hat ihr vergleichbares Gegenstück daran, daß öfters gesagt ist, daß die Gewässer über die Gefilde eilen wie Kühe und zusammenströmen wie Mutterkühe, die zu einem neugeborenen oder blökenden Kalbe herbeigelaufen kommen. Das entspricht genau den menschlichen Situationen, die jener andern Stelle zugrunde liegen.

Stellen der Art sind: 10, 75, 4 *abhí tvā sindho śíśum ín ná mātáro vāśrā́ arṣanti páyaseva dhenávaḥ* „sie (die Gewässer) rauschen zu dir hin, o Sindhu, wie zu dem Kind die Mütter, wie brüllende Kühe mit Milch“. Das Nächstliegende ist, hier unter *śiśu-* ein Kalb, unter den Müttern Mutterkühe zu verstehen. Aber es kann auch ein doppelter Vergleich, mit Menschenmüttern und Kind, und sodann mit Kühen sein. Das-

selbe Bild I, 186, 5: „wie nach dem Jungen (Kalb, *śiśu-*) strebt Sindhu wie eine milchreiche (Kuh)“.

In Parallele stehen Wasserlauf und Kuh mit Kalb auch, wenn beides mit Liebesbegehren verglichen wird, RV. 10, 145, 6: „mir soll dein Sinn nachgehen wie dem Kalb die Kuh, wie Wasser dem Lauf entlang läuft“. Das heißt: wie nach abwärts zu laufen dem Wasser natürlich, nach dem Kalb zu laufen Trieb der Kuh ist, so soll es dem Manne gar nicht möglich sein, seinen Sinn auf eine andere als die beschwörende Frau zu richten.

Weiterhin ist der Lauf des Wassers mit Kühen, die sich zu ihren Kälbern begeben, verglichen 3, 33, 1, wo die Schnelligkeit des Wassersturzes außerdem mit laufenden Rossen, und der Wasserreichtum mit dem Milchreichtum von Kühen verglichen ist (diesen häufig wiederkehrenden Vergleich verfolge ich hier nicht). „Aus dem Schoß (*upástha-*) der Berge eilen wie zwei losgebundene Stuten, die um die Wette laufen, die beiden Flüsse) Vipaś und Śutudri hervor, wie zwei glänzende Mutterkühe mit Milch, die ihre Kälber lecken.“ Der Vergleich mit den Mutterkühen, die die Kälber lecken, kehrt in der dritten Strophe des Gedichts wieder. Das hat schon Pischel, Ved. Stud. II, 48 hervorgehoben; vgl. dazu noch 2, 35, 13.

Ohne Erwähnung der Kälber ist das Laufen der Kühe Vergleichsgegenstand für die Flüsse 1, 32, 2, wo wie in 4, 19, 5 von der Vṛtratötung die Rede ist: „wie brüllende Kühe eilend liefen die Gewässer stracks zum Meere“. Geldner nimmt dabei an, daß da der Stall das Ziel der Kühe ist, und sie heimlaufen, so wie die Flüsse ins Meer einmünden. Wohl möglich; doch ist mir entsprechendes aus dem Ṛgveda nicht gegenwärtig[1]), und die Analogie mit 3, 45, 3 führt eher auf das Umgekehrte: da gehen die Bäche in den Teich wie die Kühe aufs Feld hinausziehen.

Das, wovon wir ausgegangen sind, daß der Wasserlauf in Vergleich gestellt wird mit dem Herzueilen der Mutter zum Kind, findet sich wieder 3, 1, 4, wo die Gewässer oder

1) Lieder gehen zu Agni wie Kühe in den Stall: RV. 8, 43, 17. [K. N.]

Flüsse zu Agni kommen, wie Stuten zum neugeborenen Füllen (*śíśum na jātám*).

Wie geläufig dieser Vergleich ist, zeigt sich nun auch daran, daß ebenso wie die Wasserläufe auch das Zusammenströmen des Somasaftes unter diesem Bild gesehen wird. So 9, 13, 7: „brüllend rauschen die Indus wie die Kühe zum Kalb" und 9, 100, 1 und 7, wo die Kühe zu einem neugeborenen Kalb (1: *vatsám . . . pūrva āyuni jātám*, 7: *vatsám jātám*) herbeikommen. Ähnliches noch öfter.

In diesem Zusammenhang finden wir den entsprechenden Vergleich auch umgekehrt, so daß das Junge zur Mutter hinläuft: 9, 93, 2: „Der Hengst (nämlich Soma) läuft mit den Wassern zusammen wie ein Junges zu den Müttern hinstrebend". Ob Menschenkind oder Füllen, oder, wie am wahrscheinlichsten, ein Kalb gemeint ist, geht aus der Stelle nicht hervor.

Ebenso wie die Wasserströme und der in die Kufe rieselnde Soma werden auch die Gebete, die zu den Göttern eilen, mit Kühen und dem zärtlichen Verhältnis zu ihren Kälbern verglichen. Sie umschmeicheln den Gott, wie Kühe die Kälber lecken (3, 41, 5; 1, 186, 7) oder brüllen ihm zu wie Kühe dem Kalb (6, 45, 25; 8, 88, 1; 8, 95, 1). Gerade in diesem Zusammenhang sind nun auch öfters Frauen Gegenstand des Vergleichs, aber nicht um ihrer Mutterliebe willen, sondern die erotische Liebe, mit der sie den Gatten liebkosen, gibt da den Vergleichspunkt ab. Es ist auffallend, wie selten der Ṛgveda von der Mutterliebe im Menschenleben spricht, wie oft dagegen das Bild von Kuh und Kalb dafür eintritt. Gerade dies aber berechtigt uns, in dem Herzulaufen der Kühe zu einem Kalb das Gegenstück und den Parallelfall zu erkennen zu dem, was damit wohl als die richtige Auffassung der Stelle, von der wir ausgegangen sind, bestätigt wird.

Und da wir gesehen haben, daß bezüglich der herabfließenden Ströme und der aufsteigenden Gebete ähnliche Bilder gebraucht werden, kommt nun noch eine weitere Parallele hinzu. Wie dort in 4, 19, 5 das Rinnen des Wassers durch den doppelten Vergleich mit herzulaufenden Frauen und eilenden Wagen geschildert wird, so werden auch die rinnenden

Somasäfte und die emporschwebenden Lieder mit Wagen verglichen. Zu dem Vergleich mit den Wagen hat Oldenberg in seiner Note zu 4, 19, 5 bereits einige Parallelen genannt. Es kommen hinzu 9, 10, 1 und 9, 22, 1. Besonders ist jedoch hinzuweisen auf 8, 95, 1, wo Wagenführer und Kühe in derselben Weise nebeneinander stehen, wie in 4, 19, 5 die Frauen und die Wagen, und zwar als Bild der Lieder gebraucht, so daß sich nochmals bestätigt, daß wir berechtigt sind, bei Liedern und Wassern gleichartige Vergleiche zu erkennen, und das Bild von Menschenmutter und Muttertier als gleichartig zu betrachten. Es heißt da: „Zu dir, du Liederfreund, gelangten beim Keltern die Lieder wie Wagenfahrer, dir, o Indra, brüllten sie entgegen wie die Mutter dem Kalbe“.

Zu Caland's Übersetzung des Āpastamba Śrauta Sūtra.

Von **Hanns Oertel.**

Caland's Übersetzung des ĀpŚS.[1]) verdient nicht nur als erste vollständige Übertragung eines Srauta Sūtra Beachtung wegen der Förderung unserer ritualtechnischen Kenntnis, sondern sie ist auch durch die zahlreichen in den Anmerkungen verstreuten Bemerkungen grammatischer, textkritischer und exegetischer Natur, die sich nicht nur auf den vorliegenden Text, sondern auch auf Saṃhitās und Brāhmaṇas erstrecken, von großer Bedeutung. Leider wird die Ausnützung gerade dieses Materials dadurch sehr erschwert, daß Raummangel den Verfasser gezwungen hat, den Sachindex auf nicht ganz ein halbes Dutzend Seiten zu beschränken. Ich glaube den Fachgenossen einen Dienst zu erweisen, wenn ich das Wichtigste hier zusammenstelle, wobei ich zugleich die Gelegenheit wahrnehme einige eigene Bemerkungen hinzuzufügen.

I. Konjekturen zu Saṃhitās und Brāhmaṇas.

Jaiminīya Brāhmaṇa 1. 47 (JAOS. 19, S. 105, Z. 1—2) [31. 2. 1][2]). Zum prakritischen *ch* statt *kṣ* vgl. Wackernagel I, § 135, b, S. 158 und AV. 3. 12. 4 *uchantu* statt *ukṣantu*.

---

1) W. Caland, *Das Śrautasūtra des Āpastamba.* Aus dem Sanskrit übersetzt. I (Buch 1—7) 1921 [Quellen der Religionsgeschichte hrsg. im Auftrage der Religionsgeschichtlichen Kommission bei der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Gruppe 7, Band 8] Göttingen, 269 S.; II (Buch 8—15) 1924, Verhandelingen der Koninklije Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, N. R. Deel XXIV, Nr. 2] 467 S.; III (Buch 16—24 und 31) 1928. [Ebenda, Deel XXVI, Nr. 4.] Amsterdam, 461 S. Vgl. meine Anzeige in den Gött. Gel. Anz. 1930, S. 327—331. 2) Die in eckigen Klammern beigefügten Verweise beziehen sich auf ĀpŚS.

Kāṭhaka 1. 9 (4, 18—15) [2. 2. 6]. — 6. 3 (52, 2) [9. 6. 5]. — 6. 7 (56, 2) [6. 6. 1]. — 7. 15 (79, 7) [5. 7. 5]. — 9. 1 (104, 17) [5. 28. 9]. — 9. 14 (115, 21) [14, 13. 3]. — 10. 6 (131, 3) [9. 11. 17]. — 12. 9 (171, 17) [19. 2. 9]. — 15. 4 (212, 2—3) [18. 10. 23] Zu *dh* :: *v* vgl. K. 38. 3 (103, 11) *vīras* gegen VS. 19. 83 = MS. 3. 11. 9 (153, 8) = TB. 2. 6. 4. 2 *dhīras*. — 15. 5 (212, 9) [18. 11. 16]. — 21. 10 (50, 2) [17. 14. 8]. — 22. 10 (66, 16) [16. 9. 2]. — 23. 6 (82, 13) [10. 19. 12]. — 25. 10 (117, 17) [11. 9. 13]. — 26. 1 (121, 15 und 18) [13. 15. 5]. — 26. 1 (122, 8) [13. 15. 9]. — 26. 3 (125, 3) [7. 1. 17]. — 26. 6 (128, 16) [7. 11. 5]. — 27. 8 (148, 10) [12. 22. 7]. — 28. 1 (152, 12—14) [12. 16. 2]. — 29. 10 180, 9) [14. 7. 19]. — 29. 10 (180, 10) [14. 7. 22]. — 34. 3 (37, 16) [14. 24. 12]. — 38. 13 (116, 1) [19. 11. 11].

Maitrāyaṇī Saṃhitā 1. 8. 7 (126, 19) [6. 15. 10]. Derselbe Fehler (*aty* für *atty*) auch TB. 1. 3. 2. 4, und vgl. K. 10. 3 (127, 1) *yo 'nannam adyāt*. — 3. 2. 2 (17, 5) [16. 12. 6]. — 3. 6. 9 (72, 11) [10. 17. 9]. — 3. 6. 9 (73, 8) [10. 19. 9]. — 3. 7. 4 (78, 12) [10. 22. 4]. — 3. 7. 7 (85, 9—11) [10. 25. 14]. — 3. 8. 4 (98, 20) [10. 20. 6]. — 3. 9. 1 (112, 7) [11. 16. 5]. — 3. 9. 2 (114, 8) [7. 1. 12]. — 3. 9. 5 (121, 16—17) [7. 13. 6]. — 4. 1. 12 (17, 2) [2. 4. 4]. — 4. 4. 1 (50, 9) [18. 13. 8]. — 4. 5. 8 (76, 11) [12. 21. 1]. — 4. 7. 7 (102, 17) [12. 8. 6]. — 4. 8. 5 (112, 10—11) [13. 20. 2]. — 4. 8. 7 (115, 13) [14. 21. 7].

Taittirīya Brāhmaṇa 1. 1. 9. 10 [5. 7. 5]. — 3. 3. 2. 1 [2. 5. 1]. — 3. 7. 11. 2 [3. 11. 2].

Taittirīya Saṃhitā 1. 1. 9 [2. 3. 10]. Zu *r* :: *v* vgl. RV. 7. 1. 1 *atharyum* gegen SV. 1. 72 = 2. 723 *athavyum*, RV. 10. 94. 5 *sūryaśvitaḥ* gegen AV. 6. 49. 3 *sūryaśritaḥ*.

