



Festgruss an Otto von Böhtlingk zum Doktor-Jubiläum 3. Februar 1888 von seinen Freunden

<https://hdl.handle.net/1874/27624>

Wanke

Caland 4. B. 25

FESTGRUSS

AN

OTTO VON BÖHTLINGK

ZUM

DOKTOR-JUBILÄUM

3. FEBRUAR 1888

VON

SEINEN FREUNDEN



STUTTGART

DRUCK UND VERLAG VON W. KOHLHAMMER
1888

Ich habe es übernommen, die Gabe der Freunde zu dem heutigen Erinnerungstag bei Ihnen, mein lieber Freund, einzuführen nicht als der älteste aus ihrer Reihe, doch als derjenige, der die längste Strecke des Weges an Ihrer Seite zurückgelegt hat und dessen Name mit dem Ihrigen verbunden bleibt, solange unser Werk noch etwas gelten wird.

Hat ja schon vor zwölf Jahren die historisch-philologische Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg in jener klassischen Zuschrift vom 2. September 1875 uns gesagt: *contigit vobis ut quod opus florentissima aetate coniunctis studiis aggressi estis maturi annis et senectutis in limine constituti sed integris ingenii viribus optatum ad finem perduxeritis.* Waren wir damals über der gemeinsamen Arbeit aus den besten Jahren bis an die Schwelle der senectus gelangt, so werden wir inzwischen dieselbe überschritten haben, und noch immer sind unsere Studien, wenn auch mit einem dünneren Faden, zusammengeknüpft geblieben.

Das Bild, das Ihnen ein Rückblick auf die fünfzig Jahre, seit Sie in die Zunft der Gelehrten eingetreten sind, vor die Augen stellen kann, finden Sie verkleinert und übersichtlich in gegenwärtiger **jñanamuktā-vali**, welche ältere und jüngere Freunde für Sie aneinander gereiht haben. Bei einem Wissenszweige, der so jung ist wie der unsrige, fällt der Fortschritt der Kenntnisse nach Weite und Tiefe ganz anders in die Augen als auf den alten nach allen Richtungen durchsuchten Arbeitsgebieten, wo die Massenhaftigkeit der Litteratur, mit ihren endlosen Wiederholungen, schwer zu übersehen und nach ihren Fortschritten zu schätzen ist.

Vor diesen fünfzig Jahren hätten die Sanskritbücher, die ein europäischer Gelehrter sich verschaffen konnte, samt allem, was man bis dahin über Sanskrit zu sagen gewusst, zureichenden Raum auf einem mässigen Gestelle gefunden. Wie anders ist das geworden! Unter unseren Augen hat sich das gemehrt zu einer Fülle, welche kaum mehr gestattet, dass ein Mann das alles beherrsche. Die Pfleger dieser Litteratur haben ja auch längst angefangen, sich ihre besonderen Abschnitte zu wählen.

Mitten in dieser erfreulichen Bewegung, während dieser Blütezeit der Forschung, sind Sie mit Ihren Arbeiten gestanden. Ja Sie haben dem ganzen Bau dieses Wissens zu rechter Zeit die feste Grundlage zu geben gewusst, deren er bedurfte, um höher geführt zu werden, indem Sie an das Wörterbuch sich wagten und, was Sie gewagt hatten, auch durchsetzten mit einer unverrückt auf das Ziel gerichteten Energie, deren nächster Zeuge ich in jenen Jahrzehnten gewesen bin.

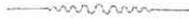
Ich meine, dass es Ihnen nicht gefallen würde, wenn ich versuchte Ihre gelehrten Leistungen aufzuzählen und einzeln in das Licht gebührenden Lobes zu stellen. Aber das glaube ich sagen zu dürfen, dass jede derselben eine Lücke füllte, den Mitarbeitern diene und dem Ganzen weiterhalf.

Sie sind uns stets ein Muster ausharrenden Fleisses gewesen, ja wir fürchten, dass Sie sich zu wenig geschont haben. Wie aber ein richtiger Gelehrter niemals mit seinen Aufgaben fertig ist, so werden auch Sie noch lange nicht aufgearbeitet haben, und wir können Ihnen am heutigen Tage nichts wünschen, was mehr nach Ihrem Sinne wäre, als der Wunsch, dass es Ihnen beschieden sein möge — Ihnen selbst zum Genuss und uns zum Vorteil — am Werke zu bleiben **yāvajjīvam**.

Rudolf Roth.

INHALT.

	Seite
Theodor Aufrecht. Zur Kenntnis des Rgveda	1
Peter von Bradke. Einige Bemerkungen über die arische Urzeit	4
Georg Bühler. Die geschichtlichen Teile der beiden grossen Inschriften von Baijnâth	10
Carl Cappeller. Zur M̐cchakaṭikā	20
Berthold Delbrück. Conjecturen zur Maitrāyaṇi-Saṃhitā	23
Georg von der Gabelentz. Das lautsymbolische Gefühl	26
Karl Geldner. Über das vedische Wort <i>meni</i>	31
Johannes Gildemeister. Ein Baustein zur Geschichte der Tausend und Einen Nacht	34
Julius Grill. Shi-king I, 1, 9	36
Alfred Hillebrandt. Nationale Opfer in Alt-Indien	40
Hermann Jacobi. Über das Alter des Rāmāyana	44
Julius Jolly. Notizen über einige Dharmaçāstra-Handschriften	46
Adolf Kaegi. <i>Vasta usrah</i> im Rgveda	48
Heinrich Kern. Der buddhistische Dichter Çūra	50
Franz Kielhorn. Scheinbare Citate von Autoritäten in grammatischen Werken	52
Johannes Klatt. Eine apokryphe Paṭṭāvālī der Jainas	54
Friedrich Kluge. Etymologica	60
Friedrich Knauer. Zu <i>iti</i> und <i>ca</i>	62
Ernst Kuhn. Der Mann im Brunnen, Geschichte eines indischen Gleichnisses	68
Ernst Leumann. Indogerm. <i>nēpōt, nēptŕ</i> »Waise«	77
Bruno Lindner. Das indische Ernteopfer	79
Alfred Ludwig. Die Ironie im Mahābhārata und im Rgveda	82
Franz Miklosich. Über die Lautverbindung <i>kt</i> in den indoeuropäischen Sprachen	88
Richard Pischel. Die Dichterin Çitā	92
Rudolf Roth. Proben aus einer Übersetzung des Atharvan	95
Johannes Schmidt. Die lateinischen Adverbia auf <i>e</i> von <i>a</i> -Stämmen und die Singular-dative der germanischen Pronomina	100
Leopold von Schroeder. Eine estnische Sitte	107
Eduard Sievers. Althochdeutsch <i>antlengen</i> und Verwandtes	110
Ernst Windisch. Vedisches	114



॥ श्रीः ॥

तीर्थं व्याकरणहृदे ऽतिविषमे बालैः सुगम्यं व्यधाः
शब्दाब्धेर्मथनेन चाप्युदहरः कोषी जगद्विश्रुतौ ।
आनैषीरपि दिव्यकाव्यसरितं सत्सूक्तिरत्नाकरं
यद्देवर्षिगणैः कृतं तदसकृत्किं नानुचक्रे त्वया ॥ १ ॥

स्थिरीभूतो यशःकायः श्रीमतो नात्र संशयः ।
जीव्याः सुखेनाब्दशतमितीशं प्रार्थयामहे ॥ २ ॥

श्रीबोधलिङ्गमाचार्यचक्रचूडामणिं नमत्यधिकम् ।
हर्मण् यकोविनामा सकलैर्विद्वज्जनैः सहितः ॥ ३ ॥

Zur Kenntnis des R̥gveda.

I.

Mehrere a-Stämme haben im Dativ sg. die zusammengezogene Form auf *â* statt des gewöhnlichen *âya*. Das klarste Beispiel steht X, 10, 1:

ô cit sâkhâyam sakhyâ' vavryâm

welches Benfey mit Sâyaṇa in der Übersetzung des Sâmaveda nach dessen Lesung richtig mit »dich möchten Freunde zu Freundschaft gewinnen« übertrug. Geldner (Siebenzig Lieder) übersetzt: »ich will den Freund vertraulich zu mir locken«, sieht demnach in *sakhyâ* einen Instrumental. Lanman (Noun-Inflection S. 336) folgt ihm: »In X, 10, 1 *ô cit sâkhâyam sakhiâ' vavryâm*, *sakhiâ'* is to be taken as I. s. n.; *sakhyâni* does not occur in the AV., nor *sakhyâ'* as pl. It is superfluous 'to turn a friend to friendship'; and 'guilty friendship' (Gr.) is rather more than the word means. Better 'I would fain bring him hither by my overtures of love', or adverbially, 'vertraulich'.« Der erste Einwand hebt sich durch das im zweiten Vers stehende '*nâ te sâkhâ sakhyâm vashyî etâl'*, und *sakhi* ist nicht immer »Freund« im deutschen und englischen Sinne. *â vartayati* wird sehr gewöhnlich mit dem Dativ verbunden: III, 37, 1. *vârtrahatyâya çâvase prtanâshâhyâya ca | indra tvâ vartayâmasi*; VIII, 57, 1. *â tvâ râtham yâthotâye sumnâya vartayâmasi*; I, 52, 1. *éndram vavryâm âvase*, u. s. w. Jener Satz unterscheidet sich nicht wesentlich von IV, 17, 16. *gavyânta indram sakhyâya — â cyâvayâmah;* I, 101, 1. *marutvântam sakhyâya havâmahe*.

Ein zweites Beispiel steht IV, 34, 1:

*r̥bhûr vibhvâ vâja indro no âcha
imâm yajñam ratnadhéyâ yâta |*

Grassmann fasst hier *ratnadhéyâ* als Acc. pl. des Zieles und übersetzt »kommt her zu unsern Spenden«. Aber das Neutrum *ratnadhéya* ist niemals die Verleihung von Gaben, welche die Menschen den Göttern, sondern diejenige, welche göttliche Wesen den Menschen spenden. Eher liesse sich Ludwigs Auffassung als Instr. sg. hören »mögen sie zu diesem opfer mit geschenken von freude (?) kommen«. Vorzuziehen ist auch hier den gekürzten Dativ zu finden, wie der elfte Vers desselben Hymnus ihn hat: *sâm indreya mādatha sām marudbhīḥ sām rājabhī ratnadhéyâya devāḥ*, oder VII, 9, 5. *yâkshi devân ratnadhéyâya vicvân*. *Ratnadhéyena* kommt überhaupt nicht vor. Ich vergleiche ferner X, 83, 5. *baladéyâya méhi*; X, 112, 2. *éndra téna somapéyâya yâhi*. Ebenso III, 25, 4, VII, 24, 3.

In IX, 111, 3 heisst es:

āgmann ukthāni pauṅsyéndram jaitrāya harshayan |

»Gesänge sind gekommen und regten Indra zu siegreicher Heldenthat an«. Wer hier *pauṅsyā* als Adj. zu *jaitrāya* nimmt, wird nachweisen müssen, dass *pauṅsya*, trotz seines häufigen Vorkommens, im Veda jemals als solches gebraucht werde. Denn X, 113, 4. *prāpaçyad vīró abhi pauṅsyaṃ rānam* bedeutet »und sah sich um nach Heeresmacht (I, 169, 6) und Kampf«. Wiederum in IX, 99, 1:

ā haryatāya dhr̥shṇāve dhānus tanvanti pauṅsyam

hat, nach meinem Ermessen, ursprünglich *pauṅsyā*, zu Heldenthat, gestanden. Vgl. X, 125, 6. *ahāṃ rudrāya dhānur ā tanomi brahmadviṣe çarāve hāntavā* u.

In Kuhn's Zeitschrift XXV, 309 hat Kluge mit Recht *maryā* (I, 6, 3) in den Dativ *māryā* geändert. Seinen sprachvergleichenden Folgerungen jedoch vermag ich einstweilen nicht zu folgen. Die vier Formen *sakhyā*, *ratnadheyā*, *pauṅsyā*, *maryā* haben *yā* als Schlussilbe, und es scheint, dass wir es hier mit einem rein lautlichen Vorgang zu thun haben. Die dem Tone nach stärkere Silbe *yā* hat das folgende anklingende schwächere *ya* in sich aufgenommen.

Das letztere ist entschieden der Fall in dem Worte *abhikhyā*, welches im R̥gveda dreimal, sonst, soviel mir bekannt ist, in keiner andern vedischen Schrift erscheint. Diese drei Stellen sind I, 148, 5 von Agni:

*nā yāṃ ripāvo nā ṛshanyāvo
gārbhe sāntam reshauā reshāyanti |
andhā apaçyā nā dabhann abhikhyā
nityāsa im pretāro arakshan ||*

Sāyaṇa, und nach ihm Ludwig, hat die Konstruktion dieses Satzes (Relativsatz bis *abhikhyā*) besser erfasst als Grassmann. Zu γ vgl. Manu III, 177 *vikshyāndho* u. s. w.

VIII, 23, 5 von demselben:

*ūd u tishṭha svadhvara stāvāno devyā kṛpā |
abhikhyā bhāsā bṛhatā çucukvāniḥ ||*

X, 112, 10 von Indra:

*abhikhyā no maghavan nādhamānān
sākhe bodhi vasupate sākhinām |*

Zu diesem letzten Verse ist I, 30, 11. VII, 32, 25 zu vergleichen.

In allen diesen drei Stellen ist *abhikhyā* nicht etwa ein Substantiv, wofür man es bisher angesehen hat, sondern eine Abkürzung des Absolutiv *abhikhyāya*, welches zweimal vorkommt, und bedeutet angeblickt habend.

2. Parenthese.

Die Einschlebung eines ganzen Satzes in einen andern, wodurch der Hauptgedanke zeitweilig unterbrochen wird, eine Figur, welche Quintilian *interjectio*, *interpositio*, *interclusio* nennt, ist im R̥gveda nicht ungewöhnlich. Die Verknüpfung derselben führt notwendig zu Missverständnissen. Hiefür einige Beispiele. I, 10, 7.

*suviçṭam sunirājam indra tvādātam id yāçah |
gāvām āpa vrajām vṛdhi kṛṇuskvā vādho adrivah ||*

Grassmann:

Leicht zu eröffnen, zu empfangen
Ist Schatz, den, Indra, du verleihst,
So öffne uns der Rinder Stall
Und schenk uns Gut, o Schleuderer.

Ludwig: »ganz offen da liegend, leicht zu gewinnen, Indra, ist der ruhm, der von dir verliehen wird. | öffne den stall der rinder, schaffe gewärung, steinbewerter.« Nach demselben, Band V, 10 sollen *suviṣṭam*, *sunirājam* »leicht herauszurollen (von *vr̥t*), herauszubringen« bedeuten und Infinitive auf *-am* sein.

In Wirklichkeit ist *indra tvādātam id yācaḥ* Parenthese und *suviṣṭam sunirājam* sind Adjektive zu *vrajā*. Der Stamm des ersten ist *suviṣṭ* »eine gute Öffnung habend« oder »sich leicht öffnend« von *su + vi var*. Die Übersetzung lautet demnach: »O Donnerschleuderer, erschliesse — aller Glanz wird ja von dir verliehen — die Hürde der Rinder derart, dass sie sich leicht öffne und das Vieh daraus ohne Mühe sich austreiben lasse« u. s. w.

I, 85, 12.

yā vaḥ cārma ṣaṣamānāya śānti
tridhātūni dāṣuṣhe yachatādhi |
asmābhyaṃ tāni maruto vi yanta, u. s. w.

Grassmann:

Den Schutz, der für den Opferer euch bereit ist,
Der dreifach schirmt, den reichet dem Verehrer,
Den mögt auch uns, o Maruts, ihr gewähren, u. s. w.

Ludwig: »was an schutz ihr habt für den, der sich gemühet hat, den dreifachen, dem spender gewährt ihn; | uns gewährt dieses, Marut,« u. s. w.

Aber *tridhātūni dāṣuṣhe yachatādhi* ist Parenthese und *tāni* entspricht unmittelbar dem vorhergehenden *yā*. »Den Schutz, den ihr für den dienstbeflissenen bereit haltet — dreifach verleihst ihn eurem Verehrer! — diesen, o Marut, reichet auch uns,« u. s. w.

I, 182, 5.

yuvām etām cakrathuḥ sindhushu plavām
ātmanvāntam pakshinam taugryāya kām |
yēna devatrā mānasā nirūhāthuh
supāptanī petathuh kshōdaso mahāh ||

Grassmann: »Auf dem ihr weise ihn herausführt götterwärts, in raschem Fluge flogt ihr aus der Wogen Schwall.« Ludwig: »auf welchem ihr mit göttlichem geiste ihn herausbrachtet, in leichtem fluge flogt aus dem grossen schwalle.«

Ein Blick auf X, 39, 4. *nish taugryam ūhathur adbhyaś pāri* und auf VI, 62, 6. I, 117, 14. ist hinreichend um zu erkennen, dass *kshōdaso mahāh* als Abl. zu *nirūhāthuh* gehört, und *supāptanī petathuh* ein parenthetischer Satz ist: »auf dem nach Götterart ihr weise — ihr flogt in raschem Flug — ihn aus dem mächtigen Wogen-schlag herausführt.«

Noch andere wichtige Beispiele liessen sich hinzufügen, aber der Raum ist begrenzt. Nur soviel sei mir gegönnt, dem Manne, der seit 1840 beständig uns neue Bahnen eröffnet hat, am heutigen Tage aus vollem Herzen Heil! zuzurufen.

Theodor Aufrecht.

Einige Bemerkungen über die arische Urzeit.¹

Während in neuerer und neuester Zeit die Versuche, eine engere Zusammengehörigkeit zweier oder mehrerer indogermanischer Stämme zu erweisen, im allgemeinen mit wachsendem Misstrauen betrachtet werden, sind von diesem Misstrauen zwei Gruppen nahezu unberührt geblieben: die litu-slavische und die indo-iranische oder arische. Die tiefgehende Übereinstimmung der beiden alt-arischen Völker in Sprache, Sitte und Kultus — eine Übereinstimmung, die sich keineswegs auf die Bewahrung urig. Erbgutes beschränkt — zeigt in der That unwiderleglich, dass die Arier eine längere gemeinsame Entwicklung durchgemacht haben, an der die übrigen Indogermanen keinen oder doch nur einen verhältnismässig geringen Anteil hatten. Eine Gemeinsamkeit der Entwicklung kann aber dem Grade nach sehr verschieden gedacht werden: sprechen wir von der gemeinsamen Entwicklung der deutschen Stämme, so verstehen wir darunter eine ungleich engere Gemeinschaft, als wenn wir etwa von einer gemeinsamen Entwicklung des abendländischen Europa reden. Fragen wir nun, wie jene Gemeinsamkeit der Entwicklung, die wir den Ariern zuschreiben geneigt waren, aufzufassen sei, so dürfte es zunächst keinem Zweifel unterliegen, dass die einstige Gemeinschaft der arischen Stämme eine recht enge gewesen ist: und zwar denkt man dabei gemeiniglich an eine Zeit, in der die Vorfahren der späteren Indo-ariern noch durch keine deutliche Grenze von jenen Stämmen, aus denen sich das iranische Volk herausbilden sollte, geschieden waren, in der das starke Band der Kultusgemeinschaft noch alle Arier umfasste, — eine Zeit, in der die Arier, wenn auch wohl in mehrere Stämme zerfallend, doch noch ein Volk bildeten, sich als Angehörige des gleichen Volkes empfanden. Viele und gewichtige Gründe scheinen uns auf diese Auffassung gleichsam hindrängen, ja es könnte zweifelhaft erscheinen, ob es überhaupt möglich wäre, auf einem anderen Wege zu ausreichendem Verständnis einer so weiten und tiefen Übereinstimmung zu gelangen, wie sie die beiden arischen Völker zeigen; zum mindesten werden wir zugestehen müssen, dass sich diese Übereinstimmung unter der Voraussetzung eines arischen Urvolkes am leichtesten verstehen lassen würde. Wenn aber ein solches arisches Urvolk keine blosser Fiction ist, wenn es einst eine ig. Volkseinheit gegeben hat, welche die Vorfahren der Indo-ariern und Iranier — und nur diese — umfasste, so wirft sich gleichsam von selbst die weitere Frage auf: was wissen wir von diesem Volk? was können wir von diesem Volke wissen? Wie war seine Sprache beschaffen, wie seine Kultur? Was können wir über die Sitte, den Kultus, die religiösen Vorstellungen jenes Volkes in Erfahrung bringen, und auf welchem Wege

¹ Indem ich im Begriffe stehe diese Bemerkungen abzuschliessen, kommt mir Dr. F. Spiegel's Werk über Die arische Periode und ihre Zustände (Leipzig 1887) zu Handen. Zu meinem Bedauern ist es mir nicht mehr möglich gewesen, diesem neuen Werke des ausgezeichneten Iranisten die gebührende Aufmerksamkeit zu widmen.

liessen sich diese Dinge erkunden? Wie hat sich das arische Urvolk aus dem indogermanischen herausgebildet? und welche Verhältnisse waren es, die seine Spaltung in die beiden arischen Sondervölker bewirkten? Wie haben wir uns überhaupt die gegenseitigen Beziehungen derjenigen altig. Stämme oder Gemeinden zu denken, aus denen sich einerseits der indo-arische, andererseits der iranische Volksstamm entwickeln sollte? — Die Erkenntnis, dass unter den ig. Völkern die arischen Stämme eine engere Einheit bilden, gehört zu den frühen Errungenschaften der ig. Sprachwissenschaft; so sind denn auch Fragen solcher und ähnlicher Art, wie ich sie soeben erwähnt habe, bereits seit Jahrzehnten immer von neuem gestellt und mit grösserer oder geringerer Ausführlichkeit in mannigfacher Weise beantwortet worden. Es kann nicht meine Aufgabe sein, im engen Rahmen dieser Skizze — und sei es auch nur andeutungsweise — so schwierige und weittragende Probleme in ihrem Zusammenhange zu behandeln; vielleicht darf ich aber hoffen, dass auch einige Bemerkungen über die Möglichkeit und Methode ihrer Lösung nicht unwillkommen sein werden.

Über die Beziehungen, welche in vorhistorischer Zeit zwischen den alt-arischen Stämmen oder Gemeinden bestanden haben, lässt sich, soweit ich sehen kann, Genaueres nicht mit Sicherheit ermitteln. Es wäre möglich, dass die Arier schon von alters her enger zusammengehört hätten und bei der indogermanischen Völkertrennung zusammengeblieben wären. Ebensowohl könnten aber diejenigen Stämme, welche das arische Urvolk bilden sollten, erst infolge der mannigfachen Völkerschiebungen, die jene Trennung begleitet haben mögen, zusammengedrückt sein. Endlich erschiene es nicht undenkbar, dass die Vorfahren der Arier oder ein bedeutender Teil derselben vor der ig. Völkertrennung eine engere Einheit gebildet hätten, die zur Zeit jener Völkertrennung durch die Auswanderung einiger Stämme oder Gemeinden, etwa der späteren Indo-ariet, aufgehoben oder wenigstens gestört worden wäre; die zurückgebliebenen Arier wären dann, vielleicht in Verbindung mit anderen, ursprünglich nicht zugehörigen ig. Stämmen oder Stammesteilen den vorausgezogenen Brüdern gefolgt und hätten sich in deren Nachbarschaft niedergelassen. Wenn die thatsächliche Entwicklung der ur-arischen Stämme der letztgenannten Möglichkeit entsprochen haben sollte, so würden wir ferner annehmen dürfen, dass infolge der Erneuerung des nachbarlichen Beisammenlebens auch neue Beziehungen zwischen den altverwandten Stämmen eingetreten wären, die auf deren weitere Entwicklung nicht ohne Einfluss sein konnten. Wie intim sich diese Beziehungen gestaltet hätten, würde sich allerdings nicht mit der wünschenswerten Genauigkeit bestimmen lassen. Wem die Fülle dessen, was beiden arischen Völkern gemeinsam ist, allein unter der Voraussetzung eines Volkes, das nach der ig. Trennung die Vorfahren der Indo-ariet und Iranier umfasst hätte, verständlich erscheint, müsste natürlich annehmen, dass sich die arischen Stämme nach ihrer Wiedervereinigung von neuem zu einem Volke zusammengeschlossen hätten, dass sie entweder ungeachtet der zeitweiligen geographischen Trennung es überhaupt nicht verlernt oder es im Laufe der Zeit von neuem gelernt hätten, sich als Angehörige des gleichen Volkes zu betrachten. Eine solche Auffassung liesse sich auch durch die folgende Erwägung stützen. Einerseits scheint der Umstand, dass die Inder und Iranier einander noch in historischer Zeit sehr nahe stehen, darauf hinzuweisen, dass die Spaltung der beiden Brudervölker in nicht gar entfernte Zeiten

hinaufreiche; andererseits haben wir einigen Grund zur Annahme, dass die ig. Völkertrennung, mit der ja unserer Voraussetzung nach eine arische Spaltung zeitlich zusammengefallen wäre, einige Jahrtausende vor der Zeit, welcher die älteste arische Überlieferung angehört, stattgefunden habe: diese Ansätze würden sich aber, soweit ich sehen kann, nur unter der Voraussetzung vereinigen lassen, dass infolge jener Wiederherstellung des geographischen Zusammenhanges zwischen den arischen Stämmen ein gemein-arisches Volk entstanden sei, aus dem sich dann weiter die historischen Sondervölker der Iranier und Inder herausgebildet hätten. — Doch liessen sich diese Dinge auch anders auffassen. Eine Folgerung aus Sätzen, die nicht völlig gesichert sind, hat als solche naturgemäss eine geringere Wahrscheinlichkeit als jeder einzelne Vordersatz. Wenn wir nun angenommen haben, dass mindestens zwei Jahrtausende zwischen der ig. Völkertrennung und der ältesten arischen Überlieferung dahingegangen seien, zwischen dieser und dem Beginne einer indischen und iranischen Sonderexistenz aber ein sehr viel kleinerer Zeitraum liege, so ist es deutlich, dass diese Annahme nicht sowohl auf gesicherten historischen Thatsachen als auf allgemeiner Schätzung, auf einer Abwägung spärlicher und unbestimmter Daten gegen bekanntere Entwicklungsreihen beruht: auf einer solchen Grundlage dürfte es sich aber insonderheit auch nicht mit annähernder Sicherheit bestimmen lassen, wie lange die gesonderte Existenz zweier urverwandter Völker dauern kann, ohne dass zwischen ihnen eine grössere Divergenz einzutreten brauchte, als wir sie zwischen den arischen Völkern zur Zeit ihrer ältesten Überlieferung beobachten können. Demnach wäre es keineswegs undenkbar, dass diejenigen gemein-arischen Besonderheiten, welche allein unter der Voraussetzung einstigen gemeinsamen Volkstums verständlich erscheinen, im wesentlichen aus der ig. Urzeit stammen. An manchen dieser arischen Eigenheiten könnte ursprünglich auch einer oder der andere derjenigen Dialekte, aus denen sich die ig. Sprachen Europas und Vorderasiens entwickeln sollten, teilgenommen haben; wenn diese Dialekte in ihrer historisch überlieferten Form von den erwähnten Eigenheiten frei sind, so würde sich dies genugsam daraus erklären, dass sie ja infolge späterer Völkerschiebungen der Nachbarschaft und dem Einflusse der arischen Dialekte entrückt und demjenigen der übrigen Sprachen Europas ausgesetzt gewesen wären; auch sind ja Erscheinungen, die den gemein-arischen Besonderheiten entsprechen, den europäischen Sprachen keineswegs fremd, nur finden sie sich hier nicht gleichsam auf einem Fleck beisammen, sondern hin und her verstreut: es mangelt ihnen daher die beweisende Kraft. — Andere Erscheinungen, welche beiden arischen Völkern gemeinsam sind, könnten sich hier und dort selbständig entwickelt haben: für derartige, wenigstens dem Anscheine nach zufällige Entsprechungen in den ig. Sprachen bitte ich Brugmann's Beitrag Zur Frage nach den Verwandtschaftsverhältnissen der indogermanischen Sprachen in Techmer's Internationaler Zeitschrift für allg. Sprachwiss. I, 226 zu vergleichen. Endlich darf die Möglichkeit nicht ausser acht gelassen werden, dass ein vielleicht nicht unbeträchtlicher Teil derjenigen indo-iranischen Entsprechungen, welche auf ein gemein-arisches Urvolk zurückgeführt zu werden pflegen, in Wahrheit auf Entlehnung beruhe. Auf diesem Gebiete sind eben der Möglichkeiten so viele, die bekannten Thatsachen so spärlich und gegenüber der Fülle denkbarer Entwicklung so vieldeutig, dass wir ein sicheres Ergebnis unserer Betrachtungen kaum erwarten dürfen. Dazu kommt noch

die Verschwommenheit der Begriffe, mit denen wir zu operieren genötigt sind: grade diejenigen Begriffe, welche notwendig im Mittelpunkte derartiger Erwägungen stehen, Begriffe wie Volkseinheit und gesondertes Volkstum, Sprache und Dialekt setzen dem Versuche, sie fest abzugrenzen, den hartnäckigsten Widerstand entgegen.

Wir haben die Empfindung, als hingen Volkseinheit und Spracheinheit eng mit einander zusammen: insonderheit erscheint uns die letztere als unerlässliche Vorbedingung der ersteren, so dass wir uns das Aufkommen des Bewusstseins, einem Volke anzugehören, nur unter solchen Stämmen denken können, welche Dialekte derselben Sprache reden. Ich glaube, dass diese Empfindung im allgemeinen das Richtige trifft. Zwar sehen wir öfters, wie sich infolge bestimmter historischer Verhältnisse auch Stämme oder Gruppen, die völlig verschiedene Sprachen reden, zu einem politischen Gemeinwesen vereinigen, und können innerhalb solcher Gemeinwesen mitunter ein sehr energisches Gefühl der Zusammengehörigkeit beobachten. Aber das Einheitsgefühl beschränkt sich hier im wesentlichen auf politische und sociale Dinge, die Fülle des Geisteslebens vermag es auch nicht annähernd zu umfassen; denn die Sprache ist in zu hohem Grade Trägerin der geistigen und sittlichen Kultur, als dass — wenigstens bei grösseren Massen — ein gemeinsames Geistesleben ohne eine gewisse Gemeinsamkeit der Sprache denkbar wäre. Wir können uns ja vorstellen, dass das Überwiegen einer Sprache im amtlichen Verkehr nicht nur, sondern auch in der gebildeten Gesellschaft eines solchen verschiedensprachigen Gemeinwesens dem Ganzen den Anschein einer Kultur-Einheit zu geben vermag; in Wahrheit entstünde aber dadurch in den ursprünglich anderssprachigen Gebieten eine Kluft zwischen den Gebildeten und Ungebildeten, die um so tiefer würde, je enger sich die Gebildeten dem Kulturgebiete der Staatsprache anschlossen: eine wirkliche geistige Einheit wäre erst dann und dort erreicht, wo es der herrschenden Sprache gelungen ist, die Volksdialekte der ursprünglich anderssprachigen Gebiete zu verdrängen, oder sie sich wenigstens anzugleichen. — Mit der Feststellung des Satzes, dass wahrhafte Volkseinheit nur auf dem Boden dialektischer und nicht auf dem einer sprachlichen Verschiedenheit denkbar ist, hätten wir aber nicht gar viel gewonnen: denn wo hört der engere Begriff auf, wo beginnt der weitere? Rein aus dem sprachlichen Leben heraus dürfte sich auf diese Frage kaum eine befriedigende Antwort finden lassen. Auch ein zusammenhängendes Sprachgebiet von grösserer Ausdehnung wird in der Regel eine Reihe von Kultur- und Sprachcentren umfassen, deren Mundarten sich deutlich von einander unterscheiden (vgl. dazu G. Gröber in seinem Grundriss der Romanischen Philologie I, 418): hier handelt es sich aber um Verschiedenheiten, die wir dialektische nennen, und das Gefühl der Volkseinheit — oder nennen wir es Nationalgefühl — pflegt sich um die ohnehin meist verschwommenen Grenzen der zu jenen Centren gehörigen Bezirke wenig zu kümmern. Scharf abgegrenzte sprachliche Einheiten bilden sich nur da aus, wo ein oder mehrere Stämme lange Zeit hindurch gesondert von ihren näheren Sprachverwandten gelebt haben. Der Anlass zu einer solchen Aussonderung grösserer oder kleinerer Volksteile liesse sich sehr verschiedenartig denken: politische und religiöse Differenzen, Übervölkerung u. a. m. können die Lust zur Trennung von den Stammverwandten hervorrufen oder deren Notwendigkeit begründen. Das eigentlich entscheidende Moment bei

einem dauernden Riss zwischen verwandten Stämmen und Mundarten dürfte aber in der Regel die Aufhebung des geographischen Zusammenhanges sein. Scharf umrissene Sprachgebiete solcher Art wären z. B. — wenigstens für unser Auge — das italische, das griechische, das germanische etc., im wesentlichen also diejenigen Gebiete, welche in den ig. Compendien als gesonderte Sprachcomplexe behandelt zu werden pflegen. Hier hat die Sonderexistenz bestimmter urverwandter Gruppen lange genug gedauert, um den sprachlichen Zusammenhang zwischen den einzelnen Gruppen aufzuheben und gleichzeitig innerhalb dieser Gruppen eine mehr oder minder weitgehende sprachliche Ausgleichung zu bewirken — eine Ausgleichung, die nicht selten durch geographische Verschiebungen, in deren Folge Grenzstämmen in die Mitte und ursprünglich in der Mitte des Complexes wohnhafte Stämme an dessen Grenze geraten wären, gefördert worden sein mag: im wesentlichen dürfte es die Zeit dieser Ausgleichung sein, die wir griechische Urzeit, italische Urzeit u. s. w. nennen. Indem sich diese Ausgleichung vollzieht, verschwindet aus dem sich bildenden Sprachcomplexe ein — in der Regel wohl recht bedeutender — Teil derjenigen Erscheinungen, welche ursprünglich die Grenzdialekte jenes Complexes mit den benachbarten Mundarten verknüpft hatten; andere dieser Erscheinungen breiten sich vielleicht über grössere Teile des neuen Sprachgebietes aus; noch andere endlich verlieren sich gleichsam in der Fülle des Gemeinsamen und der Neubildung, also dass das ferne Auge des späten Forschers sie nicht mehr von der letzteren zu unterscheiden vermag: Sonderungen dieser Art sehen sich eben von ferne reinlicher an als sie in Wirklichkeit sein dürften. — Jahrhunderte, ja Jahrtausende sind darüber hingegangen, ehe die altig. Sprachgebiete die scharfen Grenzen gewonnen haben, welche sie heute von einander scheiden, ehe unter Völkerschiebungen und Völkerstürmen, von der überlegenen Kraft besonders derjenigen Völker, welche die noch blühenden ig. Sprachen reden, zermalmt die Reste jener Mundarten zu Grunde gegangen sind, die einst eine Brücke zwischen den heute streng geschiedenen Sprachcomplexen gebildet haben mögen. Eine Volkseinheit, die über die Grenzen eines dieser altig. Sprachgebiete hinausginge, halte ich für undenkbar. Die genannten Sprachgebiete umfassen aber wiederum eine Reihe engerer Einheiten, deren einige ihrerseits auch von ihren nächsten Verwandten scharf gesondert erscheinen: wie weit sich hier das Bewusstsein dem gleichen Volke anzugehören erstrecken kann, diese Frage wird in der Regel nur die geschichtliche Entwicklung selbst zu beantworten im stande sein. Volkseinheit ist das geschichtliche Ergebnis sehr verschiedener Kulturmomente, aus denen in verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern bald das eine bald ein anderes besonders deutlich hervorragt. In neuerer Zeit hat wenigstens in solchen Kreisen, die unter dem Einflusse von Litteratur und Schule stehen, mitunter selbst die wissenschaftliche Erkenntnis der Sprachverwandtschaft, wenn auch im Gefolge politischer und religiöser Bedürfnisse und Wünsche, eine Art von Nationalgefühl hervorzurufen vermocht. Doch wird wahrer Volkseinheit die Möglichkeit einer gewissen Verständigung auf dem Boden des gleichen Sprachgebietes nicht fehlen dürfen. Da, wo die Kultur eines Volkes jung, das angesammelte geistige Vermögen klein, die Communication mangelhaft ist, wird neben wenigen weitergehenden Formeln die gegenseitige Verständigung der einander zunächst liegenden Gruppen dazu genügen, ein Gefühl der Volk-zusammengehörigkeit zu ermöglichen: natürlich hat dies Gefühl hier eine bedeutend

geringere Kraft als da, wo gemeinsame Kulturschätze von grösserem Wert und Umfang zu hüten sind. Auf dieser Kulturstufe dürfte das eigentlich verknüpfende Moment in der Regel der Kultus, also Volkseinheit im wesentlichen gleichbedeutend mit Kultusgemeinschaft sein. Um den Kultus bewegt sich hier das ganze höhere Geistesleben: die Sänger und Priester, deren Functionen in der ältesten Zeit nicht scharf geschieden sein dürften, erscheinen nicht allein als Träger und Bildner des Ritus und der Götterlehre, sondern auch als Bildner und Träger der geistigen Kultur des Volkes, insonderheit seiner Poesie. Allmählich fordert und schafft die höhere Entwicklung des geistigen Lebens auch ein immer vollkommeneres Mittel der Verständigung, das sich infolge des steigenden Wohlstandes und der leichteren Communication über immer weitere Gebiete hin verbreitet. Nicht selten sondern sich jetzt Priester und Sänger: der Priester, dem Geschlechte jener ersten Weisen entstammend, wahrt und pflegt nach altem heiligem Brauch die Überlieferung und übt die Kultushandlung; der Sänger lässt, auf Glück und Gunst vertrauend, im Kreise der Edeln, am Hofe der Fürsten manch ungeistlich Lied von Waffenthaten und kühnem Dulden, von der Götter Wettstreit und schelmischer List erklingen. In dieser Sprache des Kultus und des Gesanges, welche schulmässig gelehrt und fortgebildet und auch von Fürsten und Edeln verstanden wird, dürfen wir die Anfänge der Litteratur- oder Gemeinsprache erkennen. — Heutzutage, da die Nationalkulte wenigstens im Occident fast gänzlich geschwunden sind, erscheint die Gemeinsamkeit der Litteratursprache als das wesentliche Kennzeichen der Volkseinheit: unserer Zeit ist die Litteratursprache nicht allein die recht eigentliche Trägerin der geistigen Kultur des Volkes, sie bringt auch die Möglichkeit einer gegenseitigen Verständigung so weiten Kreisen des Volkes, wie es nicht leicht ein anderes Verständigungsmittel vermöchte. Die Einteilung eines geschlossenen Sprachcomplexes nach den hingehörigen Litteratursprachen liesse sich demnach nicht allein auf Grund des Umstandes rechtfertigen, dass ja ältere Stadien der Sprache nur an denjenigen Dialekten beobachtet werden können, welche in irgend einer Weise litterarische Verwendung gefunden haben, umfangreicheres Material aber in der Regel nur für Litteratursprachen grösserer Gebiete vorhanden ist; eine solche Einteilung würde bis zu einem gewissen Grade auch den thatsächlichen Verhältnissen entsprechen, sie würde nicht selten, wenn ihr gleich keine scharf abgegrenzten Spracheinheiten zu Grunde lägen, doch die Kultur-, die Volkseinheiten bestimmter Zeiten herausheben.