Mānava Śrauta Sūtra 1. 4. 3. 13—14 [4. 15. 4]. — 5. 2. 12. 14 [14. 6. 3]. — 6. 2. 5. 27 [17. 17. 10].

Zu ĀpŚ. 2. 2. 4. K. 1. 9 (4, 18) und 25, 4 (106, 19) liest v. Schroeder's Text nicht, wie Caland und Bloomfield's Concordance angeben, *adevayajanāj jahi*, sondern *devayajanāj jahi*. Das stimmt zu VS. 1. 26 = ŚBM. 1. 2. 4. 17 *apāraruṃ pṛthivyai devayajanād badhyāsam* und ŚBK. 2. 2. 2. 10 *apāraruṃ badhyāsaṃ pṛthivyai devayajanāt*: ‚von der Erde (und) von dem Götterverehrenden weg'. TS. 1. 9. 1. 1 = ĀpŚ. 2. 2. 1 *apahato 'ruraḥ pṛthivyai devayajanyai* bezieht das Adjectivum auf *pṛthivyai*: ‚weg von der götterverehrenden Erde'.

Zu ĀpŚ. 6. 24. 8. Im Mantra *ud asmān uttarān naya* wird mit den Parallelen VS. TS. K. und ŚB. *uttarāṃ* zu lesen sein.

Zu ĀpŚ. 9. 4. 17. Zur Lesart *yajā no* cf. Bloomfield and Edgerton, Vedic Variants I, § 250, S. 165, 12 von unten.

Zu ĀpŚ. 9. 18. 12. Zu *akarma* im Mantra vgl. Bloomfield und Edgerton's Vedic Variants I, § 312, S. 211, 8 (von unten).

II. In BLOOMFIELD's Concordance sind die Mantras *ṛtaṃ stṛṇāmi purīṣaṃ pṛthivyām*, *ṛte 'dhy agnim ādadhe*, und *satye 'dhi agnim ādadhe* ĀpŚ. 5. 10. 1 nachzutragen. — Zu streichen ist S. 17, Sp. 1 *agnir vāyur ādityaḥ*, dafür sind die Mantras *agnir* (bzw. *vāyur* und *ādityo*) *yajñaṃ nayatu* ĀpŚ. 7. 7. 2 nachzutragen. — S. 844, Sp. 2, Z. 17 ist nachzutragen, daß auch ĀpŚ. 3. 4. 6 wie MS. und MŚS. *pyāyiṣīmahi* liest (auch bei BLOOMFIELD und EDGERTON, Vedic Variants I, § 206, S. 130, 14 von unten und § 249, S. 161, 2 von unten nachzutragen).

III. Grammatisches, Lexicographisches usw.

a* :: *u, *pṛthamātrą* :: *pṛthumātra* 7. 3. 4; *pratyaṣṭhāt* :: *praty u ṣṭhāt* 7. 6. 7.

a* :: *ṛ s. unter *satvārī*.

√ak + ud, Perf. *udākuḥ* (Mantra) 1. 16. 8.

√aṅg + vi (Causat.) synonym mit *√cal + vi* (Causat.) 17. 17. 7.

añjassava 19. 27. 13.

√at + anu 9. 10. 15. Das *anvatyāvartayet* wird vom Kommentar irrtümlich in *anvatya* (= *anugamayya*) *āvartayet* aufgelöst; es ist als *anu·ati·āvartayet* zu fassen, vgl. pw 4 Nacht. S. 291, Sp. 2 und füge dem dort zitierten TB. 1. 4. 3. 6 noch MS. 1. 8. 9 (130, 11) hinzu. Also ist in WHITNEY's Roots S. 3, 2 "-*atya* S." zu streichen.

ativara 5. 11. 4.

atrihiraṇya 13. 6. 12.

adhastāddaṇḍam 16. 22. 2.

adhastānnābhi 16. 22. 2.

adhi statt *abhi* 16. 19 4 vgl. meine Syntax of Cases I, § 62, Ex. 8, S. 280.

adhyuddhi 7. 22. 6 vgl. GARBE III, S. IX (Mitte).

anatidṛśyam parallel zu *anatidṛśnam* 2. 9. 2.

anapasvarīḥ (sc. *āpaḥ*) 20. 1. 3 CALAND ‚nicht versiegend', P.-E. DUMONT, L'Aśvamedha (1927), S. 247 'qui ne font pas de bruit en s'écoulant'.

anārabhyastanakalpa 10. 16. 15.

aniruktu 22. 7. 3; 9. 8.

anunirvāpyāḥ (sc. *iṣṭayaḥ*) 3. 15. 6.

anupopta 12. 2. 5.

anuśātana 19. 5. 7.

anuśiśu 19. 2. 5.

anu svadhā ersetzt *anubrūhi* 8. 15. 8.

anūjjāvarī 15. 16. 5.

anūjjihīte 15. 16. 5.

antamā (Adverb) 11. 2. 6; 8.

antaryāma (sc. *graha*) 12. 13. 5.

antarvarta 11. 8. 2—3.

anvāvṛtta 7. 1. 17.

anvāhārya (sc. *odana*) 3. 3. 12.

apakṣāyam (Absolut.) s. unter *avakṣāyam*.

aparimitakṛtvaḥ 10. 24. 13; 20. 4. 6, WACKERNAGEL, Ai. Gr. III, § 170, e, S. 335.

aparivargam (Absolut.) 2. 11. 3. Zum gutturallem *g*[1]) vgl. *utsargam* TS. 6. 1. 9. 4; 5; KB. 8. 2 (bis, p. 35, 23 und 36, 1), *anutsargam* TS. 7. 5. 3. 2, *stukāsargam* ŚB. 3. 2. 1. 13 (bis)

1) Aber 13. 10. 7 *payasyāvarjam*.

gegenüber *utsarjam* ŚB. 5. 2. 3. 7; MS. 3. 7. 4 (80, 2)[1]); *abhyupasekam* ĀpŚ. 10. 6. 7 gegenüber *upāsecam* Kauś. 19, 4 (CALAND, ZDMG. 53, 219); *vyatiṣaṅgam* K. 14. 6 (205, 6); ŚBM. 2. 6. 1. 32 = ŚBK. 1. 6. 1. 21; *aksasaṅgam* TS. 6. 3. 3. 4; MS. 3. 9. 2 (115, 1); *anakṣasaṅgam* TS. 6. 3. 3. 4; MS. 3. 9. 2 (115, 1); *upāsaṅgam* Kauś. 16, 25 (CALAND's Konjektur, Altind. Zauberritual, S. 37, Anm. 19).

apāgha 19. 15. 17 (ZDMG. 57, 742). Verschreibungen mit *gh* für *dy* und umgekehrt sind nicht selten: RV. 10. 117. 6 = Nir. 7. 3 *kevalāgho* aber TB. 2. 8. 8. 3 (Text und Kommentar) *kevalādyo*; VS. 20. 68 = K. 38. 9 (110, 9) = TB. 2. 6. 13. 1 *magham* aber MS. 3. 11. 4 (145, 4) *madyam*; ĀG. 2. 8. 16 *aghāyavaḥ* aber MG. 2. 11. 12 *adyāyavaḥ*; TS. 3. 2. 4. 4 = ĀpŚ. 12. 20. 9 *adyā 'hnaḥ* aber Kauś. 137, 14 *aghānnaḥ*; TB. 3. 7. 13. 4 = TĀ. 4. 20. 3 *ṣatāpāṣṭhādyaviṣā* statt *śatāpaṣṭhāghaviṣā* (BLOOMFIELD's Emendation in der Concordance); TB. 1. 6. 3. 10 liest zweimal *dyāsam* statt *ghāsam* (so richtig TS. 6. 5. 9. 2. 3).

apālamba 12. 25. 27.

apāvya 7. 15. 4.

apodīkṣā für *apsudīkṣā* 18. 20. 14. Zu WACKERNAGEL, Ai. Gr. II, 1, § 19, f, S. 47—48.

apratiratha (sc. *sūkta*) 17. 14. 7

abhijiharti für *abhijigharti* 4. 7. 2. Vgl. WHITNEY, Roots, unter √*ghṛ*, *ghar*; BLOOMFIELD, American Journal of Philology 27, 413; dieselbe Form (*abhijiharti*) auch im Kommentar zu ĀpŚ. 7. 9. 5.

abhihita 5. 29. 3.

abhyantaram 10. 5. 11.

abhyardhe synonym mit *prativeśam* 8. 10. 10. Vgl. CALAND, ŚBK. I, Introd. § 26, g, S. 68.

amūham 9. 2. 3. Vgl. WACKERNAGEL, Ai. Gr. III, § 251, h, Anm., S. 533, 3, der auf Ai. Gr. I, § 20, Anm., S. 22, 18 verweist. Dem TS. 1. 2. 6. 1 *ūṇyoḥ* (statt *oṇyoḥ* alles Parallelen) steht TS. 5. 7. 21. 1 *pāṭūraḥ* gegen KAśv. 13. 11 (189, 17) *pāṭoraḥ* am nächsten. Das ἅπ. λεγ. SV. 2. 10. 30 *purūrucam* gegen RV. 9. 98. 12 *purorucam* (cf. *purorucā* VS. 20, 36 [= MS., K., TB.]) ist verdächtig, doch kann sich *purūruc* zu *puroruc* verhalten wie *purūvasuḥ* RV. 8. 1. 12 [= AV., SV., PB., KŚ.] zu *purovasuḥ* TA. 4. 20. 1 = ApMB. = MS. 4. 9. 12 [134, 1] cod. B und Pp.; vgl. *vaso purovaso* TS. 3. 2. 5. 1 [= MŚS.]. Zweifelhaft ist auch VS. 2. 32 [= ŚŚ.] *śoṣāya* gegen SMB. 2. 3. 8 [= GG., KhG.] *śūṣāya*. Sicher nicht hierher RV. 1. 128. 6 *ohiṣe* (8. 19. 1 *ohire*) gegen SV. 1. 109 = 2. 1037 = TB. 2. 5. 4. 4 *ūhiṣe* (BLOOMFIELD and EDGERTON, Ved. Var I, § 337, S. 237, 3 von unten), und MS. 4. 14. 17 (244, 4 und 6) *odima* gegen TB. 3. 7. 12. 1 = TĀ. 2. 3. 1 *ūdima*.

---

1) Dazu das Nomen *rajjusarga* TB. 3. 4. 1. 3 gegenüber *rajjusarja* VS. 30. 7 (zu WACKERNAGEL, Ai. Gr. I, § 128 a, S. 149).

amṛtapalāśa 6. 7. 1.
ambarīṣa 5. 14. 3[a].
ayogakṣema 16. 12. 4. Vgl. meine Syntax of Cases I, § 60, Ex. 115, Excursus, S. 223—232.
ardhaśarāva 8, 14. 14[a].
arvāgvasu 3. 18. 3—4.
alaṃkaraṇa 8. 10. 9.
avakṣāyam (Absolut.) 10. 27. 6—8. So liest GARBE's Text, vgl. auch GARBE III, S. 312 (Index) und S. VI, no. 4; ebenso pw unter *avakṣāyam* S. 120, Sp. 2 mit IV. Nachtr. S. 295, Sp. 2. CALAND hat *apakṣāyam*.
avatta (zu *ava-dyati*) v. Butterschöpfen 2. 18. 2.
avabhṛta 13. 19. 1.
avāgram 2. 9. 6.
avāntareḍā 3. 2. 5.
avālamba 12. 25. 27.
avyavāya 16. 27. 13.
avyāvṛtta 7. 1. 17.
aṣṭāpṛḍ und *aṣṭāpruṣ* 9. 19. 1.
2√***as*** (*asyati*) Injunctiv des Aorists: *mā viparyāsthaḥ* 7. 22. 7—8. CALAND's Konjektur für *viparyāstaḥ* (mit *ā* und *t*) aller Hss. Vgl. CALAND, ŚBK. I, Introd. III, § 9, j, B, S. 45, und dazu ZII. 5, 107, wo JB. 3. 18 (CALAND, Auswahl, no. 170, S. 229) *ṛṣe mā me 'sthaḥ* nachzutragen ist.
asanna 'penis erectus' 13. 9. 10. Vgl. CALAND, Acta Orient. II, S. 27, 7 (zu TS. 6. 5. 6. 5 und cf. TS. 6. 5. 8. 5).
asaṃsprṣṭa 1. 16. 10; mit abhängigem Accusativ *sphyam* ‚so daß er das Schwert nicht berührt' 2. 3. 13; vgl. dazu die Zerlegung von ŚB. 14. 7. 2. 11 *mā̆ṃsprṣṭa* in *mām-sprṣṭa* (WACKERNAGEL, Ai. Gr. I, § 98, b, S. 114, 10; III, § 137, a, *β*, Anm., S. 250).
asaṃmletya 3. 19. 7. Vgl. WACKERNAGEL, Ai Gr. I, § 191, c, S. 215, 34; meine Syntax of Casus I, § 60, Ex. 156, S. 240—242.
asipatha 20. 18. 7[b].
asura 5. 14. 1.
√***ah*** + ***nis*** 5. 28. 5. Außer den im PW zitierten Stellen aus ŚB. vgl. noch AB. 6. 20. 19 = GB. 2. 6. 2 (246, 7 ed. GAASTRA), KB. 13. 7 (60, 5), PB. 14. 2. 6.
Āpya, *Āpīya*, *Āpeya*, *Āptya* 1. 25. 15. Vgl. WACKERNAGEL's Anmerkung in meiner Syntax of Casus I, 328 (Corrections and Additions to p. 186, note 1).
āmantraṇa (-Feuer) 5. 17. 1. Lies dort Kāṭh. 8. 7 (90, 12) statt Kāṭh. VII. 7.
āmastya 18. 11. 3.
ārtija 9. 4. 16.
āviṣama 16. 13. 6.
āvīta 8. 13. 15.
āśrāvam (Absolut.) s. unter √*śru* + *ā*.
iraṃmadantīḥ (sc. *āpaḥ*) Kompositum? 1. 16. 8. Vgl. *iraṃmadá*, *iraṃmád-aḥ* WACKERNAGEL, Ai. Gr. II, 1, § 87, a, *γ*, S. 206, § 87, e, S. 207.
iriṇa 5. 25. 9.
√***iks*** + ***ava*** c. Instrument. 6. 6. 6.
īṣā synonym mit *gadhā* 19. 20. 15.
uktha = *śastra* 12. 27. 19.
ukthāyúvaḥ für *nkthāvyàḥ* zum Singular *ukthāví* 7. 18. 4. Vgl. WACKERNAGEL, Ai. Gr. III. § 91, a, Anm., S. 180. S. unter *upāyávaḥ*, *devāyúvaḥ*, *śuddhāyúvaḥ*.
ugra 20. 4. 2. P.-E. DUMONT, L'Aśvamedha (1927), S. 252 'seigneurs puissants'.

utkaṭa 21. 18. 8—9.
uttareḷā 3. 2. 5.
udāvarta 7. 26. 11; auch MS. 3. 10. 6 (138, 8—9).
uddhi 5. 22. 6; 15. 2. 14, vgl. *tryuddhi*.
udbhṛṣṭi 22. 15. 10.
udvāsikārin 21. 19. 11.
unnata 22. 15. 10.
upakruṣṭa 5. 3. 19.
upagītha 20. 13. 6—7.
upavikṛnta 17. 26. 17.
upayāma 18. 1. 17.
upavīta 8. 13. 15.
upavītin 3. 17. 1.
upaveṣa = *dhṛṣṭi* 1. 6. 1.
upāṅśu 3. 8. 8.
upādhayyapūrvaya 19. 20. 1—2.
upānasyaka 3. 10. 2.
upāyávaḥ statt *upāyúvaḥ* für *upāyvàḥ* zu *upāvī* 7. 12. 5 (cf. 1. 2. 2). S. unter *ukthāyúvaḥ*, *devāyúvaḥ*, *śuddhāyúvaḥ*.
upolapa und *upolava* 5. 27. 11.
ullikhita 16. 9. 6.
ūtīka 14. 24 12; 15. 2. 1.
ūrdhvakapāla 6. 3. 7.
ūrdhvanabhas 7. 21. 3.
ūrdhvavāsya 10. 9. 12.
ūrdhvaśakala 7. 1. 17.
√ūh + abhi-ud 20. 3. 19. P.-E. Dumont, L'Aśvamedha, S. 251 'au moyen de cet *udūha* ils poussent en haut (l'eau) de l'est, vers le cheval qui se trouve à l'ouest', und vgl. S. 301 und 359.
ṛ :: a s. unter *satvarī*.
ṛbīsapakva 5. 25. 6.
ekatomukha 3. 1. 7.
ekahāyana 5. 20. 15.
aiḍika 15. 17. 5; 17. 11. 3.
aupacchada :: *aupaśada* 22. 11. 4; vgl. *prathamaupacchada* :: *prathamaupaśada* 17. 5. 16. Zum Prakritismus vgl. Pischel, § 211, S. 152—153.
k :: g s. unter *prātaravaneka*.
karīra 10. 9. 5.
karkandhu 19. 2. 10.
karṇagṛhīta 10. 29. 4.
kalaśa 12. 2. 10.
kalā 10. 25. 4.
√kaṣ + sam 9. 16. 1.
kasāmbu 20. 15. 12.
kastambhī 3. 8. 4.
kāmya (Gegensatz zu *nitya*) 6. 4. 3; 10. 19. 17.
kārotara 19. 6. 1 und 5.
kumbakarīra 10. 9. 5.
kuruvājapeya 18. 3. 7.
kuṣṭhā 10. 25. 6.
k(u)vala 19. 2. 10.
kusaya 17. 11. 3.
√kūḍ + ni 7. 19. 8. Vgl. *√kūl* 6. 6. 1.
1√kṛ + upa-ā (mit *stomam*, *śastram*) 12. 3. 14.
kṛttyadhīvāsa 18. 18. 6.
kṛmuka 16. 9. 6.
√kṛṣ + sam 9. 16. 1.
kṛṣṇatūṣa 18. 8. 18 und 19.
kṛṣṇala 18. 5. 4.
√klp + anu-pari (mit *nīvim*) 10. 6. 6.
keśin 22. 28. 2.
krumuka 16. 9. 6.
√kvath + pra 31. 2. 12.
kvala 1. 14. 1.
√kṣā + apa 9. 11. 17.
2√kṣi (kṣiṇoti) + sam-ava 18. 4. 16.
kṣīrahotṛ 6. 15. 16.
kh :: gh s. unter *√han*.
khurika 17. 26. 14.
g :: k s. unter *prātaravaneka*.
g :: gh s. unter *ghoṣad* :: *goṣad*.
g :: j s. unter *√pṛc* (in fine).
g :: d s. unter *√dabh + upa*.
gataśrī 1. 14. 9; 6. 3. 12.
gadhā 19. 20. 15; 26. 3.

gartamit 7. 9. 8; 14. 6. 7.
garteṣṭha 14. 6. 7.
√garh (absolut ‚klagt' oder mit Acc. Objekt ‚tadelt') 20. 18. 4[b].
2***√gā + vi*** 13. 15. 9. Vgl. meine Syntax of Cases I, S. 329 (Corrections and Additions to p. 208 after line 6 from bottom).
√gāh + ati 10. 19. 9. MS. 3. 6. 9 (73, 8) liest *√gāh + ava*.
√gāh + upa-ni 22. 13. 2—3.
guda 20. 18. 14.
√gur + apa 24. 14. 4. Vgl. dazu K. 7. 15 (78, 20) *apagūrtyai* (v. SCHROEDER's Emendation) = GB. 1. 2. 15 (48, 6, wo GAASTRA das handschriftliche *avakūtyai* zu *avagūrtyai* emendiert), weiter MS. 4. 6. 8 (90, 15) *apagūrtiḥ*. Aus der letzteren Stelle, verglichen mit K. 28. 3 (155, 11) u. TS. 6. 5. 5, 1-2, geht hervor, daß *apagūrti* eine vorbereitende Handlung zu einem tätlichen Angriff bedeutet. In MS. 4. 6. 8. (90, 15) ist es Synonym zu K. 28. 3 (155, 11) *apāyatiḥ*, das v. SCHROEDER zu *√yam + apa-ā* (pw unter *√yam + apa-ā*, S. 128, Sp. 1, unten) stellt. Nun verzeichnet Dhātup. VI, 103 und X, 155 (ed LIEBICH) eine Wurzel *gŭr* mit der Bedeutung ‚aufheben' (*udyamane*). Dafür sprechen folgende Stellen: (1) In der Śatarudrīya-Litanei (MUIR, OST. 4, 322; WEBER, Ind. St. 2, 14; EGGELING, SBE. 43, 150) steht VS. 16, 46 *nama udguramāṇāya cā 'bhighnate ca*. Hier glossieren beide Kommentatoren *√gur + ud* mit *√yam + ud* (Uvaṭa: *udguramāṇa udyamanaśīlaḥ*; Mahīdhara: *guri udyame ... udgurata udyamaṃ karoti*, *udguramāṇa udyamī*. (2) In derselben Formel lesen die Paralleltexte TS. 4. 5. 9. 2, MS. 2. 9. 8 (127 2) und K. 17, 15 (258, 11) *apaguramāṇāya*, was der Kommentar zu TS. mit *udyatāyudhaḥ* glossiert. (3) TS. 2. 6. 10. 2 zählt drei Phasen eines tätlichen Angriffes auf: *yo 'pagurātai ...*, *yo nihanat ...*, *yo lohitaṃ karavat ...*. Hier glossiert der Kommentar das *yo 'pagurātai* des Textes mit *apagoraṇaṃ tāḍanodyogaḥ*, *taṃ udyogaṃ brāhmaṇaviṣaye yaḥ karoti*, und LUDWIG, RV. Band V, 99, 9 zitiert zu dieser Stelle Nathaniel Brassey HALHED, Code of Gentoo Laws, London 1776, S. 216: "*apgūrun* is when a Man is prepared to Assault, *neeshuny pát* when a Man beats another unmercifully, yet so as to shed no Blood from his Body; *Keheet Dershen* is when a Man chastises another in such a Manner as to shed Blood" (vgl. die deutsche Übersetzung von Rudolph Erich RASPE, Hamburg 1778, S. 79; 87; 89; 357). (4) RV. 5. 32. 6 *tam ... uccair indro 'pagūryā* (Pp. *apagūrya*) *jahāna* glossiert Sāyaṇa mit *ūrdhvaṃ vajram udyamya*, und ihm folgend übersetzt LUDWIG ‚weit ausholend' mit Verweis auf Vers 7 *ud yad indraḥ ... vadhar yamiṣṭa*. Trotzdem in der von CALAND zitierten Stelle TS. 2. 6 2. 4—5 *apagūrya vaṣaṭkaroti stṛtyai* der Kommentar hier das *apagūrya* mit *uccair dhvaniṃ kṛtvā* glossiert und es also zu Dhātup. IX 28 *gī śabde* stellt, scheint mir kein

Grund vorzuliegen von der zu den anderen Stellen oben gegebenen Interpretation abzuweichen.

goṣad :: ghoṣad s. unter *ghoṣad* :: *goṣad*.

grumuṣṭi 16. 21. 3. K. 21. 7 (46, 16) und MS. 3. 3. 6 (39, 11) haben *gurumuṣṭi*. Zu Wackernagel, Ai. Gr. II, 1, § 22, c, S. 54—55?

gh :: kh s. unter √*han*.

gh :: dy s. unter *apāgha*.

√ghṛ (ghar) + abhi s. unter *abhijaharti*.

ghoṭaprakāra 15. 3. 12.

ghorācārika 5. 3. 22.

ghoṣad : goṣad 1. 3. 3. Auch Devarājas Kommentar zu den Nighaṇṭus (Bibl. Ind. I, S. 7, 4) liest *goṣad*. Aber KAśv. 13. 4 (188, 10) ist *saṃgoṣān* des cod. Ch. mit v. Schroeder nach VS. 25. 2 = TS. 5. 7. 14. 1 *saṃkrośān* und MS. 3. 15. 2 (178, 7) *saṃkrośaiḥ* sicher in *saṃghoṣān* zu emendieren; umgekehrt steht AV. 14. 1. 36 = Kauś. 139. 15 *mahāghnyā* für *mahāgnyā*.

caturaśram (Adverb) 19. 14. 3.

caturviṇśatiḥkṛtvaḥ 15. 12. 5. Da auch TĀ. 5. 11. 3 im Text (Bibl. Ind. S. 640, 1) und Kommentar (S. 583, 1—2 von unten) so liest, kaum mit pw in *caturviṇśatikṛtvaḥ* zu ändern. Zu Wackernagel, Ai. Gr. III, § 214, f, Anm., S. 426.

canasita 10. 12. 7—8.

√cam, Causat. mit *ă*, 14. 21. 2. Sonst nur noch ŚGS. 2. 6.

√cal + vi, Causat. synonym mit √*aṅg + vi* 17. 17. 7.

citiklpti 16. 34. 3.

citra 5. 24. 4.

citriya = *lakṣaṇya* 5. 5. 10.

ch :: kṣ s. unter *aupacchada* :: *aupaśada* und *prathamaupacchada* :: *prathamaupaśada*.