Wenn die vorstehenden Erwägungen das Richtige getroffen haben, so liesse sich die Frage, ob nach der ig. Völkertrennung ein gemein-arisches Urvolk bestanden habe, präziser so formulieren: Hat es nach jener Völkertrennung eine Zeit gegeben, da sich die Arier oder ein grösserer Teil derselben, welcher Vorfahren der Inder und Iranier umfasst hätte, wenigstens von Stamm zu Stamm, von Gemeinde zu Gemeinde mit einander verständigen konnten? und gehörten dieselben Arier zur selben Zeit der gleichen Kultusgemeinschaft an?

Doch fürchte ich die Grenze des mir zugemessenen Raumes erreicht, wenn nicht bereits überschritten zu haben; ich hoffe aber, demnächst ausführlicher auf diese Fragen zurückkommen zu dürfen.

Peter von Bradke.

Die geschichtlichen Teile der beiden grossen Inschriften von Baijnâth.

In seinem Berichte über die Arbeiten des Archaeological Survey of India während des officiellen Jahres 1872/73 erwähnt Sir A. Cunningham, Archaeological Reports V, p. 180—181, zweier grösserer Inschriften, welche er in dem berühmten Tempel des Çiva Vaidyanâtha, vulgo Baijnâth, zu Kîrgrâon oder Kîragrâma im Panjab fand. Er giebt dort das Datum derselben als Saptarshisamvat oder Lokakâla 80 und Çakakâla 726, 804 A. D.,¹ an und teilt einige Notizen über ihren Inhalt sowie zwei Verse I, 39 und II, 6 nach Lesungen des Bâbu, jetzt Râjâ Çiva-prasâda C. S. I. mit. Die wörtlich angeführten Çloken zeigen deutlich, dass dem Entzifferer seine Arbeit nicht vollständig gelungen ist, da sie neben Lücken unmögliche Sanskritformen und Verstösse gegen das Metrum enthalten. Durch Sir A. Cunningham's Nachfolger, Dr. J. Burgess, bin ich in den Besitz von je zwei Papierabklatschen (paper-impressions) der beiden Inschriften gesetzt, die zwar nicht zu den besten ihrer Art gehören, aber doch mit Ausnahme einiger wenigen Worte eine sichere Lesung der wichtigsten Teile der beiden Documente, welche palaeographisch, historisch und sprachlich von Interesse sind, möglich machen. Die Inschriften sind auf Steinplatten eingemeisselt, welche nach Sir A. Cunningham's Angabe an den inneren Seiten der nördlichen und südlichen Mauern des Tempels angebracht sind, und enthalten jede 34 Zeilen.² Nr. I ist 65 Centimeter lang und 68 breit, Nr. II ebenso lang, aber 71 Centimeter breit. Die technische Ausführung ist recht gut und sauber, die Erhaltung, wie es scheint, beinahe vollständig. In Nr. I sind drei Aksharas der 32sten und der 33sten Zeile teilweise und in Nr. II sechs Aksharas der 34sten Zeile ganz oder teilweise zerstört. An andern Stellen fehlen zwar auch einzelne Zeichen und kommen verstümmelte oder sehr undeutliche häufig vor. Die beiden Abdrücke stimmen indes in den betreffenden Fällen nicht immer überein. Was auf dem einen verwischt oder wie ein Buchstabenrest aussieht, ist oft auf dem andern gut lesbar. Es ist deshalb sehr wahrscheinlich, dass die Originale nur schlecht gereinigt worden sind oder dass, falls wirklich Schäden vorhanden sind, dieselben nicht von Belang sein können.

Die Charaktere der beiden Inschriften gehören der sogenannten Çâradâ-Schrift an, dem Seitenzweige der alten litterarischen *brâhmî lipi*, welcher seit langer Zeit im äussersten Nordwesten Indiens gebraucht wird. Trotz mancher einzelnen Verschieden-

¹ Dies Datum ist jetzt zweifelhaft geworden, weil die Zeichen in Nr. II nicht ganz deutlich sind und das Saptarshi-Jahr 80 zwar Çakasmvat 726 entspricht, aber in diesem Jahre die *çuklapratipat* des Monats Jyaishtâ nicht auf einen Sonntag fällt, wie I, 39 angegeben wird. Was die Lösung dieser Schwierigkeit auch sein mag, so kann dieselbe das genaue Datum der Inschriften nur wenig verschieben.

² Sir A. Cunningham's Angabe, dass Nr. I nur 33 Zeilen enthält, beruht auf einem Irrtume. Die 34ste Zeile enthält nur sieben sehr verwischte Aksharas und drei ganz undeutliche Zahlzeichen.

heiten von der modernen Çaradâ der Kaschmirer ist der Charakter des Alphabets stark ausgeprägt und unverkennbar. Die Verschiedenheiten bestehen durchweg in Archaismen, die aus der *brâhmî lipi* herkommen und die zum grossen Teile auch in der Leitner'schen Inschrift aus der Regierungszeit »des Königs Diddâ« sowie auf den Münzen der kaschmirischen Könige vorkommen. Für den Palaeographen sind die Baijnâth-Inschriften als die ältesten Zeugnisse für die selbständige Existenz der Çaradâ lipi sehr wertvoll. Dem Entzifferer bereitet der Gebrauch dieses Alphabets dagegen Schwierigkeiten, da kein anderes eine so grosse Anzahl von vieldeutigen Zeichen besitzt.

Beide Inschriften gehören zu der Classe der Praçastis und werden wiederholt (I, 38. 39; II, 5. 37) vom Verfasser mit diesem Namen bezeichnet. Sie sind fast ganz metrisch. Nr. I beginnt, wie es scheint, mit einem doppelten Mangala: *Om svasti | om nam[o] ganapaye [pataye]*. Dann folgen neunzehn Verse, die ein Loblied auf Çiva und seine Gemahlin Umâ enthalten und durch ihr Kolophon *iti gauriçvarastotram* von dem geschichtlichen Teile abgetrennt werden. Dieses *stotra* lasse ich weg, da es sich schwerlich ohne einen bessern Abklatsch ganz herstellen lässt. Ebenso übergehe ich den Anfang von Nr. II, die Verse 1—5, welche gleichfalls an Çiva gerichtet sind. Auch hier macht der Zustand der Abklatsche die Herstellung zu einem Wagnisse. Die übrigen Teile der beiden Documente lauten folgendermassen. Die eingeklammerten Buchstaben sind meist nur stark entstellt. Einige fehlen jedoch ganz.

Umschrift:

Nr. I.

- Z. 17 *Asti çitalagabhasticekhara*
tvatpraçastikarane 'kutorhatâ |
kintu pâvakamayâksha tâvaki
bhaktir eva jaçatâṃ bhanakti naḥ || [20]
Adyâpi vismâpayitâ-
- Z. 18 *ra ete*
vidyanta eveçvarabhaktimantah []
vicitracâritranidhir yathaisha
râjânako Lakshmanacandra-nâmâ || [21]
Kedâra-yâtrâṃ viracayya yena
viçodhanim prâkta-
- Z. 19 *nadushkrtasya |*
itaph param sarvaparastriyo me
svasâra ity eva krtâ pratiññâ || [22]
Kim etad âçcaryam avâryavîryair
yad esha yo[dh]air yudhi dushpradhar[sha]h []
dhanu-
- Z. 20 *rdharâṇâṃ dhuri yo manobhûr*
babhûva tasyâpy avidheya eva || [23]

Vs. 20 Metrum: Rathoddhatâ. Der Avagraha vor 'kutorhatâ besteht aus einem feinem geraden Striche. Die Inschrift hat prima manu *tâviki*, welches durch zwei *kâkapâda* zu *tâvaki* corrigiert ist. — Vs. 21—22 Metrum: Upajâti. — Vs. 23 Metrum: Upendravajrâ.

- Adyeçvarà mandaparâkramatvam
matvâ vipakshair avadhîritâjñâh* [|]
vâstavyav[â]rîhathasan[ga]mena
- Z. 21 *purâdhipatyam saphalam vidanti* || [24]
*Navam vayo rūpam adhi[er]i dârttâ
purâdhipatyam bahavaph priyankarâh* [|]
*tathâpi cetah paradâravarji cet
kim asti dussâdham ataph pa*
- Z. 22 *ram tapah* || [25]
*Râjânakasya praviçuddhabuddheph
pânikh krpânagrahanapravînah* [|]
*vivarjayâm âsa vîgarhitâni
ta[s]y[â]nyanâristanamardanâni* || [26]
tasyâsti
- Z. 23 *desetra vanik prasiddhas
Siddhâ-imaño Manyuka-nâmadheyah* [|]
*Chinne-ty avicchinnamaheçabhakter
mâtîvadâtâcaritasya yasya* || [27]
Yasy'-Âhu[kâ]khyosty avibhaktavitto
- Z. 24 *bhrâtâ kanishthas sukrtarikanishthah* [|]
*vyagrâ samagrâtithîpûjanâya
Gulhe-ti garhârahitâ ca bhâ[ryâ]* || [28]
*Bhakti[druvât]e bhasalena te[na]
[sabh]râtrkena tripu-*
- Z. 25 *rântakasya* [|]
*dvârasthagangâyamunâdimûrtikh
krtâ puriyam saha maudapena* || [29]
*Bhastrâgarbhagrhitasarvavibhavâ nedishthadeçe kvacid
ye kurvanti gatâgatâ-*
- Z. 26 *ni vanijo ganyâ varâkâkh kva te* |
*dhanyo Manyuka-nâmadheya iha hi çrikantharajyanmanaph-
potaprotavivekavetanadhano mohârnavam tîrnavân* || [30]
Devadvijagu-
- Z. 27 *rubhaktas saujanyanidhir guṇipriyo dâtâ* [|]
Âsuka-sutosti vipro Ralhana-nâmâ Suçarmapure || [31]
Tena daivajñadhuryeṇa dhânyadronadvayam çive |
vahamânasubhîp[r]-
- Z. 28 *shthân Navagrâmât samarpitam* || [32]
Ihatyena Navagrâmâd dattâ câ[tur]halâ[tra] bhûh [|]
Ganeçvareṇa Govinda-dvijaputreṇa dhîmatâ || [33]
Depikâ-ngajanitena Malhikâ-
- Z. 29 *sûnanâ vitatavittaçâlinâ* |

Vs. 24 Metrum: Upajâti. — Vs. 25 Metrum: Vamçasthâ. — Vs. 26 Metrum: Upajâti. — Vs. 27 Metrum: Indravajrâ. Lies deçe. — Vs. 28 Metrum: Indravajrâ. — Vs. 29 Metrum: Upajâti. Von *druvâte* ist nur *ru* und *e* sicher. — Vs. 30 Metrum: Çârdûlavikrîdita. — Vs. 31 Metrum: Âryâ. — Vs. 32—33 Metrum: Anushtubh.

- Īvakena vaṇijā nijā ca bhūph*
p[r]āṅganāya purataḥ civerpitā || [34]
[Yā]vad e[sha] bhagavā[n bhū]v[ām]patir
vyoma komalaruci[s sam]g[āha]-
- Z. 30 *te*
Manyuk'-Āhuka-kṛtaḥ cīvālayas
tāvad astu samam anyasāsan[ai]h || [35]
Āsikā-'tmaja udārādhīr vasan
sūtrādhārādhuri Nāyakā-'bhīdhah |
cri-Suḥa[rma]-
- Z. 31 *nagarād ihāyayau*
Masmanasya tanayaḥ ca Thoḍhukah || [36]
Tena tena ca sahaiva tankitā
pronnatā cīvapurī samāḍapā |
Çāmu-dyṣṭim anusṛtya nī[rm]i-
- Z. 32 *tā*
yatra bhānti gaṇavargamūrta[ya]h || [37]
Çṛngārā-Bhrṅgakaṇḍa yasya pitarau puṇyācālinau |
sa praçastim imāṃ cakre Rāma-nāmā kaviddharah || [38]
- Z. 33 *Saṅvatsareçititame [pra]s[ann]e*
jyaishṭhasya çuklapratipattithau ca |
[cr]i[ma][r]-Fayaccandra-narendrarājye
raver dīne Rāma-kṛtā praçastih || [39]
- Z. 34 *[Çakakālagatābdāh]...*
- Nr. II.
- Z. 7 *Īlandhar-'ādhirājo jayati guṇānām nidhir Fayaccandrah |*
īdṛmçi yasya rājye devāya'anā-
- Z. 8 *ni jātāni || [6]*
Vittam cive prayuktam yeshām kālēna bhavati koṭigu[am] |
ga[nyā]st[e dhr]uva[va]ṇijaḥ çeṣhaikh ki[m] stokavārdhushikaih || [7]
Anena vakshyamānena sukṛtena mahā-
- Z. 9 *nayau |*
ganyau gaṇeshu bhūyāstā[m] bhrātarau Manyuk'-Āhukau || [8]
Tau bhrātarau kṛtajñau yābhyām çamadāmapayodharayutāyāh [|]
cīvabhaktijananyā api rasa-
- Z. 10 *s samāsvādītas sārddham || [9]*

Vs. 34 Metrum: Rathodhdhātā. Lies *sūnūnā*. — Vs. 35 Metrum: Rathodhdhātā. Möglicherweise ist *bhūvaspatir* zu lesen. Zwischen den beiden *ma* von *samama* ist ein Akshara ausgekratzt. Lies *anyasāsanaih* »samt den andern (aufgezählten) Stiftungen«. — Vs. 36 Metrum: Rathodhdhātā. Möglicherweise *Sasmanasya* oder *Mammanasya* zu lesen. — Vs. 37 Metrum: Rathodhdhātā. Zu dem Namen *Çāmu*, der möglicherweise auch *Cāmu* gelesen werden kann, vergleiche den bei Tārānātha p. 229 vorkommenden *Çāmuḥpāla*. — Vs. 38 Metrum: Anuṣṭubh. Lies *kaviçvarah*. — Vs. 39 Metrum: Upajāti. *Prasanne* ist unsicher. Möglicherweise ist *jyeshṭhasya* Lesart des Steines. Wahrscheinlich ist das Participle *utkīryā* zu ergänzen. — Z. 34. Die Zeichen sind alle stark verwischt. Von den Zahlen lässt sich vielleicht die dritte, 6, noch erkennen. — Nr. II. Vs. 6 Metrum: Āryā. — Vs. 7 Metrum: Āryā. *ganyāste dhrūva* ist zweifelhaft. Die verwischten Zeichen sehen eher wie *ganyāstādhrūva* aus. — Vs. 8 Metrum: Anuṣṭubh. — Vs. 9 Metrum: Āryā.

*çailasyânkâc calitvâ ruciranavâvayâkh khelatiyaṃ sahelam
kulyâ kanyeva yatra sphuradurulaharî Kandukâbindukâ'-khyâ |
Kî-*

- Z. 11 *ragrâmo-bhirâmo guṇaṅganilayo vartatedhi-Trigartam
soyaṃ rājānakena prabalabhujayujâ rakshito Lakshmanena || [10]
Atulakulabakulapâdapakandaph pa-*
- Z. 12 *ripanthibhit purâskanda' ||
rājānakotra Kandaph prathamam abhûd [du]ryamaskanda' || [11]
Buddho viçuddhabuddhis tasya sutojanayad uddhuraṃ tanayam |
Vigraha*
- Z. 13 *iti kṛtavirahaç çatruvadhûnâṃ tato jajñe || [12]
Vigraha-vigrahajâto Brahma-ti babhûva bhûvadhûdayita' ||
vigrahanigrahakarane çaktir yasyâbhavadri-*
- Z. 14 *pushu || [13]
Hastâlambakam unmatâd viluṭhatâm ârâdhitatryambakam
çatruçriparicumbakam paratimisvikâracintâmdhakam ||
krântagrâmakadambakam nrpatibhis sarvair.-*
- Z. 15 *..mbakam
svâkârapratibimbakam sa ca kṛtî lebhe sutam Dombakam || [14]
Nârîmohanayauvanam navaṇavatyâgormibhiph p[â]vanam
bhûbhartukh kṛtasevana[m] nijabhuvâs samyak prakṛptâ-*
- Z. 16 *vanam ||
uddâ[ma]dvishadâlayikṛtavanam yuddhograsinhasvanam
putram sopi samâsasâda Bhuvanam çambhau bṛhatsâvanam || [15]
Guṇamaṇinikurumbarohanam
prava-*
- Z. 17 *hanam âpadagâdhavâridhau |
kṛtasubhaçâcirodhirohanam
samajanayat tanayam sa Kalhanam || [16]
Fâlandharâdhîçvara-pâdapadma-
niçchadmabhaktiph pracurâtmaça-*
- Z. 18 *ktiḥ |
balolbaṇo Bilhana-nâmadheyas
tasyâtmajojâyata sadvidheyah || [17]
Tanayâyâṃ sanayasya Trigarta-bhûbhart[r]-Hṛdayacandrasya ||
sa ca Râma-Lakshmanâkhyau Laksha-*
- Z. 19 *nikâyâṃ sutau lebhe || [18]
Jyeshṭhe ṅunair garishṭhe bimbaushṭhibhis samam dyupuri gosṭhîm |
adhitiṣṭhati nishṭhuradhî[s] tasya kanishṭhotra supratishṭhobhûd || [19]
Trigarta-nrpatinâm yâ*
- Z. 20 *pâdapadmopajivibhiḥ ||
Kandâdibhir âsandârisandâribhir abhujyata || [20]*

Vs. 10 Metrum: Sragdharâ. — Vs. 11—13 Metrum: Âryâ. — Vs. 14 Metrum: Çârdûlavikrîḍita.
Lies °cintândhakam. — Vs. 15 Metrum: Çârdûlavikrîḍita. Prakṛptâvanam steht für prakṛptâs. — Vs. 16
Metrum: Aparavaktra. — Vs. 17 Metrum: Upajâti. — Vs. 18 Metrum: Âryâ. — Vs. 19 Metrum: Gîti.
— Vs. 20—21 Metrum: Anusṭubh.

- Paripâlitavâstavyastavyanîrmalakarmanâ |*
sâdhunâ sâdhunâ bhûmir Lakshmanen'-opabhujya[te] || [21]
- Z. 21 *Yasya preyasya bhavan Mâyatalle-ty atularûpabhîd ramanî |*
tasmîn Kîragrâman Lakshmanacandre-'nupâlayati || [22]
Siddhâkhyavanîkputrau dharmaprasavâviha
- Z. 22 *sthitau krtinau |*
jyeshtho Manyuka-nâmâ kanishtham apy Âhukam prâhuh || [23]
Bhavatarukûthârâdhârâ pravishamatamajanmabharumarulla[ha]ri |
praruroha moha-
- Z. 23 *hamtrî [mana]si tayoç çâmbhavi bhaktih || [24]*
Tâbhyâm çivalîngam idam nirâlayam vikshya Vaidyanâthâkhyam [|]
puryâ sahitam vihitam puratosya ca mandapo racita[h] || [25]
- Z. 24 *Iti Manyuk'-Âhukâbhyâm udare sthitvâ purâ kilaikatra |*
punar udarasampraveçapratishedhavidhi[s sa] saha vihitah || [26]
Yady api piteva kurute karunâm
- Z. 25 *çambhus tathâpi pitur adhikah |*
janmanimittam hi pitâ çaçimaulir ajanmano hetuh || [27]
Çâhila-Pâhila-[K]âhila-Siddhâs svarlokaçâminas santu |
- Z. 26 *pûrve purushâkh kramaçaç catvâro Manyuk'-Âhukayoh || [28]*
Kim bahunâ[py u]ryadeshâ purushânâm e[va] vinçatir yâtu |
[sukr]tenânena divani svayan ca paramâstu
- Z. 27 *gatir anayoh || [29]*
Râjânakena çâsmâi Lakshmanacandreña Vaidyanâthâya |
mandapikotpattidhanâd dattâsh shaç pratyaham drammah || [30]
Grâmât Pralambanâ[drau]
- Z. 28 *mâtrâ râjânakasya Lakshanayâ |*
ekahalavâhaniyâ dattâ bhûmir maheçâyâ || [31]
Lakshmanasya sukrtam sukrti yaph
pâlayishyati tadanvayadhartâ |
tasya pu-
- Z. 29 *nyam upayâtu vivrdhim*
yo harishyati sa gacchatu çâdhaç || [32]
Tailotpîdanayantram Kîragrâme-sti Manyuk'-Âhukayoh [|]
tâbhyâm tad api çivâyâ
- Z. 30 *pradîpanishpattaye dattam || [33]*
Ekâ ca panyaçâlâ tâbhyâm sviyâ çivasya bhogârtham |
bhûmiç ca halacatushtayam yogyâ dattâ Navagrâmât || [34]
Iti ye-
- Z. 31 *na yena yad yat sukrtam vihitam çivam samuddiçya |*
iha tasya tasya tat tat tishthatu yâvad dharitriyam || [35]
Yasyâvismrtajanânistanyasamâsvâdanasya vadanâ-
- Z. 32 *bje |*

Vs. 22—23 Metrum: Âryâ. — Vs. 24 Metrum: Âryâ. Lies *mohahantrî*. — Vs. 25—28 Metrum: Âryâ. — Vs. 29 Metrum: Âryâ. Vielleicht ist *kim bahunâ sarvaishâ* zu schreiben. Der Vers bezieht sich auf die Heiligung von zehn Vorfahren und zehn Nachkommen durch ein besonders frommes Werk. — Vs. 30—31 Metrum: Âryâ. — Vs. 32 Metrum: Svâgatâ. — Vs. 33—37 Metrum: Âryâ.

pariçuddhakavitvaphalà sarasvatì bhagavatì nyavasat || [36]
Çri-Bhryn gaka sya sa suta[kh Kaç]mìra-nrapapramàtur anaghasya |
pra[tha]ma[va]yàs saralàrtham vyadhatta Ràmaph praçastim imàm || 37]
 Z. 34 *Cabedhakshetràt Ru(?) e kshanam*
e[kaha(?) . bhùmī[ç]ca || || Gâhakena . çarasabha
. î . à || || Çakakâlagatâbdâh 7[26]

Die einzelnen in den angeführten Versen enthaltenen Angaben lassen sich folgendermassen zu einem übersichtlichen Ganzen vereinigen.

In der Stadt¹ Kiragrâma, welche zu dem Reiche von Jâlandhara oder Trigarta gehörte und an dem Flusse Kandukâbindukâ² (II, 10) lag, lebten im Anfange des 9. Jahrhunderts p. Chr. zwei begüterte Kaufleute, Manyuka und Âhuka, als Mitglieder einer Haus-Communion oder ungeteilten Familie (I, 28). Sie waren die Söhne des Siddha (I, 27, 28; II, 23) und der Chinnâ (I, 27). Ihr Grossvater hiess Kâhila, der Urgrossvater Pâhila und der Ururgrossvater Çâhila (II, 28). Der Ältere von ihnen, Manyuka, hatte eine Frau, namens Gulhâ (I, 28). Beide gehörten der Secte der Çiviten an (I, 30; II, 8, 9, 26, 27). Ihr Glaubenseifer veranlasste sie, für einen in der Stadt befindlichen alten Linga,³ der den Namen Vaidyanâtha trug (II, 25), einen Tempel zu erbauen. Derselbe bestand (I, 29; II, 25) aus einem hohen Adytum (*puri*) und einer Vorhalle (*maudapa*) und war reich mit Sculpturen geschmückt. An seinen Thüren standen Statuen oder Reliefdarstellungen der Gangâ, der Yamunâ und anderer göttlicher Wesen (I, 29) und Bilder (I, 37) der Scharen der Gaṇa, der Begleiter Çiva's, zierten ihn.⁴ Die Baumeister waren (I, 35—37) Nâyaka, der Sohn des Âsika, aus Suçarmanagara,⁵ wahrscheinlich dem heutigen Koṭ Kângrâ, und Thoḍhuka, der Sohn des Masmana(?). Der neuerbaute Tempel wurde sodann mit verschiedenen Schenkungen ausgestattet, welche, wie es scheint, zum Unterhalte der Tempelpriester, zur Bestreitung der Kosten des Gottesdienstes und vielleicht auch zur Instandhaltung des Gebäudes dienen sollten. Die Stifter selbst schenkten⁶ eine

Z. 34. Der erste sehr undeutliche und verstümmelte Teil der Zeile scheint eine Notiz über eine weitere Landschenkung zu enthalten. In dem Datum ist nur das erste Zeichen ganz sicher. Die andern beiden können vielleicht so ausgesehen haben, wie Sir A. Cunningham's Facsimile, Arch. Rep. Vol. V. Plate XLII, 5 sie darstellt.

¹ Dass Kiragrâma eine kleine Stadt war, scheint mir aus dem Ausdrucke *purâdhipatyam* (I, 25) zu folgen. In der andern Inschrift II, 10 wird der Ort *grâmobhirâmah* genannt.

² Der Fluss heisst jetzt Binwâ (Cunningham) oder Binoa, Kangra Gazetteer p. 21. Er vereinigt sich später mit der Vipâçâ-Biâs.

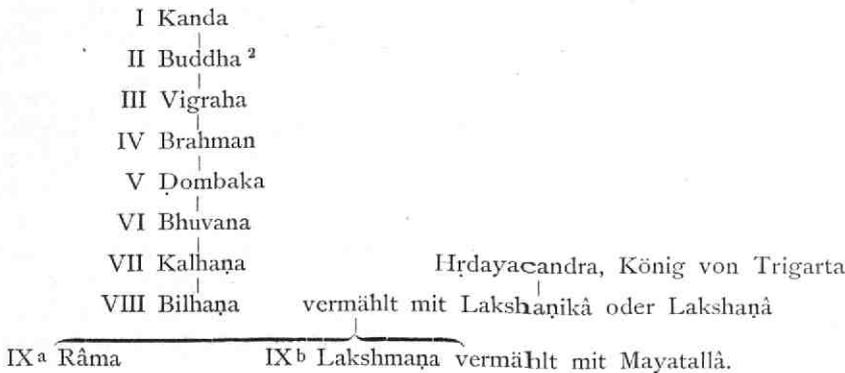
³ Lingas ohne Tempel oder Schutzdach kommen, besonders im Himâlaya, häufiger vor. Südwestlich von Ushkar-Hushpura in Kaschmir stehen drei im Walde, die täglich durch Abwaschungen verehrt werden.

⁴ Vergleiche auch die Ansicht des Tempels bei J. Fergusson History of Indian Architecture, woodcut nro. 178 und die Bemerkungen über den Stil desselben, p. 315—318.

⁵ Dies muss eine bedeutendere Stadt gewesen sein, da das Wort *nagara* in dem Namen mit *pura* (I, 31) wechselt. Der erste Teil *Suçarma* geht wahrscheinlich auf den als Gründer der Jâlandhara Dynastie genannten Suçarmacandra, Cunningham Arch. Reports V, 155, zurück. Der loc. cit. gegebenen Tradition zufolge lebte dieser Fürst zur Zeit des grossen Krieges zwischen den Pândus und Kurus und erbaute Nagarakoṭ oder Koṭ Kângrâ. Es ist deshalb kaum zweifelhaft, dass das Suçarnapura unserer Inschriften mit der letztern Festung identisch ist, die noch der Hauptort des Kângrâ-Districtes ist.

⁶ Der Betrieb der Ölmühle war natürlich in den Händen von Leuten der Tell-Kaste. Diese werden ihren Pachtzins an den Tempel in Öl zu zahlen gehabt haben. Kaufläden zu eröffnen ist ein Privileg,

Ölmühle, die sie in Kîragrâma besaßen, »zur Beschaffung der Lampen« (II, 33), einen Kaufladen »für den *bhoga*, den Unterhalt« des Gottes und ein Stück »gutes« Land, dessen Mass auf »vier Pflüge« angegeben wird (II, 34). Ausserdem gab ein Astrolog, der Brahmane Ralhana (I, 31—32), welcher der Sohn des Âsuka war und in Suçarmapura wohnte, zwei *drona* Getreide »aus Navagrâma«, d. h. welche von seinen Bauern in Navagrâma an den Tempel abzuführen waren. Ein anderer Brahmane Gaņeçvara, der Sohn des Govinda, der in Kîragrâma wohnte (I, 33), widmete dem Gotte »vier Pflüge Land aus Navagrâma« und der reiche Kaufmann Jivaka, der Sohn des Depika und der Malhikâ, gab sein Land zum Vorhofe des Tempels her (I, 34). Auch der Herr von Kîragrâma, Râjânaka Lakshmaņacandra, und seine Mutter Lakshañikâ steuerten bei. Der erstere gab eine Anweisung auf »täglich sechs *dramma* aus den Einkünften der *mandapikâ*« (II, 30) d. h. des Zollhauses, in welchem für die durch oder in sein Gebiet gehenden Waren der Durchgangszoll oder Octroi zu erlegen war.¹ Lakshañâ schenkte »einen Pflug Land aus einem ungenannten Dorfe am Berge Pralambana« (II, 31). In Übereinstimmung mit dem in Indien herrschenden Brauche geben die Inschriften einen ausführlichen Bericht über die Vorfahren des Herrn des Ortes und erwähnen auch den König des Landes. Nach Nr. II, 11—20 war der Stammbaum Lakshmaņacandra's folgender:



Kanda wird zweimal emphatisch der Gründer des Hauses der Râjânaka von Kîragrâma genannt. Nr. II Vers 11 heisst es: »Zuerst ward dort Râjânaka der Feinde-

das im alten Indien, wie noch jetzt in vielen von eingeborenen Fürsten beherrschten Staaten geschieht, von der Regierung verliehen wurde. Grosse Kaufleute, Brahmanen und andere, die es verschmähen, selbst Kleinhandel zu treiben, vermieten ihre mit der Gerechsamkeit ausgestatteten Häuser oder Gassen. Dies Verhältnis hat hier obgewaltet und der Tempel wurde durch die Schenkung Eigentümer des an einen Kleinhändler verpachteten Ladens. Der *hala* ist ein oft in Inschriften erwähntes Landmass. Der gewöhnliche *hala* ist eine Fläche, die mit einem Joch Ochsen bestellt werden kann. Ihre Grösse variiert sehr nach den verschiedenen Districten und nach der Qualität des Bodens, siehe z. B. die sehr verschiedenen Angaben im Bombay Gazetteer, III, 43—44, 231; IV, 52, u. s. w. Neben dem gewöhnlichen *hala* gab es noch andere, wie den *bhikshuhala*, der in den Inschriften von Nâsik öfter vorkommt. Kullûka zählt in seinen Noten zu Manu, VII, 119, verschiedene Arten auf.

¹ Wegen der Bedeutung von *mandapikâ* vgl. das moderne *mandavâ*, z. B. bei Molesworth, Marâthi Dict.

² Ich nehme an, dass *tato* (Vers 12) auf *buddho*, nicht auf *tanayani* zurückweist. Wäre letzteres der Fall, so läge zwischen II und III noch eine Generation, deren Vertreter aber nicht mit Namen genannt wäre.

töter, Städteerstürmer Kanda, ein schwer zu zähmender Skanda, die Wurzel eines unvergleichlichen Geschlechts, das einem Bakula-Baume ähnelt.« Vs. 20 spricht von den »Dienern der Lotus-Füsse der Könige von Trigarta, deren erster Kanda war«. Da sein achter Descendent um das Jahr 800 p. Chr. regierte, so muss er im Anfange des siebenten Jahrhunderts gelebt haben. Es scheint indes, dass weder er noch irgend einer seiner Nachfolger irgend etwas Bedeutendes gethan hatte, da die Verse, welche die Ahnenreihe Lakshmaṇa's schildern, nur allgemeine Lobeserhebungen enthalten. Der wichtigste Umstand, welcher erwähnt wird, ist die Heirat Bilhaṇa's mit der Tochter seines Oberherrn Hṛdayacandra. Aus dieser Thatsache folgt erstlich, dass die Herren von Kīragrāma, obschon nur Dienstmannen der Fürsten von Trigarta, edle Rajputen waren und ein bedeutendes Ansehen genossen. Es wird dadurch ferner wahrscheinlich, dass sie mehr als die eine Stadt besaßen, wofür auch die allerdings unbestimmten Angaben in Nr. I, 27 und Nr. II, 11 sprechen. Endlich folgt daraus, dass die von Kīragrāma nicht, wie Sir A. Cunningham meint, eine Seitenlinie der Dynastie von Trigarta waren, da bei den Kshatriyas, wie bei den Brahmanen, die Exogamie vorgeschrieben ist und Heiraten innerhalb desselben Stammes auch nicht gebräuchlich sind.

Von Bilhaṇa's ältestem Sohne Rāma berichtet Vers 9, dass er zur Zeit tot war. Dem zweiten, dem regierenden Fürsten Lakshmaṇacandra, sind noch in Nr. I einige sehr naive Verse, 21—26, gewidmet, welche die Sitten der Zeit in einem wenig günstigen Lichte erscheinen lassen.

Der Oberherr Lakshmaṇacandra's wird zweimal (I, 34 und II, 6) erwähnt. Es ist nicht zweifelhaft, dass sein Name nicht Jayacandra, wie Sir A. Cunningham nach Rājā Çivaprasāda's Lesung annimmt, sondern Jayaccandra lautet.¹ Sehr wahrscheinlich wird er ein Bruder von Lakshmaṇacandra's Mutter Lakshapikā und ein Sohn Hṛdayacandra's gewesen sein. Auf jeden Fall liefern uns die Inschriften die Namen von zwei Herrschern der Dynastie von Jālandhara-Trigarta, deren Regierungszeit nicht weit auseinander liegt. Über die Bedeutung und Geschichte der Familie, von der mehrere Glieder in der Rājataranginī erwähnt werden, hat Sir A. Cunningham, Archaeological Reports V, 155 ff. und Ancient Geography p. 136 ff. ausführlich gesprochen.

Der Dichter der beiden Praçastis, Rāma, nennt seinen Namen an drei Stellen. Im vorletzten Verse des Gauriçvarastotra sagt er:

Iti Rāmeṇa nirāmāya samam umayā jan mayā stutosi vibho |

Z. 16 *çrutvā tam amoghīkuru pariçramam paramakārunika || [18]²*

»Dass du, leidloser, samt Umā so von mir gepriesen bist, Herr, (darauf) höre und mache diese (meine) Mühe wahrhaft fruchtbringend, oh Allerbarmer.«

Am Ende der ersten Inschrift, Vers 38, nennt er sich wieder als Verfasser und giebt die Namen seiner Eltern Çrngārā und Bhṛngaka. An der dritten Stelle, II, 36—37, bemerkt er über seinen Vater Bhṛngaka, dass »die anbetungswürdige Sarasvatī, die als Lohn fehlerlose Dichtkunst gewährt, (schon) in seinem Lotus-Munde wohnte, als er den Geschmack der Muttermilch noch nicht vergessen hatte«, und dass

¹ Dies ist auch die richtige Form des Namens des von den Ghoris getöteten Rāthor von Kānoj, Indian Antiquary vol. XV p. 10 ff. Die Jainas nennen ihn deshalb Jayantacandra.

² Metrum: Āryā.

er der *pramâtr*¹ des Königs von Kaschmir war. Von sich selbst erwähnt Râma, dass er zur Zeit im Jünglingsalter stand. Seine kaschmirische Abkunft lässt sich aus seinem Stile und aus den Eigentümlichkeiten seiner Orthographie erkennen.² Seine Kunstfertigkeit und Gelehrsamkeit bemüht er sich durch häufigen Wechsel der Metra und Verwendung der Çabdâlamkâras, besonders des Anuprâsa und Yamaka, sowie durch den Gebrauch seltener Wörter und auch Wortformen zu zeigen. Durch sein Bestreben, seine lexikalischen Studien zu verwerten, kommt es, dass die 76 Verse der beiden Inschriften mehr unbelegte oder unbekannte Wörter und Bedeutungen zeigen, als manche Werke von viel grösserem Umfange. Die sprachlich interessantesten Wörter und Formen sind: 1. *atiçriṇâ*, die Çrî übertreffend, I, 9;³ 2. *adhiçri*, herrlich, I, 25; 3. *âsanda*, Vishnu, II, 20 (in *âsandâ-ri-sandâribhî*); 4. *gâh + sam* = *gâh + ava*, I, 35; 5. *puri*, Adytum eines Tempels, I, 29, 37; 6. *pramâtr*, Titel eines Beamten, II, 36; 7. *bharu*, das Meer, II, 24; 8. *bhasala*, Biene, I, 29; 9. *mandâ-pikâ*, Zollhaus, II, 30; 10. *hala*, eine Fläche Landes, die mit einem Pfluge bestellt werden kann, II, 34.