√chṛd + ā 15. 4. 10. Außer den im PW und pw aufgezählten Stellen noch K. 19. 7 (8, 21), MS. 3. 1. 8 (11, 4; 6; 7).

j :: g s. unter √*pṛc* (in fine).

j :: t s. *t* :: *j*.

j :: d 14. 29. 3. Vgl. Caland, ŚBK. I, Introd. S. 53 (in fine), dazu ZII. 5, 114 und Syntax of Cases I, § 9, Ex. 9, S. 12, wo noch hinzuzufügen sind: RVKh. 5. 15. 12 (S. 160 ed. Scheft.) *tejanī* :: AV. 20. 131. 11; ŚŚ. 12. 18. 1. 20 *tedanī*; RVKh. 5. 5. 7 (S. 137) *agnijūtāḥ* :: ŚŚ. 8. 21. 1 *agnidūtaḥ*. Rāmānuja liest Bhag. G. 5. 26 *vijitātmanām* statt *viditātmanām*; und vgl. Bloomfield, Kauś. S., Introd. S. XLIII (*upajika* :: *upadika*).

janya (sc. *anna*) 1. 9. 12.

jyāhroḍa 22. 5. 5—6.

ṇ. Zerebrales *ṇ* durch das *r* eines vorausgehenden Wortes veranlaßt[1]) in *aṇikāsam* (Absolut.) 2. 11. 3; *aṇūka* 16. 13. 6; *eṇam* 3. 14. 2 (Mantra = TB. 3. 3. 11. 3) und 14. 27. 7 (Mantra = TB. 2. 4. 2. 9), vgl. Wackernagel, Ai. Gr. III, § 249, a, α, Anm., S. 521; *ṇāma* 10. 14. 1 (Mantra). Vgl. dazu finales *ṇ* in *vyṛṣaṇ* vor enklitischem *vā* 2. 14. 4; Wackernagel, Ai. Gr. I, § 171, S. 191.

t :: j 8. 22. 10-11; 22. 17. 9-10. Vgl. meine Syntax of Cases I,

1) Nicht Prakritismus, wie Garbe III, S. VII annimmt.

§ 59, Ex. 195, S. 191 und § 60, Ex. 156, S. 241, 1—2.

t :: th. Zu 10. 17. 11 (*bhavata* :: *bhavatha*) vgl. jetzt BLOOMFIELD and EDGERTON, Vedic Variants I, § 16-22, S. 23-25. Zu 8.11.21 (*ravate* statt *ravathe*) und 10.13.10 (*udarpithaḥ* statt *udarpitaḥ*) vgl. Chānd. Up. 1. 5. 5, wo *udgītham* mit Śaṅkara und der Benares ed. in *udgītam* verbessert werden muß.

√ taṅs + pari 16. 25. 2[b].

√ tan + vi 12. 12. 13 Part. Praes. Pass. *vitatyamāna* (so auch der Leidener cod.) fehlt in WHITNEY's Roots. Da *tanyate* für die ältere Sprache nicht belegt ist, wird man kaum einen Schreibfehler *ty* für *ny* annehmen dürfen.

√ tap + ā 3. 16. 4.

tapaścitām ayanam 17. 26. 3.

talpa 23. 1. 15 (dazu vgl. K. 25. 3 [101, 9], MS. 3. 8. 4 [87, 17], TS. 6. 2. 6. 4); 31. 5. 10 und 12.

tasara 19. 5. 7.

tārpya 18. 5. 7.

turyavāḥ 5. 20. 15.

tekṣṇiṣṭha 21. 12. 3.

tejana, tejanī :: tedanī 14. 29. 3 s. unter *j* :: *d*.

trivatsa 5. 20. 15.

trivṛt 19. 14. 10.

tristāva 20. 9. 1, vgl. WACKERNAGEL, Ai. Gr. III, § 214, b, S. 423.

trihplakṣa 23. 13. 14, vgl. WACKERNAGEL, Ai. Gr. III, § 177, c, S. 347.

tryanīkā 21. 14. 1.

tryavi 5. 20. 15.

tryuddhi 5. 22. 6; s. *uddhi*.

th :: dh (*abhimedhante* statt *abhimethante*) 20. 18. 5. Vgl. WACKERNAGEL, Ai. Gr. I, § 103, S. 123; meine Syntax of Cases I, § 59, Ex. 111, S. 175—176.

d :: g s. unter *√ dabh + upa*.

d :: j s. unter *j* :: *d*.

d :: r s. unter *√ dabh + upa*.

dakṣiṇapūrvin 24. 13. 2.

dakṣiṇāvṛt 7. 1. 17.

dakṣiṇottarin 24. 13. 2.

darvyudāyuvana 8. 11. 6.

√ dabh + upa 4. 10. 4; 13. 7. 13. Statt *upadambhiṣad* (CALAND, ZDMG. 72, 10) liest Āp. an erster Stelle *udaṃbhiṣag*, an zweiter *upadambhiṣag*; wegen des finalen *g* statt *d* vgl. WHITHEY § 151, a, 2; WACKERNAGEL, Ai. Gr. I, § 260, a, β, Anm., S. 303, 21; § 277, a, S. 328; BLOOMFIELD and EDGERTON, Vedic Variants I, § 337 (in fine), S. 242, 8 von unten (*abhiṣyak*) [auch VSK. 10 2. 1 = 20. 1. 1 liest *sāviṣak* gegenüber VS. 9. 5 etc. *sāviṣat*]. Merkwürdig ist die Lesart der Parallele MS. 4. 2. 5 (27, 4); 4. 2. 8 (29, 14); MŚS. 9. 5. 2 *upadambhiṣar*. Ein ähnliches finales *-r* für *d* scheint TB. 2. 5. 4. 4 in *atarīr* (vor *asya*) vorzuliegen, denn dieses als 2. Person zu erklären (BLOOMFIELD and EDGERTON, Vedic Variants I, § 337, S. 237, 1) macht Schwierigkeit, weil die parallelen Verbalformen in der 3. Person stehen und weil auch der Kommentar zu TB. die Form mit *prāptavān* glossiert. Intervokalisches *r* statt *d* scheint auch in dem korrupten *varadaḥ* des Mantra Vait. 34. 9 *yadā rāghaṭi varadaḥ* (statt ĀpŚ. 21. 20. 3 *yadā rākhāṭyau vadataḥ*) vorzuliegen; endlich auch

(wie schon Bloomfield in der Concordance anmerkt) in MS. 4. 9. 13 (134, 5) *mayi rāyo mayi rakṣaḥ* statt *dakṣaḥ*[1]). [TĀ. 10. 9 *vihvadiṣyāmi* (Wackernagel, Ai. Gr. I, § 156, c, S. 181, 5) kann das *d* entweder für *r*, oder wie der Kommentar erklärt (*la-kārasthāne vyatyayena da-kāraḥ*) für *l*[2]) stehen.] Wenn man zu diesem Wechsel von *d* in *r* die von Patañjali (Einleitung zum Mahābh. ad Vārtt. 9, S. 11, 11 Kielh. = S. 68, Sp. 2 Bombay ed.) angeführte falsche Aussprache *yarvāṇaḥ*, *tarvāṇaḥ* an Stelle von *yadvānaḥ*, *tadvānaḥ* vergleicht, so wird man die Vermutung nicht abweisen können, daß in den oben angeführten Stellen das *r* auf einen Sprech- oder Hörfehler beruhte.

√*dā* und **√*dhā*** verwechselt 1. 10. 6; 9. 2. 10; 21. 22. 5. Die Mantravarianten sind voll von solchem Wechsel zwischen √*dā* und *dhā* (Oldenberg, RV.-Noten zu RV. 2. 30. 9; 6. 20. 2; 8. 59. 6; Scheftelowitz, WZKM. 21, 97). Da sie in einem der folgenden Bände von Bloomfield and Edgerton's Vedic Variants behandelt werden, lohnt es sich nicht sie hier zusammenzustellen. Cf. z. B. die im ersten Band § 158, S. 100, 4 v. u. angeführten Stellen.[3])

dityavāh 5. 20. 15.

√*dṛ* ‚bersten', *dadrāṇa* (im Mantra) zu *dṛṇati* 9. 4. 1. So faßt auch PB. 9. 6. 3—4 das *dadrāṇam* RV. 10. 55 5 auf: *eṣa hi bahūnāṃ samane dīryate yat kalaśaḥ.*

devāyúvaḥ s. unter *ukthāyúvaḥ.*

dy :: gh s. unter *apāgha.*

dvistāva 20. 9. 1, vgl. Wackernagel, Ai. Gr. III, § 214, b, S. 423.

dh :: th s. unter *th :: dh.*

dh :: bh s. unter *adhi.*

dh :: y (*surādhāḥ* für *surāyāḥ*) so erklärt sich wahrscheinlich die Variante MS. 2. 6. 11 (70, 11); 4. 4. 5 (55, 5); K. 15 7 (214, 19) *janaya* gegen ĀpŚ. 18. 16. 9 *janadhāḥ.* [In der Concordance sub *nidhedhāsi* beruht die für K. 19. 13 (16, 13) angeführte Variante *nidheyāsi* auf Irrtum.]

√*dhā* und **√*dā*** verwechselt, s. unter √*dā.*

dhānāḥ 12. 4. 10.

dhṛṣṭi (= *upaveṣa*) 1. 6. 1.

dhvānena ‚murmelnd' 3. 8. 8.

√*dhvṛ* 14. 30. 4. Der Injunktiv des *iṣ*-Aorists *dhvāriṣuḥ* (= K. 35, 5 [54, 9]) ist in Whitney's Roots nachzutragen.

napāt, nom. pl. *napātāraḥ* 12. 3. 2[a]. In dem dunklen Mantra TB. 3. 7. 9. 1 (mit dem schon Bloomfield, Concordance, S.

1) Vgl. den in MS. unmittelbar darauf folgenden Mantra *mayi dakṣo mayi kratuḥ* (= VS. TB. ŚB. TĀ. ŚŚS.).

2) Vgl. dazu (umgekehrt *l* statt *d*) TĀ. 6. 3. 2 *ulumbalau* statt RV. 10. 14. 12 (= AV.; ŚŚS.) *udumbalau.*

3) Im Mantra ĀpŚ. 2. 3. 13 ist wahrscheinlich *ṛtasada(ḥ) stha* statt *ṛtasadha(ḥ) stha* zu lesen; vgl. *ṛtasad* TS. 3. 2. 10. 1; MS. 1. 1. 10 (6, 7); K. 39. 5 (123, 3); ĀpŚ. 16. 29. 2; MŚS. 1. 2. 4. 21.

692, Sp. 1, PB. 1. 2. 5 und JB. 1. 79 vergleicht) liest CALAND *prayuto napātāraḥ* = ‚ihr Kinder des Prayut' und bemerkt: ‚*napātāraḥ* muß jedenfalls als Plur. zu *napāt* aufgefaßt werden', augenscheinlich wegen PB. 1. 2. 5 *maruto napātaḥ*, das der Kommentar zu PB. mit *napāt tasya bahuvacanaṃ napāta iti* glossiert. Der Kommentar zu TB. glossiert mit *pālakā na bhavanti*, PW sub √2*yu* (*yauti*) + *pra* (Sp. 140, 12) übersetzt es mit ‚nicht Trinker', indem es die überlieferte Akzentuation ändert[1]). Die Stelle ist nicht klar, aber eben deshalb scheint mir die Annahme eines Nom. pl. *napātāraḥ* (von *napāt*) anstatt AB. 3 48. 9 (*putra-*) *naptāraḥ* (vgl. TS. K. *naptāram*, WACKERNAGEL, Ai. Gr. III, § 102, b, Anm., S. 198) unannehmbar.

nitya (Gegensatz zu *kāmya*) 6. 4. 3; 10. 19. 17.

nidāgha 23. 3. 7—8.

nirūḍhapaśubandha 7. 1. 1.

nirdiśya lies *nairdaśya* 22. 4. 28.

nivīta 8. 13. 15.

√***nīkṣ*** (statt *nĭkṣ*) + *pra* 7. 22. 9. Steht auch ĀpŚ. 9. 19. 4.

naidāghīya 23. 3. 7—8.

nairdaśya (lies so für *nirdiśya*) 22. 4. 28.

p :: y s. unter *śrayaṇa*.

pañcavātīya :: *pañcāvattīya* 18. 9. 10.

pañcāvi 5. 20. 15.

parāgvasu 3. 18. 3—4.

parikraya 24. 2. 8.

pariṇaya 10. 12. 9.

paribhakṣa 14. 31. 9.

parimaṇḍalam (Adverb) 19. 14. 3.

parivāsanaśakala 1. 6. 8.

pariśrayaṇa 13. 22. 3.

pariharaṇa 10. 12. 9.

parihvālam (Abtolut.) 10. 12. 9.

parukṇa :: *parutka* 5. 27. 11.

paryāṇahanā 13. 22. 3.

paryāriṇī (Etymol.) 19. 16. 11.

palpūlana 3. 17. 7.