¹ Eine sichere Erklärung dieses terminus technicus vermag ich nicht zu geben. Die Etymologie lässt vermuten, dass der *pramâtr* ein geistlicher Rat war. Das Wort findet sich auch in einer Valabhi-Inschrift, Indian Antiquary, VII p. 76. Es dürfte dort aber, da es vor einem weiblichen Namen steht, anders zu deuten sein.

² Es mag erwähnt werden, dass die kaschmirische Anthologie, Vallabha's Subhâshitâvali, einen Dichter Râma citiert. Es lässt sich freilich vorläufig nicht bestimmen, ob er mit Râma, dem Sohne des Bhṛngaka, identisch ist.

³ Der Pâda, welcher sich auf Pârvatî bezieht, lautet: *vadanena râjasitarâm atiçriṇâ*.

Georg Bühler.

Zur Mṛcchakaṭikā.

Eine wiederholte Lecture der Mṛcchakaṭikā hat mir zu folgenden Bemerkungen Veranlassung gegeben, die sich meistens auf Abweichungen von der Böhlingk'schen Übersetzung beziehen und vielleicht gerade jetzt, wo die Aufmerksamkeit der Sanskritisten durch Pischel's Hypothese wieder in erhöhtem Grade auf dieses merkwürdige Drama gelenkt ist, für manchen nicht ganz ohne Interesse sein werden. Von vornherein möchte ich hervorheben, dass es mir in Übereinstimmung mit den meisten Forschern natürlicher scheint, bei der alten Bezeichnung des Stücks »die Mṛcchakaṭikā« stehen zu bleiben; das Femininum ist das Genus des Appellativs, welches dem Titel zu Grunde liegt (vgl. 150, 8) und ausserdem die einzige Form, unter welcher die Rhetoriker das Drama citieren und welche sich in den Unterschriften der Acte findet, während das Neutrum nur einer Attraction zu *prakaraṇa* (I, 10) seine Existenz verdankt. Wir sind also mindestens ebenso berechtigt, von einer Mṛcchakaṭikā (als Drama) zu sprechen, wie von einer Çakuntalā und Urvaçī. Die Citate beziehen sich auf die Ausgabe von Stenzler.

3,17 *varaṇḍalambuo* wird am natürlichsten durch »Angelschnur« übersetzt (vgl. Pet. Wtb. unter *varaṇḍa* und *rajjulamba* in Wtb. II).

3,21 *pañcavannakusumovahāra* scheint »Blumengaben an den Liebesgott (*pañcabāna*)« zu bedeuten. »Fünffarbig« hat keinen rechten Sinn und in der allgemeinen Bedeutung »bunt« ist *pañcavarṇa* nicht belegt.

5,1 *nisavattam* ohne Nebenbuhler d. i. »ohne gleichen, einzig in seiner Art« (vgl. *nihsapatna* Pet. Wtb. II).

8,2 *atthakallavattā* kann hier nicht Bahuvrīhi sein, sondern ist Karmadhāraya wie 8, 15 und 140, 13. Das Msc. steht wegen *dāsīe uttā*, und nur so stimmt das Gleichnis: »Die Sklavensöhne, die paar Groschen, machen es wie die vor Wespen sich fürchtenden Hirtenknaben im Walde: sie gehen immer nur dahin, wo sie nicht ausgesogen werden«, d. h. das Geld geht lieber zu dem Geizigen als zu dem Verschwender. Cārudatta versteht den Satz auch in diesem Sinne, wie aus seiner Gegenrede hervorgeht.

10,23 »Die Peitsche des Liebesgottes« heisst Vasantasenā in parodistischem Anklang an Wendungen wie Urv. 5,9.

20,1 vgl. οἷος πέπυρα u. s. w.

24,13 *anucidabhūmīārohanēna* wohl zu übersetzen »dadurch dass ich eine mir nicht zukommende Rolle übernahm«, nämlich die einer Dienerin, vgl. 22,20 ff.

24,18 *tishthatu prayayaḥ* richtig bei Regnaud »arrêtons là nos civilités«, vgl. den Commentar und die folgende Rede der Vasantasenā. Ähnlich auch Fritze.

27,7 Die Conjectur *mantemi* ist überflüssig, da *na kimpī mantesi* soviel bedeuten kann wie *asambaddham mantesi* »du redest ungereimt«, eigentl. »du redest gar nichts«.

29,10 *paccvāārāduvvalādāe* gehört zum Folgenden, der Satz ist zu übersetzen »damit der Mann sich nicht, wenn ich ihn auf der Stelle besuche, wegen seiner Schwäche mir einen Gegendienst zu leisten in der Folge wieder rar macht«. B.'s Übersetzung, der auch Fritze gefolgt ist, scheint mir aus syntactischen Gründen ganz unmöglich zu sein.

30,25 *mama pāṭhe* muss natürlich heissen: »ich komme heran«. Nach Lallādikshita bei Regnaud ist es ein Spielerausdruck (*dyūtakaroktivicēsha*); vielleicht steckt *pāṭhak* darin, dann könnte es eine populäre Redensart aus der Schule sein, eig. »meine Lection, mein Pensum«.

32,7 möchte ich gegen F. und R. an B.'s Übersetzung festhalten. Deutlicher wäre der Text, wenn *evam* für *ehim* gesetzt würde; im letzten Worte des Satzes könnte *dhauryajño 'smi* stecken.

35,5 *aparāvṛta* muss ein Fehler sein; »unverschlossen« könnte nur *apāvṛta* oder *aparivṛta* heissen. Der Sinn ist unzweifelhaft.

46,17 *urpatipurushaṅkitapracāram* »der das Erscheinen der Diener des Königs fürchtet«, ähnlich R. und F. — B.'s Übersetzung »dessen Erscheinen die Diener des Königs vermuten« scheint ohne Negation unmöglich.

50,9 *anirveditapaurusham*. Die Übersetzung von B. »(die Armut) die keinen Mannesmut verrät« befriedigt mich ebenso wenig wie die von F. »die auf Manneswürde keine Rücksicht nimmt«. Besser R. »elle reveille l'audace«, wörtl. »welche unverzagte Kühnheit im Gefolge hat«. *anirvedita* wäre also als Adjectiv zu *anirveda* Unverzagtheit, Hartnäckigkeit zu fassen im Gegensatz zu dem Comm. in Calc. II, welcher sowohl *anirveda* als *anirvedita* ganz falsch erklärt. — Zum folgenden V. vgl. Ovid's *Video meliora proboque, deteriora sequor*.

59,2 *samūpekshita* kann dem Zusammenhange nach nur heissen »beobachtet« (B. und F. »nicht beachtet«, R. ganz frei), in welcher Bedeutung es zwar nicht belegt ist, nach der Analogie von *upekshita* u. s. w. wohl aber ohne weiteres angenommen werden kann.

63,8 *muñcanti madaprasekam* könnte wohl auch »bespritzen mit Wein« bedeuten. Zum Sinne vgl. Naevius: *Alii adnutat, alii adnictat; alium amat, alium tenet*.

69,17 *svādhīna* (wenn richtig) von den Spielfiguren kann nur bedeuten »durch einander liegend«, eig. sich selbst überlassen, d. h. nicht vom Spieler aufgestellt.

69,25 *īrshyāpranayakupitā kāmīni* »eine von Eifersucht und Verlangen aufgeregte Geliebte«. Sämtliche Übersetzer lassen *pranaya* aus.

70,9 *uāsāvedī* oder *uāsāvedī* bei St. = *upāsayati* »zwingt zur Huldigung oder Verehrung« könnte wohl die richtige Lesart sein. Statt *ususāvedī* = *utsukayati* müsste natürlich *ussuāvedī* gelesen werden.

71,15 *sāmīsamānāyāladhāpasarā via gharadāsī* besser »wie eine Hausmagd, die ob der ihr von ihrem Herrn (st. der ihrem Herrn bei B.) erwiesenen Aufmerksamkeiten ein freies Betragen angenommen hat«. Ähnlich F., R. »qui se précipite au-devant de son maître pour lui rendre hommage« gewiss falsch.

82,22 möchte ich *pranayinī* mit R. und F. lieber als besonderes Wort fassen, also: »schamhaft in der Stunde der Liebe und (doch) zärtlich«. Das Compos. bei B. klingt zu gezwungen.

87,17 *avi suho de padoso* scheint eine Art solenner Gruss an einen Spieler zu sein, wie *api tapo vardhate* an einen Büsser.

88,18 *rju* besser »treuherzig, aufrichtig, gerade heraus«, wie 90,21.

91,24 vgl. Tibull: *Quam iuvat immites ventos audisse etc.*

104,7 Es ist natürlich ein Barbier gemeint (zu *granthi* vgl. 136,15). Der Schol. bei R. denkt fälschlich hier an einen Schuster. Dagegen deuten 17,18 indirect auf einen solchen hin, weil lauter Instrumente genannt werden, die mit Leder bespannt sind.

110,12 »Mich selbst will ich eher vergessen« oder »Vergisst man denn sich selbst?« Vgl. Çak. 10,23.

127,15 scheint mir die Teilung *kharacarita nikṛṣṭa* natürlicher.

129,13 *patatâ* bekommt eine Pointe, wenn wir übersetzen »durch seinen Fall«, d. i. dadurch, dass er zum Verbrecher wurde.

136,16 *mukke* = *muktâs* ist auf die Haare (*kuntalâs*, bei St. in der Übers. falsch *kundalâs*) zu beziehen und heisst natürlich »aufgelöst« (opp. *ûrdhvacûdâs*). R. falsch: »On m'a mis des boucles d'oreilles et des perles«; es ist nur von der Haartracht die Rede, wie auch F. richtig gesehen hat.

143,13 *amâtyabhṛtyâs* besser »die Diener des Ministers«, wie auch R. und F.

151,6 und 154,6 möchte ich *strivati* als »Frauenliebe« fassen und übersetzen: »Von mir dem Bösewicht u. s. w. wird ja Frauenliebe ohne Unterschied« (beide Male zu lesen *câviçeshenâ*) — zu ergänzen wäre »gesucht« (*labhyate, ishate* oder dergl.). Natürlich meint Cârudatta alles ironisch: »Ich laufe ja bekanntlich jedem Weibsbild nach« (oben hat er sich des Umgangs mit der Hetäre sehr geschämt).

154,15 Mit Unrecht haben B. und F. das *za* von B und C hergestellt. Der vorhergehende Satz zeigt deutlich, dass R. richtig übersetzt: »Je tiens lieu de la plaignante.« Juristisch hat die Alte natürlich Unrecht, aber ihre Auffassung ist für sie durchaus charakteristisch.

Carl Cappeller.

Conjecturen zur Maitrâyaṇi-Saṃhitâ.

Böhtlingk, Roth und Whitney haben bereits viele und wichtige Verbesserungen des v. Schröder'schen Textes der MS. geliefert. Einiges ist auch von mir beige-steuert worden. Dass trotzdem noch vieles zu bessern ist, kann demjenigen, der diesem wichtigen Denkmal ein eindringendes Studium zuwendet, nicht verborgen bleiben. Ich gebe im folgenden eine Auswahl aus dem, was ich mir nach dem Erscheinen des vierten Buches angemerkt habe, wovon ich also v. Schröder keine Mitteilung mehr machen konnte. (Nur Nr. 2 war v. Schröder schon bekannt.)

1, 6, 10 (103, 3) steht im Texte: *âtho agnyupasthânam vâ cayitavyâh*. Die beiden letzten Worte sind zusammenzuschreiben und zu übersetzen: dann ist er auch noch zur Hersagung des agnyupasthânam zu veranlassen.

3, 6, 4 (64, 2) *pûshâ khâlu vâ enam yajñam prâpibad yâ enam âpûpushat*. Das *prâpibad* ist dem Sinne nach nicht zu *pâ* trinken zu stellen, der Construction nach muss es Aorist und Causativum sein, ich habe also mit v. Schröder's Zustimmung *prâpipat* (freilich gegen alle Handschriften) geschrieben, ziehe es zu *prâ âp* und übersetze: Pûshan hat ihn ja das Opfer erlangen lassen, welches ihn gestärkt hat.

4, 1, 9 (11, 15) heisst es: *çiro vâ etâd yajñasya yât purodâçah. kêçâ vedô. yâthâ çirshnâh kapâlâny evâm kapâlâni. yâthâ mastishka evâm purodâçah. sûçrtah kârÿo medhyatvâya. yât purodâçam nâbhivâsâyed âvir mastishkah syâd. yâd abhivâsâyati tâsmâd gûhâ mastishkas(.) tvâcam grâhayati. tâsmân mastishkah pâritato(.) bhâsmanâbhy ûhati. tâsmân mânsênâsthi chinnâm. jvâlâir abhi vâsâyati. tâsmât kêçaih çiraç chinnâm. yât tvâcam âgrâhayitvâ bhâsmanâbhivâsâyet palitambhâvuko 'dhvaryûh syâj. jvâlâir abhi vâsâyaty âpalitanbhâvuko 'dhvaryur bhavati. té vâi devâs tâm nâvindan yâsmin yajñasya krûram ârkshyâmahâ iti. sô 'gnîr abravîd ahâm vas tâm janayishyâmi yâsmin yajñasya krûram ârkshyâdhvâ iti*. Die eingeklammerten Punkte sind von mir hinzugefügt. *chinnâm* hat keinen Sinn und muss durch *channâm* ersetzt werden. So liest die Parallelstelle, welche von v. Schröder angeführt wird, TB 3, 2, 8, 7 und 8, und auch TS 2, 6, 3, 4 heisst es: *tâsmân mânsênâsthi channâm*. Zu *ârkshyâmahe* und *ârkshyâdhve* bemerkt v. Schröder: »Hier steckt vielleicht die Wurzel *arksh* (*rksh*), c. praep. â, darin, die Dhâtip. 27, 29 überliefert ist, mit der Bedeutung *hînsâyâm*; allerdings nach Dhâtip. das Praes. *rkshyoti*« u. s. w. Allein die Parallelstelle TB 3, 2, 8, 10 (*ahâm vas tâm janayishyâmi yâsmin mrakshyâdhvâ iti*) und ÇB 1, 2, 3, 3 lehren, dass die Wurzel *marj* vorliegt, deren Futurum sowohl *mrakshyâte* als *mârkshyâte* lautet. Es ist also *krûram m* zu schreiben. Demnach ist die Stelle so zu übersetzen: »Der Kuchen ist der Kopf des Opfers, der Büschel die Haare, die Schalen entsprechen dem Schädel, der Kuchen selbst entspricht dem Gehirn. Er ist ganz gar zu machen, der Opferfähigkeit halber. Wenn er den Kuchen nicht bedeckte, würde das Hirn offen sein, weil er ihn aber bedeckt, deshalb ist das Hirn versteckt. Er

lässt den Kuchen eine Haut bekommen, deshalb ist die Hirnmasse mit Haut umkleidet. Er belegt ihn mit Asche, deshalb sind die Knochen mit Fleisch bedeckt, er bedeckt ihn mit Kohlen, deshalb ist der Kopf mit Haaren bedeckt. Wenn er ihn (ohne ihn eine Haut haben bekommen zu lassen) mit Asche bedeckte, so wäre der Adhvaryu dem Ergrauen ausgesetzt. Er bedeckt ihn mit Kohlen, so ist der Adhvaryu nicht dem Ergrauen ausgesetzt. — Die Götter fanden denjenigen nicht, an dem sie das Blutige des Opfers von sich hätten abwischen können. Da sprach Agni: ich werde euch denjenigen schaffen, an welchem ihr das Blutige des Opfers von euch abwischen werdet.« Die Übersetzung von *javála* durch »Kohle« beruht auf Vermutung (vgl. den Scholiasten zu ÇB I, 2, 2, 16, wo *abhi vâsayati* erklärt wird durch: *sângareṇa bhasmanâ châdayati*).

4, 2, 1 (23, 3) heisst es im Texte: *ã tu sûryasyôdetor jâgryâd. yât satyâd ârtim ârchet tâj jâgaritavyam. rayim evâ pûshṭim ânu jâgarti*. Zu *satyâd* bemerkt v. Schröder: »*satyâd* habe ich mit M geschrieben; H und Bb *svatyâd*; desgl. B, ohne Accent.« Da der Gegensatz von Wachen und Schlafen der natürliche ist, so ist *svapyât* zu schreiben und zu übersetzen: »er wache aber bis zum Aufgange der Sonne. Schliefe er, so würde ihm Leid zustossen, deswegen ist zu wachen. So wacht er dem Reichtum und dem Gedeihen entgegen.«

4, 2, 12 (35, 10) steht im Texte: *prajâpatir vai svâm duhitram abhy âkâmayatoshâsam. sâ rohid abhavat. tâm fcyo bhûtvâdhy ait. tâsmâ âpavratam achadayat. tâm âyatayâbhiparyâvartata. tâsmâd vâ âbibhet. sô 'bravit. paçûnâm tvâ pâtim karomy. âtha me mâ sthâ iti. âbibhet* scheint fälschlich betont zu sein. In *sthâs* findet v. Schröder, wie es scheint, eine Form von *sthâ*, allein was sollte diese bedeuten? Der Gegensatz zu *ãyam* den Pfeil anlegen, auflegen ist *as* schießen, z. B. ÇB 3, 7, 2, 2 *yâtheshûr âyatânastâ* wie ein aufgelegter, aber nicht abgeschossener Pfeil. Dieses Verbum ist auch hier zu erwarten. Es ist also *mâsthas* zu schreiben, und darin der Aorist *âsthat* zu *as* zu erkennen. Dass in MS aus *asthas iti: asthâ iti* werden muss, ist bekannt. Demnach ist zu übersetzen: Prajâpati stellte seiner eigenen Tochter nach, der Ushas. Sie wurde zu einer Gazelle. Er verwandelte sich in einen Bock und begattete sich mit ihr. Was ihm gefiel, war ruchlos, er (Rudra) wandte sich gegen ihn mit aufgelegtem Pfeile. Der fürchtete sich davor, und sprach: »Ich mache dich zum Herrn des Viehs, so schiess denn nicht auf mich.«

4, 2, 13 (36, 17) schreibt v. Schröder: *tâm vâ indro 'nâyavôpâsidedâm sârvam aduhad yâd idâm kim ca* nach Ben., während M *sîdatédâm*, H und Bb *sîdastvédâm* und B *sîdatsvedâm* bieten. Das Medium *upâsîdata* halte ich dem sonst feststehenden Activum gegenüber für unmöglich. Was im Texte gestanden hat, möchte ich nicht mit Sicherheit behaupten. Dem Sprachgebrauch würde entsprechen: *upâsîdat tâyedâm* u. s. w., so dass es hiesse: »Indra nahte sich ihr mit der Erde, mit dieser melkte er aus ihr das All heraus.« Der Instrumentalis würde auch den vorhergehenden Instrumentalen entsprechen.

In der folgenden Zeile geht es weiter: *tâm dugdhvâ prâty anudata. sâ prâtinuttâ kûmanâ atishṭhad dhyâyanti. tâm prajâpatir acâyad dhyâyati vâ iti. sô 'bravit kim dhyâyasîti. sâbravid ye mâdhukshata té mâ prâty anundatéti. sô 'bravin mâ sûrkshas. tâthâ vai tvâ karshyâmi yâthobhâyesham devamanushyânâṃ priyâ bhavishyâsîti*. Zu *anundata* bemerkt v. Schröder: »So corrigiert; die Mss.

prátyanucyatéti.« Der Sprachgebrauch erfordert hier wie in manchem andern von v. Schröder nicht richtig behandelten Falle mit Notwendigkeit den Aorist, und dieser steckt in dem einstimmig überlieferten *anucyata*. Von *nud* ist ein Aorist *ánutta* belegt, also muss die dritte Pluralis *ánutsata* gelautet haben, was hier offenbar gestanden hat. *sūrksas* ist wohl unbetont. An *karshyâmi* kann ich nicht glauben, sondern meine, dass *karishyâmi* zu setzen sei. Ich übersetze also: »nachdem er sie ausgemelkt hatte, stiess er sie von sich weg. Weggestossen stand sie betrübt da, sinnend. Prajâpati merkte: sie sinnt. Er sprach: was sinnst du? Sie antwortete: diejenigen, welche mich für sich ausgemelkt haben, haben mich von sich weggestossen. Da sprach er: lass es dich nicht kümmern, ich werde dich so herrichten, dass du beiden, den Göttern und Menschen, lieb sein wirst.«

4, 3, 1 (40, 14) lautet der Text: *indro vái vṛtrám ahant. sò 'nyân devân áty amanyata. sá mahendrò 'bhavat. sá etám uddhâram úd aharad vṛtrám hatvâ. tát uddhârá evâsyaishâ bhâgâ evâ. tâsmâd rājâ samgrâmám jítvôdâjám úd ajayat.* (v. Schröder hat eine Interpunktion nach *asya*, welche ich fortgelassen habe.) Diese Stelle erscheint (worauf auch v. Schröder in der Anmerkung der folgenden Seite hinweist) im wesentlichen schon 1, 10, 16 (156, 3), wo es heisst: *uddhâram vâ etám indrâ úd aharata vṛtrám hatvâ. tát uddhârá evâsyaishâ bhâgâ evâ. tâsmâd rājâ samgrâmám jítvôdâjám úd ajate* (die Interpunktion ist von mir hinter *aharata* getilgt und hinter *hatvâ* gesetzt worden). Das Imperfectum *úd ajayat* in 4, 3, 1 ist sicher unrichtig. Man würde es durch das Praesens ersetzen, auch wenn die Parallelstelle nicht wäre. Ferner ist bei der Gleichmässigkeit des Sprachgebrauches (von welcher meine demnächst erscheinende Syntax eine Vorstellung geben wird) das Nebeneinanderstehen von *aharat* und *aharata* in genau derselben Verwendung unglaublich. Der Sinn spricht für *aharata*. Ich glaube also, dass auch in 4, 3, 1 *aharata* und *ajate* zu schreiben ist und übersetze: »Indra tötete den Vṛtra. Er erhob sich über die anderen Götter und wurde Mahendra. Er nahm für sich jenen bekannten Vorzugsteil heraus nach der Tötung des Vṛtra. Das ist jener Vorzugsteil, der Opferanteil nämlich. Deswegen veranstaltet ein König, nachdem er eine Schlacht gewonnen hat, eine Auslese.« *udâjá* ist also nicht, wie v. Schröder und Böhtlingk (in seinem Wörterbuch) es auffassen, ein Auszug, sondern ein γέρας von Kriegsgefangenen und Herden, welches der König nach einer siegreichen Schlacht für sich aus der Masse heraustreibt.

Berthold Delbrück.

Das lautsymbolische Gefühl.

Jeder Mensch verhält sich zunächst zu seiner Muttersprache naïv: sie ist ihm natürlich, und solange er es nicht erlebt hat, dass anderen Leuten eine andere Sprache ebenso natürlich ist, dünkt es ihm, als könnten die Dinge gar nicht anders heissen, als sie bei ihm daheim benannt werden. Man hat glaubhafte Anekdoten, die darauf hinauslaufen. So die von einem Bauern, der sagte: Aber die Franzosen sind närrische Leute, — die nennen ein Pferd Schewall! Oder die von dem Manne, der sich wunderte, dass drüben in Frankreich schon die kleinen Kinder französisch sprechen. Für solche naive Gemüter besteht in der That der Zusammenhang zwischen Ding und Wort $\phi\acute{o}\sigma\alpha\iota$, nicht $\theta\acute{\epsilon}\sigma\alpha\iota$; dieselben Laute erwecken immer dieselbe Vorstellung, und nun erweckt auch umgekehrt derselbe Gegenstand immer wieder die nämliche Lautvorstellung. Das Ding und sein Name machen auf uns denselben Eindruck, und wo es halbwegs angeht, knüpft unser Gefühl ein Band zwischen dem Klange des Wortes und dem Inhalte der Vorstellung, die das Wort erweckt. Der Laut gilt für symbolisch; das Wort »gelind« scheint einen gelinden Klang zu haben, »hart« einen harten, »süss« einen süssen, »sauer« und »herb« einen saueren und herben. Ob in »hüpfen, springen, schleichen, hinken, humpeln, schreien, wehen, graupeln, tönen, läuten, schnappen, zerren« u. s. w. geschichtlich Schallnachahmungen zu Grunde liegen oder nicht, ist diesem Gefühle ganz gleichgültig, — ihm dünken die Laute symbolisch. Und ähnlich wird wohl den meisten Deutschen zu Mute sein bei einer Menge Substantiva, z. B. Busch, Strauch, Nuss, Splitter, Faser, Tropfen, Schnecke, Eidechse, Rabe, Eule, Fuchs, Luchs, Säge, Feile, Lappen, Runzel, Sense, Sichel, Zange. Mag unser etymologisches Wissen dazu sagen was es will, für unser Empfinden sind Wörter wie »Blitz« und »Donner«, »rund« und »spitz« so innig und naturnotwendig mit ihren Bedeutungen verwachsen, dass wir uns den Fall kaum denken können, es hätten diese beiden Wortpaare ihre Bedeutung ausgetauscht. Statt Hund: Katze, statt Katze: Spatz zu sagen, würde uns nicht so arg zuwider sein, weil hier die Laute dem symbolisierenden Gefühle weniger Anhalt bieten.

Ähnlich geht es uns nun auch mit fremden Sprachen, in die wir uns gründlich eingelebt haben: *piquer* und *pique*, *bailleur*, *arracher*, *déchirer*, *pincer*, *frapper*, *battre*, *crier*, *trembler*, *terreur*, *cokue*, *goutte*, *gouffre*, *gueule* und viele andere französische Wörter muten mich wider besseres Wissen lautsymbolisch an. Erinnerst mich »Blitz« an das plötzliche Aufleuchten, so denke ich bei *foudre* an den zerstörenden Schlag, ob ich gleich weiss, dass *fulgur* auch nur das Aufleuchten bedeutet. Und doch dürfte mir das Sprachgefühl der Franzosen hierin recht geben, denn *foudroyer* bedeutet längst schon niederschmettern. Dem Neulinge in einer fremden Sprache mischt sich wohl auch beim Erwachen dieses Gefühles Muttersprachliches mit ein: $\kappa\acute{\iota}\pi\pi\omicron\varsigma$ gemahnt ihn an hüpfen, *gladius* an die glatte Klinge, und dass italienisch *caldo* warm heisst und nicht kalt, will ihm gar nicht in den

Sinn. Alles dies verliert sich mit der Zeit, bei näherer Vertrautheit mit der fremden Sprache; allein jedenfalls zeigt es, wie gern der Instinkt da Verbindungen knüpft, wo ähnliche Klänge ähnliche Vorstellungen wecken; das Vereinzelte ist ihm unheimlich, jedem Junggesellen möchte er eine Braut zuführen.

Die Sache wird aber ernsthaft, wenn sie wirksam wird, und das ist sie meiner Meinung nach allerdings.

Je mehr wir in einer Sprache eingelebt sind, desto inniger verknüpfen sich Laut und Sinn ihrer Wörter in unserer Seele, desto mehr sind wir geneigt, zwischen lautähnlichen Wörtern Begriffsverwandtschaften zu ahnen. Der Hergang ist ein rein natürlicher, psychologischer: wir finden, empfinden ohne zu suchen, unser Gefühl etymologisiert so zu sagen ohne sprachgeschichtliches Gewissen, wohl auch geradezu gegen unsere bessere Einsicht, und pfpopt auf einander, was aus verschiedenen Wurzeln erwachsen ist. Zu den Relativwörtern »wie, wo, wann, welcher« u. s. w. gesellt sich in dieser naiven Etymologie die Conjunction »weil«, die doch substantivischen Ursprunges ist, — vielleicht sogar »während« und »wegen«. An »stehen« reiht sich »steif, starr, Stock, Stamm, steil, stopfen, stauen, Stab, stützen, stemmen«, einerlei ob und wieviel sie mit der Wurzel *stha* zu thun haben. Ähnlich ist es mit anderen Gruppen, wie

- zucken, zupfen, zausen, zerren, Zaum;
- glatt, gleissen, glänzen, glimmen, glühen;
- klappen, klatschen, — und klaffen, Klammer;
- Schuft, Schelm, Schurke, Schubiak;
- straff, streng, stramm, strotzen.

So bei gleichem Anlaute, allitterierend. Aber auch Assonanz und Reim, In- und Auslaut können ins Spiel kommen. Da mag sich dann wohl zucken zu rucken, ducken, mucken gesellen, weinen zu greinen, — flimmern zu schimmern, glimmern, — schütteln zu rütteln, — Ranke zu schlank, schwanken, wanken, — lügen zu trügen, das wohl jenem zuliebe seinen Vokal verändert hat: früher hiess es triegen. Hier wird buchstäblich Lug und Trug im Spiele gewesen sein. Stemmen verknüpft sich durch Allitteration mit stehen, steif u. s. w., durch den Reim aber mit hemmen, klemmen; sinnverwandt ist es nach beiden Richtungen. Unser Gefühl wird nicht entscheiden, ob stemmen = stehend hemmen, oder = hemmend stehen, oder = durch Hemmen im Stehen erhalten ist, — genug, es empfindet bei »stemmen« den lautlichen und inhaltlichen Anklang an stehen und hemmen. In Schuft, Schurke, Hund, Lump und einigen anderen Schimpfwörtern, in dumm, stumm, stumpf, dumpf, Dunst, Wust, hat der tiefe Vokal etwas Stimmungsvolles; dagegen lässt man sich in der Bezeichnung für den geriebenen, gewiegten, pffifigen Spitzbuben, für den *filou* und *fripon*, das spitzige *i* recht gern gefallen.

Es ist nun sehr leicht, aber auch sehr müssig, für jedes der obigen Beispiele deren ein Dutzend andere beizubringen, wo klangähnliche Wörter auch nicht die Spur von Bedeutungsähnlichkeit haben. Sehr müssig ist es, denn solche Wortpaare bieten eben dem Sprachgeföhle nicht den Anhalt, den es verlangt. Wichtiger könnte es scheinen, dass dieses Gefühl nicht bei allen gleich reizbar ist, und dass es nicht bei jedem in gleicher Weise berührt wird. Wilh. von Humboldt sagt (Abh. über die Versch. d. m. Sprachbaues p. 79): »Sie (die symbolische Bezeichnung) wählt für die zu bezeichnenden Gegenstände Laute aus, welche theils an sich, theils

in Vergleichung mit anderen für das Ohr einen dem des Gegenstandes ähnlichen Eindruck hervorbringen, wie stehen, stätig, starr den Eindruck des Festen, das sanskritische *li*, schmelzen, auseinandergehen, den des Zerfliessenden, nicht, nagen, Neid den des fein und scharf Abschneidenden. Auf diese Weise erhalten ähnliche Eindrücke hervorbringende Gegenstände Wörter mit vorherrschend gleichen Lauten, wie wehen, Wind, Wolke, wirren, Wunsch, in welchen allen die schwankende, unruhige, vor den Sinnen undeutlich durcheinandergehende Bewegung durch das, aus dem an sich schon dumpfen und hohlen *u* verhärtete *w* ausgedrückt wird.« — Ich muss bekennen, auf die beiden letzten Gruppen wäre ich nicht verfallen. Wehen und Wind gehören an sich zusammen, nach der echten Etymologie, von der Humboldt überhaupt nur sprechen will; wünschen hätte ich aber eher mit wollen verknüpft, und wirren, wirr etwa mit wild und wüst, und dann wieder mit irren, irr. Die Sinnverwandtschaft liegt hier besser zu Tage und dürfte darum auch der Menge eher einleuchten. Auf das Sprachgefühl der Menge aber kommt es hier wie überall zuerst an, und wo die Anklänge so mächtig sind, dass sich die Wenigsten ihrem Eindrücke verschliessen werden, da erlangt die falsche Etymologie Rechtskraft, es geschieht eine Art Annahme an Kindesstatt, die natürlich, gerade wie im bürgerlichen Rechte, von den Vorfahren und Seitenverwandten nicht anerkannt zu werden braucht.

Dass gerade der naive Mensch zu solchen Verknüpfungen sinn- und lautähnlicher Wörter neige, ist von vornherein einleuchtend. Man denke nur an den Hergang bei der Spracherlernung der Kinder. Diesen sind ja auch die verschiedenen Formen derselben Wörter ihrer Muttersprache zunächst nur als sinn- und lautähnliche Wörter erschienen, und so musste zugleich mit der Aneignung der Muttersprache ein lebhaftes etymologisches Gefühl erwachen. Dieses Gefühl ist notwendiger Bestandteil des subjektiven Sprachgeistes, der die Rede beherrscht, ihre Richtigkeit bedingt und ihr gelegentlich neue Wege weist. Übersetzen wir dies Gefühl in ein Urteil, so besagt es: Wörter von ähnlichem Klange und ähnlicher Bedeutung sind in der Regel verwandt, also werden sie es wohl immer sein.

Die heutige Linguistik folgt mit Vorliebe der Sprache auf ihren leichtsinnigen Pfaden, dorthin wo der Sprachgeist den Damm des geschichtlich Überlieferten durchbricht, wo die Alten die Köpfe schütteln und die Jungen sich tummeln. Die falschen Analogien werden aber fast nur in ihren Wirkungen auf grammatische Formen und auf lautliche Unregelmässigkeiten erkannt. Es dürfte an der Zeit sein, diesen fruchtbaren Begriff weiter auszudehnen, nämlich auf die falschen Etymologien, deren Einflüsse man vielleicht noch nicht genug in Rechnung gebracht hat.¹ Es handelt sich um eine Neigung des Sprachgefühls, die nicht ganz ohne Wirkung bleiben kann.

Eine dieser Wirkungen suche ich im Bedeutungswandel der Wörter. Dem Sprachgefühl ist es angenehm, weil durch Gewohnheit geläufig, mit ähnlichen Klängen auch ähnliche Vorstellungen zu verbinden, ihm ist der Laut bedeutsam, die Etymologie scheint mit der Lautsymbolik vermählt. So beeinflusst in manchen Sprachen das Zusammentreffen von Ähnlichkeit des Lautes und der Bedeutung die

¹ In einzelnen Fällen ist dies wohl mit Glück geschehen; so hat man z. B. den Anlaut von *lingua* aus der Analogie von *lingere* erklärt.

Bildung von Zusammensetzungen und stehenden Redensarten: blitzblau, fuchs-, feuerrot, fix und fertig, weit und breit. Im Lateinischen: *bene beateque, felix faustum fortunatumque, opera et oleum* u. s. w. Manchmal gefällt sich auch das Sprachgefühl am Gleichklange Entgegengesetzter. Da werden dann Redensarten gebildet wie: Lust und Leid, Leid und Freud', Wälder und Felder, durch dick und dünn. Aber, und das ist wichtig, sie werden nur gebraucht, um die Gleichgültigkeit des Gegensatzes anzudeuten. Wäre da nicht auch der Gleichklang symbolisch?

Von hieraus komme ich auf den Bedeutungswandel. Was sich in der Vorstellung gern zusammengesellt, verknüpft sich auch gern in der Rede; es entstehen Wahlverwandtschaften, die auch den Sinn der Wörter beeinflussen können. Dafür ein Beispiel: Was ich bedarf, das begehre ich. Nun hat im Englischen *to want*, bedürfen, die Bedeutung von *to wish* und *to will* angenommen, und ebenso im Chinesischen allmählich *yaó*, bedürfen, die Bedeutung von *yuén*, wünschen und *yuk*, wollen. Es ist wohl erlaubt anzunehmen, dass hierin die Gleichheit der Anlaute eine Art Anziehungskraft geübt habe. Dagegen mag der Reim gewirkt haben bei schwanken und wanken, die sich begrifflich viel näher stehen, als ihre beiderseitigen Verwandten: schwingen, schwenken und winken. — Wo Stoffwörter den Dienst von Formwörtern übernommen haben, da dürfte zu fragen sein, ob nicht der Laut bei der Wahl mit entscheidend gewesen sei? So etwa bei den oben angeführten »weil, wegen, während«, so auch bei den chinesischen Conjunctionen des bedingten Nachsatzes: *tsek, tsik, tsieh*.

Auch Neubildungen von Wortstämmen mit symbolischer Abänderung einzelner Laute mögen vorkommen. So klatschen, klitschen; pfeifen, piepen, fiepen; knacken, knicken; kappen, kippen, abkuppen; bimmeln, bammeln, baumeln, bummeln; zwicken, zwacken; scharren, schurren; schnaufen, schniefen, schnüffeln und eine Menge volkstümlicher Onomatopöien. Im Malaischen heisst *boñkoq*: Buckel; *beñkoq*: krumm; *beñkaq*, *buñkuq*: Geschwulst; *beñkoñ*: verbogen; *boñkañ*: lahm; *beñkil*: geschwollen; *boñkol*: Buckel, Höcker; *buñkul*: knorriger Auswuchs am Baum; ferner *bonjol*: schwellen; *benjol*: Beule; *bantal*: Kissen; *bentol*: Beule; *bintul*: Pustel; *bintil*: Warze. Auch hier scheint Höhe und Tiefe des Vokales bedeutsam für die Grösse des vorgestellten Gegenstandes, während sonst das Malaische einen organischen Vokalwechsel nicht kennt. Im Annamitischen werden Composita gebildet, deren zweite Hälfte den Anlaut des ersten, eigentlich bedeutsamen Wortes wiederholt, aber ein- für allemale den Auslaut *ieč* hat.

So scheint es mir auch sehr wohl denkbar, dass zwei verschiedene sinnverwandte Gruppen sich zur Schöpfung einer bastardischen Neubildung vermählen. Nehmen wir die Gruppen

ziehen, zerren, zausen, zucken
und

reißen, raufen, rupfen, raffen, rucken,

so wäre es psychologisch erklärlich, wenn das Wort rupfen der zweiten Gruppe in die erste einen Sprössling »zupfen« verpflanzt hätte. Wie kommt griechisch *ζάπρος* zu der Bedeutung Eber, gegenüber lateinischem *caper*, altnordischem *hafr* = Ziegenbock? Dem Eber, *aper*, würde *ἄπρος* entsprechen, und die Klangähnlichkeit und vielleicht der weitere Anklang an *κόπρος*, Kot, mag den *ζάπρος* zum Eintritte in das Schweinegeschlecht veranlasst haben.