1√***pṛ*** ‚füllen', Periphrast. Futur. *pūritā* 24. 2. 22 in WHITNEY's Roots nachzutragen.

√***pṛc*** (*pṛṇajmi* gegen MS. 1. 3. 14 [36, 1], K. 4. 6 [32, 9; 11; 13; 14—15; 19; 21] *pṛṇacmi*). Soll man wegen dieser isolierten Form, die allerdings auch der Leidener cod. und Bhār. Hir. und Vaikh. an dieser Stelle lesen, eine Nebenform *pṛj* (WACKERNAGEL, Ai. Gr. I, § 100, b, Anm., S. 117, 19) annehmen? Das von WACKERNAGEL a. a. O. und § 139, a, Anm., S. 162, 2 v. u. herangezogene ἅπ. λεγ. AB. 3. 10. 5 *avaprajjana* (= *vastrasyā 'ntabhāgaḥ*) ist doch recht unsicher (man erwartet **avaparjana*, s. jetzt SIDDHESHWAR VARMA, Critical Studies in the Phonetic Observations of Indian Grammarians, 1929, S. 103). Verwechslungen von *c* und *j* kommen gelegentlich in Mantraparallelen vor: TS. 3. 5. 6. 1 (vgl. AV. 14. 2. 70; MG. 1. 11. 6) *vājam* gegenüber MŚS. 2. 1. 2. 7 *vācam*; HG. 1. 4. 6; ĀpMB. 2. 2. 11 *jariṣṇu* (vgl. PG. 2. 2. 10 *jariṣṇuḥ*)

1) WACKERNAGEL, Ai. Gr. II, 1, § 31, b, S. 77—78 erwähnt das Wort nicht.

gegenüber ŚG. 2. 1. 30 *cariṣṇu*; AV. 14. 1. 39 *ajantu* gegenüber ĀpMB. 1. 1. 7 *acantu*; K. 22. 14 (70, 8) *jigatnū* gegenüber TS. 4. 4. 12. 3 *cikitnū* (vgl. MS. 3. 16. 4 [188, 11] *cikittam*, ĀŚS. 4. 12. 2 *cikitvam*); hierher vielleicht auch AV. 5. 2. 3 *api pṛñcanti* für RV. 10. 120. 3 (etc.) *api vṛñjanti*. — Zur Behandlung von finalem *c* und *j* vor den mit *m* anlautenden Personalendungen sei noch auf den Wechsel von Palatal mit Guttural besonders in der Kāṇvarezension der VS. hingewiesen: VSK. 1. 2. 4 *tanakmi* gegen VS. 1. 4 *tanacmi*; VSK. 1. 10. 1 *mārgmi* gegen VS. 1. 29 *mārjmi*; VSK. 6. 2. 3 und 20. 3. 1 *yunagmi* gegen VS. 6. 9 und 18. 51 *yunajmi*. Dazu vgl. SV. 1. 406 = 2. 60 *sasṛgmahe* gegen RV. 8. 98. 7 *sasṛjmahe* [so muß auch MS. 4. 11. 2 (163, 7) statt *saṃsṛjmahe* gelesen werden][1]).

peśas 20. 3. 8—9.

praṇīkṣya (statt -*ṇīṣk*-) 7. 22. 9, auch 9. 19. 4.

pratinirgrāhya 12. 20. 19.

prativeśa, *prativeśam* 8. 10. 10. Vgl. Caland, ŚBK., I, Introd. III, § 26, g, S. 68.

pratīcīnaphala 18. 9. 16.

pratīta 31. 1. 20.

prathamayajña 11. 2. 6.

prathamaupacchadā :: *prathamaupaśadā* 17. 5. 16 s. unter *aupacchadā* :: *aupaśadā*.

pradhimukha 11. 13. 1.

prabāhuk 16. 24. 2.

pravara 24. 5. 1.

pravartam ‚allmählich' 11. 8. 2—3.

prasavī (= *prasavyam*) 14. 22. 1.

prākṛta 20. 13. 2.

prācīnamātā 10. 9. 11.

prācīnāpavīta, *prācīnāvavīta*, *prācīnāvīta* 8. 13. 15.

prātaravaneka :: *prātaravanega* 6. 20. 1. Zum Wechsel von *k* und *g* (Wackernagel, Ai. Gr. I, § 100, b, Anm., S. 117) vgl. *stibhikavat stibhigavat* 5. 5. 5. 10 und die Mantraparallelen AV. 3. 23. 4; RVKh. 2. 10. 5 (Scheft. S. 82); ĀpMB. 1. 13. 3 *dhenukā* aber HG. 1. 25. 1 *dhenugā*; VS. 16. 21; K. 17. 12 (255, 22) *spkāyibhyaḥ* (vgl. TS. 4. 5. 3. 1 *sṛkāvibhyaḥ*) aber MS. 2. 3. 9 (123, 5) *sṛgāyibhyaḥ*; K. 39. 13 (130, 15) *invakā* aber MS. 2. 13. 20 (165, 14) *invagā*; ĀpŚ. 21. 9. 15 *cidā koḥ* aber AV. 7. 22. 2 *cite goḥ* und SV. 1. 458 *citā goḥ*; TĀ. 6. 7. 1 *lokam* aber RV. 10. 18. 13; AV. 18. 3. 52 *logam*; Vait. 34. 9; ĀpŚ. 21. 20. 3 *nikīrya* aber MŚS. 7. 2. 7 (vgl. KŚ. 13. 3. 21) *nigīrya*; ĀŚ. 8. 3. 17; RVKh. 5. 15. 8 (Scheft. S. 160) *paryākāram* aber AV. 20. 132. 12; ŚŚ. 12. 18. 18 *paryāgāram*; TS. 5. 5. 15. 1 *pikaḥ* aber KĀśv. 7. 5 (180, 7) *pigaḥ*; TS. 5. 7. 15. 1 *kuṣṭhābhyām* aber KĀśv. 13. 5 188, 16) *guṣṭhābhyām*; PG. 1. 4. 12; ĀpMB. 2. 2. 7; HG. 1. 4. 2 *kṛṣṭīnām* aber AV. 19. 24. 5 (vgl. AV. 2. 13. 3) *gṛṣṭī-*

1) Die bei Bloomfield und Edgerton, Vedic Variants I, § 273, S. 183 zusammengestellten Beispiele unreduplizierter Perfektformen sind alle ganz problematisch.

nām; ĀpŚ. 20. 8. 14 (vgl. 20. 6. 13) *vīṇāgaṇakinaḥ* aber ŚB. 13. 4. 4. 2 (vgl. 13. 4. 3. 3; KŚ. 20. 3. 2) *vīṇāgaṇaginaḥ*; TS. 5. 7. 13. 1 *kuhābhyām* aber KĀśv. 13. 3 (188, 8) *guhābhyām*; MS. 2. 13. 12 (162, 6); K. 40. 3 (137, 10); MŚS. 6. 1. 8 *agne kahya* aber TS. 5. 5. 9. 1 *gahya*; TS. 3. 5. 6. 1; ĀpŚ. 11. 16. 10 *anukāminī* aber MŚS. 2. 2. 4. 19 *anugāminī*.

pradeśa 5. 6. 1.

prāṇanihava 19. 13. 24.

√prī 4. 12. 3 *apiprem* (wofür Hir. *apipreyam*) ‚ich habe erfreut', zu *apipreḥ* in den Mantras TB. 3. 5. 9. 1 (etc.) und K. 6. 8 (58, 8) = ĀpŚ. 6. 14. 2; *apiprayam* im Mantra VS. 29. 7. (etc.). [Das von WHITNEY, § 866 angeführte *apiprayan* ist Druckfehler für *-yam*]; THIEME, Plusquamperfectum im Veda, S. 4; 11; 25. Vgl. unter *sanem aham*.

phalīkaraṇa 1. 20. 11 und 12.

b :: m (*bāndhuka* :: *māndhuka*) 19. 4. 8- Vgl. AV. 12. 1. 2 = Kauś. 137. 16 *badhyataḥ* gegen AV. var. lect. und MS. 4. 14. 11 (233, 10) *madhyataḥ*.

badara 1. 14. 1; 19. 2. 10.

balkasa 19. 4. 8.

bleṣka 10. 19. 1.

bh :: dh s. unter *adhi*.

bharjana 5. 14. 3ª.

√bhid + ud 19. 1. 18.

bhinnānta 18. 8. 19.

bhṛjjana 5. 14. 3ª.

bhauvanyava 20. 6. 7.

bhraṣṭra 5. 14. 3ª.

√makṣ s. unter *√majj*.

√majj 8. 8. 15 und 13. 21. 1 hat das Partizip *anupamakṣantau*, das der Kommentar mit *anupamajjantau* bzw. *aśodhayantau* glossiert (CALAND: ‚ohne unterzutauchen'). Die *-kṣ*-Form erinnert an RV. *sakṣant* (zu *√sah*), *dakṣant*, *dhakṣant* (zu *√dah*), die man, da beide Wurzeln *s*-Aoristformen besitzen[1]), dem *s*-Aoriste zugesellt (WHITNEY, § 897, a). Von *√majj* sind keine Formen des sigmatischen Aorists belegbar; die Möglichkeit einer sekundären Wurzel *makṣ* findet Stütze in den sekundären Wurzeln 1*√akṣ* (zu 1*√a(ṅ)ś*), *√nakṣ* (zu 2*√na(ṅ)ś*), *√bhaks* (zu *√bhaj*), *√mṛkṣ* (zu *√mṛj*).

madantī (-Wasser) 1. 23. 6.

madhyādhidevana 5. 17. 1 (wo Kāṭḥ. VIII. 7 statt VII. 7 zu lesen); 5. 20. 2 (S. 162, 3).

marāya :: *marāyu* 22. 11. 14.

malha 19. 16. 7.

masūsya 20. 10. 5.

mā (mit Konjunktiv) 1. 4. 14. Vgl. CALAND, Acta Orientalia II, 29, Anm. 1 und meine Bemerkung ZII 5, 107—108. Das von MACDONELL, Ved. Gr., S. 430, Anm. 5 aus RVKh. 1. 9. 5 (SCHEFT. S. 64) zitierte *mā vadāti* ist nur Konjektur des Herausgebers für *vadeti* des korrupten Textes. Dagegen hat SMB. 1. 2. 13 die Mantravariante *sakhyaṃ te mā yoṣāḥ* gegenüber *sakhyāt te mā yoṣam* der Parallelstellen TB. 3. 7. 7. 12 (= ĀpŚ., ĀpMB.; HG.) [im

1) *√dah* allerdings nur mit langem *ā*; *√sah* neben den Formen mit langem *ā* auch AV. *sakṣati*, RV. *sakṣat*, in Prosa PB. 12. 9. 21 *asakṣmahi*.

folgenden Mantra lesen alle fünf Texte *yoṣṭāḥ*].

mātarā (= *dyāvāpṛthivī*) 13. 19. 5.

māna 5. 21. 8.

māndhuka :: *bāndhuka* 17.4.8.

māsara 19. 4. 7.

√mi 14. 33. 5. Das Medium nicht nur, wie Whitney, Roots etc. angibt in Sūtra, sondern auch MS. 3. 8. 1 (92, 3) *aminvata*.

mithunau, ein Paar' 10.25 15. Vgl. RV. 10. 17. 2 = AV. 18. 2. 33 (mit Oldenberrg's und Whitney's Anmerkungen); TS. 7. 5. 9. 4 (mit Keith's Anmerkung); KB. 5. 4. (19, 23); ChUp. 1. 1. 6, wo Śaṅkara *mithunau* mit *mithunāvayavau strīpumāṅsau* erklärt.

√midh (statt ***mith***) + ***abhi*** s. unter *th* :: *dh*.

√mṛś + ud 16. 2. 9.

meṣkahata :: *bleṣkahata* 10. 19. 1. Etymologie, III. Band, S. 461 (Addenda u. Corrigenda).

√mnā + sam-pra-ud s. unter *saṃplomnāya*.

mlit + sam 3. 19. 7.

y (fehlt in *ṛtve* statt *ṛtvye*) 8. 4. 6. Vgl. Wackernagel, Ai. Gr. I, § 235, a, S. 271, und meine Syntax of Cases I, § 48, Ex. 8, S. 102—104 und S. 325 (Corrections and Additions to p. 103 last line from bottom und to p. 104 line 16 from bottom), zu den dort angeführten Beispielen sind hinzuzufügen: TĀ. 4. 12. 1 *svargam* aber MS. 4. 9. 10 (130, 9) *svargyam*; VS. 7. 3 (etc.) *bhaṅgena* aber ĀpŚ. 12. 11. 10 *bhaṅgyena*; TB. 1. 2. 1. 20 (etc.) *pitre* aber KŚ. 3. 6. 12 *pitrye*; VS. 31. 21 (etc.) *brāhmam* aber RVKh. 1. 4. 10 (Scheft. S 59, 5) *brāhmyam*; RV. 8. 56 (Vāl. 8). 5 *sūraḥ* aber RVKh. 3. 8. 5 (Scheft. (S. 95); 4. 9. 7 (Scheft. S. 124); K. 39. 15 (134, 14) *sūryaḥ*.

y (redundierendes nach Sibilant, *prāvātsyam* statt *prāvātsam*). Vgl. Wackernagel, Ai. Gr I, § 235, a, S. 271 und Bloomfield and Edgerton, Vedic Variants I, § 27, S. 28–29.

y :: dh s. unter *dh* :: *y*.

y :: p s. unter *śrayaṇa*.

√yaj + pari 13. 13. 20.

yathānyuptam 19. 14. 7.

yathāvakāśam 19. 14. 7.

yāyāvara 5. 3. 22.

yāvaccakram 5. 14. 6.

yāvaccharkaram 1. 6. 13.

1√yu (*yauti*) + ***pra*** 31. 1. 33; + *sam* 16. 4. 3.

yogakṣema s unter *ayogakṣema*.

r :: d s. unter ***√dabh + upa***.

rathakāra 5. 3. 19.

rarāṭī 11. 8. 1.

√rādh + sam 13. 1. 9.

rāśi 22. 11. 14.

√rih 12.17.3. Das Partizip *rehāṇa* ist in Whitney's Roots etc. nachzutragen.

2√rudh + sam 21. 22. 5. Das Passiv *saṃrundhyeran* (mit Nasal) ist in Whitney's Roots etc. nachzutragen.

√rup 3. 1. 2.

l :: r s. unter *asaṃmletya* und *saṃplomnāya*.

lāja 12. 4. 10.

√likh + ud s. unter *ullikhita*.

√lī, *lelāyati* 2. 19. 11, *lelāyat* 6. 2. 9. Vgl. meine Syntax of Cases I, § 29, Ex. 39, S. 73, § 57. Ex. 6, S. 149. Zu *lelayā* Caland, ŚBK. I, Introd. III, § 22, e, S. 63.

√lup :: ***√lubh*** 17. 12. 8.

√lubh 1. 4. 12. Das Partizip *alubhita* (die Mantraparallele MS. 1. 1. 2 [2, 2] = ĀpŚ. 1. 4. 11 = MŚS. 1. 1. 1. 40 liest *ayupita*) ist in WHITNEY's Roots etc. nachzutragen.

lomāni ‚Gräser, mit denen die Vedi bestreut ist' 11. 3. 1.

√vaj (***vājayati***) + ***upa*** 15. 8. 6.

√vap + ***sam-ni*** 16. 15. 5.

valmīkavapā 5. 1. 7[d]. Vgl. JAOS. 28, 88 ff. und CALAND, WZKM. 23, 72.

3***√vas*** + ***upa*** ‚fasten' 1. 14. 16; 20. 1. 15—15. — Mit Akkusativ der Nahrung, deren man sich enthält, 4. 3. 10, dazu DELBRÜCK, Ai. Synt. § 121, S. 178, 16.

vā = ***ca*** 31. 5. 3. Vgl. Nir. 1. 4 (in fine) *athā 'pi samuccayārthe bhavati* mit Verweis auf TS. 1. 7. 7. 2 *vāyur vā tvā manur vā tvā*, welches der Kommentar (Bibl. Ind. I, S. 1006, 8) mit *vāyuś ca manuś ca* glossiert. Vgl. auch Sāyaṇa zu RV. 1. 31. 18 *śaktī vā... vidā vā* = *asmadīyaśaktyā cā 'smadīyayajñena ca*; Kommentar zu ŚB. 1. 8. 1. 8 *vā-śabdaḥ ca-śabdārthe*; Śaṅkara zu ChUp. 1. 12. 1 (Bibl. Ind., S. 91, 5) *vāśabdaś cārthe.*

vā disjunctiv bei adjektivischen Dvandvas 9. 12. 11. Vgl. WACKERNAGEL, Ai. Gr. II, 1, § 74, c, β, S. 172.

vārttāvṛtti 5. 3. 22.

vārdhrīvāla 18. 10. 23.

vāvrīvāla 18. 10. 23.

vi- (Praeverbium) 14. 1. 8.

√vicchāy (pw S. 84, Sp. 1) 21. 8. 7. Vgl. CALAND, Kuhn Festschrift, S. 72; ŚBK. I, Introd. III, § 9, d, S. 43.

√vicchāy + ***ni-ā*** 5. 8. 5. So pw S. 84, Sp. 1.

vitṛtīyadeśa 2. 1. 4; 6; 3. 11; 5. 4. 5. Vgl. WACKERNAGEL, Ai. Gr. III, § 209, e, S. 416.

virājakrama 5. 18. 2.

virāṭkrama 5. 18. 2.

viśvadāniḥ (statt *-dānīm*) 1. 6. 4 (= TB. 3. 3. 9. 10); 2. 1. 3 (= TB. 3. 3. 9. 10) vgl. WACKERNAGEL, Ai. Gr. III, § 269, b, γ, S. 591, 16 v. u.

viśvalopa 13. 24. 16.

√viṣṭ (***veṣṭ***) + ***ā*** 18. 4. 10.

visarjanī (-Wasser) 1. 23. 6.

visraṃsikā 18. 8. 17.

√vṛj Absolut. *-vargam* s. unter *aparivargam.*

√vṛt + ***abhi-pari-ā*** 1. 9. 11. Hat *abhi* hier wirklich diese spezielle Bedeutung? Vgl. außer den im PW aufgezählten Stellen TS. 5. 2. 1. 2; PB. 18. 1. 4; K. 21. 6 (44, 7) = MS. 3. 3. 4 (36, 11); K. 36. 11 (78, 2) = MS. 1. 10. 17 (116, 11); MS. 2. 1. 12 (14, 4 und 7); 3. 6. 8 (70, 4); 4. 2. 12 (35, 13) = TB. 2. 1. 6. 5; MS. 4. 4. 4 (54, 1).

√vṛt + ***vi*** 5. 5. 10.

vehāyamānā 18. 21. 7.

vyatiṣakta 14. 3. 4.

vyatiṣaṅga 14. 6. 16.

√vyadh + ***ati*** 21. 19. 14. Vielmehr: ‚Schieße nicht hindurch', vgl. OLDENBERG, Rigveda-Noten I, 274 (zu RV. 4. 8. 8); KEITH, TS. 7. 5. 10 'do not pierce through'; J. W. HAUER, Der Vrātya I, 260, 6 v. u. ‚Sein Pfeil soll aber nicht hindurchfliegen, sondern stecken bleiben'.

vyāpāta 14. 22. 13.

ś :: ***ch*** s. unter *aupacchada* ::

aupaśada und *prathamaupacchada* :: *prathamaupaśada.*

śakala = *śalka* 7. 1. 17.

śakhāpavitra 1. 6. 9; 1. 14. 0.

śatakṛtvaḥ 20. 4. 6. Vgl. Wackernagel, Ai. Gr. III, § 214, f, S. 425.

śapha ‚Hebegabel' 15. 3. 17.

śamīgarbha 5. 1. 2.

śaṣpāṇi 19. 1. 1.

śālīna 5. 3. 22.

1√***śās*** (***śiṣ***) + ***vi*** (*viśāsti*) ‚ordnet an') 7. 22. 5.

2√***śās*** (***śas***) + ***vi*** (*viśāsti* ‚zerlegt') 7. 14. 13.

śipiviṣṭa 9. 19. 12.

śilpa 21. 17. 5—7.

2√***śī*** + ***abhi-sam*** 3. 16. 1.

śudrārya 21. 18. 4. Zu Wackernagel, Ai. Gr. II, 1, § 71, a, α, S. 165.

śuddhāyúvaḥ s. unter *ukthāyúvaḥ.*

śṛta (Partizip zu *śrīṇāti*) 12. 19. 4.

śṛtaśita 12. 14. 12.

śnuṣṭi 1. 3. 10.

śyāmūla 20. 17. 9.

śrayaṇa (so statt *śrapaṇa* zu lesen) 19. 1. 17. Zur Verschreibung *p* für *y* oder umgekehrt vgl. die Mantraparallelen: [Mit falschem *p*] VSK. 4. 4. 3 *susaspāḥ* statt VS. 4. 10 (etc.) *susasyāḥ*; TB. 2. 4. 5. 4 *pāhi* statt RV. 4. 13. 4 (etc.) *yāsi* (wie übrigens der Kommentar der Bibl. Ind. ed. und die Poona ed. auch im Texte liest, Bloomfield and Edgerton, Ved. Var. I, § 116, S. 73, 11 v. u.); [mit falschem *y*] VSK. 3. 2. 7 *yātu* statt *pātu* (von Bloomfield, Concordance, emendiert); ŚŚ. 18. 15. 5 *rādhasyate* statt *rādhaspate* (von Bloomfield, Concordance, emendiert); TB. 2. 6. 18. 4 *turīyaḥ* statt VS. 21. 20 (etc.) *turīpaḥ*; TĀ. 10. 1. 3 *viśvataḥ syāt* statt TS. 4. 6. 2. 4 (etc.) *viśvataspāt.*

√***śrī*** (*śrīṇāti*) ‚kräftigen' 12. 19. 4; 19. 1. 17. Dazu Partizip *śṛta* 12. 19. 4.

√***śru*** + ***ā*** 11. 19. 5. Absolut. *āśrāvam* ‚nachdem er die Anrufung (*āśrāvaṇa*) gesprochen hat'.

ṣ statt ***s*** auch wenn der Wurzelanlaut durch Augment vom *-i* des Präverbiums getrennt ist 7. 6. 7 (Whitney, § 185, c; Wackernagel, Ai. Gr. I, § 205, a, S. 235). *pratyaṣṭhāt* steht K. 2. 9 (15, 3) in vier Hss. [eine Hs. *praty u ṣṭhāt*; cod. Ch. *praty u ṣṭāt*] aber K. 25. 6 (111, 6) [diese Stelle ist in Bloomfield's Concordance nachzutragen] steht *pratyaṣṭhāt* ohne var. lect. Aus den Mantras ist anzumerken: TB. 2. 7. 12. 3 *nyaṣādayanta* statt RV. VS. *nyasādayanta*; K. 2. 10 (15, 12) *vyaṣṭabhnāḥ*, TĀ. 1. 8. 3 *vyaṣṭabhnāt* statt RV. VSK. *vyastabhnāḥ*; im selben Mantra MS. 1. 2. 9 (19, 1) *vyaṣkabhnāḥ* statt VS. 5. 16; ŚB. 3. 5. 3. 14 *vyaskabhnāḥ*, TS. 1. 2. 13. 2 *vyaskabhnāt*; AV. 3. 10. 12 *vyaṣahanta* statt K. 39. 10 (127, 8), TS. 4. 3. 11. 3, PG. 3. 3. 5 *vyasahanta.* Aus der Brāhmaṇa Prosa habe ich notiert: Von der √*sthā* TB. 2. 2. 10. 4 *pratyasthāt* gegenüber ŚBM. 1. 1. 4. 8 = ŚBK. 2. 1. 3. 13; MS. 1. 6. 5 (94, 12; 14; 16; 20) *pratyaṣṭhāt*; TS. 5. 3. 6. 3 *pratyasthāpat* und 7. 3. 10. 1 *pra-*

tyasthāpayan gegenüber ŚB. 4. 5. 1. 4 *pratyaṣṭhāpayan*; außerdem MS. 1. 6. 13 (107, 16) *pratyaṣṭhuḥ*; KB. 14. 3 (63, 6; 10; 13) *pratyaṣṭhātām*; ŚB. 13. 5. 4. 12 *atyaṣṭhāt*; 6. 5. 2. 20 *niraṣṭhāpayan*. Von der √*sad* liest TS. 7. 5. 2. 1 *nyaṣadāma* gegen K. 33. 1 (27, 3) *nyasadāma*; außerdem K. 9. 11 (113, 4; 7); 12 (115, 2—3); MS. 1. 9. 4 (133, 3; 7); 5 (134, 7) *nyasīdan*. Von der √*stabh* K. 33. 6 (31, 10); AB. 4. 18. 5; 6 *pratyastabhnuvan* gegen K. 25. 6 (110, 18—19); PB. 12. 3. 10 *vyaṣṭabhnuvan* und GB. 1. 1. 9 (8, 1 ed. GAASTRA) *vyaṣṭabhnāt*. Nur mit dentalem *s* TS. 1. 6. 11. 4 *abhyastanayan*. Nur mit zerebralem *ṣ* die Wurzeln *su* und *sic*: TB. 1. 4. 1. 1 *abhyaṣunot*; K. 26. 10 (134, 15) *abhyaṣuṇvan*; AB. 3. 36. 3; 8. 13. 2 *abhyaṣiñcat* AB. 8. 14. 1; 3 (quinquies); GB. 2. 5. 6 (233, 1); K. 37. 4 (86, 21—22); ŚB. 5. 3. 4. 3; 9. 3. 2. 2; 9. 3. 4. 3; 12. 8. 3. 2 *abhyaṣiñcan*; ŚB. 9. 3. 3. 11 *abhyaṣicāmahi*; PB. 8. 2. 10 *nyaṣicyata*.