Endlich wäre zu untersuchen, ob nicht die falsche Etymologie gelegentlich auch die grammatische Behandlung der Wörter beeinflusst habe, ihre Formbildung oder syntaktische Construction.

Was die Etymologie als Wurzeln bezeichnet, waren eben solche bedeutsame Laute und Lautverbindungen; man darf annehmen, dass im Urzustande der Sprachen für das Gefühl der Redenden alle Wurzeln, aber auch nur die Wurzeln und ihre Lautbestandteile, lautsymbolischen Wert hatten. Im Lauf der Zeiten hat sich jenes Gefühl nicht verloren, sondern es hat nur andere Richtungen genommen. Das seelische Bedürfnis ist geblieben, und es sucht Befriedigung, wo immer sie von den Thatsachen geboten wird.

Georg von der Gabelentz.

Über das vedische Wort *meni*.

Über das vedische Wort *meni* sind die einheimischen Commentatoren unter sich im Widerspruch. Sie haben die wahre Bedeutung verloren und suchen mit mehr oder weniger Erfolg darnach. Man kann ihre Erklärungen füglich in zwei Klassen einteilen. Bald wird *meni* einfach als Waffe erklärt, = *vajra* Rv. 10, 27, 11; = *âyudha* Ç. Br. 11, 2, 7, 24. Andererseits wird Taitt. Br. 2, 4, 2, 1 *ameni* durch *krodharahita*, *meni* durch *krodha* (*menyâ: tvadiyena krodhena*) erläutert; ähnlich Ait. Br. 8, 24: *paropadravakârîni krodharûpâ çaktir menir iti*, wo man nur über *çakti* im Zweifel sein kann, ob es »eine dem Feinde Unheil bringende zornartige Kraft« (Haug: destructive power) oder »Waffe« (wegen *âyudha* in Ç. Br.) heissen soll.

Das P. Wb. hat sich der ersteren Erklärung angeschlossen. Ich glaube, dass auch die andere Berücksichtigung verdient. Noch näher der Wahrheit ist der Schol. zu T. S. 5, 1, 5, 3 (commentiert ib. 4, 1, 4, 2) gekommen, indem er *varuṇamenim* = *varuṇakṛtām bādham* erklärt; am nächsten aber Mahidhara zu V. S. 38, 14. *meni* wird dort richtig von *minoti* = *hinasti* abgeleitet und *ameni* durch *ahiṅsan, akru-dhyan* erklärt.

meni ist der dem Andern im Zorn zugefügte Schaden, sofern dies nur ein Akt der Vergeltung ist, die Rache oder Strafe, also eine Art von Waffe, welche der Zornige schmiedet. *varuṇamenim* heisst in T.S. jede oder eine bestimmte Krankheit (Wassersucht) als Strafe des Varuṇa. *varuṇamenim utsṛjati* »er macht von sich los, kommt los von dem (der) von Varuṇa verhängten Schaden (Strafe)«. Das Gegenteil von *ut-sṛj* ist *prati-muc* in Rv. 10, 27, 11. Die Verbindung *menim prati muc* erinnert an *krodham prati muc* in Râm. 2, 106, 25. *prati-muc* heisst: seinen Zorn, seine Rache auslassen an (locat.), oder wider jmd. (acc.). *adyemaṃ sam-yataṃ krodham asatkāraṃ ca pratimokṣhyāmi yodheshu* »heute will ich meinen verhaltenen Groll und die schlechte Behandlung an den Soldaten auslassen«.

Rv. 10, 27, 11:

yasyānakṣhâ duhitâ jâtv âsa |
kas tâṃ vidvân abhi manyâte andhâm |
kataro menim prati tam mucâte |
ya im vahâte ya im vâ vareyât |

»Wenn jemandes Tochter von Geburt ohne Augenlicht war, wer wird ihr nachstellen,¹ wenn er weiss, dass sie blind ist? Wer von beiden wird an ihm seine Rache auslassen, der, welcher sie heiraten oder der, welcher um sie werben wird?« Antwort: keiner, denn die Männerwelt wird sich um einer solchen Tochter willen nicht ereifern. *tam* in c geht auf den Vater der unglücklichen Tochter oder auf

¹ Ich habe für *abhi-man* absichtlich eine vox media gewählt; hier natürlich: um sie zu bekommen.

einen in b angedeuteten eventuellen Nebenbuhler. Das Gegenstück einer viel umworbenen Tochter schildert der folgende Vers:

kiyati yoshâ maryato vadhûyoh |
paripritâ panyasâ vâryena |
bhadrâ vadhûr bhavati yat supeçâh |
svayaṃ sâ mītram vanute¹ jane cit |

»Wie viel mehr ist eine Maid, die vom heiratslustigen Mann mit dem kostbarsten Geschenk gefreit wird. Glücklicherweise wird die Jungfrau, wenn schön geputzt sie sich selbst den Gefährten unter dem Volk wünschen darf.« In a—b ist von der durch *çulka* erkaufenen, in c—d von der durch *svayaṃvara* wählenden die Rede.

Häufig begegnen wir dem Wort *meni* im Av.

Av. 2, 11, 1: *dûshyâ dûshir asi hetyâ hetir asi menyâ menir asi* »du bist des Giftes Gift, des Geschosses Geschoss, des Schadens (der Rache) Schaden (Rache)«, d. h. du vergiltst gleiches mit gleichem.

Av. 12, 5, 16 heisst es von der dem Brahmanen geraubten Kuh: *menih çata-vadhâ hi sâ* »denn sie wird zu einer hundertfachen (wörtlich: hunderttötenden) Rache«; ib. 39 neben *krtyâ* Zauber und *valaga* (auch irgend einer Zauberei); ib. 39 neben *çaravyâ*. 10, 5, 15 neben *brahmanâ* (priesterlichem Spruch, Zauberspruch) und *karmanâ* (priesterlichem Werk, Opfer). *ameni* Av. 5, 6, 9, 10 ist s. v. a. keinen Schaden zufügend, keine Strafe ühend. Auch V. S. 38, 14 *ameny asme nṛmṇâni dhâraya, brahma dhâraya* etc. Das neutr. *ameni* bezieht sich auf *dhârma* (neutr.) wie in f der *ghârma* genannt ist (cf. *dhârma — dhâraya*) »du bist der feste Halt; als keinen Schaden zufügender (Halt) erhalte uns die Kräfte, erhalte die Brahmanenschaft«.²

Personifiziert sind die *menayah* »die Rächerinnen« in Gop. Br. 1, 1, 9 *tâ vâ etâ angirasâm jâmayo³ yan menayah karoti menibhir viryam ya evaṃ veda* »die Rächerinnen sind die Schwestern der Angiras; durch die Rächerinnen verübt Heldenthat, wer solches weiss«.

Merkwürdig sind schliesslich noch zwei Stellen aus Brâhmanas. Ait. Br. 8, 24 wird angeführt, dass Agni Vaiçvânara, wenn er *purohita* wird, fünf *menayah* Rächerinnen, welche gereizt Schaden zufügen, besitze. Diese haben ihren Sitz in seiner Stimme, in den Füßen, in der Haut, im Herzen und im Schoss. Mit diesen kehrt er sich (*upodeti*) wider den König. Werden sie aber besänftigt (*çam*), so kehren sie sich wider seine Feinde, während sie ihn selbst schützend umgeben, wie der Ocean das Land (8, 25, 1).

Ebenso wird Ç. Br. 11, 2, 7, 24 von einer *yajñameni* einem Rache- oder Schadengeist, gleichsam einem Stachel des Opfers gesprochen. Die Stelle lautet: *açanir eva prathamam nuyâjah | hrâdunir dvitîya ulkushî tṛtîyah | sa prathamam anuyâjam anumantrayeta | açany amuṃ jahîti yaṃ dvishyâd hrâduny amuṃ jahîti dvitîyam ulkushy amuṃ jahîti tṛtîyam || sa ya esha kshîpam mriyate | açanir ha tam anuyâjo hantya atha yo visravanmicra iva hrâdunir ha tam anuyâjo hantya*

¹ Unbetont, obwohl von *yat* abhängig, weil im anderen Pâda, wie z. B. Rv. 6, 67, 3, 4 und öfter.

² Ist der im Comment. zu Taitt. Br. II, 523 aus der Vâj. angeführte Vers nur eine Verderbnis aus diesem?

³ so die Variante.

atha yo abhyushṭamiçra ivolkushî ha tam anuyâjo hanti || saishâ yajñamenih || etayâ vai menyâ devâ asurân parâbhāvayâṃ cakruh. »Der erste Anuyâja ist der Blitzstrahl, der zweite das Hagelwetter, der dritte ein Meteor. Er soll beim ersten Anuyâja die Worte sprechen: Blitz, erschlage den N. N. (seinen Feind); beim zweiten: Hagel, erschlage den N. N.; beim dritten: Meteor, erschlage den N. N. Der eine¹ ist der, welcher rasch stirbt; denn der Anuyâja schlägt ihn in Gestalt des Blitzes. Der andere ist der, welcher an Durchfall leidet;² denn der Anuyâja schlägt ihn als Hagel. Der dritte ist der, welcher an fliegender Hitze³ leidet; denn der Anuyâja schlägt ihn als Meteor. Das ist die Rache des Opfers; mit dieser Rache besiegten die Götter die Asura.«

Das Wort *meni* ist alt; auch im Avestâ findet sich entsprechendes. Die Manuscripte halten sich dort die Wage zwischen *mainish* und *maênish*. Ich möchte jetzt der Lesart *maênish* (so vor allem die persischen Mss.) den Vorzug geben und *maênish* = skr. *menih* setzen. Die Bedeutungen stimmen. Av. *maênish* wird von der Pehl.-Übers. zu 44, 19 durch *vanâskârih pâdafrâs* d. i. »Strafe für die Sünde« erklärt. Das passt sehr gut. Es ist die Rache des zürnenden Gottes. Im Av. hat *maênish* noch verbale Kraft und regiert den Accusativ, wie lat. *ulcisci*. So wird die unmögliche Construction von *añh* (*as*) mit Acc. beseitigt. 44, 19d: *kâ tem ahyâ maênish añhaṭ paouruyê* »welche ist seine (*ahyâ*, des um seinen Lohn betrogenen b—c) Rache an ihm (*tem*, dem Betrüger) im ersten Leben?«

¹ unter seinen Feinden.

² *visrâvayanmiçra*, oder an Blutflüssen, da *vi-sru* sonst vom Blut gebraucht wird. Noch anders Sâyaṇa: *vidravān* (so ist statt *viivan* zu lesen) *bhayakampādibhir miçra iva* »wie der Ausreisser, der Furcht, Zittern u. s. w. hat«. Zwischen den Krankheiten und ihren vermeintlichen Ursachen muss eine gewisse Ähnlichkeit bestehen. Und die bewusste Krankheit konnte auch in Indien mit der *hrâduni* (Gewitter) verglichen werden.

³ Sâyaṇa: *sarvato dâhah tena miçra iva*.

Karl Geldner.

Ein Baustein zur Geschichte der Tausend und Einen Nacht.

Die Verhandlungen über Ursprung und Geschichte der Tausend und Einen Nacht, wie sie in den dreissiger Jahren geführt wurden zwischen Sacy, Lane u. a. einerseits, welche die volle arabische Originalität der uns vorliegenden etwa aus dem fünfzehnten Jahrhundert stammenden Recension behaupteten und höchstens die Aufnahme einiger Reminiscenzen aus indischen Stoffen zugeben wollten, und A. W. v. Schlegel u. a. andererseits, die ein indisches Grundwerk annahmen, welches bei den Arabern mit der Zeit geändert, verstümmelt, mit neuen und fremdartigen Erzählungen vermehrt sei, haben einen Abschluss nicht gefunden und würden ihn erst finden durch eine genaue Prüfung aller einzelnen Geschichten, die noch bis jetzt trotz der Vermehrung der Hilfsmittel kaum möglich ist. Nur Einzelnes ist seitdem gelegentlich berührt worden; neuestens hat De Goeje (*De Arabische Nachtvertellingen* 1887) die Untersuchung wieder aufgenommen. Einer der Streitpunkte ist folgender.

Bekannt ist die im Anfang des Werkes vorkommende Erzählung von der in einen See mit vier Arten verschiedenfarbiger Fische verzauberten Stadt: die weissen entsprechen den Muslimen, die roten den Magiern, die blauen den Christen, die gelben den Juden. Schlegel machte geltend, dass diese Vorstellung, die den Kernpunkt der Geschichte bildet, auf Indien als ihr Vaterland führe; die Bewohner der indischen Stadt zerfallen notwendig in vier, nicht mehr noch weniger, Urkasten und Farbe und Kaste werden durch dasselbe Wort (und nicht etwa durch ein zufälliges Wortspiel) bezeichnet. Dazu kommt, dass genau die nämlichen Farben (wie denn die Inder in ihrer Schematisierungssucht auch andere Dinge, die an sich mit Farben gar nichts zu thun haben, nach solchen klassifizieren) auf die vier Kasten angewendet werden. Der Vers *Mahâbh. XII, 6934 p. III, 610 Calc.* lautet: »Der Brahmanen Farbe ist die weisse, der Kshatriya die rote, der Vaiçya die gelbe, der Çudra die dunkle.« Ähnliches bei Weber *Ind. Stud. X, 10.* Muir *Orig. Sanskr. Texts*² I, 140 ff. 153.

Nach Vorgang Lane's (*The Thous. and one Nights*¹ 1839 I, 135) ist nun gerade umgekehrt hierin ein Beweis für rein arabische Erfindung und dazu ein terminus a quo für die Abfassung erblickt worden, wonach dieselbe nicht vor 1300 n. Chr. fallen könne. In diesem Jahr erliess der Mamlukensultan Alnâçir ibn Kilâûn bei einer Verfolgung ein Edict (in seinem Wortlaut erhalten bei Hamaker *Vâkidî p. 170*), wonach die Farbe der 'imâma, des leichten Stoffes, den man um die Turban-kappe wickelt, bei den Christen die blaue, bei den Juden die gelbe, bei den Samaritanern die rote sein solle, während den Muslimen die weisse vorbehalten blieb. Das Edict wurde mehrmals, wenigstens zum Teil, wieder aufgehoben oder jedenfalls lässig beobachtet; 1354 ward es bei einer neuen Verfolgung wiederholt. Hieraus, heisst es nun, sei die Idee der farbigen Fische entstanden, und die in die

Ökonomie des Ganzen stark eingreifende Erzählung und folglich das Werk überhaupt könne unmöglich vor 1300 verfasst sein.

Indes fragt sich doch, mit welchem Recht ein solcher Schluss gezogen werden dürfe.

Die seit der ersten Zeit des Islam den Nichtmuslimen gebotene Unterscheidung in der Tracht bestand, soweit dabei Farben vorkommen, nicht, wie man es vielfach aufgefasst findet, in der Färbung des ganzen Anzuges, sondern in bestimmten farbigen Abzeichen bei gewöhnlichem Gewande. Unter Mutavakkil und Muktadir waren es zuerst gelbe Schultertücher oder Knöpfe und Lappen, etwas später gelbe Ärmel am Oberkleide (die richtige Lesart nur bei Ibn Atîr VII, 47 Tornb.), unter Hâkim schwarze Turbantücher, entsprechend der gehassten Abbasidenfarbe. Unter Alnâçir brauchte nur das Turbantuch in angegebener Weise gefärbt zu sein. Dies reicht kaum zur Erklärung der ganz farbigen roten, blauen, gelben Fische aus: das Entsprechende wäre doch nur Färbung einzelner Glieder, beispielsweise der Flossfedern, gewesen.

Hätte ferner das Edict die Erfindung des Märchens veranlasst, so erklärt sich nicht, wie in letzteres die Magier gekommen seien, wenn das Rot den Samaritern eigen war. Wo waren denn um 1300 im Mamlukengebiet Magier? und welches Motiv konnte ein ägyptischer Dichter haben, diese den Samaritern zu substituieren? Die Magier passen nur in den Gesichtskreis der ersten Abbasidenzeit und der Gegend, für die der Übergang des Werkes auf den arabischen Boden durch den Fihrist und Masudi unwidersprechlich bezeugt ist, und dienen ihrerseits dazu, das geschichtliche Zeugnis zu beglaubigen.

Ist nun mit dem Inhalt dieser Einzelbemerkung, zu der die Beschränktheit des Raumes nötigte, nicht eben viel und namentlich nicht Neues gewonnen, so mag sie immerhin dazu dienen, eine freundliche Erinnerung zu wecken an die nunmehr ein halbes Jahrhundert zurückliegende gemeinsame Lesung des Çântiparvan, die, wie die Notizen in meinem Exemplare mir zeigen, sich gerade bis zu dem oben angeführten Verse erstreckte.

Johannes Gildemeister.

Schi-king I, 1, 9.*

Die Erklärung hat auszugehen von v. 2:

*k'iao-k'iao ts'oh sin
yen i k'i ts'u.
chi tsze yü kwei
yen moh k'i ma.
han chi kwang i
puh k'o yung sze.
kiang chi yung i
puh k'o fang sze.*

Diese schwierige Stelle (Legge: the first four lines in these stanzas — v. 2. 3 — are of difficult interpretation) wird von den Mandschu in folgender Weise übersetzt: *baksan baksan buya moo ci. saihôwa be asihiyaki sembi. ere gege be sadulaci. morin be ulebuki sembi. Han shui muke onco. furici ojarahô. Giyang ni dalin goro. fase-i ojarahô* d. h.: Büschel um Büschel möcht' vom Gesträuch ich Reisig schneiden. Geht's zur Vermählung dieser Jungfrau, möcht' ich die Pferde füttern. Das Wasser des Han-Stroms ist breit, man kann's nicht durchwaten. Das Ufer des Kiang zieht sich fern hin, mit einem Floss geht's nicht (Text bei H. C. v. d. Gabelentz, Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Übersetzung, Leipzig 1864. I, 222). Legge (Chinese classics IV, 1, p. 16) findet den Sinn: »Many are the bundles of firewood; I would cut down the thorns (to form more). Those girls, that are going to their future home, — I would feed their horses. The breadth of the Han cannot be dived across; the length of the Kiang cannot be navigated with a raft.«¹ An ihn schliesst sich mehr oder weniger Viktor v. Strauss an (Schi-king. Das kanonische Liederbuch der Chinesen. Aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt. Heidelb. 1880. S. 74): »Binden sie die Reisigbündel, möcht' ich gern die Dornen schneiden. Zieh die Mädchen zur Vermählung, möcht' ich ihre Rosse weiden. Ach, des Han-Gewässers Breite, die kann nicht durchschritten werden; ach, des Kiang-Gewässers Weite kann nicht überglitten werden.«

Das Lied schildert nach der Darlegung bei Mao und Chu-hi, die an der Fassung des siao siü (»the little preface«) einen Halt hat (vgl. Legge a. a. O. prol. p. 38), den sittigenden Einfluss der Regierung Wen's auf die im Süden an das Cheu-Gebiet

* Von der Bezeichnung des Accents (des ersten, zweiten und dritten) musste Umgang genommen werden.

¹ Vgl. desselben Verfassers Übersetzung in The Chinese classics translated into English with preliminary essays and explanatory notes. Vol. III. 1876: »Many the faggots bound and piled; The thorns I'd hew still more to make. As brides, those girls their new homes seek; Their colts to feed I'd undertake. Like the broad Han are they, Through which one cannot dive; And like the Keang's long stream, Wherewith no raft can strive.« — Pauthier's französische Übersetzung ist mir augenblicklich nicht zugänglich.

grenzenden Länder, insbesondere auf den Charakter der dortigen weiblichen Bevölkerung. Das züchtige Wesen und die spröde Zurückhaltung der Frauen und Jungfrauen jener Gegenden will der Dichter — »to the praise of Wen« (Legge) — besingen. In v. 1, lin. 3.4: »Am Han giebt's lustwandelnde Mädchen, aber man kann nicht um sie freien« (vgl. k'iu I, 2, 9, 1—3) spricht er den Gedanken unmittelbar aus. Dasselbe besagt aber im Bild auch v. 1, lin. 1.2, wo von baumartigen Gewächsen die Rede ist, die keinen schattigen Rastort bieten (*puh k'o hui sze*), desgleichen die gleichlautende zweite Hälfte aller drei Verse: »Die Breite des Han kann nicht durchwatet (Mdsch. *furici*) werden, der endlose Strom des Kiang kann nicht mit dem Floss befahren werden.« Die Mädchen sind anziehend, aber es ist nicht an sie hinzukommen! Wenn nun die Mandschu und Legge (Strauss) in Anlehnung an chinesische Auktoritäten im gleichlautenden Anfang von v. 2 und 3 das Bild von Reisigbündeln finden, so zwar, dass Mandschu diesen Begriff in *k'iao* (Mao: *k'iao-k'iao* »the appearance of faggots«), Legge in *ts'oh sin* sucht, so kann die Beziehung des Gleichnisses zum angegebenen Grundgedanken des Lieds etwa mit Legge (vgl. Strauss) durch die Wendung hergestellt werden: »Cutting down the thorns (and the southernwood v. 3) was a toilsome service performed for the faggots, but such was the respect inspired by the virtuous ladies whom the speaker saw, that he was willing to perform the meanest services for them.«¹ Man sieht aber nicht ein, warum es dem Dichter, wenn er bei den Reisigbündeln an die Jungfrauen denkt, um eine Anhäufung solcher Bündel (»piles of faggots« p. 17) zu thun sein soll, wie denn dieses Moment der Übersetzung (»many are the bundles«) in der fraglichen Erklärung von Legge unterdrückt wird (von Strauss auch in der Übersetzung), und andererseits erscheint die Vorstellung von einem Dienst, der den Reisigbündeln erwiesen wird, indem die Reiser abgeschnitten werden, doch so gezwungen und seltsam, dass »a satisfactory answer« auch nur annähernd kaum in dieser Deutung wird erblickt werden können.

Der Zusammenhang fordert eine einfachere Fassung der zwei ersten Zeilen von v. 2 und 3, und ich glaube, dass der Wortlaut auch eine solche ermöglicht. Weder in *k'iao-k'iao*, noch in *ts'oh sin* vermag ich etwas von Bündeln zu entdecken. Dass *sin* das in Bündel gefasste Brennholz bezeichnen kann, ist nicht zu bestreiten. An sich aber bedeutet das Wort einfach: Brennholz, also auch das erst zu hauende, wie der Sprachgebrauch des Schi-king zur Genüge zeigt (vgl. z. B. die Redensart *sik sin* I, 8, 6, 4. II, 5, 3, 7. 7, 4, 4; *shuh sin* I, 6, 4, 1 und die Bedeutung: Astwerk, Gezweige I, 3, 7, 2). Bei dieser Vorstellung aber stehen zu bleiben rät schon die Analogie von v. 1, wo von hochaufgeschossenen Bäumen die Rede ist, — dem Gleichnis jener Frauen. Wir haben also an Bäume oder baumartige Gewächse zu denken, die für den Zweck der Feuerung gehauen werden. Dieselben heissen *ts'oh*, was nach den einheimischen Lexikographen soviel als *tsah*: vermischt, aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt bedeutet. Diesen Sinn hat *ts'oh* auch im Schu-king: III, 1, prt. 1, 8.26.43.59.68 (Ngan-kwoh: »*tsah fei yih chung*«), die verwandte Bedeutung: »abwechselnd« in Chung-yung 30, 3 (vgl. Legge, Chin. class. III, 2, 726. I, 371). Man vergleiche auch die Ausdrücke *ts'oh tsah* vermischt, *ts'oh twan* verwirrt (Medhurst, Chinese and English dictionary s. v. *ts'oh*). Erinnert man sich nun, dass im

¹ Er bemerkt noch: This I have endeavoured to indicate in the translation, though the nature of the service done to the faggots is not expressed by any critic as I have done.

Schi-king als Brennholzer erwähnt werden: Korbweiden (*p'u* I, 6, 4, 3), der Stinkbaum (*ch'u* I, 15, 1, 6), die quercus mongolica (*tsoh* II, 7, 4, 4, III, 1, 5, 5), der Maulbeerbaum (II, 8, 5, 4), der *yih* (ein dorniges Strauchholz 5—6 Fuss hoch III, 1, 4, 1, 5, 5), der *ts'u* (Dornesträuch I, 6, 4, 2, 7, 18, 1, 10, 5, 3), so ist *ts'oh sin* als bunte Menge von Brennholzgewächsen vollkommen verständlich: dieselbe ist Gegenbild der Mädchenschar im Süden. Das nach poetischem Brauch voranstehende Prädikat bildet das Doppelwort *k'iao-k'iao*. Für dieses kommt offenbar vor allem der Parallelismus von v. 1, lin. 1 in Betracht, wo von *k'iao muh* die Rede ist. Wie letzteres *k'iao*, so hat auch *k'iao* v. 2 die Grundbedeutung: hoch, aufstrebend, emporsehend, prominens (nach chinesischer Erklärung: *kao mao* »high-like«); verbal: to lift up, to elevate (s. Medhurst II, 807 und W. Williams, syllabic dictionary of the Chinese language p. 374, s. v.), wie man auch sagt: *k'iao k'i* auf den Zehenspitzen stehen. Das Schriftzeichen deutet durch sein ideographisches Element die Anwendung des fraglichen Begriffs auf Vogelfedern an, das Wort wird speziell von den »long tailfeathers, which turn up« (W. Williams) gebraucht; Medhurst giebt noch die Aussprache *kiao* (mit fallendem Ton) = to lift up the tail. Von Bäumen u. dgl. ausgesagt bezieht sich der Ausdruck auf das Emporstreben, in die Höhe Gehen der Äste oder Zweige, woraus sich der in v. 1 erwähnte Umstand, dass sie kein Obdach gewähren, erklärt. Mit dem Doppelwort *k'iao-k'iao* erhalten wir also diesen Begriff in Verstärkung, und es ist um so weniger Grund da, hiervon abzugehen, als auch die wichtige Stimme Chu-hi's: *k'iao-k'iao* = »the appearance of rising up flourishingly« (Legge) dafür spricht; man vgl. auch die Angabe bei W. Williams: *k'iao-k'iao* stately, as trees.¹ Wir hätten hiernach zu übersetzen: »Aufgeschossen stehn in bunter Menge die Brennholzer«, und dieser Gedanke entspricht dem Zusammenhang. Die Bäume und Sträucher sind frisch gewachsen. Man schneidet, um Brennholz zu erhalten, Zweige und dünnere Stämme namentlich von solchen Gewächsen, die rasch nachtreiben (I, 1, 10, 1.2). Sie sind hoch genug aufgeschossen, um nunmehr geschnitten und gesammelt zu werden: der Erntezeitpunkt ist da. Das eben sagt nun die zweite Zeile in v. 2 und 3: »wohlan, schneiden wir die (dazu gehörigen) Dornsträucher, — schneiden wir die *leu*!« (das Nähere zu *ts'u* und *leu* s. bei Legge p. 17). Die Nebeneinanderstellung der beiderlei Pflanzen zeigt zugleich, dass die Dornen kein wesentliches Moment des Vergleichs bilden (was im Hinblick auf die geschilderte Sprödigkeit jener Schönen an sich nahe läge). Der Gedanke ist vielmehr einfach: die Mädchen im Süden sind tüchtig zur Ehe, es ist Zeit, sie heimzuholen. Das bezügliche Bild vom Reisigschneiden ist ein altbeliebtes, in den Liedern des Schi mehrfach wiederkehrendes (vgl. z. B. I, 8, 6, 4, II, 7, 4, 4). Soll's also zur Hochzeit gehen, so gilt es, für stattliche Pferde zum Hochzeitszug zu sorgen: davon spricht lin. 3.4 in v. 2 und 3. In I, 2, 1, 1 sind die für die Abholung der Braut bestimmten Wagen hundert an der Zahl. Es soll auch in unserem Fall nicht fehlen; aber ach! die Zurückhaltung dieser Mädchen bildet eine unübersteigliche Kluft, wie der Han, macht sie unerreichbar, wie das Ende des grössten Stromlaufs im Reiche!

¹ An den Begriff des Überragenden, Überhängenden schliesst sich der des Gefährlichen: dangerous, hazardous (ganz wie bei *wei* Kl. 26, 4), so in Schi-k. I, 15, 2, 4: *yü shih k'iao-k'iao* mein Haus ist gefährdet. — Mit welchem Recht die Einheimischen (und so auch Medhurst: »all, abundant«) die von Legge zu uns. St. angenommene Bedeutung: numerous, many angeben, muss dahingestellt bleiben.

Obiger Darlegung entsprechend übersetze ich das niedliche Lied folgendermassen:

[Die Spröden.]

Hoch steht Baum und Strauch im Süden,
— Ohne Schatten für den Müden!
An dem Han die Mägdlein schwärmen,
Scheu'n der Liebe Lust und Härmen. —
Han-Stroms breite Wassermenge,
Sie durchwatet nicht der Blossen,
Und des Kiang endlose Länge,
Wer durchmisst sie mit dem Flosse?

Lustig schossen auf die Ruten:
Schneidet Dornen! (— sollt euch sputen).
Mägdlein soll des Gatten werden,
Reichet Futter ihren Pferden! —
Han-Stroms breite Wassermenge,
Sie durchwatet nicht der Blossen,
Und des Kiang endlose Länge,
Wer durchmisst sie mit dem Flosse?

Lustig schossen auf die Ruten:
Schneidet Stabwurz! (— sollt euch sputen).
Diese Mägdlein sind zu holen,
Auf und füttert ihre Fohlen! —
Han-Stroms breite Wassermenge,
Sie durchwatet nicht der Blossen,
Und des Kiang endlose Länge,
Wer durchmisst sie mit dem Flosse?

Julius Grill.

Nationale Opfer in Alt-Indien.

Die Brahmanen haben es nicht weniger als die Vertreter anderer Hierarchien verstanden, alle active Teilnahme des Volkes an gottesdienstlichen Verrichtungen zurückzudrängen und sich selbst zu ausschliesslichen Trägern ritueller Handlungen zu machen. Daher erscheint in den Zeiten, aus der unsere Texte stammen, nicht eine Gemeinschaft von Opfern, sondern ein einzelner Opferer, selbst bei grossen Feiern, als Träger der Wünsche, zu deren Erfüllung das Opfer vor sich geht. Wir erfahren wenig von grossen allgemeinen Festen und am wenigsten von allem, was einen Anstrich von nationalem Leben hatte.

Wenn wir gleichwohl von einem Opfer hören, das eine allgemeinere Bedeutung beanspruchen darf, so verdanken wir dies nicht sowohl dem Interesse, das die Brahmanen an der Festigung oder Ausbreitung eines Reiches nahmen, als dem reichen Strom von Dakshinâs, der sich über sie bei diesem Opfer ergoss. Es lässt sich aber zeigen, dass der Aṣvamedha, um welches es sich hier handelt, ein Opfer war, welches gebracht wurde zum Schutze und vor allem zur Mehrung des Landes, dessen König das Ross den Göttern weihte, und dass es vor sich ging unter einer Anteilnahme des Volkes, welche sonst unbekannt dieses Opfer im Gegensatz zu andern als eine allgemeine, ich möchte sagen nationale Feier (allerdings nicht national im höchsten Sinne) erscheinen lässt.

Das Rossoffer gehört zu den Prärogativen der königlichen Würde. Das Çatapathabrâhmaṇa sagt mit Bezug darauf p. 979, 7: *kshatriyayajña u vâ esha yad aṣvamedhaḥ* und 962, 1: *râshṭry aṣvamedhena yajeta*. Dasselbe lehrt Kâtyâyana im Çrauta Sûtra XX, 1, 1;¹ Lât. IX, 9, 1; Hir. IX, 1, 1.² Wenn die meisten dieser Texte hinzufügen, dass er das Opfer bringe, um alle Erfolge zu erzielen oder alle Wünsche zu erreichen, so dürfen wir diese und andere allgemeine Angaben³ corrigieren auf Grund des Materials, das in einzelnen Vorschriften und Episoden des Opfers und seinen vorbereitenden Handlungen vorliegt, und zwar zu Gunsten der Auffassung, die ich oben geltend gemacht habe.⁴ Es ist nicht ganz klar, ob der König ein solches Opfer, das drei Tage währte und im Sommer oder Frühjahr⁵ stattfinden konnte, unmittelbar nach seiner Thronbesteigung, bei Beginn kriegerischer Unternehmungen oder nach glücklicher Beendigung seiner Feldzüge darbrachte. Von den Königen der Vorzeit, welche Ait. Brâhm. 8, 21 f. gepriesen werden,

¹ *râjayajño 'ṣvamedhaḥ sarvakâmya*. Comm.: *râjagabdo 'bhishekavati kshatriye vartata ity uktam pradacântare — râjño yajñah râjayajñah | na brâhmaṇavaiçyayor iti |*

² Bei Aṣv. bestätigt dies wenigstens der Comm. zu X, 6, 1: *râjño 'bhisiktasyôyaṇi yajñah*; es ergibt sich überdies, ebenso wie bei Çânkh., der eine solche Vorschrift nicht hat, aus den einzelnen Ceremonien.

³ Çânkh. XVI, 1, 1; Aṣv. X, 6, 1; Kât. XX, 1, 1; Çat. Brâhm. 973, 14; 979, 3; Gaut. Dh. S XIX, 9 (*tarati sarvaṇi pâpmânaṇi tarati brahmahatyâṇi yo 'ṣvamedhena yajata iti ca*); Taitt. Saṃh. 5, 3, 12, 2 u. a.

⁴ Nur Aṣv. fügt als einen der Gründe an: *sarvâ vijitîr vijigîshamâyaḥ*. Siehe auch Çat. Brâhm. 958, 1.

⁵ Lât. p. 666; Çat. Brâhm. 979, 6; Kât. XX, 1, 3.4.

heisst es, dass sie nach ihrer feierlichen Salbung siegreich die Erde durchzogen und einen Aṣvamedha opferten.¹ Wahrscheinlich wird nicht eine, sondern werden alle diese Möglichkeiten in Betracht kommen; bei jeder derselben bleibt der Wunsch sein Reich und seine Herrschaft zu stärken und sein Reich auszubreiten der eigentliche Beweggrund für den König zur Darbringung dieses Opfers. Schon die bei der Weihe des Pferdes (ehe dasselbe freigegeben wird, um ein Jahr nach Belieben sich in der Freiheit zu tummeln) zur Verwendung kommenden Sprüche lenken unsere Aufmerksamkeit in diese Richtung. Der Adhvaryu, dessen Ehrengeliebt hundert Fürstensöhne bilden,² sagt, wenigstens nach dem Ritual des schwarzen Yajurveda, die Worte: »wenn der König dies opferreine Ross geopfert hat, möge er seinen Feind (*vrtra*) schlagen«, der Brahman, der ein Gefolge von hundert Kriegeren hat,³ spricht: »wenn der König dies opferreine Ross geopfert hat, möge er unwiderstehlich sein«, der Hotr, umgeben von hundert Stallmeistern und Dorfältesten:⁴ »wenn der König dies opferreine Ross geopfert hat, soll er über diesen Stamm, reich an Rossen, Kühen u. s. w. König sein«; schliesslich der Udgâtr, umgeben von hundert Aufwärtern und Wagenlenkern:⁵ »wenn der König dieses Ross geopfert hat, möge er ein volles Alter erreichen«.

Dies wird bestätigt durch die beim Pferdeopfer verwendeten Abschnitte der Maitr. Samh. III, 16, 3. 4 und Taitt. Samh. IV, 4, 12, die zum Teil kriegerischen Inhalts sind und Gebete um Kraft, Sieg, Stärkung des Reichs etc. enthalten.

Besonders wurde Sorge getragen, dass das Pferd, sobald es sich selbst überlassen war,⁶ nicht in die Hände von Räubern oder Feinden fiel. »Die Königsherrschaft ist der Aṣvamedha —; fortgespielt wird der, der, ohne die Kräfte dazu zu haben, denselben darbringt. Wenn die Feinde sein Pferd fingen, würde sein Opfer vernichtet werden,« sagt das Taittirīya Brāhmaṇa.⁷ Ein ausgewähltes Aufgebot von vierhundert Jünglingen muss daher dem Pferd unausgesetzt folgen, es vor jedem Überfall zu bewachen. Das Çat. Brāhm. 13, 4, 2, 5 erwähnt hundert königliche Prinzen, mit Harnischen angethan; hundert Krieger, schwertbewaffnet (*nishangin*); hundert Söhne von Stallmeistern und Dorfvorstehern, pfeilbewehrt (*ishuparshin*) und hundert stocktragende Söhne von Aufwärtern und Wagenlenkern, welche das Geleit des Rosses ausmachen.⁸

Ein so stattlicher Heerbann, aufgeboden aus der waffenfähigen Jugend des Landes und zwar aus verschiedenen Schichten seiner Bevölkerung, macht das Ut-

¹ Z. B. *etena ha vā aindreya mahābhīshekeya Turah Kāvashayo Janamejayam Pāvīkshītam abhīshisheca | tasmād u ʒ. P. samantaṃ sarvataḥ pṛthivīm jayan parītyāyāçvena ca medhyeje*. Siehe auch Çat. Brāhm. 994 ff.; Çānkh. XVI, 8, 27 ff.

² Taitt. Brāhm. III, 168: *çatena rājaputraiḥ saha* = Hir. IX, 3.

³ Taitt. Brāhm. I, c.: *çatenārājabbir ugraiḥ* = Hir. I, c.

⁴ Taitt. Brāhm. I, c.: *sūtagrāmanībhiḥ saha* = Hir. I, c.

⁵ Taitt. Brāhm. I, c.: *kshattasaṃgrahītrbhiḥ saha*. Das Çat. Brāhm. und Kāt. 20, 1, 16 lesen bei einer späteren Gelegenheit das richtige: *kshātrasaṃgrahītrbhiḥ*. Çānkh. XVI, 1, 16 lesen alle meine Mss. *kshātra*, was ich hätte ändern sollen.