śaṭtriṅśatiḥ (= *-śat*, 36') 11. 4. 18. Vgl. WACKERNAGEL, Ai. Gr. III, § 189, c, S. 369.

ṣaṣṭitrīṇi (*śatāni*) 18. 8. 7.

saṃvid 22. 1. 8.

sacā c. locat. ‚von her', 19. 2. 19. Vgl. GELDNER, RV.-Übersetzung I zu RV. 1. 139. 7 und 3. 12. 2.

√saj + vi-ati 14. 3. 4.

satvarī (lies *sṛtvarī*) 19. 2. 3. Über derartige Verwechslungen von *r* und *a* vgl. Jacobi Festgabe S. 25, 10, wo MS. 3. 16. 5 (190, 14) *durhṛṇā* gegen TS. 4. 7. 15. 2 *dṛṅhaṇā* und K. 22. 15 (71, 16) *dṛhaṇā* (so ist in BLOOMFIELD's Concordance zu berichtigen) nachzutragen.

sadasya (-Priester) 10. 1. 10; 12. 23. 13.

sanem aham (Mantra TB. 1. 2. 1. 15, etc.) = *sanā īm aham* (?) 5. 8. 4 (BLOOMFIELD and EDGERTON, Vedic Variants I, § 121, S. 78, 3). Vielleicht *sanem* (für *saneyam*) zu *sanet* wie *apiprem* zu *apipreḥ* s. oben unter √*prī*.

sabhā s. unter *susabheya*.

saṃnivāpa 14. 22. 13.

samīkṣāyai (finaler Dativ) 15. 6. 13.

saṃplomnāya 8. 16. 6. Vgl. ĀpŚ. 13. 17. 9 mit GARBE's Anmerk. und GARBE III, S. IX; WACKERNAGEL, Ai. Gr. I, § 193, a, S. 220; CALAND, Acta Orient. I, 318.

saraṇasa 18. 5. 13.

savakārīrī 19. 27. 13.

sāmapurīṣa 17. 25. 4.

sāmyekṣ(y)am 10. 20. 15–16[a].

sāyujyakāma 22. 10. 19.

sugandhitejana 7. 6. 1.

susabheya 22. 18. 13.

√sṛ + sam-pra (Causat.) 16. 18. 4.

sṛtvarī s. unter *satvarī*.

√sṛp + ud 6. 11. 5.

seva 18. 5. 2—3. Vgl. 21. 12. 9[b].

sodarka 15. 8. 4.

stibhikavat :: *stibhigavat* 5. 5. 10. S. unter *prātaravaneka*.

sthagara 14. 15. 2.

sthālī 12. 2. 10.

smane, smānam (MS. 4. 8. 7. [115, 13] statt *tmane, tmānam*) 14. 21. 7. Vgl. WACKERNAGEL, Ai. Gr. III, § 240, b, Anm.,

S. 490. Zum Wechsel von *t* und *s* wäre vielleicht RV. 10. 87. 15 *tṛṣṭāḥ* gegen AV. 8. 3. 14 *sṛṣṭāḥ* zu vergleichen.

sya (= *aham*) 5. 26. 3. Vgl. meine Syntax of Cases I, § 51, Ex. 1, S. 131, 3—6; Wackernagel, Ai. Gr. III, § 256, c, S. 547—548.

srucaḥ schließen den Sruvalöffel ein 1. 15. 1.

svayaṃmūrta 18. 11. 4.

svādharmyam 19. 21. 16.

sv statt ***ssv*** 12. 5. 2 (*pratyāsva* Mantra) wie Kauś. 87. 12 *āsva*, aber ŚB. 14. 1. 3. 2 *āssva*.

√han 6. 21. 1 sigmatischer Aorist *praghān*. In der Parallele K. 37. 15 (95, 19) ist des Sinnes wegen *prakhān* in *praghān* zu emendieren. Damit fällt das von Whitney, Roots etc. sub √*khan* und Gr. § 890, a (in fine) zitierte *khān*. Der bei Whitney, Roots etc. sub √*han* aus S(ūtra) zitierte Aorist *ghān* beruht auf der ĀpŚ.-Stelle und ist Gr. § 890, a nachzutragen. Zum Wechsel *gh* :: *kh* vgl. Wackernagel, Ai. Gr. I, § 103, S. 123 und ĀpŚ. 21. 20. 3 *rākhāṭyau* gegen Vait. *rāghaṭī*; zu *makhá* :: *maghá* Oldenberg, RV.-Noten I, S. 138 (zu RV. 1. 134. 1), II, S. 363 (zu RV. 10. 172. 2).

hastatra 20. 16. 12.

√hā + anu-ud (*anūjihīte*) 15. 16. 5.

√hā + upa-ava (*-ā*) (*upavāhāya*) 22. 13. 2.

hotrā Femin. = *hotraka* 12. 23. 14.

√hval + pari 10. 12. 9.

Sandhi. A. *praśāstā ātmanā* 24. 11. 2. Die Kürzung eines finalen *-ā* vor anlautendem *ă-* (Oldenberg, Prolegomena, S. 465—469; Wackernagel, Ai. Gr. I, § 267, b, S. 315; Macdonell, Ved. Gr., § 69, b, S. 63) im Mantra ĀpŚ. 24. 11. 2 = ŚŚ. 1. 4. 5 (Hillebrandt, S. 264, 1) läßt sich in der alten Prosa nur noch in dem von Caland angeführten ŚŚ. 7. 14. 9 *praśāstā āha* (Hillebrandt, S. 253, 19, so vier Hss.; cod. D *praśāstā āha*; codd. B. C. Bs. *praśāstāha*) belegen. Dazu kommen vor anlautendem *u-* aus der Prosa ŚŚ. 7. 6. 6 *upavaktā uta* (Hillebrandt, S. 252, 3 v. u.; so vier Hss.; die var. lect. *upavaktar uta*) und vielleicht KB. 26. 14 (127, 4) *vacasă ubhe*, wenn (s. Keith's Anmerk.) *vacasă* hier für *vacasā* steht (der cod. M. liest *vacasā ubhe*). Die anderen von Caland angezogenen Stellen haben dagegen alle Kürzung des finalen *-ā* vor anlautendem *ṛ* (KB. 28. 3 [135, 19] *neṣṭā ṛtvijām*; 29. 8 [141, 20] *hotā ṛtavaḥ*); dieser Sandhi (*ă* vor *ṛ*, Whitney, § 127, a; Wackernagel, Ai. Gr. I, § 267, a, *α*, S. 314; Macdonell, Ved. Gr. § 70, S. 63) ist aber nicht etwas den Kauṣītakintexten eigentümliches, sondern ist aus verschiedenen Schulen belegt, so AB. (Aufrecht, S. 427; Keith, HOS., 25, S. 71, wo AB. 2. 29. 5 *ṛtunā ṛtubhiḥ* hinzuzufügen ist), ŚB. 13. 1. 2. 2 *yathă ṛṣabhasya*; PB. 13. 12. 8 *gotamă ṛṣayaḥ*; MS. 4. 6. 2 (80, 12) *vaiṣṇavyă ṛcā*; 4. 8. 1 (106, 12) *tvă ṛṣabheṇa*.

B. *sadopavasathāt* aus *sadā ā upavasathāt* 20. 8. 15 (WHITNEY § 127, b). Vgl. CALAND, ŚBK. I, Introd. III, § 5, a, S. 35 mit meiner Anmerkung ZII. 5, 104—105.

C. Kürzung von auslautendem *-ā* des Vordergliedes eines Kompositums 19. 9. 4. Vgl. WACKERNAGEL, Ai. Gr. II, 1, § 21, a, γ, S. 49; § 56, e, S. 56. Vgl. noch MS. 2. 4. 8 (42, 8) *uṣṇihākakubhau* gegen ŚB., K., und TS. *uṣṇihăkakubhau*; dem *kumarĭdā*, *parpharĭdā* ĀpŚ. 17. 5. 16 steht K. 39. 9 (125, 20) langes *-ī-* gegenüber.

Pluti 2. 15. 3 und 4.

Vibhakti 5. 28. 6 und 8. Vgl. LIEBICH, Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft II (SB. der Heidelberger Ak. d. W. 1919, XV), S. 11 ff.

Nominativ, anakoluthischer 1. 4. 17. Vgl. meine Syntax of Cases I, § 27, Ex. 5, S. 51—52 [ŚB. 13. 2. 2. 1—9].

Dativ mit ablativischer Funktion 31. 2. 36; so der Kommentar zu TĀ. 6. 3. 2 (Bibl. Ind. 667) *ārtyai* = *ārteḥ sakāśāt*.

Instrumentalis pretii 31. 2. 14.

Instrumental in dativischer Funktion 31. 5. 38.

Dativ Infinitiv auf *-tavai* vom Verbum dicendi (*saṃpreṣyati*) durch *iti* getrennt 1. 20. 1; 11; 4. 16. 17. Vgl. BLOOMFIELD and EDGERTON, Vedic Variants I, § 163, S. 104, 1 ff.

IV. Verschiedenes.

Kardinalia unterscheiden Genus nur bis ‚vier' 10. 26. 3.

Der Brahmanpriester singt das Sāman 5. 16. 6.

Die Sonne geht in der Nacht ins Feuer ein 4. 1. 8; 4. 3. 5; 6. 5. 6.

Wendung der Sonne (*paryāvṛtta āditye*) 15. 21. 8; vgl. SIEG, Gött. Gel. Nachr. 1923, S. 15.

Śūdra beim Opfer beteiligt 1. 19. 9; 1. 21. 9; 5. 3. 19.

Opferwasser, vier Arten von, 20. 2. 3.

Liste von Shāhnāme-Zitaten.

Von **Fritz Wolff.**

Auf den S. 7 ff. seiner Ausgabe des Lexicon Šahnâmianum des 'Abdul Qâdiri Baġdâdensis (Petersburg 1895) gibt Saleman eine Liste der darin angeführten Shāhnāme-Zitate, in der etwa 960 von ihm nicht festgestellt werden konnten. Die folgende Reihe von etwa 570 aufgefundener Stellen diene zur Vervollständigung von Saleman's Liste. Vielleicht wird ihre Veröffentlichung, in Ergänzung zu Saleman's Bitte (S. 6), die Fachgenossen dazu anregen, weitere Zitatstellen bekannt zu machen.