⁶ Taitt. Brāhm. III, 8, 9, 3: *içvaro vā aṣvaḥ pramuktah parāṇa parāvataṃ gantoh*.

⁷ Taitt. Brāhm. III, 8, 9, 4: *rāshtraṃ vā aṣvamedhaḥ — parā vā esha sicyate yo 'balō 'çvamedhena yajate | yady amitrā aṣvaṃ vinderan hanyetāsya yajñah*.

⁸ Etwas anders Çānkh. XVI, 1, 16, dessen Comm. *nishangin* mit »Köcher tragend« (*baddhatūpāḥ*; v. I. *taunīrāḥ* und *taunīrāḥ*) erklärt. Vgl. auch Taitt. Brāhm. III, 559.

sarjana, die Hingabe des Rosses, zu einem Ereignis, welches sich über den Charakter einer privaten Unternehmung des Fürsten hinaushebt und sich an die Teilnahme des ganzen Volkes wendet. Wir werden kaum irren, wenn wir zwischen die trockene Sprache der Sūtras die Vermutung einschieben, dass die Augen der Daheimgebliebenen beständig dem Rosse folgten, dessen glücklicher Weg Sieg und Beute bedeutete, und mit nicht geringerem Interesse den Jünglingen, welchen beim Auszug das Pferd mit dem an die Wichtigkeit ihrer Aufgabe erinnernden Spruche¹ übergeben wurde: »Als Götter, die die Welten schützen, behütet für die Götter das Ross, das zum Opfer geweiht ist.« Während des Jahres verging daheim die Zeit unter Festlichkeiten. Alltäglich wurden Spenden für Savitr gebracht und ihnen folgten die Vyākhyānas, welche der Hotṛ, auf goldenem Sitze Platz nehmend, umgeben von dem König, seinen Söhnen und Ministern, vortrug.² Alle elf Tage wiederholen sich diese Erzählungen; ihnen schliesst sich Gesang und Lautenspiel zur Verherrlichung des opfernden Königs und seiner Vorbilder in Geschichte und Sage an.³ Dass das Auditorium nicht allein aus dem König und seiner nächsten Umgebung bestand, lehrt die Nachricht, dass der Hotṛ am Ende eines jeden seiner Vorträge abwechselnd die eine oder andere Volksklasse apostrophierte, und wir erfahren, dass die Hausväter, die Ältesten, Jünglinge, Jungfrauen, Schlangenkundige, wie allerhand fahrendes Volk, Wucherer und andere Übelthäter als anwesend zu denken sind.⁴

Ich lege keinen Wert auf die Typen verschiedener Volksklassen, welche in unseren Quellen, bisweilen mit Abweichungen von einander, wirklich erwähnt sind. Sie repräsentieren weder alle möglichen Berufsarten des Volkes, noch lassen alle sich als alt bezeichnen. Was mir zu folgen scheint, ist der volkstümliche Charakter eines Aṣvamedha, die Beteiligung des Volkes in weiterem Umfange als ein Überrest aus Zeiten, die Fürsten und Unterthanen noch zu gemeinsamen Opfern vereint sahen.

Wir können, in Ermangelung bestimmter Angaben, uns diese Vorträge des Hotṛ etwa so denken wie die Erzählungen aus der Heldensage Indiens, welche noch heute, im Schatten alter Bäume vom Dorfbrahmanen vorgetragen, Freude und Beifall des Publikums hervorlocken, oder wie die Wandervorträge buddhistischer Priester auf Ceylon zur Zeit des *Was*, von denen uns Rhys Davids in seinem Buddhism² 57 ein anmutiges Bild entwirft.

Als ein bedeutsamer Zug muss die Form der Dakṣiṇās bei diesem Opfer erwähnt werden. Çāṅkh. XVI, 9, 18 sagt: *prāci dig ghotuḥ*; 19. *dakṣiṇā brahmaṇaḥ*; 20. *praticy adhvaryoḥ*; 21. *udicy udgātḥ*; 22. *yad anyad bhūmeḥ puruṣebhyaḥ cābrahmaṇānaṃ svam*; 24. *madhye tu yajeta*. 18. »Der Osten gebührt dem Hotṛ, 19. der Süden dem Brahman, 20. der Westen dem Adhvaryu, 21. der Norden dem Udgātṛ; 22. alles Eigentum von Nichtbrahmanen ausser Land und Leuten. 24. In

¹ Taitt. Brāhm. III, 8, 9, 3; Hir. IX, 3; Çat. Brāhm. 13, 4, 2, 16 (p. 983): *devā ācāpālā etaṃ devebhyo 'svam medhāya prokṣitāṃ gopāyata*.

² Siehe Çat. Brāhm. 13, 4, 3, 1 ff.; Aṣv. X, 6, 10; Kāt. XX, 2, 21.

³ Çāṅkh. XVI, 1, 25: *athādhvaryur vīṣāgavagīnaḥ saṃpreshyati purāṇair enaṃ puṣyakṛdbhiḥ rājābhīḥ saṃgḥyateti*. Kāt. XX, 3, 2; Çat. Brāhm. 13, 4, 3, 3.

⁴ So sagt er z. B. am zweiten Tage ein mit den Worten: »Yama, der Sohn des Vivasvant, war König« beginnendes Akhyāna her und weist auf die Sthavira's, die Ältesten, mit den Worten: »Seine Unterthanen sind die Manen, diese sitzen hier versammelt.«

der Mitte jedoch soll er ein Opfer bringen.* Der Commentar fügt bei 18 hinzu: *vijayamadyâd digvibhâgah* und zu 24: *vijayamadye*. Es handelt sich also um Beute, welche die Priester in Anspruch nehmen, die früher aber sicher dem Volke zugefallen sein wird. Kât. 20, 4, 27 bestätigt seine Auffassung und sagt: *vijayamadyâd dhotuh prâci* etc., was von einem der Scholiasten mit den Worten: *digvijayakâle prâcyâ dico yad dravyam ânitam tad dhotur deyam* erklärt wird. Etwas abweichend sind die Vorschriften Lâtyâyana's, dem zufolge der König entweder in einem seiner Länder das Eigentum der Nichtbrahmanen verteilen soll¹ — wenn er nämlich, wie der Commentar sagt, über mehrere Länder herrscht — oder in dem besiegten Lande, in dessen Mitte er dann das Opfer bringt.²

Ich will zum Schluss einer Rgvedastelle gedenken, welche im Zusammenhange mit dem Vorstehenden betrachtet erst ihre richtige Deutung empfängt:

*upa preta kuçikâc cetayadhvam
açvam râye pra muñcatâ sudâsah |
râjâ vṛtram jaṅghanat prâg apâg udak
athâ yajâte vara â prthivyaḥ ||³*

»Schreitet vor, o Kuçikas. Seid sorgsam. Das Ross des Sudâs lasset frei laufen, damit er Reichtum gewinne. Der König schlage seinen Feind im Osten, Westen, Norden. Alsdann opfere er an dem besten Platz der Erde.« Pâda a b) enthält den Hinweis auf den Auszug der beschützenden Jünglinge und das Freiumherlaufen des Pferdes; c) zeigt die kriegerische Bedeutung des açvotsarjana; d) halte ich für gleichbedeutend mit *madhye yajeta*. — Ich habe *vara â prthivyaḥ* mit »bester Platz der Erde« übersetzt, ohne ganz sicher zu sein, ob dies richtig ist. Jedenfalls ist mir die gewöhnliche Auffassung als »Umkreis«, »Erdenrund« sehr bedenklich. RV. III, 23, 4 steht es zusammen mit *ilâyâs pade*⁴ und daher parallel mit *nâbhâ prthivyaḥ* III, 29, 4⁵ und X, 1, 6.⁶ Mir scheint es geratener, in *vara â prthivyaḥ* einen *nâbhâ prthivyaḥ* nahezu synonymen Begriff zu sehen, als bei dem blassen Ausdruck »Erdenrund« zu bleiben.

Durch diese Erklärung des Verses, welche Ludwig dunkel vermutete (V, 535), charakterisiert sich die Hymne als eine solche, deren wahrscheinliche Verwendung beim Pferdeopfer stattfand. Man könnte mit Rücksicht darauf auch v. 5 und 6 (man achte auf den Ausdruck *vimocanam dakshinâvat*⁷) deuten und eine Erklärung suchen für die dunkeln Verse 23, 24. Die Verschiedenheit der Metra macht es nicht wahrscheinlich, dass das Lied ein ganz einheitliches ist. Ich sehe in ihm eine Sammlung von Yâjyânuvâkyâs, von den Viçvâmitras für einen Açvamedha gedichtet und in ihrer Schule für diesen Zweck beibehalten. In Maitr. Samh. III, 16, 4 haben wir ein Analogon.

¹ Lât. 9, 10, 16: *ekajanapade yad abrahmanânâni vittani syât tad dadyât.*

² *vijitasya vâ madhye yajeta.* Aus dieser Vorschrift geht hervor, dass auch bei Çâṅkh. *madhye* = *vijayadeçamadye* zu setzen ist.

³ RV. 3, 53, 11.

⁴ *tvâ (agne) dadhe vara â prthivyâ ilâyâs pade sudinatve ahnâm.*

⁵ *ilâyâs tvâ (agne) pade vayanî nâbhâ prthivyâ adhi jâtavedo ni dhimahi.*

⁶ *sa tu vastrâny adha peçanâni vasâno agnir nâbhâ prthivyâḥ | arusho jâtaḥ pada ilâyâḥ purohito râjan yukshîha devân ||*

⁷ d. h. ein Loslassen, wobei es Dakshinâs giebt.

Alfred Hillebrandt.

Über das Alter des Rāmāyaṇa.

Will man über das Alter des Rāmāyaṇa zu einer vorläufigen, orientierenden Ansicht gelangen, so muss man sie auf die in dem ganzen Gedichte gleichmässig geschilderten Zustände gründen und darf sich nicht durch einzelne Textstellen verleiten lassen. Denn lange ist der Text mündlich überliefert worden, so dass er selbst gegen absichtliche Überarbeitung (bengal. Recension) nicht geschützt war; auch haben die Rhapsoden vieler Generationen das ursprüngliche Gedicht durch Zufügung von neuen Episoden und Variationen des Themas, sowie durch eine Fortsetzung, den Uttarakāṇḍa, ungebührlich ausgedehnt. Betrachten wir nun solche Verhältnisse, welche einen Wechsel im Laufe der Jahrhunderte erkennen lassen.

Griechische Astronomie hat noch nicht das Nakshatrasystem, das in voller Geltung erscheint, beeinflusst. Auch sonst sieht man nicht, dass griechischer Einfluss irgend welche Verhältnisse verändert habe.

Indien südlich von der Godāvarī ist ein dem Dichter fast völlig unbekanntes Land. Die grossen Ströme des Südens, z. B. die später so hoch angesehenen Tungabhadrā und Kāverī, werden nicht erwähnt, und die thatsächlich genannten Örtlichkeiten, wie Kishkindhā Rshyamūka Prasavaṇa etc., scheinen fabelhafte, nicht wirkliche Orte zu sein. Ja selbst Lankā liegt im Fabelland. Lankā ist eine Stadt auf dem anderen Ufer des Oceans; sie liegt nicht auf einer Insel, noch ist sie selbst eine Insel. Erst ganz spät identifizierte man Lankā mit Ceylon, wovon im Rāmāyaṇa noch keine Spur zu finden ist. Hanuman gelangt nach Lankā, indem er vom Berge Mahendra hundert yojana weit über's Meer sprang: so war der Kurs der Schiffe nach Hinterindien, nicht nach Ceylon. — Wie unklar die Vorstellungen über den Süden Indiens waren, geht auch daraus hervor, dass Hanuman und Angada, auf die Suche nach der Sītā südwärts gesandt, nach dem Vindhya gelangten, obschon ihr Ausgangspunkt schon südlich von diesem Gebirge lag. — Im Mahābhārata und in buddhistischen Schriften ist der Süden Indiens genauer bekannt.

Pāṭaliputra, zu Megasthenes Zeit und später Indiens grösste Stadt, wird im Rām. nicht erwähnt, obgleich Rāma (I, 33) den Ort, wo sie lag, passiert haben würde. Hätte zu des Dichters Zeit die Stadt schon in Blüte gestanden, so würde er dieselbe wenigstens in einer prophetischen Hindeutung genannt haben, ebenso wie Buddha im Mahāvagga die künftige Grösse dieser Stadt voraussagt.

Ayodhyā war die blühende Hauptstadt des mächtigen Reiches der Koçala; so war es offenbar noch zu Vālmiki's Zeit. Der Uttarakāṇḍa berichtet die Entvölkerung Ayodhyā's und die nachmalige Wiederbesiedelung der Stadt durch Rshabha, den die Jaina wahrscheinlich zu ihrem ersten Tīrthakara gemacht haben. In buddhistischer Zeit erscheint Çrāvastī als wichtigste Stadt dieses Landes, und Sāketa wird an Stelle Ayodhyā's genannt. So auch bei den Griechen. Zwischen Vālmiki's und

Buddha's Zeit scheint die Zerstörung des alten Ayodhyâ und die Entstehung der neuen Stadt, Sâketa, zu liegen.

Als Hanuman überlegt, wie er zur Sîtâ reden solle, beschliesst er, Sanskrit wie ein gewöhnlicher Mensch, nicht wie ein Brahmane zu sprechen. In späterer Zeit würde der Gegensatz zwischen Sanskrit und Prakrit gewesen sein.

Schon im Utt. K., ebenso wie in späterer Zeit (z. B. bei Kâlidâsa), gilt Vâlmiki als ein Dichter der grauen Vorzeit. Der Utt. K. ist offenbar zu einer Zeit entstanden, als die epische Dichtung noch in Blüte stand. Somit werden wir das ursprüngliche Gedicht in sehr frühe Zeit, jedenfalls einige Jahrhunderte vor Buddha resp. Megasthenes setzen müssen, und dürfen die allgemein indische Überlieferung nicht beiseite setzen, dass Vâlmiki der Âdikavi und sein Gedicht ein Ârsha Râmâyana war.

Hermann Jacobi.

Notizen über einige Dharmaçâstra-Handschriften.

Die nachstehend besprochenen Hss. befinden sich in meinem Besitze. Ein vollständiges Verzeichnis meiner Hss. hoffe ich in Bälde zu veröffentlichen und erlaube mir hier zu erwähnen, dass unter denselben ausser dem Dharmaçâstra auch die Philosophie, Jyotisha, Tantra, Vaidya, Kosha, Vyākaraṇa, Purāṇa, Itihāsa, Jainalitteratur und Veda vertreten sind.

1. Vyavahāracintāmaṇi von Vācaspatimiçra, Copie einer Kalkuttaer Hs., 84 Bl. Das Verhältnis dieses schon von Colebrooke erwähnten, in R. M. Notices III, 1061 kurz beschriebenen Werks zu dem schon 1837 in Kalkutta gedruckten, 1863 von P. K. Tagore übersetzten Vivādacintāmaṇi von Vācaspatimiçra ist dahin zu definieren, dass offenbar beide Werke von Haus aus dazu bestimmt waren, sich gegenseitig zu ergänzen. In dem vorliegenden Werke wird das gesamte Gerichtsverfahren, namentlich die Lehre von den Gottesurteilen, ebenso ausführlich dargestellt wie die 18 Vivādapadas im Vivādacintāmaṇi.

2. Dattârka, von Dādâkhyâ Karagji in Nasik an der Godâvarî verfasst, 16 Bl. Die ungefähre Abfassungszeit dieses seltenen Werks über Adoption bestimmt sich dadurch, dass einerseits das dem Hon'ble Mr. Justice West in Bombay gehörige Original der Hs. von çake 1789 datiert ist, andererseits darin *sindhukaustubhamî-mâmsakâdayo bahavaḥ* citiert werden. Hierunter sind ohne Zweifel der Nirṇaya-sindhu von Kamalâkara, der Saṃskârakaustubha von Anantadeva und die Dattakamîmâṃsâ von Nandapaṇḍita zu verstehen; alle diese Werke gehören der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts an.

3. Vyavahârasâra von Dalapatî, 173 Bl., Copie einer alten Hs. des Sanskrit College in Benares. Das ganze Werk heisst Nṛsiṃhaprasâda und besteht aus 12 Sâras. Zur Bestätigung meiner früheren Vermutung,¹ dass Dalapatî Premierminister oder Statthalter bei Nizam Shah I. war, ist noch zu erwähnen, dass er hier als *samastayavanâdhîçvaraçrîniçamasâhasamastasâmrâjyadhuramdharaçrimanmahârâjâdhirâjâçridalapatirâja* bezeichnet wird.

4. Vivādapariçcheda, 67 Bl., der von den 18 Vivādapadas und dem Gerichtsverfahren handelnde Teil des Smṛtisâra von Harinâtha, Copie einer einem Çâstrî in Benares gehörigen Hs. Dieses Werk wird schon von Raghunandana (16. Jahrh.) citiert² und enthält nur Citate aus alten Autoren, wie Halâyudha (11.—12. Jahrh.) und Lakshmîdhara.

5. Drei Vyavasthâs, 3 Bl., Rechtsgutachten von dem verstorbenen berühmten Bâlâçâstrî in Benares, der häufig von seinen Landsleuten consultiert wurde. Zwei

¹ Hist. of Hindu Law, 18 f.

² Aufrecht, Catal. Bodl. 292 b.

davon betreffen Erbrechtsfälle, das dritte die Frage, ob man einen Schwager adoptieren könne: *atha syâlako dattako bhavitum arhati na veti praçne*, etc.

6. Karmakânḍa, über âçara, 44 Bl., unvollendet, durch Bhagvândâs Kevaldâs erworben. Citate aus Smrtisâra (s. o.), Hemâdri (13. Jahrh.), Madana (wohl 15. Jahrh.), Prayogapârijâta, Âçaracandrodaya, Âçarapradîpa, Halâyudha (11.—12. Jahrh.) u. a. Dharmanibandhas finden sich neben häufigeren Anführungen aus den Purânas und Smrtis.

7. Manusmṛti, Bl. 1—96 und 107, adhy. 1—11, 86 und ein Fragment von adhy. 12 enthaltend, ein Geschenk von Dr. A. Führer in Lucknow. Diese für meine Manu-Ausgabe noch nicht benützte Nâgarî-Hs. ist, obschon nicht alt und uncommen- tiert, sehr beachtenswert und bestätigt u. a. an folgenden Stellen die auf den älteren Commentaren beruhenden Abweichungen meines Textes von früheren Ausgaben: 1, 8 *vîryam*. 26 *vivekâya*. 46 *udbhijjâs taravaḥ*. 61 *'mitaujasah*. 64 *triṅçatkalô*. 81 *upavartate*. 83 *vayo hrasati*. 89 *kshatriyasya samâdîçat*. — 2, 11 *te tûbhe*. 63 *prâcinam âvîti*. 76 *niravahad*. 96 *pradushṭâni*. 97 *tyâgâç ca*. 99 *pâdâd ivoda- kam*. 121 *âyuh prajñâ*. 129 *asambaddhâ*. 220 *kâmakârataḥ*. 240 *çilpâni câpya- dushṭâni*. 246 *chattropânaham antataḥ | dhânyam vâsânsi çâkam vâ*. — 3, 8 *vâcâ- lâm*. 34 *kathîto 'shṭamah*. 41 *itareshv avaçisṭeshu*. 59 *tasmâd etâḥ sadâbhyarcyâ*. 65 *ayâjyayâjanaiç caiva*. 77 *vantanta itarâçramâḥ*. 91 *sarvânnabhûtaye*. 104 *annâ- dyadâyinâm*. 106 *câitihbhojanam*. 111 *bhuktavatsu ca*. 123 *tad âmishena*. 125 *pitṛ- kṛtye*. 157 *akâraṇe*. 199 *anagnidagdhâgnidagdhân*. 204 *vîpralumpanti*. 207 *man- travat*. 226 *prayataḥ samyag*. 233 *bhojayec çâcanam*. 247 *asapiṇḍakriyâkarma*. 274 *kule bhûyâd*. — 4, 26 *hy ayanânte*. 52 *pratisomodakadvijam*. 85 *daçadhvajasa- mâ vecyâ daçaveçyâsamo nṛpaḥ*. 90 *lohacârakam*. 141 *rûpadraviṇahinam ca*. 163 *dve- sham stambham*. — 5, 42 *paçûnc caiva*. 141 *vîprusho 'nge na yanti yâḥ*. — 6, 10 *turâyanam ca*. 97 *râjñâḥ dharmân*. — 7, 40 *veno*. 101 *pâtreshu nikshîpet*. 193 *kaurukshetrânc ca*. 218 *nejayet*. — 8, 11 *ca prakṛto*. 13 *sabhâ vâ na praveshṭa- vyâ*. 27 *yâvad vâtitaçaiçavaḥ*. 45 *sâkshînam*. 52 *diçed deçam*. 75 *narakam avaiti*. 81 *prâpnoty anuttamân*. 88 *çûdram ebhis tu pâtakâiḥ*. 93 *çatrugṛham*. 94 *patet*. 148 *taddhanam*. 186 *râjñâbhiyoktavyo*. 202 *prakâçakrayaçodhitam*. 203 *na sâva- dyam*. 234 *ankânç ca darçayet*. 236 *aviruddhânâm*. 258 *grâmasimântavâsinah*. 287 *angâvapiḍanânâm ca prâna*. 330 *alpeshv aparipûteshu*. 332 *kṛtvâpavyayate*. 370 *vâ chedaḥ*. 411 *kârayet*. — 9, 43 *sakṛt sakṛt*. 80 *madyapâsatpravṛttâ*. 84 *pratishiddhâ pîbed yâ tu* (ebenso Böhlingk, Chrest. p. 364). 99 *yad anyasyâbhya- nujñâya*. 261 *protsâhya* (ebenso Böhlingk). 267 *utsâhayec caiva*. 288 *râjamârge*. 291 *bijotkrashṭâ*. — 10, 12 *varnasamkare*. 21 *bhṛjjakantakaḥ*. 24 *jâyate varna- samkaraḥ*. 44 *daradâs tathâ*. — 11, 52 wie in meiner Ausgabe. 53 *karmâvaçeshena*. 77 *sarvasvam vâ vedavide*. — An anderen Stellen, z. B. 1, 7, 16, 48 u. s. w. stimmt die Hs. genauer mit der für meine Ausgabe benützten Çârada-Hs. K. überein, auch der Schriftcharakter scheint nach Kaschmir zu weisen. Andererseits findet sich jedoch, neben einer sehr geringen Zahl selbständiger Lesarten, auch vieles, was in der Nandinî u. a. südindischen Commentaren und Hss. wiederkehrt, wie z. B. die 5^{1/2} nach 3, 277 eingeschobenen Verse.

Julius Jolly.

Vasta usrâh im R̥gveda.

Dreimal findet sich im Samhitâtext des R̥gveda die Verbindung *vâsta usrâh*, einmal *vâsta usrâh*, einmal (*prâti*) *vasta usrâh*, und zwar in folgenden Stellen:

- 4, 25, 2: *kô nânâma vâcasâ somyâya*
manâyûr vâ bhavati vâsta usrâh |
kâ indrasya yûjyam kâh sakhitvâm
kô bhrâtrâm vashîti kavâye kâ ûtî ||
- 7, 69, 5: *yô ha syâ vâm rathirâ vâsta usrâ*
râtho yujânâh pariyâti vartih |
téna nah çâm yôr ushâso vyûshtau
ny açvinâ vahatañ yajñé asmin ||
- 8, 46, 26: *yô açvebhîr vâhate vâsta usrâs*
trih saptâ saptatînâm |
ebhîh sômebhîh somasûdbhîh somapâ
dânâya çukrapûtapâh ||
- 5, 49, 3: *adatrayâ dayate vâryâni*
pûshâ bhâgo âditir vâsta usrâh |
indro vishnûr vâruño mitrô agnir
âhâni bhadrâ janayanta dasmâh ||
- 6, 3, 6: *sâ im rebhó nâ prâti vasta usrâh*
çocîshâ rârapîti mitrâmahâh |
nâktañ yâ im arushó yô divâ n̥'n
âmartyo arushó yô divâ n̥'n ||

Überall deutet der Padapâṭha *vâsta* als *vâste* (bez. *vaste*), und in Übereinstimmung damit fassen alte und neue Interpreten diese Form als die 3. Pers. Sing. Med. vom 3. *vas*, *vestire* »sich kleiden«. Ähnlich wie bei *jjyôtir vâsânâ*¹ Rv. I, 124, 3 und *çocîr vâsânâh*² 3, 1, 5 glossiert Sâyaṇa die Form *vâste* mit *âchâdayati*, die genannte Verbindung mit *gâs*... *âchâdayati | dhârayati |* oder mit *âchâdayati sâmartyât tejânsi*. Und wie das Petersburger Wörterbuch (I, 1016 und VI, 826) und Delbrück in der Chrestomathie andeuten, so übersetzt Geldner in den »Siebenzig Liedern« p. 41 den Vers 7, 69, 5a: »Wenn Euer Wagen sich in Frührot kleidet«, ähnlich Grassmann³ und Ludwig⁴ an allen Stellen.

Fassen wir die obigen Verse nun etwas näher ins Auge, so kann uns fürs erste nicht entgehen, dass die genannte Verbindung in formelhafter Weise immer

¹ *tejorûpañ vastram âchâdayanti tejâsâ prakâçayanti.*

² *dîptim vastrasthâniyam âchâdayan.*

³ »in Morgenrot gekleidet«, »lichtgekleidet«, »hegt die M.«, »schmückt die Morgenröten aus«.

⁴ »er kleidet (begiebt zum Gebet) sich in Morgenstrahlen«, »kleidet sich in Strahlen«, d. h. nach dem Commentar Bd. 5, 165: »er kommt sehr früh«.

am Ende eines pāda steht. Zweitens tritt uns eine von den genannten Gelehrten ganz übersehene oder doch ganz ignorierte Schwierigkeit entgegen, die nämlich, dass neben der angenommenen Verbalform *vāste* im selben Satz immer, und zwar asyndetisch, eine andere Verbalform steht. Käme dies einmal vor, so beruhigte man sich wohl damit, es als auffällig notiert zu haben; der Umstand, dass dies immer der Fall ist, zwingt uns, für die obige Verbindung eine andere Erklärung zu suchen.

Ein Blick auf sämtliche obige Stellen lässt meines Erachtens keinen Zweifel übrig, dass in dem formelhaften *vāsta usrāh* (*usrāh*) eine Zeitbestimmung enthalten ist, gleichbedeutend mit der häufigen Formel *ushāso vyūshṭau* »beim Aufleuchten der Morgenröte, bei Tagesanbruch«. *Usrāh* ist als Gen. Sing. von *ushār* überliefert und allgemein anerkannt Rv. 3, 58, 4 (*usró āgre*) und 6, 12, 4 (Lanman, Noun-Inflection p. 426, Whitney, Gramm. § 371); *usrāh* als dieselbe Form ist nicht auffälliger denn *usrām* 10, 6, 5 als Locat. Sing. (Lanman p. 427, Whitney l. c.). Das *vāsta* der Samhitā muss also den Loc. Sing. eines abstracten Nomen actionis von *vas*, *uchāti* enthalten. An *vāste* von einem Substantiv **vāsta*, m. zu denken ist nicht rätlich, da eine solche Bildung in der genannten Bedeutung nach Form und Accent ungewöhnlich wäre. Dagegen bietet sich ungesucht das häufig und in vielen Verbindungen¹ vorkommende 1. *vāstu*, fem. »das Hellwerden, Tagen«, dessen Locativ *vāsto* in der obigen Verbindung herzustellen ist. Dieser hat sein Pendant in *sāno* von *sānu* (Lanman p. 412, Whitney § 342), die fünfmalige Verbindung *vāsto usrāh*, *usrāh* grammatisch und metrisch ihr genaues Analogon in der siebenmaligen *sāno āvyē*, über welche A. Kuhn in den Beiträgen 3, 121 und Lanman am eben angeführten Orte gehandelt haben. Bei *vāsto* wie bei *sāno* haben sich die Schreiber des Textes und nach ihnen die Padakāra, resp. Çākalya, nicht recht zu helfen gewusst und in ihrer Verlegenheit die ganz gleichartigen Fälle ungleich behandelt.

Hiernach dürften die vier ersten Stellen ohne weitere Bemerkung klar sein; denn an dem Parallelismus von *vāsta usrāh* und *ushāso vyūshṭau* in 7, 69, 5 wird niemand Anstoss nehmen. Aber auch der Mangel des Accents in 6, 3, 6 (*prāti vāsta usrāh*) darf nicht gegen meine Deutung geltend gemacht werden; denn da ja »die Betonung je nach der grammatischen Auffassung des Redaktors wandelbar« ist (Roth, KZ. 26, 57), so wurde eben infolge des Missverständnisses auch falsch betont. Es ist also auch dort *vāsta* zu betonen und *prāti* zu *rārapiti* zu ziehen, eine Verbindung, die auch anderwärts belegt ist,² während *prāti* im Veda weder mit 2. noch mit 3. *vas* verbunden vorkommt.

¹ Im Rgveda z. B. *vāstor ushāsaḥ*, *prāti vāstoḥ*, *doshā' vāstoḥ*, *vāstor-vāstoḥ*, *īkasyā vāstoḥ*, *vāstor asyās*.

² Rv. 5, 61, 9: *utā me 'rapad yuvatir mamandūshī prāti vyāvōya vartanim*.

Adolf Kaegi.

Der buddhistische Dichter Çûra.

Der Verfasser der nach Form und Inhalt gleich ausgezeichneten Jâtakamâlâ ist in Indien völlig vergessen, in Europa noch wenig bekannt. Seinen Namen kennen wir nur durch die am Ende der Hss. vorkommende Angabe *ktir iyam Ārya-Çûrapâdânâm*. Da in dieser Form die Unterschrift kaum von Çûra selbst herrühren kann und sie deshalb zu einigem Zweifel Veranlassung geben könnte, ist es als ein glücklicher Umstand zu betrachten, dass die thatsächliche Richtigkeit der Angabe in den Hss. von anderer Seite bestätigt wird. Die Subhâshitâvali des Vallabhadeva enthält nämlich eine dem Bhadanta Çûra entnommene Strophe *pâpaṃ samâcarati* u. s. w. (s. Peterson Actes du sixième Congrès des Orientalistes 3, p. 432) und diese Strophe kommt in der That in der Jâtakamâlâ vor. Es ist St. 18 der 11. Erzählung, des Çakra-jâtaka, und lautet vollständig wie folgt:

*pâpaṃ samâcarati vitaghya jaghanya
prâpyâpadaṃ saghya eva tu madhyabuddhiḥ
prâñâtyaye 'pi tu na sâdhujanaḥ svavrttim
velâṃ samudra iva langhayitum samarthaḥ*

Die Nachrichten, die uns über den vortrefflichen buddhistischen Dichter zu Gebote stehen, sind äusserst dürftig. Wo bei Târanâtha in dessen Geschichte des Buddhismus der Name Çûra vorkommt (5. 90. 136. 140. 181. 204), kann nicht überall dieselbe Person gemeint sein, doch darf man mit Zuversicht in dem »Dichter Çûra«, dessen Verdienst bei Târanâtha 181 rühmlichst hervorgehoben wird, den Verfasser der Jâtakamâlâ erkennen. Es wird dort erzählt, dass Dharmakîrti, der berühmte Logiker, auf die Frage eines gewissen Königs, wer er sei, antwortete:

An Weisheit ein Dignâga, an Reinheit der Sprache ein Candragomin,
In der von dem Dichter Çûra stammenden Metrik erfahren,
Wer bin ich anders als der Besieger aller Gegenden.

Hieraus ist ersichtlich, wie berühmt Çûra als Metriker war. Vielleicht hat er auch ein Lehrbuch der Metrik verfasst, doch ist letztere Annahme ganz überflüssig, da schon in der Jâtakamâlâ zur Genüge die ausserordentliche metrische Gewandtheit des Çûra zu Tage tritt. Die Zahl der in diesem Werke mit grosser Geschicklichkeit angewandten Metra ist nicht weniger als 31.

Aus jener dem Dharmakîrti in den Mund gelegten Strophe geht ferner hervor, dass Çûra vor Dharmakîrti lebte oder wenigstens in der Zeit des letzteren als musterhafter Dichter galt. Dharmakîrti der Logiker wird in buddhistischen Quellen durchgängig als der letzte grosse Vorkämpfer des Glaubens in Indien und als Zeitgenosse des Kumârila und Çankara vorgestellt. Dieser Umstand, in Verbindung mit der Thatsache, dass Itsing (Ende des 7. Jahrhunderts) ihn gar nicht erwähnt, führt zu der Annahme, er habe im Laufe des 8. Jahrhunderts geblüht.

Freilich soll nach einer Behauptung des Scholiasten der *Vāsavadattā* (S. 235 in Halls Ausgabe) das von Subandhu im Texte genannte buddhistische Werk *Alankāra* den Dharmakīrti zum Verfasser haben, doch das kann nicht richtig sein. Denn wenn Dharmakīrti ein Zeitgenosse des Subandhu (c. 600) oder gar älter gewesen wäre, so würde er nicht in der Tradition fortleben als der letzte grosse Vorkämpfer des Glaubens unmittelbar vor der Zeit des Verfalls; im ganzen 7. Jahrhundert war ja der Buddhismus noch in voller Blüte, wie sattsam aus den Berichten Hiuen Tshangs und Itsings erhellt. Weiter weiss wieder Tāranātha, noch Wassiljew etwas von einem Buche des Dharmakīrti unter obigem Titel. Noch abgesehen davon, dass die Autorität eines spätern Scholiasten in einer ihm fernliegenden Sache gar nichts zu bedeuten hat, gegenüber der einstimmigen buddhistischen Tradition, liegt die Annahme nahe, dass der Verfasser des *Alankāra* kein anderer gewesen sei als eben der *Alankāropādhyāya* (Tibetisch: *Rgyan-mkhan-po*), der zu einer anderen Schule als Dharmakīrti gehört (s. Wassiljew, *Buddhismus*, 290).

Die Sprache und der Stil der *Jātaka-mālā* sind derart, dass man die Zeit des Verfassers getrost vor den Anfang des Verfalls der Kunstdichtung ansetzen darf. Die Schlichtheit und Klarheit der Darstellung erinnert an Kālidāsa; die Vorliebe für die künstliche Wiederholung derselben Silben mit anderer Bedeutung — nicht zu verwechseln mit auf Doppelsinn beruhenden Wortspielen — dürfte auf eine etwas spätere Zeit als die Mitte des 6. Jahrhunderts hindeuten. Alles zusammen genommen ist die *Jātaka-mālā* ein der Blütezeit der Litteratur von etwa 550–650 vollkommen würdiges Kunstwerk, und vorläufig darf man die Behauptung aufstellen, dass Ārya Çūra in jener Periode gelebt hat.

Heinrich Kern.

Scheinbare Citate von Autoritäten in grammatischen Werken.

Ich darf als bekannt voraussetzen, dass die Erwähnung einer Autorität in einem grammatischen Sūtra in gewissen Fällen die Wirkung hat, die Befolgung des in der Regel Gelehrten dem Belieben anheim zu stellen. Wenn Pāṇini I, 1, 16 *sambuddhau Ṣākalyasyetāv anārshe* lehrt, dass das auslautende *o* eines Vocativs Singularis nach Ṣākalya *pragrhya* sei, so folgt daraus, dass andere Gelehrte jene Meinung nicht teilten, und das praktische Resultat ist, dass wir sowohl *bhāno iti* wie *bhānav iti* sagen dürfen. Spätere Grammatiker konnten darum für den Eigennamen Ṣākalyasya der Pāṇineischen Regel entweder, wie Ṣākāṭyana und Devanandin gethan haben, einfach *vā* »nach Belieben«, oder, was Hemacandra vorzieht, *na vā* »oder auch nicht« substituieren, ohne dadurch den Sinn der Regel zu verändern. Der Gebrauch von *vā*, *na vā* oder ähnlicher Ausdrücke und die Erwähnung einer Autorität wurden gleichbedeutend, und da es einfacher ist, *vā* oder *na vā* zu sagen, konnte die Nennung eines Namens nur dem Wunsche entspringen, irgend einem berühmten Manne der Vergangenheit Ehre erweisen zu wollen. Dass es hierbei gleichgültig war, ob der Erwähnte wirklich gelehrt hatte, was ihm zugeschrieben wurde, und ob er überhaupt ein Grammatiker war, und dass wir deshalb aus solchen (scheinbaren) Citaten nicht ohne weiteres Schlüsse für die Geschichte der Grammatik ziehen dürfen, lässt sich mit Sicherheit erweisen, und es scheint mir der Mühe wert, die Aufmerksamkeit meiner Fachgenossen auf diesen Gegenstand zu lenken.

Die unter dem Namen des Ṣākāṭyana bekannte Grammatik beruht auf den Grammatiken Pāṇini's und Candra's, und den Werken ihrer Erklärer. Stimmt eine Regel Ṣākāṭyana's dem Inhalte nach mit einer Regel Pāṇini's überein, so hat Ṣākāṭyana von Pāṇini geborgt, mag der Wortlaut seiner Regel sein welcher er will. In V, 4, 154 *ceṣhāt vibhāshā* lehrt Pāṇini, dass gewisse Bahuvrihi-Composita das Suffix *kap* anfügen dürfen, und wir bilden demgemäss sowohl *bahumālaka* wie *bahumāla*. Ṣākāṭyana giebt jener Regel, in II, 1, 229, die Fassung *ceṣhāt Siddhanandinah*, was wörtlich übersetzt bedeuten würde, dass die erwähnten Composita das Suffix *kap* nur nach der Ansicht des Siddhanandin, nach Anderen aber nicht anfügen. In VII, 2, 101 *jarāyā jaras anyatarasyām* lehrt Pāṇini, dass in schwachen Formen vor vocalischen Endungen für *jarā* beliebig *jaras* substituiert werden darf. Nach Ṣākāṭyana I, 2, 37 *jarāyā nas Indrasyāci* soll *jaras* nach der Ansicht Indra's substituiert werden, nach Anderen nicht. In ähnlicher Weise nennt Ṣākāṭyana Āryavajra in I, 2, 13 *tataḥ prāg Āryavajrasya*.

Für uns haben die drei erwähnten Namen nur den Wert, dass sie die Regeln, in denen sie erscheinen, facultativ machen. Sie beweisen aber nicht, dass Ṣākāṭyana von den Grammatikern Āryavajra, Indra und Siddhanandin oder ihren Werken irgend welche Kunde hatte, und es würde ein Fehler sein, sie auf seine Autorität hin in einer Geschichte der Grammatik auch nur zu nennen.

Was für das Verhältnis der Grammatik des Çakatâyana zu der des Pânini gilt, gilt in noch stärkerem Masse für das Verhältnis des Jainendra zur Ashtâdhyâyî. Devanandin, sein Verfasser, hat Pânini einfach copiert; und wenn er für die Worte *vâ* oder *vibhâshâ* oder *anyatarasyâm* der Regeln P. II, 3, 25; III, 1, 113; 120; V, 1, 86; VI, 3, 72; VII, 1, 7 und VIII, 4, 62 die Namen Çridatta, Yaçobhadra, Bhûtibali, Prabhâcandra, Siddhasena und Samantabhadra einsetzt, so thut er nichts anderes als was Çakatâyana mit Âryavajra, Indra und Siddhanandin gethan hat.

Haben Çakatâyana und Devanandin ihre Leser betrügen, sich selbst den Schein der Gelehrsamkeit geben wollen? Sicherlich nicht. Nach indischer Auffassung ist, was sie lehren, richtig, und die ehrende Erwähnung gewisser Celebritäten harmlos, wenn nicht verdienstvoll. Waren sie aber die Erfinder der von ihnen befolgten Methode, und lässt sich, was für die Grammatik sicher ist, auch für andere Çâstras nachweisen? Das erstere bezweifle ich; letzteres zu entscheiden überlasse ich den Kennern. Auf jeden Fall sind die in der angegebenen Weise citierten Namen überall mit Vorsicht zu behandeln, und liefert die hier angeregte Frage ein neues Element der Ungewissheit und des Zweifels bei historischen Untersuchungen.

Franz Kielhorn.

Eine apokryphe Paṭṭāvalī der Jainas.

Das in Rede stehende Werkchen, dessen Titel yugapradhānasvarūpam lautet (so in der ersten und letzten Strophe, in der Unterschrift yugapradhānapaṭṭāvalīsūtram), besteht aus 88 Prakṛtstropfen, mit einem samv. 1685 (1629 Chr.) von Kalyāṇa verfassten Sanskritcommentar. Die Handschrift (Bombay Collection 1873/74 Nr. 247)¹ ist ganz modern, nämlich von samv. 1930 (1874 Chr.). Der Text enthält die Namen und Zeitangaben der Patriarchen der Jainakirche (yugapradhāna), von Sudharman, dem Nachfolger des Mahāvira an bis zum 141sten noch der Zukunft angehörigen, welcher Vaiçākhasūri heissen und i. J. 2957 nach Vikrama oder 3427 nach Vira sterben wird, ferner die summarische Aufzählung der übrigen bis Duḥprasaha am Ende der Duḥshamā (der gegenwärtigen fünften Speiche der Avasarpinī). Von den namentlich angeführten 141 yugapradhānas fallen 49 in die Zeit vor Abfassung des Commentars, sind also angeblich historisch, während die übrigen auf Prophezeiung beruhen.

Wie steht es nun mit dem historischen Wert der von den ersten 49 Patriarchen mitgeteilten Namen und Daten? Dieselben erscheinen beim ersten Anblick wie ein Auszug aus einem von den ältesten Zeiten her sorgfältig geführten Jaina-Archiv. Bei keinem Patriarchen wird eine der Angaben vermisst, wie lange er zu Hause, im Mönchsgelübde und in der Yugapradhāna-Würde gelebt und in welchem Jahre nach Vira (später Vikrama) er gestorben ist. Aber dieselben genauen Angaben finden sich auch in Bezug auf die der Zukunft angehörigen Patriarchen. Es ist eben sehr leicht, genaue Angaben zu machen, wenn man sie aus dem eigenen Kopfe nimmt. Dennoch würde es ein Irrtum sein, unserem Texte allen historischen Wert abzuspochen. Die Vergleichung mit dem, was aus anderen Quellen bekannt ist, zeigt, dass der Verfasser die alte Tradition der Jainas nach Möglichkeit benutzt hat, und dass viele seiner Angaben unzweifelhaft auf alter Überlieferung beruhen. Aber das Ganze ist zurechtgemacht, um eine ununterbrochene Reihenfolge (paramparā) der heiligen Lehrer von Vira an bis in die letzten Zeiten herzustellen. Um z. B. in die 1346 Jahre des zweiten udaya (617—1963 Vira) die überlieferten 23 yugapradhāna hineinzupassen, musste jedem derselben eine Regierungsdauer von nahezu 60 Jahren zugemessen werden, während sie in den kontrollierbaren historischen Zeiten nicht viel mehr als 20 Jahre beträgt. Alle Angaben, die nicht anderweitig bestätigt werden, sind daher mit Vorsicht aufzunehmen. In naher Verwandtschaft steht unser Text mit der von Merutunga i. J. 1362 Vikr. verfassten

¹ s. Kielhorn, Report on the search for sanskrit mss. in the Bombay Presid. during the year 1880—81, p. 100.

Theravāli, welche bis zum 34. Patriarchen Mādharasambhūti († 889 Vikr.) im wesentlichen dieselben Namen und Zahlen giebt.¹

Als Quellen werden citiert im Text Bhagavatī-anga und Bhadrabāhusvāmin's Duḥshamāprābhṛta (Dussamapāhuḍa), im Commentar Pañcīṣṭaparvan, Paryuṣaṇāvicāra-vṛhadavacūṛṇi, Tīrthodgāraprakīrṇaka, anya-paṭṭāvalī, Kalpāntarvācya, Kālasaptatikā, Mahāniḥītha, Yantrapattra. Der Anfang lautet:

Namiṃṇa Mahāviraṃ caur-ahiya-du-sahassao kimci |
jugappahāṇa-sarivvaṃ buccāmi sua-samuddāo || 1.
Paḍhamo Suhamma-sāmi paṇṇāsa 1 tisa 2 visa 3 sayam egaṃ 4 |
giha 1 vaya 2 juga 3 savvāṇ 4 aṇukkamo aggao neo || 2.

Sudharman lebte 50 Jahre im Hause, 30 im Gelübde, 20 als yugapradhāna, im ganzen 100 Jahre.

Der Kürze wegen stelle ich die Zahlen, nur durch Kommata getrennt, neben einander:

1. Sudharman 50, 30, 20, † 100jährig 20 nach Vira.
2. Jambū 16, 20, 44, † 80jährig 64 V.
3. Prabhava 30, 64, 11, † 105jährig 75 V.
4. Çayyambhava 28, 11, 23, † 62jährig 98 V.
5. Yaçobhadra 22, 14, 50, † 86jährig 148 V.
6. Sambhūtavijaya 42, 40, 8, † 90jährig 156 V.
7. Bhadrabāhu 45, 17, 14, † 76jährig 170 V.
8. Sthūlabhadra 30, 24, 45, † 99jährig 215 V.
9. Mahāgiri 30, 40, 30, † 100jährig 245 V.
10. Suhastin 24, 30, 46, † 100jährig 291 V.

Bis zum zehnten Patriarchen stimmen die Angaben mit der allgemeinen Tradition der Jainas überein.² Auf Suhastin folgen hier aber nicht Susthita und seine Nachfolger, wie in den Paṭṭāvalis des Tapā- und Kharataragaccha, sondern die in zwei alten çlokas³ als daçapūrvin bezeichneten Guṇasundara und seine Nachfolger, von welchen der Scholiast zu Jinadattasūri's Gaṇadharasārdhaçatakam v. 22 sagt, es sei nicht die allgemeine Annahme, sie als yugapradhāna aufzuführen.⁴

11. Guṇasundara 24, 32, 44, † 100jährig 335 V.
12. Çyāmārya, mit anderem Namen Kālikācārya 20, 35, 41, † 96jährig 376 V.⁵ Er hat das Prajnāpanopāṅgam verfasst, den Paryuṣaṇā-Tag verlegt und in Indra's Gegenwart über die Nigodas gepredigt. Quelle hierfür ist dem Commentar zufolge Paryuṣaṇāvicāra-vṛhadavacūṛṇi.

¹ s. Bhāu Dājī im Journ. of the Bombay Branch of the R. Asiat. Soc., vol. IX, p. 147 ff. — Eine übersichtliche Zusammenstellung der bisher bekannten Thera-Listen giebt E. Leumann, Zeitschrift der deutsch. morg. Ges. Bd. 37, p. 501.

² s. Indian Antiquary, vol. XI p. 246 u. 251.

³ s. H. Jacobi, Zeitschr. d. deutsch. morg. Ges. Bd. 34, p. 252.

⁴ Die Überlieferung, dass von einem Schüler des Çṛigupta (s. unten Nr. 17) die Trairāçika-Haeresie ausging, hat vielleicht bei der Bevorzugung der anderen Reihenfolge mitgewirkt.

⁵ Dharmasāgara's Gurvāvalī hat die Jahreszahlen 376 u. 386 V., s. Ind. Antiqu., vol. XI, p. 251 b Nr. 9; vgl. auch E. Leumann, Zeitschr. d. deutsch. morg. Ges. Bd. 37, p. 496 und A. Weber, Ind. Stud. Bd. 16, p. 392 f.

13. Skandila 22, 48, 38, † 108jährig 414 V.
14. Revatīmitra 14, 48, 36, † 98jährig 450 Vira.
15. Ārya-Dharma 18, 40, 44, † 102jährig 24 Vikr. Zu dieser Zeit lebte Kālikācārya, der Besieger des Gardabhilla, und zwar ist seine Jahreszahl 453 Vira.¹ Als Quelle wird citiert Tirthodgāraprakīrṇaka.
16. Bhadrāgupta, der Lehrer des Vajra, 21, 45, 39, † 105jährig 63 Vikr.²
17. Ārīgupta 35, 50, 15, † 100jährig 78 Vikr.³ Durch seinen Schüler Rohāgupta entstand i. J. 544 Vira das Trairāçika-matam.⁴
18. Vajra, der letzte daçapūrvin, 8, 44, 36, † 88jährig 114 Vikr. oder 584 Vira.⁵
19. Āryarakshita, welcher von Vajra die Kenntnis von 9^{1/2} pūrva übernahm,⁶ 11, 51, 13 (Gaṇadharasārdhaçataka v. 47, Comm. hat dafür 22, 40, 13), † 75jährig 127 Vikr.⁷
20. Durbalikāpushyamitra 17, 30, 20, † 67jährig 147 Vikr. oder 617 Vira.⁸ (Gaṇadh. a. a. O. hat dafür 17, 30, 17, im ganzen 64 Jahre.)

Im J. 617 Vira endigt der erste udaya, in welchem 20 yugapradhāna gelebt haben, und es beginnt der zweite udaya.

21. Vajrasena 9, 116, 3, † 128jährig 150 Vikr.⁹

Hierauf folgen unter Nr. 22—27 sechs yugapradhāna, welche auch die Paṭṭāvali des Tapāgaccha zusammen aufführt, mit der allgemeinen Angabe, dass sie in der Zeit zwischen Vajrasena und Satyamitra (hier Nr. 21 und 28) gelebt hätten.¹⁰ Unser Text giebt über sie die genauesten Daten, welche, abgesehen von den Jahreszahlen der Brahmadvīpika und des Kālika, sämtlich wie es scheint nicht auf alter Tradition beruhen.

22. Nāgahastin 19, 28, 69, † 116jährig 219 Vikr.
23. Revatīmitra 20, 30, 59, † 109jährig 278 Vikr.
24. Sinha, Brahmadvīpa-çākhodbhava, 18, 20, 78, † 116jährig 356 Vikr.¹¹
25. Nāgārjuna 14, 19, 78, † 111jährig 434 Vikr.
26. Bhūtadinna 18, 22, 79, † 119jährig 513 Vikr.
27. Kālikācārya 12, 60, 11, † 83jährig 994 Vira oder 524 Vikr. Von ihm wurde 993 Vira¹² die paryuṣaṇā auf den vierten festgesetzt (*sthāpitā, na tu*

¹ s. Ind. Antiqu., vol. XI, p. 247 b Nr. 24.

² s. ebend., p. 252 a Nr. 13.

³ Dharmasāgara's Gurvāvali hat 548 und 584 Vira (= 78 und 114 Vikr.), s. ebend., p. 252 a Nr. 13.

⁴ s. E. Leumann, Ind. Studien Bd. 17, p. 116 und Ind. Antiqu., vol. XI, p. 247 a Nr. 16.

⁵ s. ebend.

⁶ s. ebend., p. 247 b Nr. 18.

⁷ Dharmasāgara's Gurvāvali hat 557 und 597 Vira (= 87 und 127 Vikr.), s. ebend., p. 252 a Nr. 13 und 14. Vgl. auch A. Weber, Ind. Studien Bd. 17, p. 63.

⁸ Dharmasāgara's Gurvāvali hat 616 Vira, s. Ind. Antiqu., vol. XI, p. 252 a Nr. 14 und A. Weber, Ind. Studien Bd. 16, p. 348.

⁹ s. Ind. Antiqu., vol. XI, p. 252 a Nr. 14.

¹⁰ s. ebend., p. 252 b Nr. 27. — Die Therāvali des Nandi- und Āvacyakasūtra nennt hinter Ārya-nandila folgende: Nāgahastin, Revatīnakshatra, Brahmadvīpaka-Sinha, Skandila, Himavant, Nāgārjuna, Govinda, Bhūtadinna, Lauhitya und Dōshagani (vgl. hier Nr. 22—26).

¹¹ Die Gurvāvali des Tapāgaccha giebt als Zeit der Brahmadvīpikās 826, nach anderen 886 Vira; ersteres ist gleich 356 Vikr., s. Ind. Antiqu., vol. XI, p. 252 b Nr. 23.

¹² s. ebend., p. 247 b Nr. 24.

pravartitâ | pravartitâ tu dvâdaçama-yugapradhâna-Kâlikâcârjena). Als Quelle wird die Kâlasaptatikâ citiert.

28. Satyamitra 10, 30, 7, † 47jährig 531 Vikr. oder 1001 Vira. Mit ihm ging die Kenntnis des letzten pûrva verloren,¹ wofür zwei Stellen aus Tirthodgâra-prakîrṇaka und Bhagavatî (çata 20, uddeçaka 8) als Quellen citiert werden.
29. Hârillasûri 17, 30, 54, † 101jährig 585 Vikr.²
30. Jinabhadragaṇi-kshamâçramaṇa 14, 30, 60, † 104jährig 645 Vikr.³
31. Umâsvâtî 20, 15, 75, † 110jährig 720 Vikr. oder 1190 Vira.⁴
32. Pushyamitra 8, 30, 60, † 98jährig 780 Vikr. oder 1250 Vira. Diesem yugapradhâna wurde in Kuberî ein vihâra errichtet. Zu seiner Zeit traten die pârcvsthâs auf, wofür eine Stelle aus dem Mahâniçîtha citiert wird.
33. Saṃbhûtisûri 10, 19, 49, † 78jährig 829 Vikr.
34. Mâḍharasambhûti 10, 30, 60, † 100jährig 889 Vikr.

Bis zu diesem Patriarchen reicht den Mitteilungen Bhâu Dâjî's⁵ zufolge Merutunga's Therâvalî (verf. 1362 Vikr.), deren Angaben freilich im einzelnen manche Abweichungen zeigen. Während bisher unser Text wenigstens bei einigen Patriarchen ausser den Zahlen einige näher charakterisierende Notizen beifügte, enthält er im folgenden nichts als die Namen und Zahlen, noch dazu Namen, die hier zum ersten Mal auftreten, während die früheren auch anderweitig bekannt sind und bei den Jainas zum Teil in hohem Ansehen stehen. Im folgenden scheint eben alles erfunden zu sein. Vielleicht ist der zu Grunde liegende Text in dieser Zeit verfasst worden und hat die folgenden Namen und Jahreszahlen als Prophezeiung enthalten.

35. Çrîdharmasvâmin 15, 20, 40, † 75jährig 929 Vikr.
36. Jyeshṭhângasûri 12, 18, 71, † 101jährig 1000 Vikr.
37. Phalgumitra 14, 13, 49, † 76jährig 1049 Vikr.
38. Dharmaghosha 8, 15, 78, † 101jährig 1127 Vikr.
39. Vinayamitra 10, 19, 86, † 115jährig 1213 Vikr.
40. Çilamitra 11, 20, 79, † 110jährig 1292 Vikr.
41. Revatîmitra 9, 16, 78, † 103jährig 1370 Vikr.
42. Sumanîmitra 12, 18, 78, † 108jährig 1448 Vikr.
43. Arihamitra 20, 16, 45, † 81jährig 1493 Vikr.

Im J. 1493 Vikr. oder 1963 Vira endigt der zweite udaya, welcher 1346 Jahre gedauert hat, und in welchem 23 yugapradhâna gelebt haben, und es beginnt der dritte udaya.

44. Pâḍivayasûri 9, 82, 9, † 100jährig 1502 Vikr.
45. Vishṇumitra 10, 20, 45, † 75jährig 1547 Vikr.
46. Harimitra 16, 40, 50, † 106jährig 1597 Vikr.
47. Shaṇḍilasvâmin 15, 50, 30, † 95jährig 1627 Vikr.

¹ s. ebend., p. 252 b Nr. 27.

² Dieses Jahr wird von der Überlieferung als Todesjahr Haribhadrasûri's angegeben, s. ebend., p. 253 a Nr. 27.

³ Dharmasâgara's Gurvâvalî hat dieselbe Jahreszahl, s. ebend.

⁴ Dgl. hier, s. ebend. Nr. 30.

⁵ s. Journ. of the Bombay Branch of the R. Asiat. Soc., vol. IX, p. 154.

48. Jinapatisvâmin 20, 30, 40, † 90jährig 1667 Vikr. oder 2137 Vira.
49. Jinacandrasûri 15, 30, 30, und nun heisst es im Commentar: er wird bis zum Jahre 1697 Vikr. als yugapradhâna regieren (*virâjamâno bhavishyati*). Man erinnere sich, dass der Commentar i. J. 1685 Vikr. verfasst ist.¹
50. Jinavallabha wird 1727 sterben,
51. Jinaprabha 1739,
52. Dharmaruci 1777,
53. Vinayacandra 1815,
54. Çilamitra 1845,
55. Devacandra 1884,
56. Çricanda 1909,
57. Shaṇḍila 1938,
58. Dhammila 1970,
59. Siddhageha 2008,
60. Bhaddila 2027 u. s. w. u. s. w. bis zum 141. yugapradhâna, welcher Vaiçâkhasûri heissen und 2957 Vikr. oder 3427 Vira sterben wird. Mit ihm wird der dritte udaya schliessen, welcher 1464 Jahre dauern und 98 yugapradhâna enthalten wird.

Die yugapradhâna der folgenden udaya werden nicht einzeln aufgezählt, wo für vielmehr auf Bhadrabâhuvâmin's Duḥshamâprâbhṛta verwiesen wird, sondern es wird nur ihre Anzahl und die Zeitdauer der udaya angegeben. Der vierte udaya wird in 1545 Jahren 78 yugapradhâna, der fünfte in 1900 Jahren 75 u. s. w., der letzte, 23ste in 440 Jahren 40 enthalten. Im ganzen wird es 2004 yugapradhâna in ununterbrochener Reihenfolge innerhalb eines Zeitraums von 20987 Jahren geben.

Im Commentar zum vorletzten (87.) Verse, welcher zur Verehrung des suguru und zum Aufgeben des kuguru auffordert, wird die Strophe citiert, welche die Namen der matibheda und die Jahreszahlen ihrer Entstehung enthält.² In derselben wird auch der 1285 Vikr. gegründete Tapâgaccha als ketzerisch bezeichnet.

Der Verfasser des Commentars bekennt sich nämlich als zum Kaṭukagaccha gehörig. Als seine geistlichen Ahnen führt er auf:

1. Kaḍûâ (d. i. Kaṭuka) mit der Jahreszahl 1524 Vikr.,³
2. sâ (d. i. sâha)-çrî Shîmâ,
3. sâ-çrî Vira,
4. sâ-çrî Jivarâja,
5. sâ-çrî Tejapâla,
6. sâ-çrî Ratnapâla,
7. sâ-çrî Jinadâsa,
8. sâ-çrî Tejapâla,

als dessen Schüler er, sâha-Kalyâna, 1685 Vikr. dieses yugapradhâna-paṭṭavâlî-vivaraṇam verfasst hat. Es ist auffällig, dass gerade ein Anhänger des Kaṭuka-

¹ Dieser yugapradhâna hat selbstverständlich mit dem gleichnamigen 61. sâri des Kharataragaccha, welcher 1612—70 Vikr. regierte, nichts zu thun.

² s. Ind. Antiqu., vol. XI, p. 254 b Nr. 41 und not. 59.

³ Dharmasâgara hat 1562, s. ebend., p. 256 a Nr. 55 und A. Weber, Sitzungsber. d. preuss. Akad. 1882, p. 808.

gaccha, welcher, von einem Laien gegründet, keine munis anerkennt,¹ einen die Oberhäupter des Clerus verherrlichenden Text commentiert hat.

Zu der Schlusstrophe

Iya jugappahâṇa-sarîvvaṃ bhaviya-jāṇa-suha-kâraṇaṃ neyaṃ |
Suhammâi-Duppasahantâ dintu saṃghassa kallâṇaṃ ||

bemerkt der Commentar, im letzten Worte sei der Name Kalyâṇa versteckt. Man könnte meinen, das beweise, dass der Text auch von Kalyâṇa verfasst, oder dass wenigstens die letzte Strophe von ihm zugefügt sei. Ich bin aber der Meinung, dass es ein älterer Text und auch die letzte Strophe echt ist, in welche der Commentator diese Beziehung auf seinen Namen nur hineininterpretiert hat.

¹ s. A. Weber, a. a. O.

Johannes Klatt.

Etymologica.

1. Bei der nahen Berührung, welche wir in den idg. Sprachen bezüglich der Benennungen für Körperteile antreffen, ist es begreiflich, dass man Zusammenhang von lat. *cornu*, got. *hairn* mit skr. *ṅga* nicht bestreiten mag. Bisher fehlt die Lösung der Schwierigkeit, welche in dem lautlich starken Abweichen der skr. Form besteht. Aber es giebt deutliche Parallelen, welche für die Zusammengehörigkeit von *ṅga* mit run. *horna* (got. *hairn*) sprechen. So steht neben ahd. *mana* »Mähne« dän. *manke*, neben ahd. *scina* »Schiene« ahd. *scinco*. Es bestehen also ein paar Stämme, in denen *no* mit idg. *ngo* im Wortausgange wechselt.

2. Ein idg. *mṛtsno* »Staub« (neben skr. *mṛd*, got. *mulda* »Erde«) liegt dem skr. *mṛtsna* zu Grunde und ist desgleichen deutlich erkennbar in dem anord. *mṛlsna* »Staub« und dem denominativen Ztw. angl. *formolsnian* »zu Staub werden«.

3. Zu skr. *jatu* »Lack, Gummi«, wozu Bugge in Kuhns Zs. XXIX, 128 lat. *bitumen* stellt, gehört nhd. *kitt* aus älter nhd. *kütt*, ahd. *chuti* aus *quti* = angl. *cwidu*. Die germ. Grdf. ist *gedu* aus *g²etū*.

4. Zu der idg. Wz. *prk* »fragen« gehört skr. *praçñin* m. »Fragesteller«, abgeleitet aus *praçñá* »Frage«. Damit ist angl. *friccea* m. »Herold« identisch, das aus idg. **prekniion-* hervorgegangen ist.

5. Verwandt mit skr. *kṛtī* f. »Fell« ist das gleichbedeutende ahd. *hërdo*, angl. *heortha*: Grdf. *kerton*.

6. Zu der idg. Wz. *tel—tol*, wozu hd. *dul-den*, lat. *tollo*, gr. *τῆλαρος τῆλαντον πολύτλας* gehört, ist auch skr. *tūṇa tūṇi* m. »Köcher« zu stellen (vgl. gr. *φάρετρον* »Köcher« zu Wz. *φερ*); Grdf. *tṇo tṇi*.

7. Skr. *lōk* praes. *lōkayati* »sehen, schauen«, *lōc* praes. *lōcayati* »betrachten« verhält sich zu ahd. *luogēn* (nhd. *lugen*) aus idg. *lōkaye-* genau wie skr. *lōpācā* zu gr. *ἄλωπαξ* und wie skr. *lōkā* »Raum, Ort« (»Welt«) zu Grdf. *lōko-*, wozu lat. *locus* Ablautsform ist. Darnach lässt sich vermuten, dass die idg. Lautgruppe *lō* im Skr. keine Verwandlung (in *rā*) erfuhr.

8. Zu der skr. Wz. *grbh* »ergreifen« wird ohne Berechtigung das nhd. *greifen*, got. *greipan* gezogen, denen nur eine *i*-Wz. zu Grunde liegen kann. Auf eine alte idg. Wz. *ghr̥bh* *ghrabh* weisen nhd. *grappen* *grapsen* (schweiz. *gräpen* mit altem *ä*-Vocal). Dem skr. *grābhā* »handvoll« entspricht ahd. *garba* »Handvoll, Garbe« (Grdf. *ghf̥bhā*).

9. Für das skr. *pitṛśvasar* »Vaterschwester« hat das Germ. eine uralte, eigentlich wohl nur vocativische Koseform angl. *fathu*, afris. *fethe*: idg. *pātān* (mit vocativischer Betonung gegenüber idg. *patēr* = skr. *pitār*, gr. *πατήρ*). Ähnlich ist ahd. *muoma* »Tante« Koseform gleich skr. *mātr̥śvasar* (wie skr. *mātr̥ka*, *mātula* »Onkel«

für »Mutterbruder«); ein paar idg. Dialekte haben dafür eine alte Bildung *mâtrwiâ* gehabt; vgl. cymr. *modryb* »Tante« (ir. *máthraib*), angl. *môdrie* (aus urgerm. **môdhruwiôn-*); gr. *μητέρα* »Stiefmutter« hat neben *μητρός* »Onkel« seine Bedeutung verändert, wie angl. *ôc* »vitricus« neben lit. *úsvvis* »Schwiegervater«.

10. Zu der skr. Wz. *prath* (idg. *plh*) gehört altir. *lethech* »Flunder« (aus **pleték-*), wie auch das gleichbedeutende mhd. *vloder* derselben Wz. entspringt; so gehört auch engl. *flook* zu nhd. *flach*.

11. Zu der skr. Wz. *laš* »begehren« (*lâlasa* »gierig«) gehört angl. *lære gelære*, engl. dial. *leer* »hungrig« aus germ. **lês-*, wozu auch altir. *lia* »Hunger«; wohl auch ahd. *lâri* »leeren Magens«, vorausgesetzt dass es späterhin in die allgemeine Bedeutung »leer« übergehen konnte.

Friedrich Kluge.

Zu *iti* und *ca*.

Bühler hat in Bd. I H. 1 der »Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes«, Wien 1887 einen Artikel über »A disputed meaning of the particles *iti* and *cha*« veröffentlicht, in welchem er zu folgendem Resultat gelangt: »To sum up, the above remarks show 1) that *iti* and *iti cha* have certainly been used by ancient and by modern authors in the sense of 'and so forth', 2) that *cha* has undoubtedly the same meaning in Hemachandra's Lingānuçāsana and most probably in older Sūtras too. A careful examination of the other numerous handbooks of the Indian Çāstras, which the authors themselves have explained, will probably show that other writers agree in this respect with Hemachandra.« Dieses Resultat ist interessant, dürfte aber nur zum Teil richtig sein und bedarf jedenfalls der Klärung.

Die indischen Commentatoren von älteren Sūtrawerken sind darin einig, dass in letzteren *iti* und *ca* häufig in der Bedeutung »u. a.«, »u. s. w.« vorkommen. Da diese Anschauung wenigstens in der Blütezeit der Commentarlitteratur und später von einer Staunen erregenden Allgemeinheit ist und ihre Berechtigung niemals auch nur dem geringsten Zweifel unterworfen wird, so wird der Schluss erlaubt sein, dass zu dieser Zeit die angegebene Bedeutung von *iti* und *ca* nicht nur, wie wir wissen, für eine frühere Periode postuliert, sondern auch in eigenen selbständigen Werken litterarisch verwendet wurde. Ich zweifle daher keinen Augenblick, dass ein Commentator dieser Zeit, falls es ihm gefiel, Sūtra, Çloka oder andere Verse zu machen, keinen Anstand nahm, jene angebliche Bedeutung wiederholt zu einer wirklichen zu gestalten. Die Commentatoren wirkten auf zeitgenössische Lexikographen und Grammatiker; also mögen auch diese zu demselben bequemen Sprachmittel gegriffen haben. So konnten *iti*—*ca* = »u. s. w.« litterarischer Sprachgebrauch werden. Wenn daher Bühler mit besonderem Nachdruck auf einen Hemacandra (Çaçvata, Amarasinha, Halāyudha, Maheçvara, Yādavaprakāça) »and others« (sc. wohl auch Grammatiker, Lexikographen etc.), von denen vielleicht keiner über das 10. Jahrhundert p. Chr. hinaufreicht, verweist, so bedurfte es für mich dieses Nachdruckes nicht;¹ auch ohne solch schlagenden Beweis, wie Bühler ihn für Hemacandra liefert, wäre ich von vornherein geneigt, ihm für diese Autoren recht zu geben und wunderte mich nur, falls dieselben jene Sprachmittel nicht öfters benutzt hätten, als Bühler gerade anführt.

¹ Gesah wohl im Hinblick auf Böhlingk's Bemerkung Zeitschr. d. deutsch. morg. Ges. 39, 484: »Ich glaube nicht, dass *ca* diese Bedeutung irgendwo hat« und 40, 145 (als Antwort auf Bühler's Einwand ib. 39, 706): »Dass *ca* im Sinne von »und so weiter« von einem Autor selbst gebraucht werde, bezweifle ich nach wie vor.« Böhlingk scheint hier nicht Autoren obiger Art im Auge zu haben, da er im N. Wb. sub *ca* doch ausdrücklich sagt: »Grammatiker, Lexikographen und Erklärer gebrauchen *ca* oft elliptisch«; oder hat man bei »gebrauchen« sc. »in ihren Erklärungen älterer Werke, nicht aber als selbständige Autoren« zu ergänzen? cf. Vorwort zu Teil I.

Anders liegt die Sache, wenn wir auf Pāṇini, die Dharmasūtra und sogar noch weiter auf die Gṛhya- und Āraṇyakaśūtra zurückgreifen. Ausgehend von der Voraussetzung, dass die Anfänge grammatischer und exegetischer Untersuchungen, gleichviel ob schriftlich oder bloss mündlich, über die Sūtraperiode hinaufreichen, so dass die Sūtra mit als eine Folge derselben betrachtet werden können — jedenfalls bezeichnen diese nicht den Anfang, sondern den Schluss einer langen Entwicklungsperiode — und dass der hochkünstliche Charakter der Sūtrasprache allerlei Geheimnisse in sich birgt, die noch blossgelegt werden müssen, bin ich auch bei diesen Werken von vornherein für die Bühler-indische Auffassung unserer *iti* — *ca* nicht übel gestimmt. So sicher wir aus gewissen Gründen behaupten dürfen, dass diese Partikeln die Bedeutung »u. s. w.« in Brāhmaṇa- und älteren Texten nicht haben, so sehr müssen wir zum voraus die Möglichkeit zugeben, dass diese Bedeutung in allen Arten von Sūtrawerken vorkommen kann. Da wir aber die Geschichte der älteren Commentarlitteratur nicht genauer kennen und die von unseren *iti* — *ca* schon recht nicht; da wir also nicht wissen, seit wann man *iti* — *ca* so zu erklären begann und wann diese Erklärung allgemein herrschend geworden, so dass sie in der Litteratur Verwertung finden konnte: so ist hier, um zur Klarheit zu kommen, mehr denn sonst wo die Notwendigkeit geboten, den Sprachgebrauch unserer Partikeln für jede einzelne Schrift auf Grund vollständigen Materials festzustellen. Zwar gelänge es vielleicht, schon aus dem allgemeinen Charakter der Sūtra, der ein sehr bestimmter ist, auf die Unwahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit des Vorkommens eines so unbestimmten »u. s. w.« bei ihnen, wie es die *iti* — *ca* der Commentatoren sind, zu schliessen; die Hauptsache aber bliebe doch der specielle Nachweis.

Für Pāṇini und die Dharmasūtra beschränke ich mich auf das, was Bühler aus ihnen anführt, und erlaube mir dabei etwas Kritik zu üben. Für *ca* bei Pāṇ. giebt Bühler kein Beispiel. Für *iti* dagegen werden citirt Pāṇ. 3, 1, 140 und 3, 2, 141; da sei es gleich *ādi*. Durch »beginning with« (cf. auch Böhtl.'s Übersetzung 1886) muss natürlich übersetzt werden; aber diese Worte ergeben sich, genau betrachtet, nicht aus der Partikel *iti*, sondern aus dem Zusammenhang. Wir haben es nämlich mit Citaten zu thun und zwar aus dem Dhātupāṭha, wo die betreffenden Wurzeln der Reihe nach aufgeführt sind; auf diese verweist Pāṇ. Demnach ist *iti* nicht gleich »u. s. w.«, das an diesen Stellen keinen besonderen Ausdruck hat und aus der Satzfigur resultiert, sondern bloss gleich unserem Anführungszeichen. Es liegt hier der gleiche Fall vor, wie ich ihn bereits für Gobh. 2, 8, 4 (cf. meine Ausg. u. Übers. nebst Erl.) constatirt (so vielleicht auch 4, 10, 19). Auch dort besitzen wir ein Citat und zwar aus dem Mantrabrāhmaṇa. Ein Sūtrakāra schreibt nur für Kundige und Eingeweihte, resp. für Schüler zum Auswendiglernen unter Anleitung von solchen; die Kenntnis des Mantrabr. setzt Gobh. ebenso unbedingt voraus wie Pāṇ. die des Dhātupāṭha. *iti* wird gleichermassen bei unvollständigen wie vollständigen Citaten gebraucht; ob etwas und was zu ergänzen, muss der Leser zum voraus und von anderwärts her wissen. So muss nun auch der Gobhilaleser das Mantrabr. kennen und nur aus diesem, nicht aus den Worten Gobh.'s entnehmen, dass in 2, 8, 4 bloss die Anfangs- und Schlussworte einer Spruchstrophe angeführt sind (cf. Einl. zur Übers. p. 33 ff.). In dem ersten *iti* an dieser Stelle steckt also im Grunde ebenso wenig die Bedeutung »bis« oder »u. s. w.«, wie in dem dortigen zweiten; das erste ist ebenso bloss ein *iti* commemorationis wie das zweite. Von diesem *iti* ist nun

aber ganz verschieden das *iti* der Commentatoren, was mir Bühler nicht auseinanderzuhalten scheint. Das *iti* der letzteren ist kein *iti* commemorationis, sondern, wenn ich mich so ausdrücken darf, ein *iti* analogiae. Nach diesem wird nicht verwiesen auf Bekanntes anderswo, sondern aus Gegebenem soll Ähnliches erschlossen und zum Gegebenen noch hinzugefügt werden. Dieses »u. s. w.« ist also ein recht unbestimmtes und äusserst dehnbares. Aber auch nur um dieses *iti* sowie *ca* handelt es sich bei der Frage, ob sie in älteren Sūtrawerken die Bedeutung »u. s. w.« haben. Ein solches *iti* wäre vielleicht Gobh. 2, 7, 12, wenn nicht etwa gar ein Citat vorliegt; ein solches *iti* hätten wir Pāṇ. 3, 1, 41, wenn es »u. s. w.« bedeutete, wie Bühler annimmt; denn hier haben wir jedenfalls kein Citat. Ich weiss nicht, ob nach Analogie von *vidāṃ kurvantu* noch andere derartige Formen gebildet werden können und Bühler führt aus dem Sprachgebrauch keine weitere an. Da ist es denn für mich von besonderer Bedeutung, dass Böhtlingk, der tiefste Kenner Paṇini's, die Bühler-indische Fassung laut seiner Übersetzung nicht teilt weder hier, noch wohl auch an den »other passages«, die nicht genannt werden. Ich möchte also sagen, für Pāṇini ist Bühler's Nachweis nicht ausreichend.