50) *249, 89
9) *1415, 2666
79) *1325, 1035
116) *1589, 1609
124) 579, 1035
151) *580, 1041
8) *630, 1911
162) *62, 5
4) 391, 204
170) 1592, 1663
3) = 40)
5) 442, 149
6) IV 510, 1797
7) *468, 540
181) *1607, 1938
191) *314, 228?
2) *V 568, 191
6) *1030, 1188
9) 1766, 158
200) *784, 297
4) *1383, 2181
210) *VI 318, 1912
2) 784, 298
3) *1304, 631
5) *493, 983
223) *770, 98
7) *1703, 3644
9) *1409, 2546
230) *V 640, 1070?
1) 1122, 1003
243) *1666, 3018
9) 956, 1513

250) *1019, 1001
52) *1521, 424
260) *VII 220, 2614
3) 836, 1133
5) *1591, 1636
6) *207, 1401
270) *1358, 1692
1) *1287, 298
280) *1646, 2637
1) 1595, 1712
2) *1605, 1892
3) *1790, 127
4) *954, 1476
7) *565, 771
290) *1046, 1459
3) *121, 1035?
5) 1466, 402
300) *748, 1199
1) VI 452, 3524
2) *1604, 1874
4) *747, 1171
313) *1067, 44
326) VI 556, 160
331) 1477, 595
341) *964, 63
5) 421, 620
6) 947, 1360
354) *VI 618, 901
5) *926, 991
8) *661, 2456
363) *1380, 2125
370) *1587, 1564

373) *1446, 22
392) *635, 1999
98) *1320, 942
400) *760, 1377
4) *383, 62
8) *1668, 3049
9) *1328, 1099
414) *1319, 925
5) *914, 761
9) *1409, 2548
421) 1061, 216
2) 1642, 2566
3) *878, 154
4) *1499, 68
8) *674, 2673
436) 919, 858
445) 956, 1521
7) *1448, 54
455) *1414, 2646
460) *V 570, 215
2) *305, 78
3) 580, 1045
5) *87, 478
6) *1296, 481
8) *1387, 2250
472) *1450, 105
483) *167, 691?
8) *765, 5
491) *1621, 2200
2) 974, 219
3) 1311, 771
502) 1721, 3955

503) 1722, 3969
5) V 426, 29
6) *234, 1871
512) *1614, 2086
7) *987, 456
8) *1658, 2863
9) 1654, 2779
525) *482, 796
539) *1537, 734
541) *1506, 187
9) 1069, 80
554) 888, 316
561) *VII 290, 3447
4) *1668, 3039
5) *524, 29
587) *1669, 3064
596) 1601, 1815
7) 936, 1175
9) 1577, 1400a
601) 729, 865
2) *944, 1317
4) *1464, 363
9) *192, 1135
612) *VII 210, 2479?
6) *1632, 2413
7) *829, 1006
625) *799, 506
630) *VI 242, 982
2) *1236, 1869
3) *786, 328
5) *675, 2691
6) 818, 831
640) *1042, 1397
2) *254, 189
3) *1608, 1958
5) *1515, 333
7) 722, 728
651) vgl. 111)
2) *228, 1768
5) *966, 105
7) *1532, 641
8) 1024, 1078
662) *407, 392
5) *1338, 1293
9) *1612, 2045
671) 1621, 2196
687) *887, 296
690) 64, 47
2) *945, 1333
4) *1637, 2500
5) *1564, 1192
6) *787, 339
9) *1321, 961
700) *840, 1195
5) *103, 766
8) *435, 36?
718) *1629, 2360
721) *V 268, 30
3) *1451, 109
4) *VII 426, 25
730) 875, 101
740) *198, 1249
3) *1031, 1198
754) *1675, 3149
762) 647, 2230
6) *V 622, 851
7) *1595, 1722
8) *872, 46
771) 1509, 237
2) *843, 1253
5) *161, 594
9) *857, 1499
783) *1696, 3533
7) *848, 1339
810) *681, 22
2) *1577, 1400a4
5) *V 328, 753
6) *V 302, 440?
827) *VI 38, 415
842) *164, 639
8) *1146, 88
9) *VI 370, 2534
850) *1128, 1128?
4) *1000, 689
5) *959, 1562
863) *645, 2189
4) *532, 173
5) *555, 601
8) 948, 1370
872) 1571, 1291
7) *1393, 2349
8) *1393, 2344
886) *1672, 3123
8) 1041, 1372
891) *VI 178, 231
901) *775, 154
2) *1634, 2438
3) *1351, 1539
4) *1313, 812
6) *1262, 2354
7) = 718)
912) *612, 1626
4) *259, 270
932) *915, 768
3) 1463, 334
4) *983, 385
945) 1751, 63a
6) *1592, 1659
957) *1382, 2153
9) *1426, 2859a?
963) 1031, 1211
8) 1080, 266
9) *1150, 173
980) *194, 1167
998) *1071, 109
1005) *633, 1976
1018) *905, 613?
9) *1473, 532
1034) *982, 371
1040) *1526, 529
1) *1527, 549
5) *1172, 598
7) *802, 543
1062) *694, 228
3) *938, 1215
1071) 1456, 209
1102) *1456, 203
6) *688, 123
7) *610, 1590
8) *VI 44, 485
1113) *1166, 482a
5) *170, 572
6) *832, 1065
1133) *1046, 1463
4) *1586, 1541
5) *1711, 3778
6) *1707, 3715
1140) *854, 1444
1163) *1354, 1600
8) *842, 1231
1176) *1439, 3105
1200) *1340, 1336
1) *1431, 2954
1214) 775, 162
1231) *888, 310
1242) *935, 1153
4) *1135, 1238?
9) *833, 1080
1251) *772, 116
9) 1668, 3044 u. No. 3?
1260) *1286, 286
1) *287, 95
5) *147, 340?
1277) *478, 733?
1283) 776, 181
5) *1455, 197
1299) 1266, 2432
1301) 1744, 4358
1311) *964, 67
2) *1030, 1183
3) *VI 646, 1221
1327) *728, 853
9) *VI 412, 3033
1330) 959, 1559
2) *1114, 849
3) *382, 45
4) 1338, 1296
1347) *846, 1298—9
9) *1780, 88
1350) *VI 126, 24

1351) *1239, 1919
2) *573, 924
3) = 1314)
1360) *822, 894—5
4) 1148, 131
6) *V 566, 176
7) *825, 944
1373) *1525, 513
7) *VI 34, 345
1380) *648, 2240
2) *1059, 180
9) *1069, 73?
1398) *705, 426
1401) 1499, 65
4) 1546, 884
6) 1363, 1791
1411) VII 90, 1038
1423) = 581)
1430) *606, 1522
1) 1425, 2837
6) *1038, 1319
7) 711, 532
8) *641, 2122
9) *638, 2056
1446) *1459, 260
8) *1470, 477
1450) *779, 223
1) *640, 2095
4) 1727, 4062a
5) *1504, 160
1466) 304, 71
7) *234, 1883f?
9) 573, 921
1475) *1102, 640
1483) *557, 641
9) *1103, 654
1490) 1481, 667
2) *1588, 1588
1501) *797, 468
2) *722, 738
5) 616, 1686
9) *335, 305
1514) *V 680, 1561
1523) *1736, 4210
1538) *1323, 990
1541) V 616, 768
2) = 779)
5) = 783)
1550) 580, 1044
9) = 596)
1560) *657, 2391
7) *VII 362, 90
1571) *VII 286, 3402
3) *1600, 1802
4) = 1244)
1580) *1134, 1232
2) *1110, 783
1583) 1772, 279
7) V 186, 1042
1594) *V 224, 1488
5) *801, 538
6) *1643, 2577—8
1601) *383, 61
2) *1526, 524
3) *1539, 764
1615) 621, 1763
6) *1281, 181
1620) *841, 1206
1) *VII 16, 136
8) *871, 25
1630) *1226, 1688
2) *228, 1765a
+ 1766a
1656) 923, 919
9) *142, 246
1674) 1254, 2200a
7) *1214, 1433
1690) 750, 1221
1) VII 444, 3424
2) *1321, 966
4) *1464, 360
1704) = 416)
9) *571, 890
1716) *887, 297
8) V 426, 21
1720) 650, 2286
3) *63, 28
5) = 318)
1744) *958, 1549
9) *1752, 78
1752) 1193, 1034
7) 569, 844
8) *836, 1131
1767) 813, 743
1780) 836, 1128
1) *1667, 3025
6) *1667, 3023
9) 1469, 448
1790) *V 416, 14?
1806) *705, 425
1811) 811, 700
8) *1604, 1886
9) 705, 427
1822) *1104, 676
1831) V 132, 378
3) 1160, 374
4) = 754)
1857) *72, 183
1862) *1445, 4
1879) *1588, 1589
1888) *1712, 3795a
9) 1696, 3532
1895) *VI 506, 4190
6) *544, 387
1898) *1581, 1467
1903) *1277, 98
8) *1761, 63
1918) *1581, 1468
9) 1598, 1770
1921) *794, 427
5) *1434, 3004
1931) *929, 1041
5) = 1565)
8) *1702, 3641
9) *1588, 1579
1940) VI 359, 2392
8) *695, 240
9) *1700, 3593
1950) *827, 973
3) = 1915)
5) *1285, 266
6) *726, 809
1974) 572, 913
5) *1376, 2026
6) *917, 813
7) *902, 549
9) *794, 424
1982) *V 684, 1603
3) *VI 472, 3773
9) = 1146)
1990) *958, 1555
2) *1682, 3276—7
2004) *1041, 1386
5) *1387, 2254
7) 1309, 730
2018) *1324, 1015
2020) *1453, 159
6) *V 608, 671?
7) *1605, 1894
2030) 744, 1126
1) = 1787)
3) = 1981)
5) 1593, 1674
7) 1617, 2136
8) *1522, 459
9) *775, 167
2041) *1148, 138
5) *1008, 823
6) *1504, 158
2058) *1484, 715
2065) *358, 691?
7) *198, 1239
2074) *1611, 2016
2084) *268, 424
8) 1611, 2021
2102) 761, 1391
6) *233, 1858a
+ 1859a
8) *1774, 312
2110) *62, 3
5) *1680, 3247

2118) *1122, 993
9) *1497, 35
2125) *320, 83
2134) 1602, 1835
7) *1019, 997
2143) 1594, 1692
4) *1060, 205
2152) *1376, 2025
4) *682, 41
2166) *VI 286, 1514
2170) *1604, 1881
2181) 1381, 2142
2190) *926, 983
4) *1592, 1660
6) 558, 651
7) *681, 19
8) 990, 513
2202) *1789, 124
4) *604, 1488—9
5) 1681, 3249
2206) *1681, 3264
9) *974, 218
2210) *577, 990
2) = 718)
4) 780, 256
7) 1308, 716
2220) 660, 2453
2231) *1427, 2870
3) *1127, 1094
9) 1390, 2299
2241) *1570, 1271a
4) 1615, 2091
5) VI 638, 1141
6) 1683, 3295
2252) *1624, 2270
2287) *884, 248
2316) = 1939)
2325) *1611, 2024
6) *V 272, 83 (vgl. Nr. 794)
7) *1110, 785
2332) *663, 2502
3) *477, 715
2357) 1518, 385
8) *1591, 1630
2364) = 1199)
2369) = 2220)
2374) = 230)
8) *898, 486
9) *899, 495
2380) *1722, 3960
2400) *593, 1292
5) *966, 103
7) *798, 478
2436) *572, 905
8) *573, 919?
2449) *1463, 338—9
2452) V 594, 515
4) *1008, 828
8) *260, 286?
2460) *1263, 2369
1) = 1495)
2) 1546, 884
3) *268, 420?
6) *691, 172
2477) *1739, 4275
2480) *804, 578
2493) *1335, 1227
2525) *1023, 1070?
6) *1387, 2256
7) *1506, 186
2530) *1127, 1109
5) *730, 885
2540) *1699, 3575
1) = 1980)
6) 1714, 3825
2552) *341, 401
8) 1056, 127
2561) *1307, 692
2) *234, 1877
6) *946, 1344
2572) *1122, 1007
3) *666, 2544
2581) *1390, 2292
2) *183, 986
8) *697, 287
2591) 1534, 677
2) = 2221)
3) *775, 169
2600) *1068, 64
1) *555, 598
2602) *1678, 3197
3) *1678, 3199
5) = 769)
2611) = 589)
3) = 1479)
7) *536, 239
2639) = 1486)
2650) *727, 831
3) *VI 366, 2481
2664) 644, 2166
7) *1507, 196
2670) *1054, 98
1) *890, 343
6) *V 466, 523
8) *VI 484, 3929
2690) *1612, 2034
2) *588, 1203
3) *1316, 861
7) *VI 152, 345
9) 1559, 1097
2700) = 1571)
2) 1500, 88
7) *1098, 581
9) *VII 312, 3717?
2716) *978, 291
8) *1634, 2437
2730) *1430, 2920
1) *422, 634
2740) = *669)
7) *805, 596
8) *VI 78, 883
2750) *1304, 632
1) *1219, 1530
4) VI 488, 3974
5) 1482, 685
2762) *1678, 3203
3) = 629)
8) *888, 307
9) *904, 589
2771) *1482, 684—5
2) *1731, 4128
3) 1448, 60
4) 809, 658
2784) = *2200)
7) 1061, 218

Verzeichnis
der zur Besprechung eingesandten Werke.

Auslandsstudien, herausg. vom Arbeitsausschuß zur Förderung des Auslandsstudiums an der Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr., 6. Bd. Ostasien. — Königsberg i. Pr., Gräfe & Unger, o. J.

Caucasica, herausg. von G. Deeters, fasc. 7. — Leipzig, Asia major 1931.

Hartmut Piper, Die Gesetze der Weltgeschichte. Indien. — Leipzig, Th. Weicher, 1931.

N. K. Dutt, Origin and Growth of Caste in India, vol. I. — London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1931.

B. N. Krishnamurti Sarma, New Light on the Gauḍapāda Kārikās. Review of Philosophy and Religion II, 1. — Poona 1931.