Aber auch für die Dharmasūtra nicht. Denn abgesehen davon, dass bloss ein Beispiel (Vās. 12, 34 = Baudh. 2, 6, 4; oder 2, 4, 6? so citiert Zeitschr. d. deutsch. morg. Ges. 40, 542 = Āpast. 1, 32, 9 = Gaut. 9, 44) und zwar für *iti*, resp. *iti ca* näher besprochen wird, ist dieses nicht derart, dass jeder Zweifel unpassend wäre. Ich kann in diesem Fall eigentlich nicht mitreden schon aus dem einfachen Grunde, weil ich von den genannten Werken nur Gautama zur Hand habe. Sollte ich aber allein nach diesem urteilen, so könnte ich mancherlei gegen Bühler einwenden. Es könnte ja z. B. das *ca* unseres Sūtra zum *ca* des folg. S. in Correlation stehen (*ca — ca* »einer — andererseits« oder »sowohl — als auch«: »er meide sowohl die Dinge . . . , wie er auch, falls er beschuht ist, meide« . . . ; ob *pālācam* dabei distributiv zu fassen, darüber müssten nicht nur andere Werke, resp. andere Stellen desselben Werkes, wobei noch zu beachten wäre, ob dieselben nicht vielleicht anderen Gelübden gewidmet sind, und allgemeine indische Anschauungen, sondern auch der Sprachgebrauch Gautama's zu Rate gezogen werden; auch müsste extra untersucht werden, wie *pāduke* und *sopānatkaḥ* sich sachlich zu einander verhielten u. ähnl.); man begriffe sonst nicht, wozu das letztere dastünde, und auch dieses durch »u. s. w.« wiederzugeben, das würde kaum jemand thun. Nach dieser Fassung wäre das *iti* = *iti* der Aufzählung oder, falls nämlich Gaut. *pāl — dantadh* einfach aus einem anderen Werke aufgenommen hätte, *iti* der Anführung, resp. beider zugleich. Hier tritt die Frage auf, ob *iti ca* überhaupt irgendwo gleich »und so« sc. weiter, mit anderen Worten, ob *ca* in dieser Verbindung wort- oder satzverbindend ist. Für die Dharmasūtra kann ich diese Frage nicht beantworten; für die Gṛhyasūtra Āçv., Pār., Çāṅkh., Gobh. resp. Khād. dagegen glaube ich den sicheren Nachweis liefern zu können, dass da überall, wo uns *iti ca* begegnet, *ca* stets satzverbindend und *iti* ein *iti* enumerationis oder commemorationis oder beides zugleich ist. Könnte solches auch für die Dharmasūtra constatirt werden, so hätte eine einzelne Stelle wohl wenig Bedeutung mehr, zumal wenn sie auch sonst nicht eclatant ist wie die unsrige bei Gaut. Die allgemeinen Erwägungen ferner, die Bühler ins Feld führt, sowie noch jetzt bestehende Gebräuche sind gewiss von nicht zu unterschätzender Bedeutung; da man denselben aber auch Erwägungen anderer Art entgegenstellen

und ich mich dabei zugleich z. B. auf die *Gr̥hyas*. berufen könnte, so sind jene eben nicht schlagend. Ich komme also zu dem Schluss, dass ich die Möglichkeit der Bühler-indischen Fassung unserer *iti* — *ca* für die *Dharmasūtra* zulasse, dass aber der Beweis dafür noch erbracht werden muss, was ohne erschöpfende Behandlung der verschiedenen Verwendungen dieser Partikeln in jenen Werken nicht geschehen kann.

Bühler greift aber noch weiter zurück; er setzt die in Rede stehende Bedeutung von *iti*, *iti ca*, *ca* auch für die *Gr̥hya*- und *Çrautasūtra* voraus, meined, es sei im Hinblick auf Pāṇini (s. o.) nicht »permissible to contend that the commentators of other ancient manuals, be they *Dharmasūtras*, *Çrautasūtras*, *Gr̥hyasūtras*, or *Kārikās* on these subjects like the *Mānava Dharmasūtra*, must be wrong, if they sometimes take *iti* [doch wohl auch *ca*?] as an equivalent of *ādi*« (p. 16). Auf die *Gr̥hyasūtra* will ich noch näher eingehen und bedaure nur, dass es Bühler nicht auch gethan; denn gerade auf diesem Gebiet, auf welchem ich mich mehr zu Hause fühle, hätte ich ganz besonders gern sein gewichtiges Urteil vernommen. Das Material für *Āçv.*, *Pār.*, *Çāṅkh.*, *Gobh.* und *Khād.* liegt vollständig vor mir; ich werde aber, da mein Raum beschränkt ist, nur die Stellen zur Sprache bringen, wo die Bedeutung »u. s. w.« mehr oder weniger ernstlich in Betracht kommen könnte.

Gobh.: Ich verweise auf meine *Ausg.* und *Übers.*, wo ich an verschiedenen Stellen über *iti* und *ca* gehandelt; zu *iti* in 2, 8, 4, resp. 4, 10, 19; 2, 7, 12 vgl. auch oben. — Bezüglich *ca* bereitete Schwierigkeit 4, 9, 11 (cf. H. 1 p. XXII), die ich jedoch gehoben zu haben glaube (cf. H. 2 Erl.; vgl. auch weiter unten zu *Khād.*). *ca* in 3, 3, 12 correspondiert vielleicht mit *ca* in S. 10; setzt man aber S. 12 in Beziehung zu S. 15, was ja auch der Inhalt verlangt, so ist für das *ca* dabei doch nichts gewonnen; denn dann ergäben sich *ācāryāṇāṃ ca* doch nur als Schlussworte von *chand° rsh° ācāry° ca* und *ca* in S. 12 wäre = *ca* in S. 15; das erstere brauchte also so wenig die Bedeutung »u. s. w.« zu haben wie das letztere.

Āçv.: Bei *iti* kämen in Betracht 2, 4, 16; 3, 7, 2; 4, 1, 14 u. 16 (auch 4, 6, 6? *iti* wird hier bedeuten »d. h.«, »nämlich«, »und zwar« wie *Āçv.* 4, 4, 8, cf. *Pār.* 1, 14, 2; *Çāṅkh.* 1, 1, 15). Zugegeben, dass man hier mit Stenzl. und Nār. »u. s. w.« zu ergänzen hat, so sind doch alle vier Stellen Verweisungen auf andere: 2, 4, 16 weist zurück auf 2, 3, 13; 3, 7, 2 auf S. 1; 4, 1, 14 auf 2, 7, 5 ff. und 4, 1, 16 auf *Çrautas.* 6, 10; also haben wir auch da bloss das *iti* der Anführung und das zu Ergänzende hat der Leser den Stellen, auf die recurriert wird und die ihm bekannt sein müssen, zu entnehmen; wäre *iti* weggelassen, so müsste das »u. s. w.« doch hinzugedacht werden. — *ca* in 3, 5, 22 setzt Nār. = »u. s. w.« wegen 3, 4, 1; aber dann hätten wir daselbst jedenfalls kein *ca* analogiae, sondern nur ein *ca*, das die Bedeutung eines *iti* commemorationis besässe. Dass es ein *ca* der Anführung oder Verweisung giebt, kann ich nicht behaupten; ein *ca* enumerationis aber und ein *iti* enumerationis vermag ich mit Sicherheit nachzuweisen (vgl. weiter unten).

Pār.: 1, 10, 2 *iti* uneigentlich »bis« wie *Gobh.* 2, 8, 4. — *iti ca* 1, 5, 12: Stenzl. fasst *ca* wortverbindend, bezieht also sein »u. s. w.« auf die Spruchworte. *ca* wird aber bei einem unvollständigen Spruchcitat, um dadurch ein »u. s. w.« der Spruchworte anzuzeigen, niemals gesetzt; das »u. s. w.« versteht sich dabei von selbst, oder aber es werden in besonderen Fällen andere Sprachmittel angewendet. Demnach kann auch hier *ca* nicht zu *iti* gehören; es ist vielmehr satzverbindend und bedeutet »und schliesslich« »zuletzt« (cf. Erl. zu *Gobh.* 2, 8, 17. 10, 41): »einen anderen Weg«

etc. ist der Schlusspruch vor dem Essen; er kommt zuletzt an die Reihe und bildet den Abschluss; dies ist wohl auch mit ein Grund, weshalb »einige« ihn sogar erst nach dem Essen anwenden wollen. Am ehesten könnte man an »u. s. w.« bei *ca* in 2, 10, 14 denken; aber es lässt sich auch anders erklären und Stenzl. setzt dafür »aber«.

Çānkh.: Für *iti* lässt sich kein Beispiel in Frage ziehen; dafür aber findet sich hier die lehrreiche Wiedergabe des »u. s. w.« durch *ityādi ca* 1, 1, 13. — *ca* in 1, 3, 4. 8. 13, 10. 16; 4, 8, 1 erklärt sich vielleicht bloss stilistisch (cf. auch Oldenberg's Übers.); »u. s. w.« ist geradezu ausgeschlossen.

Khād.: Über *iti* liegt nichts vor. — Bezüglich *ca* übersetzt Oldenberg (Sacred Books Vol. XXIX) 2, 5, 20 (= Gobh. 3, 1, 32): »they allow nothing to be between (themselves and) the sun«; mir ist nicht klar, weshalb er sich gerade so ausdrückt (cf. meine Übers. der Gobh.-Stelle): *ca* ist hier = »auch«, »ferner« (die das »Sonnen gelübde« halten, sind 1. nur einfach gekleidet, setzen also ihre nackte Haut mehr den glühenden Sonnenstrahlen aus als andere, tragen 2. z. B. keinen Sonnenschirm, nehmen 3. kein Erfrischungsbad: Gobh. 3, 1, 31—33 = Khād. 2, 5, 19—21); durch die Beziehung des *āditya* zum *ādityavrata* ist das »u. s. w.« S. 20 direct ausgeschlossen, das wir übrigens auch nicht aus Old.'s Übersetzung erhalten, sowenig wie aus seiner Übersetzung von Khād. 4, 3, 14 (cf. meine Erl. zu Gobh. 4, 9, 8—11); auch an dieser Stelle haben wir jedenfalls kein »u. s. w.«, sondern höchstens ein »(sowohl —) als auch« oder ein »auch« = »nebst«.

Müssen wir nach dem Vorstehenden für die genannten Grhyas. die *iti—ca* analogiae der Commentatoren verneinen, so ist demgegenüber mit um so grösserem Nachdruck noch die unumstössliche Thatsache hervorzuheben, dass neben dem *iti* (—*ca*?) commemorationis oder auch in Verbindung mit ihm die *iti—ca* enumerationis, wonach sämtliche in Betracht kommende Dinge einzeln namhaft gemacht und gewöhnlich auch in der aus der Opferhandlung resultierenden Reihenfolge aufgeführt werden, so dass also weitere Dinge nicht zulässig sind, häufig vorkommen. Nun bilden die *iti—ca* enumerationis den schärfsten Gegensatz zu den *iti—ca* analogiae, indem beide einander ausschliessen. Sollte unter solchen Umständen ein alter selbständiger Sūtrakāra neben den ersteren auch die letzteren anwenden? Würde er statt dieser, um Missverständnisse zu vermeiden, nicht lieber andere Sprachmittel benutzen? In der That, welche Ausdrücke für »u. s. w.« begegnen uns in den Grhyasūtra?

1. *ādi*, das als Adj. durch »beginnend mit«, »von — an«, »u. ff.«, »u. s. w.« wiedergegeben werden kann: *Āçv.* 1, 9, 1. 15, 4 u. a.; *Pār.* 1, 3, 6. 7, 4 u. a.; *Çānkh.* 1, 14, 2. 11 u. a.; *Gobh.* 2, 8, 14 (s. sub v. Stenzler's »Wortverzeichnis zu den Hausregeln von *Āçv.*« etc. in »Abhandl. für die Kunde des Morg.« Bd. IX Nr. 1, 1886); 2. *etatprabhṛti* *Gobh.* 2, 1, 24. 3, 6 u. a., *tatprabhṛti* *Gobh.* 2, 3, 15, *prabhṛti* *Gobh.* 2, 9, 20; 3, 2, 60 u. a.; *Pār.* 1, 8, 3. 9, 1 u. a.; *Çānkh.* 5, 2, 5 u. a. (s. Stenzl. ib.); 3. *ityādi ca* *Çānkh.* 1, 1, 13 (dies wohl die eigentliche und ursprüngliche Form für unser »u. s. w.«); 4. *ye cānye* *Āçv.* 3, 4, 4, *yac ca* *Gobh.* 1, 6, 12, *yāni ca* *Gobh.* 1, 5, 20; 3, 5, 38 (warum so umständlich und nicht *ca* allein?!) u. ähnl.

Auf die *Çrautasūtra* kann ich hier nicht eingehen. Auch für sie bleibt eine detaillierte Untersuchung nicht erspart; doch darf ich mit Recht vermuten, dass, was von den Grhyas. in unserer Frage gilt, auch auf jene Anwendung finden wird.

Man kann noch fragen, wie die Commentatoren zu ihrer elliptischen Auffassung von *iti* und *ca* kommen konnten. Den ersten und wichtigsten Anstoss dazu wird wohl die modifizierte Praxis gegeben haben. Die Sütren, die sie erklären, liegen weit hinter ihnen zurück. Ursprünglich galt neben dem, was für den eingeweihten Inder selbstverständlich war, nur, was ausdrücklich gesagt und was durch das Gesagte ausgeschlossen war; die Commentatoren, die in den Anfang der Sûtraperiode hineinreichen, werden wohl auch in diesem Sinne erklärt haben. Später dagegen unter dem Einfluss veränderter Praxis und anderer Umstände suchte man nach analogen Fällen, man verallgemeinerte, theoretisierte, speculierte, systematisierte. So konnte etwa eine Vishṇusmṛti 70, 6 nach Analogie z. B. von Vās. 12, 34 noch »bedsteads« verbieten (Bühler p. 17); ihretwegen also brauchte *ca* bei Vās. noch nicht »u. s. w.« zu bedeuten; sie würde zunächst nur beweisen, dass sie jüngeren Ursprungs ist. Auch Consequenzmacherei sprachlicher Art mag mitgewirkt haben: *ca* = »und«, ferner »und auch«, warum dann nicht auch = »und auch sc. andere«, »u. s. w.«? Ähnlich bei *iti*: »so« — »und so, dgl.« — »u. s. w.«. Nach allem darf man bei unserem *iti* auch nicht an eine Abkürzung aus *ityâdi ca* oder *ityâdi* denken; consequenterweise müsste man dann wohl auch unser *ca* als eine Abbeviatur desselben *ityâdi ca* ansehen. Ich bin also der Meinung, dass die Commentatoren *iti* und *ca* als »u. s. w.« auf Grund falscher Interpretation rein erfunden haben.

Da ich aber zugebe, dass diese erfundene Bedeutung später auch in die Litteratur aufgenommen werden konnte und wir von vornherein nicht wissen, wann damit der Anfang gemacht wurde; da ferner meiner Ansicht nach Sûtras verschiedener Art zu sehr verschiedenen Zeiten entstehen konnten: so würde ich jede Schrift, in welcher jene Bedeutung nachgewiesen würde, für nicht unbeträchtlich jünger halten als eine solche, wo dieser Nachweis nicht geliefert werden könnte. In diesem Sinne bemerkte ich bereits in meiner Gobh.-Auscg. H. 1 p. XXII zu Gobh. 4, 9, 11: »Stände aber die von den Commentatoren diesem *ca* beigelegte Bedeutung fest, so müsste man wohl auch Gobh.'s Zeit ziemlich tief herabsetzen.« Gegebenen Falles könnten daher *iti* und *ca* in der Bedeutung »u. s. w.« als wichtige Datierungsmittel dienen.

Friedrich Knauer.

Der Mann im Brunnen,

Geschichte eines indischen Gleichnisses.

Nachdem von der in Rückert's vortrefflicher Bearbeitung wohl allgemein verbreiteten Parabel vom »Mann im Brunnen« in den letzten Jahren einige neue Versionen zugänglich geworden sind und dieselbe kürzlich von Steinthal (Zeitschr. f. Völkerpsych. XVII, 124 ff.) und Haberlandt (zuerst in der Neuen Freien Presse vom 30. April 1887, wiederholt in dem Buche »Der altindische Geist« p. 209 ff.) zum Gegenstande eingehender Betrachtung gemacht wurde, dürfte eine Zusammenstellung aller bisher bekannten Texte nicht ohne Interesse sein.

Wir beginnen mit den Texten indischer Herkunft. Unter ihnen gebührt dem im Mahābhārata XI, çl. 125 ff. (adhy. 5 und 6; Vol. III, p. 340 f. der Calcuttaer Ausgabe) überlieferten die erste Stelle. Eine französische Übersetzung gab Ed. Foucaux, *Le Mahābhārata. Onze épisodes . . . traduits en français*, p. 275 ff. (vgl. Weber, *Ind. Streifen II*, 265); sie ist zum Teil wiederholt bei Eug. Lévêque, *Les mythes et les légendes de l'Inde et de la Perse*, p. 505 f. Eine deutsche Übersetzung von çl. 126—147 findet sich in der Schrift »Einige Übersetzungen Friedrich Rückert's aus dem Mahābhārata. Herausgegeben von Dr. Boxberger«, Festschrift der Realschule I. O. zu Erfurt zu dem 50jährigen Dienst-Jubiläum des Oberregierungs-rats Wilhelm Freiherrn von Tettau), p. 12 f.

Ein Brahmane, welcher aus einem von Raubtieren und Schlangen erfüllten, rings mit Netzen umstellten, von einem fürchterlichen Weibe mit beiden Armen umspannten Walde einen Ausgang sucht, fällt in einen überwachsenen Brunnen, wo er den Kopf nach unten in den Verzweigungen der Schlinggewächse hängen bleibt. Unter sich erblickt er eine gewaltige Schlange, über sich am Rande des Brunnens einen sechsköpfigen, zwölffüßigen Elefanten; der Baum, an dem er hängt, wird von schwarzen und weissen Mäusen benagt. Der Gefahr nicht achtend trinkt der Mann den Honig, welcher aus den Nestern der in den Zweigen hausenden Bienen zu ihm herabrinnt. — Der Wald ist der Samsāra, die Tiere des Waldes die Krankheiten, das Weib das Alter, der Brunnen der menschliche Leib, die Schlange die Zeit, die Ranke, an der der Mann hängt, die Lebenshoffnung, der Elefant das Jahr mit seinen sechs Jahreszeiten und zwölf Monaten, die Mäuse die Tage und Nächte, die Bienen die Begierden, der Honig die sinnlichen Genüsse.

Ein zweiter indischer Text steht in dem Sthavirāvalīcarita des Jaina Hemacandra (ed. Jacobi, Calcutta 1883 ff.) II, çl. 191 ff. (p. 68 ff.).

Der Mann gehört zu einer von Raubtieren überfallenen Karawane. Neben der Schlange (*ajagara* — Boa) in der Tiefe des Brunnens haben wir hier vier weitere Schlangen (*ahi*) an den Seiten. Schlinggewächse, Baum und Ranke der ersten Fassung sind hier deutlicher bestimmt als ein Feigenbaum (*vaṭa*), dessen eine Luftwurzel in den Brunnen hinabreicht. — Der Mann ist der im Samsāra befindliche Mensch, der Wald der Samsāra, der Elefant der Tod, der Brunnen die menschliche Existenz, die Boa die Unterwelt, die vier Schlangen Zorn u. s. w. [*krudhādayaḥ*, d. h. offenbar *krudha* Zorn, *māna* Stolz, *māyā* Trug, *lobha* Begier; s. Weber, *Über ein Fragment der Bhagavatī II*, 181 mit der Anm.], die Wurzel des Feigenbaums das Leben, die weisse und die schwarze Maus die helle und dunkle Monatshälfte, die Bienen die Krankheiten, der Honig das Glück der sinnlichen Genüsse.

Die chinesischen Übertragungen zweier buddhistischen Texte hat St. Julien, *Les Avadānas I*, 131 ff. (Nr. 32) und 190 ff. (Nr. 53) in das Französische übersetzt; diese

Übersetzungen sind mehr oder weniger vollständig von Liebrecht im Jahrb. f. roman. u. engl. Litt. II, 330 f. = Liebrecht, Zur Volkskunde, p. 457 f. und von Lévêque a. a. O. p. 506 f. wiederholt worden. Später hat Julien den chinesischen Text der zweiten Fassung mit einer Interlinearversion in der *Syntaxe nouvelle de la langue chinoise*, p. 402 f. (Nr. 39) mitgeteilt, wonach er mit deutscher Übersetzung wiederholt wurde von G. Schlegel *Bijdr. tot de taal-, land- en volkenk. van Ned.-Indië Volgr. IV, d. VIII, 562 f.* in seiner Notiz »Altindische Fabeln in germanischem und chinesischem Gewande«. Eine dritte chinesische Fassung übersetzte der englische Bischof G. E. Moule in seiner Mitteilung »A Buddhist Sheet-tract, containing an *Apologue of Human Life. Translated, with Notes*« im *Journ. of the China Branch of the R. Asiat. Soc. for the Year 1884. New Series, Vol. XIX, I, p. 94 ff.* nach einem modernen chinesischen Druck mit Bildern, von dem er eine interessante Originalprobe beigibt. Dieser Druck bezeichnet sich als »An illustrated discourse on the causes and affinities of misery and happiness extracted from the Canonical books of Great Thibet«; das Gleichnis soll von Buddha dem Könige Udayana von Kauçambî erzählt worden sein.

In Avad. I, 190 ff. handelt es sich um einen zum Tode Verurteilten, welcher der Haft entflohen ist und auf den man einen wütenden Elefanten loslässt. »Le prison figure les trois mondes; le prisonnier, la multitude des hommes; l'éléphant furieux, la mort; le puits, la demeure des mortels; le dragon venimeux qui était au fonds du puits, figure l'enfer; les quatre serpents venimeux, les quatre grandes choses [la terre, l'eau, le feu et le vent]; la racine de la plante, la racine de la vie de l'homme; les rats blancs, le soleil et la lune qui dévorent par degrés la vie de l'homme, qui la minent et la diminuent chaque jour sans s'arrêter un seul instant. La foule des hommes s'attache avidement aux joies du siècle, et ne songe point aux grands malheurs qui en sont la suite.«

Moule's Fassung ist etwas erweitert, statt des einen Drachen sind es deren drei und die Moralisation lautet: »The wilderness is the three worlds. The tree is the human body . . . The vine is the root of destiny (or life). The elephant is the man-slaying demon, Wu-ch'ang [the messenger of Hades]. The two rats are the two discs (? or orbits) of the sun and moon, which in their revolution urge on the man. The well is the path of the yellow pool [the grave]. The three venomous dragons are concupiscence, wrath, and insane desire . . . The four serpents are earth, water, fire, air, those four great (elements); or wine, beauty, wealth, envy, those four mischiefs; or birth, age, disease, death, those four gates (of life).«

In Avad. I, 131 ff. ist der Baum, von dem fünf Honigtropfen herabfallen, auch noch vom Feuer bedroht und die Moralisation lautet: »L'arbre et le désert figurent la longue nuit de l'ignorance; cet homme figure les hérétiques; l'éléphant figure l'instabilité des choses; le puits figure le rivage de la vie et de la mort; les racines de l'arbre figurent la vie humaine; le rat noir et le rat blanc figurent le jour et la nuit; les racines de l'arbre rongées par ces deux animaux, figurent l'oubli de nous-mêmes et l'extinction de toute pensée; les quatre serpents venimeux figurent les quatre grandes choses [la terre, l'eau, le feu, le vent]; le miel figure les cinq désirs [les désirs de l'amour; le désir de la musique; le désir des parfums; le désir du goût; le désir du toucher]; les abeilles figurent les pensées vicieuses; le feu figure la vieillesse et la maladie; le dragon venimeux figure la mort.«

Zu diesen älteren Fassungen der Brahmanen, Jaina und Buddhisten tritt endlich die moderne und, wie mir scheint, stark verkürzte Version, welche Benfey *Pantschatantra I, 81 f.* aus Dubois, *Moeurs et institutions des peuples de l'Inde II, 127* mitteilt.

Dass wir es bei dieser Parabel mit einem ursprünglich indischen Geisteserzeugnis zu thun haben, geht — wie ich glaube — aus mehreren Gründen unwiderleglich hervor. Die ganze Schilderung des Baumes mit den in den Brunnen hinabreichenden Wurzeln oder Ranken passt so vorzüglich auf die indischen Feigenbäume (*Ficus indica* und *religiosa*), dass es der Bestätigung durch Hemacandra kaum bedürfte;

die verworrene Schilderung des Mahâbhârata (wo die Ausdrücke *latâsamtâna*, *vyksha* und *vallî* neben einander zur Anwendung kommen) wird erst durch diese Annahme verständlich. Wegen des Honigs hat schon Benfey a. a. O. an den Ilya-Baum der Kaushîtaki-Brâhmana-Upanishad und den damit identischen somatrâufelnden Feigenbaum (*açvatthaḥ somasavanaḥ* — vgl. A. Kuhn, Myth. Stud. I, 114 ff.) erinnert. Wie ferner die Vorstellung von diesem himmlischen Baume in einer mit unserer Parabel durchaus übereinstimmenden Richtung allegorisch weiter ausgeführt wird, zeigt die von Madhusûdana zu Bhagavadgîtâ XV, 1 beigebrachte Stelle vom *brahmavyksha* (p. 237 f. der Schlegel-Lassen'schen Ausgabe), der u. a. *mahâbhûtaviçâkhaç ca vi-shayaiḥ patravânîs tathâ | dharmâdharmaśupushpaç ca sukhaduḥkhaḥphalodayaḥ* genannt wird (Schlegel: »tanquam eius rami expansa sunt rerum elementa, res sensiles folia eius sunt; floribus crebris quasi probitate atque iniquitate uberrima est, tanquam fruges progignit voluptates atque dolores«), während im Kâṇḍânukrâma der Âtreya-Schule Ind. Stud. III, 397 der *brâhmo vykshaḥ* wieder wie der *açvattha* in der angeführten Stelle der Bhagavadgîtâ auf den Veda bezogen wird (dieser *brâhmo vykshaḥ* erhält ausserdem das für unsere Parabel interessante Beiwort *vîprabhramarasevitaḥ* »von Brahmanen als Bienen besucht«). Auch mag erwähnt sein, dass Çankara zu Kâth. Upan. VI, 1 jenen himmlischen *açvattha* geradezu *samsâravyksha* nennt (Schlegel-Lassen a. a. O.). Dass weiter Verfolgung durch einen Elephanten und Hinabstürzen in Grube oder Brunnen sich im Vorstellungskreise der Inder nahe berühren, zeigt z. B. eine Stelle der Bṛhad-Âranyaka-Upanishad IV, 3, 20: *atha yatrainam ghmantîva jinantîva hastîva vicchâpayati gartam iva patati yad eva jâgrad bhayam paçyati tad atrâvidyayâ manyate* = Sacred Books of the East. Vol. XV, 167 f. (es ist von einem Träumenden die Rede): »Now when, as it were, they kill him, when, as it were, they overcome him, when, as it were, an elephant chases him, when, as it were, he falls into a well, he fancies, through ignorance, that danger which he (commonly) sees in waking.« Auch steht der Elephant zum Feigenbaum in enger Beziehung, da er die Blätter sowohl von *Ficus indica* als von *Ficus religiosa* gern frisst, vgl. Lassen, Altertumsk. I², 305 und Benennungen wie *gajabhakshaka*, *gajâcana*, *mâtanga* für *Ficus religiosa*. Endlich muss mit J. Grimm Myth. I³, 238 u. a. an den Anfang der Episode von Jaratkâru erinnert werden, Mahâbhârata I, çl. 1025 ff. (Vol. I, p. 38 der Calcuttaer Ausgabe; Böhlingk, Sanskrit-Chrestom. I² p. 65 — übersetzt bei Holtzmann Ind. Sagen I³, 114 = II, 157 und danach mehr oder weniger vollständig wiederholt von Liebrecht im Jahrb. f. rom. u. engl. Litt. II, 127 ff. und von Boxberger in den Neuen Jahrb. f. Philol. u. Paed. CVI, 143 f.): Jaratkâru sieht seine Ahnen in einer Grube (*garta*) den Kopf nach unten an einem von einer Maus fast durchgenagten Virâṇastengel hängen; nur eine Faser ist noch von ihm übrig, welche auf Jaratkâru, den letzten des Geschlechts, gedeutet wird. Mit Recht bemerkt dazu Holtzmann in den Heidelberger Jahrbüchern d. Litt. 1860, p. 269: »Wir haben also ganz dieselbe Erzählung wie in der Parabel, aber mit ganz abweichender, und zwar echt indischer Nutzenanwendung. Dieses scheint allerdings dafür zu sprechen, dass die Parabel in Indien zu Haus ist.« Die anderen von mir angeführten Einzelheiten scheinen mir diese Meinung nur zu bestätigen. Sie beweisen, wie die Grundelemente des Gleichnisses der indischen Anschauungsweise — und eben nur dieser — nahe liegen mussten, und zeigen uns die Vorstufen der allegorischen Deutung, welche die Parabel so schön bis ins kleinste

hinein durchführt. Letztere war also als selbständige Dichtung von Anfang an bewusste Allegorie, in welcher nur ein einziges mythologisches Element in auch sonst bezeugter, durchaus freier Verwendung benützt ist. Jacob Grimm, dem die indischen Versionen unbekannt waren, konnte freilich Atd. Wälder I, 80 und später Myth. ¹461 = ⁴667 mit einigem Recht dieses mythologische Element für das wesentliche halten und, die bekannten Vorstellungen des altnordischen Yggdrasil-Mythus heranziehend, die Ansicht aussprechen: »Die altn. fabel ist viel bedeutsamer und gründlicher, die morgenländische aus einem uns verlorenen ganzen losgerissen, wahrscheinlich entstellt. sogar die hauptidee des weltbaums mangelt ihr beinahe, nur das zutreffen einzelner nebumstände überrascht, des triefenden honigs, des wurzelnagens und der vier tiere«; aber diese Ansicht, welcher Steinthal in dem oben angeführten Aufsätze sich anschliesst, ist den jetzt bekannten Thatsachen gegenüber unhaltbar. Übrigens komme ich auf die Vergleichung des Yggdrasil-Mythus weiter unten noch einmal zurück.

Welche von diesen indischen Versionen die altertümlichste sein mag, lässt sich kaum entscheiden. Ihre Abweichungen unter einander sind eigentlich ziemlich unerheblich, denn auch von den vier Schlangen der übrigen Fassungen findet sich eine Spur im Mahābhārata, insofern die oben nur kurz berührte Deutung der Mäuse dieselbe mit Schlangen in Verbindung bringt (*ye tu vrksham nīkrntanti mūshikāḥ pannagās tathā | rātryahāni tu tāny āhur bhūtānām paricintakāḥ*). Dem nicht-indischen Geschmack dürfte die Jaina-Fassung am meisten zusagen; dass sie darum altertümlicher sei als die anderen, wage ich nicht zu behaupten.

Von den übrigen orientalischen Fassungen sind die zunächst verwandten einmal diejenige des nicht-christlich arabischen »Bilauhar und Joasaph« (arabisch und deutsch mitgeteilt von Blau in ZDMG. VII, 401 f.), dann diejenige in »Kalilah und Dimnah« (der arabische Text in de Sacy's Ausgabe p. 75 f.; französisch in dem dieser Ausgabe vorausgeschickten Mémoire historique etc. p. 28 f. — diese Übersetzung ist wiederholt in Loiseleur Deslongchamps' Essai sur les fables indiens p. 64 und von Liebrecht im Jahrb. f. rom. u. engl. Litt. II, 127; deutsch bei Wolff p. XXXVI ff.; vgl. auch Benfey Panchatantra I, 80), auf welche schon J. Grimm Myth. ¹461 = ⁴666 aufmerksam gemacht hat. An den »Bilauhar und Joasaph« ist die Version des christlichen »Barlaam und Joasaph« anzuschliessen, da letzterer meiner Meinung nach nicht als die Quelle jenes arabischen Textes gelten kann, sondern selbst auf ein älteres vorderasiatisches Original zurückgeht (vgl. darüber ZDMG. XXXII, 584 und neuerlich die gegen Zotenberg gerichteten Ausführungen Hommel's in den Verhandlungen des Wiener Orientalisten-Congresses, Semitische Section p. 131 ff.); den griechischen Text unserer Parabel gab zuerst Valentin Schmidt in den Wiener Jahrbüchern der Litteratur XXVI (1824), 30 f., dann Boissonade in seiner Ausgabe des B. und J. Anecdota graeca IV, 111 ff. (wiederholt bei Migne, Patrol. graeca XCVI, 976 f.), neuerlich nach einer grösseren Zahl von Handschriften Zotenberg, Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph p. 111 ff. (ebenda 147 ff. und 164 f. auch christlich-arabisch und äthiopisch) — deutsch findet man dieselbe in Liebrecht's Übersetzung des B. und J. (Münster 1847) p. 92 ff. Die Moralisationen in diesen drei Werken lauten folgendermassen:

Bilauhar und Joasaph nach Blau: »Der Brunnen ist die trübsalsvolle Welt; die beiden Äste sind das Leben; die beiden Mäuse sind die Nacht und der Tag, und die Hast, mit der sie die Äste

zernagen, ist die Hast, mit der die Tage und Nächte das Leben kürzen; die Nattern sind die vier Grundäfte (quatuor humores), die so beschaffen sind, dass wenn einer von ihnen losstürmt (d. h. aus dem Gleichgewichte mit den andern herauskommt), er den Tod bewirkt; der Drache ist der lauernde Tod; die Bienen und Wespen sind die Widerwärtigkeiten und Trübsale; der Honig aber ist die thörichte Freude der Menschen in der Welt an der kurzen, mit Leiden und Beschwerden gemischten Sinnenslust, die sie darin erlangen, gleich dem mit den Stichen der Wespen und Bienen gemischten Honiggenuss.«

Barlaam und Joasaph nach Zotenberg: »Ὁ μὲν μονόκερος τύπος ἂν εἴη τοῦ θανάτου τοῦ διώκοντος αἰεὶ καὶ καταλαβεῖν ἐπιχειροῦμενος τὸ ἄδαμιατον γένος· ὁ δὲ βόθρος ὁ κόσμος ἐστὶ πλήρης ὑπάρχων παντοίων κακῶν καὶ θανατηφόρων παγίδων· τὸ φυτὸν δὲ τὸ ὑπὸ τῶν δύο μῶν ἀπαύσιως συγκοπτομένον ὃ περιδεδρακτο ὁ διαυλος ὑπάρχει τῆς ἑκάστου ζωῆς, ὃ διαπνόμενος καὶ ἀναλισκόμενος διὰ τῶν ὥρων τοῦ ἡμερονυκτίου καὶ τῆ ἑκτομῆ κατὰ μικρὸν προσεγγίζων· αἱ δὲ τέσσαρες ἀσπίδες τὴν ἐπὶ τεσσάρων σφαιερῶν καὶ ἀστάτων στοιχείων σύστασιν τοῦ ἀνθρωπίου σώματος ἀντίτονται ὡς ἀτακτοῦντων καὶ παραττομένων ἢ τοῦ σώματος καταλύεται σύστασις. Πρὸς τοῦτοις καὶ ὁ πυρώδης ἐκείνος καὶ ἀπηνῆς δράκων τὴν φοβεράν εἰκονίζει τοῦ ἄδου γαστέρα τὴν μαίμασσουσαν υποδέξασθαι τοὺς τὰ παρόντα τερπνὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν προκρίνοντας. Ὁ δὲ τοῦ μέλιτος σταλαγμὸς τὴν γλυκύτητα ἐμφαίνει τῶν τοῦ κόσμου ἡδέων δι' ἧς ἐκείνος ἀπατῶν τοὺς ἑαυτοῦ φίλους οὐκ ἐξ τῆς σφῆς προνοήσασθαι σωτηρίας.«

Kallilah und Dimnah nach de Sacy: »Ce puits, c'est le monde, rempli de dangers et de misères. Les quatre serpens, ce sont les quatre humeurs dont le mélange forme notre corps, mais qui, lorsque leur équilibre est rompu, deviennent autant de poisons mortels: ces deux rats, l'un noir, l'autre blanc, ce sont le jour et la nuit, dont la succession consume la durée de notre vie: le dragon, c'est le terme inévitable qui nous attend tous; le miel enfin, ce sont les plaisirs des sens, dont la fausse douceur nous séduit et nous détourne du chemin où nous devons marcher.«

Dass diese drei Moralisationen in naher Beziehung zu einander stehen, liegt auf der Hand. Auffallend ist, dass bei den beiden arabischen Texten der in der Parabel selbst erwähnte Elephant in der Moralisation übergangen wird, während die Bienen wenigstens in der des Bilauhar und Joasaph zu ihrem Rechte kommen; Elephant und Deutung der Bienen weisen hier besonders klar auf die indische Quelle hin. Noch auffallender aber ist, dass in dem christlichen Text das Einhorn für den Elephanten gesetzt ist, da es doch sonst in der christlichen Symbolik (des »Physiologus« wenigstens) den Heiland bedeutet. Sollte es schon auf die Vorlage des christlichen Verfassers zurückzuführen sein?

Erheblich jünger sind die zwei orientalischen Bearbeitungen unserer Parabel, welche wir zuletzt zu betrachten haben. Sie gehören beide erst Autoren des 13. Jahrhunderts und zeigen mehrere Abweichungen gegen die früheren Versionen. Die eine ist ein Gedicht des Jelâl-ed-dîn Rûmî, welches J. v. Hammer in seiner Geschichte der schönen Redekünste Persiens p. 183 in deutscher Übersetzung mitgeteilt hat, auf die schon J. Grimm Myth. ¹461 = ⁴666 aufmerksam machte. Diese Übersetzung ist, wie Boxberger mit Wiederholung derselben in den Neuen Jahrbüchern f. Philol. u. Paed. CVI, 140 ff. ausführlich nachgewiesen hat, die directe Vorlage der Rückert'schen »Parabel«, welche nach Colshörn und Goedeke's Deutschem Lesebuch (Hannover 1859), p. 182 zuerst im Frauentaschenb. für 1823, p. 352 veröffentlicht worden ist.¹ Die andere Fassung finden wir in der 68. Fabel des Ba-

¹ Danach Oehlenschläeger's Übersetzung »Manden i Brönden. En österlandsk fabel efter Fr. Rückert«, deren Liebrecht zu Dunlop's Geschichte der Prosadichtungen p. 462 gedenkt. Gedruckt ist dieselbe in der Zeitschrift Prometheus für Juli 1834, dann in Oehlenschläeger's Digtervaerke Bd. V (1836), später in Oehlenschläeger's Samlede Vaerker Bd. XXVI. Ballader, Romancer og poetiske Fortaellinger = Digtervaerke Bd. XVII (1846); sie fehlt in der letzten Gesamtausgabe, vgl. F. L. Liebenberg Bidrag til den oehlenschläegerske Literaturs Historie I (1868), p. III. (Gütige Mittheilung V. Fausböll's, zum Teil nach brieflichen Notizen Liebenberg's.)

rachia Nikdani (Parabola vulpium Rabbi Barachiae Nikdani, ed. M. Hanel, Prag 1661, p. 238 ff.), zu der Steinschneider ZDMG. XXVII, 562 noch andere Anklänge in Redensarten und Sprichwörtern aus der jüdischen und arabischen Litteratur beibringt. Mit ihr stimmt wohl auch die Version, welche Steinschneider ZDMG. IX, 839 aus einer spanisch-hebräischen Handschrift des 13. Jahrhunderts nachweist, zusammen mit der Parabel von den drei Freunden und der vom Jahreskönig, die sich gleichfalls im »Barlaam und Joasaph« wiederfinden und wegen deren anderweiter Verbreitung auf Goedeke, Every-man, Homulus und Hekastus (Hannover 1865), p. 12 ff. sowie auf Oesterley zu Gesta Romanorum Cap. 238. 224 verwiesen werden kann. In Ibn Chisdai's »Prinz und Derwisch«, der hebräischen Bearbeitung des nichtchristlich arabischen »Bilauhar und Joasaph«, kommt der »Mann im Brunnen« nicht vor (so richtig Steinschneider ZDMG. IX, 839 und Hommel a. a. O. p. 145 gegen Steinschneider ZDMG. XXVII, 561).

Jelâl-ed-din's wie Barachia's Fassung haben die vier Schlangen ganz aufgegeben; jener hat ein Kamel, dieser einen Löwen statt des Elephanten, Jelâl-ed-din ausserdem Manna statt des Honigs. Aus der Moralisation der beiden Texte hebe ich nur hervor, dass Kamel wie Löwe den Tod bedeuten, der Drache die Hölle. Der Löwe Barachia's dürfte auf die hebräische Übersetzung von »Kalilah und Dimnah« zurückführen, von welcher ihn natürlich auch Johann von Capua (Benfey Pantschatantra I, 80) übernommen hat.

Durch die Übersetzungen von »Kalilah und Dimnah« und von »Barlaam und Joasaph« gelangte dann unsere Parabel in die abendländischen Litteraturen. Ich verzichte aber darauf, sie durch alle diese Übersetzungen (resp. die Abkürzungen des »B. u. J.«) zu verfolgen¹ und will nur die Fälle aufzählen, in welchen sie aus diesem Zusammenhange losgelöst erscheint. Von ihnen kommt zuerst in Betracht Gesta Romanorum Cap. 168 und die geistlichen Autoren, welche Oesterley im ersten Teil seiner Anmerkung dazu zusammengestellt hat: Odo de Ciringtonia, Stephanus de Borbone, Jacobus de Voragine (Legenda aurea), Joannes Gallensis, Joannes junior (Scala celi), Vincentius Bellocensis (Speculum historiale und Speculum morale), der Verfasser des Destructorium viciorum, Gabriel Bareleta, Martinus Polonus, der Verfasser des Speculum exemplorum. Die Quelle für alle ist die lateinische Übersetzung des »Barlaam und Joasaph«, welche in den Gesta ausdrücklich citiert und von den genannten geistlichen Autoren auch sonst ausgiebig benützt ist, wie Voigt Zeitschr. f. deutsch. Altert. XXIII, 283 ff., Gaidoz Mélusine III, 295 und Goedeke, Every-man etc. p. 17 ff. mit den Anm. p. 205 und 207 im einzelnen nachweisen. Ausserdem hat noch Mone Anz. f. Kunde der deutschen Vorzeit IV (1835), p. 358 aus einer Handschrift des 14. Jahrhunderts zu Arras eine verkürzte und auch sonst mehrfach veränderte lateinische Fassung mitgeteilt.

Altfranzösisch haben wir neben den Bearbeitungen des »Barlaam und Joasaph« ein besonderes »Dit de l'Unicorne et du Serpent« (mehr als 300 Verszeilen) nach mehrfacher Aufzeichnung in Handschriften der Pariser Nationalbibliothek: die eine

¹ Vgl. im allgemeinen Benfey Pantschatantra I, 80 ff. und Oesterley zu Gesta Romanorum Cap. 168. Nur über den griechischen Text des *Στεφανίτης καὶ Ἰχθυόλης* mag eine kurze Bemerkung gestattet sein. In Stark's Ausgabe fehlt mit den gesamten Prolegomena auch dieses Stück; Aurivillius scheint nach Benfey Pantschatantra I, 80 nur die Moralisation zu haben; das Gleichnis selbst hat erst Teza in Benfey's Orient und Occident II, 713 aus einer Handschrift der Laurentiana griechisch mitgeteilt.

herausgegeben von Jubinal Nouveau recueil de contes etc. (Paris 1842) II, 113 ff.; eine andere picardische herausgegeben von F. [recte J.] Wollenberg: Le dit de l'unicorne et del serpent, en vieux picard, offert à M. F. Marggraff pour le cinquantième anniversaire de son entrée dans la carrière du professorat le 30 mars 1862. Berlin, Calvary. 7 pp. kl. 4^o; eine dritte erwähnt von Francisque Michel, Roman de la Violette p. LVI. Das Dit lässt, wie die beiden letzten orientalischen und mehrere der occidentalischen Versionen, die vier Schlangen fallen und ersetzt den Brunnen durch eine abgrundtiefe Bergschlucht.

In Deutschland hat unser Gleichnis offenbar durch die mittelhochdeutschen Bearbeitungen des »Barlaam und Joasaph« grosse Verbreitung erhalten. Einzelabschriften desselben nach dem »Barlaam und Josaphat« des Rudolf v. Ems finden sich nach der Notiz in Pfeiffer's Ausgabe p. 408 in einer Wiener und einer Heidelberger Handschrift; eine dritte hat v. Karajan, Frühlingsgabe für Freunde älterer Litteratur (Wien 1839) = Der Schatzgräber (Leipzig 1842), p. 148 aus einer damals im Besitze des Wiener Antiquars Matthäus Kuppitsch befindlichen Handschrift des 15. Jahrhunderts nachgewiesen. Ein anderer poetischer Text (von J. Grimm Myth. 1461 = 1666 dem Stricker zugeschrieben), in nur 48 kurzen Reimpaaren, ist aus einer Handschrift des 14. Jahrhunderts unter dem Titel »Die Jagd des Lebens« in v. Lassberg's Liedersaal I (1820), 253 ff., no. 34 mitgeteilt (neuhochdeutsch in Ludwig Bechstein's Deutschem Märchenbuch, Leipzig 1846, p. 78 f.); an Stelle des Brunnens tritt hier ein See, die vier Schlangen fehlen; in beiden Einzelheiten stimmt trotz ausdrücklicher Berufung auf »Barlaam und Josaphat« die Fassung Hugo's v. Trimberg in seinem Renner fol. 117 v der Frankfurter Ausgabe von 1549. Eine Handschrift des Matthäus Kuppitsch vom Jahre 1501 scheint nach dem Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit VIII (1839), 209 gleichfalls einen poetischen Text unserer Parabel zu enthalten. In demselben Bande des Anzeigers Sp. 280 erwähnt Mone ein entsprechendes Gedicht des Michel Beheim (geb. 1421). Nach der deutschen Übersetzung von Kalilah und Dimnah, dem »Buch der Beispiele der alten Weisen« dichtete endlich Hans Sachs am 25. Mai 1557 das Gedicht »Ein Bild des Menschen elenden, gefährlichen Lebens«, abgedruckt in »Hans Sachs ernstliche Trauerspiele etc. Bearbeitet und herausgegeben von J. G. Büsching«. Erstes Buch (Nürnberg 1816), Nr. 29 p. 336 ff., auf welches Büsching Wöchentliche Nachrichten f. Freunde der Geschichte u. s. w. des Mittelalters I, 104 als auf eine Parallele zu dem Texte Rudolf's v. Ems hinweist. Ein Gedicht gleichen Inhalts steht nach Oesterley zu Gesta Romanorum Cap. 168 in »Meisterges. U, 155« d. h. einer Göttinger Handschrift mit Meistergesängen des Hans Sachs aus den Jahren 1537—1554 (vgl. Goedeke Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung I², 252). Eine abgekürzte prosaische Fassung, die sich ausdrücklich auf »Barlaam und Josaphat« beruft, findet sich — mitten zwischen mathematischen, astrologischen und mystischen Stücken in lateinischer Sprache — in einer Leipziger Handschrift des 15. Jahrhunderts und ist im Anzeiger u. s. w. II (1833), 72 f. mitgeteilt. Nach Oesterley's Angabe hat auch Geiler Arbore humana 15 b und Narrenschiff 95 b Q, 3 (vgl. Goedeke a. a. O. I², 400 f.) von unserem Gleichnisse Gebrauch gemacht.

Eine neugriechische Fassung mag die Reihe der sicheren Entsprechungen abschliessen. Ich verdanke den Hinweis auf dieselbe Herrn Dr. K. Krumbacher, übrigens ist sie schon von Martin Crusius im weiteren Verlauf der unten zu besprechenden

Stelle seiner Schwäbischen Chronik erwähnt worden. Sie findet sich in dem Ἀπόλοπος des Μπεργαδής, einem Gedichte in 558 politischen Versen aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts, welches zu Venedig 1534. 1543. 1667. 1721 gedruckt worden ist und auch in einem Wiener Manuscript handschriftlich vorliegt. Neuerlich ist dasselbe von Legrand wiederholt herausgegeben worden, zuerst in der Collection de Monuments pour servir à l'étude de la langue néo-hellénique Nr. 9 (1870), dann in der Bibliothèque grecque vulgaire II, 94 ff.; vgl. daselbst die Einleitung p. LX und LXVI ff. Unsere Parabel erscheint in der Einkleidung eines Traumgesichtes. Der Dichter verfolgt im Traume eine Hirschkuh und gelangt auf eine Wiese, wo er einen Baum mit Bienenstock besteigt. Nachdem er sich trotz der Bienenstiche den Honig hat schmecken lassen, bemerkt er, dass eine weisse und eine schwarze Maus die Wurzel benagen, sowie dass der Baum am Rande eines Abhanges und bei einem Brunnen steht, in dessen dunkler Tiefe ein schrecklicher Drache lauert. Schliesslich fällt der Baum und der Dichter stürzt in den Schlund des Drachen, welcher sich als der Hades herausstellt. Ob der Verfasser seinen Stoff direct dem »Barlaam und Joasaph« oder zunächst einer romanischen Vorlage entnahm, wird kaum zu entscheiden sein. — Ein in manchem Betracht mit dem Ἀπόλοπος verwandtes Gedicht ist die Ῥίμα θρηνητικὴ εἰς τὸν πικρὸν καὶ ἀκόρεστον Ἄιδην des Joannes Pikatoros bei Wagner Carmina graeca medii aevi p. 224 ff., in welcher jedoch die Beziehungen zu unserer Parabel fast ganz verdunkelt sind.

Endlich haben wir noch einiger unsicheren Ausläufer der Parabel zu gedenken. Zu ihnen gehören vor allem die bereits oben berührten Übereinstimmungen, welche Jacob Grimm Myth. ¹460 f. = ¹666 f. in der Schilderung des altnordischen *askr Yggdrasils* und der diesen Weltbaum bewohnenden Tiere zu entdecken glaubte. Hält man dieselben wirklich für so schlagend, dass sie nicht auch Zufall sein könnten, so dürfen sie nach dem, was wir oben über den specifisch indischen Charakter des Gleichnisses dargelegt haben, nur so erklärt werden, dass die christliche Litteratur der Nachbarvölker hier die einheimische Überlieferung des Nordens in einigen Punkten nicht unerheblich beeinflusst hat. Ich ziehe es jedoch vor, die Übereinstimmung als zweifelhaft zu betrachten. Eine andere Ähnlichkeit glaubt Lévêque, Les légendes de l'Inde et de la Perse p. 505 in der allegorischen Schilderung zu Eingang der Divina Commedia erkennen zu dürfen, wo schon von Boccaccio der dunkle Wald auf das menschliche Leben, die wilden Tiere auf die sinnlichen Leidenschaften gedeutet worden sind; diese Übereinstimmung ist freilich so geringfügig, dass sie recht gut Zufall sein kann. Mehr an die Schilderung der Parabel erinnert die schon von Liebrecht Jahrb. f. rom. u. engl. Litt. II, 127 hervorgehobene schweizerische Sage, welche die Brüder Grimm in den Deutschen Sagen Nr. 216 nach älteren Quellen mitgeteilt haben und in der ein Mann in eine brunnenartige Grube zwischen zwei Drachen hinabstürzt und während seines unfreiwilligen Aufenthaltes in derselben sich von einer salzigen Flüssigkeit nährt, die aus den Felsenwänden hervorschwitzt. Eine Nachahmung könnte in einer Stelle des »Wunderbarlichen Vogel-Nests« von Grimmelshausen vorliegen, wo der Held der Erzählung vor einer Schar Wölfe auf einen Baum flüchtet und sich dort des weiteren durch zwei Schlangen bedroht sieht, s. v. Keller, Der abenteuerliche Simplicissimus und andere Schriften des H. J. C. von Grimmelshausen. Dritter Band (Bibl. d. litt. Vereins zu Stuttg. LXV), p. 492. Kurz, H. J. Christoffels von Grimmelshausen Simplicianische Schriften III, 501 f. Den

letzten Nachklang erblicke ich in einer modernen Zeitungsgeschichte, welche ich den Münchner Neuesten Nachrichten 1887 Nr. 169 entnehme: Eine Frau aus der Gemeinde Lochbroow in Schottland stürzt über die Felsen, welche den Loch Marce einschliessen. »Ein aus einem Felsenschlund hervorwachsender Baum verhinderte, dass sie in dem Wasser des Sees ihren Tod fand . . . Endlich bemerkte sie einen Vorsprung nahe beim Baume, der ihr wenigstens einen, wenn auch kaum sicheren Sitzplatz bot . . . Ihren brennenden Durst stillte sie mit dem Wasser, das von dem überhängenden Felsen tröpfelte . . .« Erst nach drei Tagen und zwei Nächten wird sie gerettet.

Die Geschichte unseres Gleichnisses wäre unvollständig, wenn wir nicht zum Schlusse noch der bildlichen Darstellungen kurz gedächten, welche ihm im Abendlande zu teil geworden sind. Am berühmtesten ist darunter eine Sculptur an dem südlichen Portal des von Benedetto Antelami 1196 begonnenen Baptisteriums zu Parma, deren Erklärung aus unserer Parabel zuerst von Duchalais und Didron vertreten worden ist (die gesamte Litteratur s. bei Schnaase, Gesch. der bild. Künste² VII, 262, wozu noch eine Abhandlung Piper's in seinem Evangelischen Jahrbuch für 1866 (Jahrg. 17), p. 35 ff. nachgetragen werden kann). »Man sieht im Bogenfelde . . . einen Baum, in der conventionellen Weise der Miniaturen, in dessen Krone ein Jüngling sitzt, der einen Bienenkorb hält, während am Fusse desselben ein Drache zu ihm hinauf Feuer speit und an den Wurzeln zwei Tiere nagen, die man vielleicht für Wölfe oder Hunde halten könnte. Endlich sieht man zur Seite Sonne und Mond . . .« Das Einhorn und die vier Schlangen fehlen gänzlich. Wie weit die Abweichungen von der aus »Barlaam und Joasaph« geläufigen Version der Parabel auf litterarische Quellen des Bildhauers (etwa eine italienische Bearbeitung des B. und J. oder einen dem altfranzösischen Gedichte verwandten Text, vgl. Unger in den Gött. gel. Anz. 1867, p. 1304), wie weit sie auf künstlerische Rücksichten zurückzuführen sind, dürfte schwer zu entscheiden sein. Miniaturen in griechischen und slavischen Psalterhandschriften (die eine griechische ist aus dem Jahre 1066), in welchen das Einhorn nicht fehlt, haben Piper a. a. O. p. 44 f. und Schnaase a. a. O. p. 263 nachgewiesen. Dazu kommen noch Malereien im Kloster Lorch bei Schwäbisch Gmünd, über welche W. Menzel im Anzeiger f. Kunde der deutschen Vorzeit VIII (1839), 279 f. aus Martin Crusius' Schwäbischer Chronik T. III, Buch 12, Cap. 35 folgendes mitgeteilt hat: »Zu Lorch ist ein merkwürdiges Gemähd, soviel ich mich besinnen kann, fast auf diese Weise: Man sjehet einen Baum, auf welchen jemand steigt. Das Honig fliesst. Es sind zwey Mäuse, die unten den Baum benagen, eine weisse und eine schwartze. Der Tod sitzt auf einem schnelllaufenden Einhorn, und hält einen gespannten Bogen, worauf ein Pfeil liegt. Es sind Schlangen da, es ist ein Drach da. Dabey stehen deutsche Reimen, welche die Auslegung in sich halten« etc.

Damit endet der Kreislauf dieses wahrhaft confessionslosen Gleichnisses, welches Brahmanen, Jaina, Buddhisten, Muhammedanern, Christen und Juden in gleichem Masse zur Erbauung gedient hat.

Ernst Kuhn.

Indogerm. *népôt, néptv* »Waise«.

In der Ableitung des obigen Wortes haben die modernen Etymologen ausser Benfey, indem sie das schon von den alten Indern richtig Gefundene ausser acht liessen, falsche Fährten betreten. Benfey selbst giebt (Kuhn's Zeitschr. Bd. IX, 111 f.), unter Gegenüberstellung von lat. *compos* und unter Hinweisung auf *infans*, eine Bedeutungsentwicklung von *nepos*, für welche wir eine andere setzen möchten. Was zunächst den indischen Etymologen betrifft, dem wir die Analyse des Wortes verdanken oder der uns dieselbe wenigstens als der früheste übermittelt, so ist es Pāṇini, der Liebblingsschriftsteller des Jubilars, mit dessen erneuter Herausgabe und Bearbeitung sich dieser wie mit dem neuen lexikalischen Werke selbst das beste Festgeschenk geschaffen haben wird. Pāṇini stellt in Regel VI, 3, 75 unter eine Reihe von mit dem Negativ-Präfix *na* versehenen Wörtern (wie *ná-vedas*, *nā-satya*, *ná-bhrâj*, *ná-puṅsaka*) auch *ná-pât*. Über die Bedeutung lässt sich der grosse Grammatiker, wie meistens, gar nicht aus, und es ist dafür die *Kāçikâ vṛtti* nachzusehen. Spätere Autoren, wie z. B. Vardhamāna zu Vers 155 seines *Gaṇaratna-mahodadhī*, copieren einfach die lakonischen Worte jenes Commentars, die weiter nichts besagen, als *na pātīti napât*, d. h. »weil er nicht schützt, heisst er Nichtschutz«. Analog ist das bei Benfey implicite vorhandene Raisonement: »Weil er nicht mächtig ist, heisst er ohnmächtig.« Uns steht es frei, in umgekehrter Weise zu argumentieren: »Weil er nicht geschützt wird, heisst er Nichtschutz«, und wir möchten im folgenden die letztere Deutung als die allein mögliche erweisen. Bekanntlich ist *ne* einfach die hochtonige Form der Privativ-Partikel *n* (indisch und griechisch *a*) und kommt namentlich im Lateinischen häufig zur Anwendung, wo es sich auch mit Verben (*nequeo*, *nescio*) verbindet. Die ursprünglich nur für die schwachen Casus und gewisse Ableitungen gebräuchliche Form *neptv* ergiebt sich deshalb ohne weiteres — wegen des Vocalausfalls sehe man Zeitschr. für vgl. Sprachf. XXV, 42 nach — als synonym mit *ἀπατωρ*, »vaterlos«. Auf dieselbe Bedeutung gelangen wir mit *né-pôt*, indem wir die Bildung mit Benfey zu den auf das Affix *t* endigenden Wörtern stellen, also etwa zu *super-stit* »überbleibend«, *sacerdôt* »Sacralschenker«, *locu-plêt* »begüttert«, *ἀ-γνώτ* »ungekannt« (auch »unkundig«), *ὠρο-βρωτ* »roh essend«, *προβλητ* »vorgeworfen, vorspringend«, *deva-çrūt* »gott-erhört«. Man sieht, dass diesen Bildungen activische und passivische Bedeutung promiscue zukommt, und so dürfen wir auch dem Stamm *né-pôt* (Nichtschutz) die Bedeutung »unbeschützt« zuschreiben, wobei dann also gleichzeitig die Sanskrit-Wurzel *pâ* »schützen« als indogermanische Wurzel *pō* nachgewiesen und eine Ableitung des ganz parallel mit *pôt* angewendeten Wortes *patv* von derselben Wurzel (vgl. lat. *dator* von Wurzel *dō*) wahrscheinlich gemacht wäre. Wenn hiernach das besprochene Wort ursprünglich etwa »vaterlose Waise« bedeutete, so dürfen wir annehmen, dass solche *népôtes* nach indogermanischer Gewohnheit (mit

der verwitweten Mutter, wenn sie noch lebte) der Familie des Onkels oder Grossvaters zufielen, weshalb sich aus dem Namen wegen der entstehenden Beziehungen zu den eigenen Kindern oder zu den unmittelbaren Nachkommen des Beschützers (Onkels oder Grossvaters) ein neues Verwandtschaftswort für Neffe und Enkel herausbilden konnte. Also nicht einer ursprünglichen Sprachschöpfung, sondern einer gesetzlichen Gewohnheit indogermanischer Witwen- und Waisen-Versorgung verdankt das indogermanische Wort für Neffe und Enkel seine gangbare Bedeutung. Darnach hat auch die von dem Mitforscher des Jubilars dem Worte für den Veda zugewiesene Grundbedeutung »Abkömmling, Sohn« einer andern Platz zu machen, als welche etwa folgende vorgeschlagen werden mag: »vaterloses, resp. schutzloses, von Onkel oder Grossvater adoptiertes Kind, darnach Kind im allgemeinen.« Und in der That sprechen die Verbindungen in der vedischen Sprache, aus denen die allgemeinere Bedeutung »Abkömmling« erschlossen worden ist, nicht sowohl für wirkliche Abstammung, als für ein unbestimmtes Kindschafts- oder Angehörigkeits-Verhältnis, für irgend eine besondere Beziehung oder Abhängigkeit; wir übersetzen in solchen Fällen *nápāt* und *naptī* besser mit »Kind«, als mit »Sohn« und »Tochter«. Erbeutete Sklavinnen heissen Rv. VIII, 2, 42 *rānasya naptiā* »Kinder des Kampfes oder der Lust«; *duhitūr naptiām* ist genau genommen nicht mit »Tochter der Tochter«, sondern mit »Enkelin von der Tochter her« wiederzugeben; *apām nápāt* wäre sonach »das Wasserkind«; was indessen gerade der letztern Bezeichnung für ein besonderer Mythos zu Grunde gelegen haben mag, das zu ermitteln, sowie überhaupt der spezifisch indischen Bedeutungsentwicklung des Wortes *nápāt* nachzugehen, liegt ausserhalb des Rahmens dieser kurzen Skizze.

Ernst Leumann.

Das indische Erntepfer.

Das Opfer, wie es in den Brähmaṇa und Çrautasūtra dargestellt wird, unterscheidet sich von dem Opfer, welches wir bei andern Völkern und auch bei den Indern selbst in älterer Zeit kennen lernen, in mehreren sehr wesentlichen Punkten. Vor allem ist es auffallend, dass dasselbe in keiner Beziehung steht zu den Verhältnissen und Bedürfnissen des gewöhnlichen Lebens, sondern lediglich eigenen Gesetzen folgt. Dieser Zustand ist natürlich nicht ursprünglich, sondern ist künstlich herbeigeführt; das ganze Opferwesen ist in ein künstliches System gebracht. Wir haben in den Liedern des Veda noch den Beweis, dass auch in Indien ursprünglich dieselbe Anschauung dem Opfer zu Grunde lag, wie bei den übrigen Völkern, nämlich die, dass der Mensch durch das Opfer den Göttern gegenüber seine Unterthänigkeit bezeugte, um so ihre Huld und Hilfe zu erlangen, und andererseits seinem Danke für erfahrene Hilfe ebenfalls durch Opfer Ausdruck verlieh. Aber indem er Dank darbrachte, glaubte er damit zugleich die Götter verpflichten zu können, ihm auch fernerhin Segen und Gedeihen zu schenken. »Do ut des«: das ist vielfach mit Recht als der leitende Gedanke des Opfers innerhalb des Heidentums bezeichnet worden. In Indien ändert sich das in der Zeit, die uns durch die Brähmaṇa und Sūtra repräsentiert ist: für die Thätigkeit der Götter tritt die magische Gewalt der Opferhandlung ein. Der richtige Vollzug des Opfers verschafft dem Menschen Erfüllung seiner Wünsche, ohne dass eine Mitwirkung der Götter noch weiter notwendig wäre. Es heisst nun: wer das und das Opfer vollzieht, oder den und den Spruch recitiert, der erlangt das, für dessen Erlangung er opfert. Natürlich kann nun von einem Dankopfer keine Rede mehr sein und so kennt das spätere Ritual thatsächlich nur Bittopfer oder genauer Wunschoffer.

Diese Entwicklung zeigt sich recht deutlich an dem in der Überschrift genannten Opfer, dem āgrayaṇam. Dasselbe ist zweifellos ursprünglich ein Erntedankopfer gewesen, davon zeigt selbst die spätere Form noch deutliche Spuren. Es besteht in einer Darbringung von Erstlingen der Feldfrüchte; und die Gottheiten, denen geopfert wird, sind solche, die auf das Gedeihen der Früchte Einfluss hatten: Soma, Indra, Himmel und Erde, daneben auch Agni und die viçve devās. Die Darbringung eines einschaligen Kuchens für Himmel und Erde wird Kaush. Br. 4, 14 motiviert mit den Worten: *dyāvāpṛthivī vai sasyasya sādhayitryan, pratishthā pṛthivy, odmanāsāv anuveda* (so zu lesen mit dem Commentar gegen *odmanāsām* der Hss.). Es wird aber das āgrayaṇam im Kaush. Br. unter den *kāmyā ishṭayah* mit aufgeführt, d. h. unter den Opfern, die für die Erfüllung eines bestimmten Wunsches dargebracht werden (4, 12 *āgrayaṇanānādyakāmo yajeta*). Die Entwicklung haben wir uns so zu denken, wie es schon oben angedeutet ist: indem man den Göttern für empfangene Wohlthaten dankte, glaubte man sie zu bestimmen, mit ihren Wohlthaten fortzufahren, oder nach späterer Auffassung: indem man

nach der Ernte das vorgeschriebene Opfer darbrachte, meinte man, sich für das nächste Jahr wieder eine gute und reichliche Ernte zu sichern. Etwas ganz Analoges können wir beobachten an den Resten alter Opferhandlungen, die sich im heutigen Volksbrauche bei uns noch erhalten haben, und zwar besonders in Verbindung mit der Ernte. Auch da ist der ursprüngliche Zusammenhang in der Regel völlig vergessen und es heisst nun nur noch: das und das muss man thun, um für das nächste Jahr wieder eine reichliche Ernte zu erhalten.

Für die spätere Zeit hat dieses einzige Opfer des Çrautarituals, das noch in Verbindung steht mit der gewöhnlichen Thätigkeit des Menschen und das infolgedessen eigentlich nicht recht in das System passt, offenbar keine grosse Bedeutung mehr gehabt. Die Lehrbücher geben Anweisungen, wie der einzelne seinen Verpflichtungen nachkommen kann, ohne deshalb ein besonderes Opfer darbringen zu müssen. Am ausführlichsten finden wir dieselben Kaush. Br. 4, 14 (und damit vollständig, zum Teil wörtlich übereinstimmend Çankh. Çr. S. 4, 12, 14—17): Wenn er zu diesem (Opfer, nämlich der âgrayaṇeshṭi) keine Lust hat, so mag er die Opfergabe beim Voll- oder Neumondsopfer von neuen Früchten nehmen, um beides (âgrayaṇa und Voll- resp. Neumondsopfer) zu erlangen; oder er mag auch beim Voll- oder Neumondsopfer die Opfergaben nachfolgen lassen, um die Götter nicht zu verkürzen; oder er kann auch das abendliche und morgendliche agnihotra mit einer Abkochung von neuen Früchten darbringen, um beides (âgrayaṇa und agnihotra) zu erlangen; oder er kann eine Topfspeise von neuen Früchten auf dem gârhapatya kochen und in dem âhavaniya diesen Gottheiten des Ernteopfers und svishṭakṛt als viertem darbringen mit den Worten: dem svâhâ, dem svâhâ: um die Götter nicht zu verkürzen; oder er kann auch die neuen Früchte der agnihotri-Kuh zu fressen geben und mit der von dieser gewonnenen Milch das abendliche und morgendliche agnihotra darbringen, um beides zu erlangen. Nur das Çat. Br. (2, 4, 3, 14) verbietet das âgrayaṇa in der Weise mit dem agnihotra zu verbinden, dagegen geben die Sûtra dieselben Möglichkeiten, wie das Kaush. Br. Die Götter sollen also nicht um das was ihnen zukommt betrogen werden: die neuen Früchte sollen in irgend einer Form ihnen dargebracht werden, aber ohne dass der Mensch sich die Unbequemlichkeit eines besonderen Opfers aufzuerlegen braucht; und es genügt als Grund für eine derartige Vereinfachung des Verfahrens: wenn er keine Lust hat dazu (*yad etasyai glâyât*). Jedenfalls geht daraus hervor, dass man gerade auf dieses Opfer in der späteren Zeit sehr wenig Gewicht legte, denn mit anderen nahm man es in der Regel nicht so leicht.

Die Zeit der Darbringung ergab sich von selbst; dieselbe hatte zu erfolgen, sobald die Ernte eingebracht war; ein Teil des neugeernteten Getreides war für die Götter auszuschneiden und ihnen zu opfern. In den Texten finden wir ein dreifaches Ernteopfer: die çyâmâkeshṭi darzubringen *varshâsv âgate çyâmâkasasye*, die veṇuyavisṭi (Opfer von Bambussamen) *vasanta âgate (grîshme* nach Kât. Çr. S. 4, 6, 17) und das Opfer von Reis und Gerste im Herbst (*çaradî*) resp. Frühling darzubringen. Die çyâmâkeshṭi soll nach Kaush. Br. 4, 12 erfolgen im Anschluss an das Neu- und Vollmondsopfer in der Weise, dass sie dem Neumondsopfer nachzufolgen, dem Vollmondsopfer voranzugehen hat. Ausserdem ist es auch gestattet, ein bestimmtes nakshatra abzuwarten. Also auch hier ist die durch die natürlichen Verhältnisse gegebene Zeitbestimmung nach dem System verschoben worden.

Die Darbringung besteht bei dem Hirsenopfer und bei dem Opfer von Bambussamen in einem Körnermus (*caru*) für Soma; bei dem Opfer von Reis und Gerste in einem zwölfschaligen Kuchen für Indra und Agni, einem Körnermus für die *viçve deväs* und einem einschaligen Kuchen für Himmel und Erde. Bei der *venuyaviṣṭi* nach anderen in einem Körnermus für Agni oder Varuṇa oder Prajāpati. Als Opferlohn ist im Kaush. Br. vorgeschrieben für die beiden ersten Opfer eine Honigspeise (*madhuparka*), für das letzte ein erstgeborenes Kalb. Das Opfer von Reis und Gerste ist also offenbar das wichtigste von allen, die *venuyaviṣṭi* wird bei *Âçv. Çr. S. 2, 9* überhaupt nicht erwähnt.

Es ist also dieses Opfer trotz seiner geringen Bedeutung in dem späteren Ritual deshalb für uns von besonderer Wichtigkeit, weil wir berechtigt sind, darin einen Rest ursprünglicher Anschauungen und Opfergebräuche zu erkennen. Es ist ohne Zweifel die gerade Fortsetzung eines uralten indogermanischen Brauches, während sonst in Indien das Opferritual sich in einer Weise entwickelt hat, dass die ursprünglich zu Grunde liegenden Anschauungen völlig verwischt sind. Infolgedessen hat dies Ernteopfer auch ein weiteres religionsgeschichtliches Interesse.

Bruno Lindner.

Die Ironie im Mahâbhârata und im Rgveda.

Die richtige Auffassung von Gesprochenem oder Geschriebenem hängt nicht ausschliesslich ab von dem Verständnisse der einzelnen Wörter, der Wörter in dem Verbands, in welchem sie vorkommen, und von der Verbindung, in welche dieselben gebracht sind, sondern auch häufig von der Erkenntnis der Absicht dessen, von welchem die Äusserung herrührt. Meist allerdings erhellt dieselbe direct aus dem wörtlichen Sinne; derselbe deckt sich jedoch nicht immer mit jener. Einer der einfachsten Fälle dieser Art ist der der rhetorischen Frage, welche Ausdrucksform uralt zu sein scheint. Gegensatz zwischen dem Wort- und dem beabsichtigten Sinne wird zur Ironie; aber schon die Incongruenz eines bedingten Gegensatzes, die Unterschiebung von Accessorischem für das Wesentliche, oft des Consequens für das Präcedens, des von selbst sich Ergebenden für das Beabsichtigte, unbedingte Voraussetzung von notorisch Zweifelhafem oder sicher Unwahren, Übertreibung des Kleinen, Herabsetzung des Grossen und Ähnliches wird durch die versteckte Absicht zur Ironie, bei welcher noch ein wichtiges charakteristisches Moment darin liegt, dass der Urheber derselben sich des Risicos, ob er verstanden wird oder nicht, bewusst ist, mit Bewusstsein und mit Absicht sich demselben aussetzt. Sie greift oft über in das Gebiet der Paradoxie, der Hyperbel u. a., unterscheidet sich aber von diesen eben durch das subjective Moment.

In dem litterarischen Auftreten derselben unterscheiden wir zwei Arten derselben; die Ironie kann so zu sagen innerhalb des Stoffes angewandt werden, wie jede andere stilistische Redeform, Figur, Tropus etc. Dieselbe kann aber auch aus dem Stoffe heraustreten, eine indirecte Reflexion über denselben darstellen. So wird sie zur Ironisierung des Gegenstandes, zur Selbstironisierung des Urhebers. Dass die letztere Art als eine Störung der Illusion eigentlich und im allgemeinen verwerflich ist, versteht sich von selbst. Doch kann sie unter Umständen zur Beurteilung des thatsächlichen Verhältnisses zwischen Autor und Stoff von Interesse sein. Es fehlt diese Gattung Ironie z. B. im Kathâsaritsâgara nicht, wo der Dichter mehrfach sich über die Wunderbarkeit seiner eigenen Erzählung lustig macht. Ob dergleichen nicht auch im Homer vorkommt zu untersuchen möchte wohl der Mühe wert sein. Im Epos Kalewala findet sich diese Ironie gleichfalls.

Sicher ist so aufzufassen die Stelle Mahâbh. III, 168, 40 (Indralokâg.), wo der Dichter Mâtali zu Arjuna sagen lässt: *adbhutam idam — pratibhâti me yadâ sthito ratham divyam padân na calitah padam || devarâjo 'pi hi mayâ nityam atropalakshitah | vicalan prathamotpâte hayânâm — || tvam punah sthita evâtra rathe bhrânte Kurûdvaha* | »Wunderbar erscheint mir dies, dass du auf dem Wagen stehend nicht von einem Platz auf den andern gewackelt bist; denn sogar an dem König der Götter hab ich in diesem Falle immer beobachtet, dass er bei dem

ersten Anziehen der Pferde wackelt. Du hingegen stehst fest dabei, wenn [auch] der Wagen in Bewegung geraten ist.« Die dem Epos so geläufige übermäßige Verhimmelung seiner Helden, und die entsprechende Geringschätzung desselben für die Götter konnte wohl nicht besser ironisiert werden.

So ist auch Yudhishthira's Verwunderung zu verstehen, dass Kuvera samt seinem Heere nicht von Agastya verbrannt worden, aus Zorn darüber, dass der Rākshasādhipati Maṇimān, der in Kuvera's Gesellschaft sich befand, dem Ṛshi aus Übermut auf den Kopf gespuckt hatte (III, 161, 53 *idaṃ cācāryabhūtam me yat krodhāt tasya dhīmataḥ | tadaiva tvam na nirdagdhaḥ sabalah sapadānugah* ||). Ähnlich in Bezug auf Çalya vonseiten Yudhishthira's IX, 17, 40. Das Zusammentreffen Bhīma's mit Hanumān am Gandhamādanaberge III, 146—151 mit der Bezugnahme auf Rāma und das Rāmāyaṇa ist offenbar durchaus ironisch gefärbt. Ironisch zu nehmen ist Yudhishthira's Entzücken über die Vertilgung der Kshatriya durch Rāma Halabhr̥t XII, 50, 2—4, besonders wenn man die kolossale Ungeheuerlichkeit des behaupteten Ereignisses in Betracht zieht.

Die Ironie zeigt sich auch in dem, was dieser oder jener Persönlichkeit zugemutet wird; köstlich in dieser Beziehung sind die Grüsse, die Yudhishthira (V, 30) Saṃjaya nach Hause mitgiebt (*kanyāḥ svajethāḥ sadaneshu Saṃjaya anāmāyam madvacanena prshvā*), die Erkundigungen um das Befinden sehr untergeordneter zum Teil wenig respectabler Persönlichkeiten (Köchinnen, *veçyāḥ*). Ironie klingt aus der gleichmässigen Antwort der von den Pāṇḍava um Beistand gebetenen Persönlichkeiten VI, 42, 41. 56. 71. 82 *arthasya puruṣo dāso dāsaḥ tv artho na kasyacit | iti satyam mahārāja baddho 'smy arthena Kauravaiḥ* || »Der Mensch ist der Sklave des Geldes, das Geld ist keines Menschen Knecht | das ist die Wahrheit (oder ‚das satyam‘), o Mahārāja; durch das Geld bin ich an die Kaurava gefesselt.« Die Ironie liegt in dem hier doppeldeutigen *satyam*.

Auch die Erzählung von Cārvāka's Tod XII, 39 ist eine Ironisierung indischer Anschauung.

Von besserer Wirkung und poetisch berechtigt ist die Ironie, wenn dieselbe mit den Persönlichkeiten und den Thatsachen sich verträgt, und direct oder indirect denselben entspringt. So VIII, 66 der durch das unerwartete Erscheinen Arjuna's und Kṛṣṇa's verursachte Irrtum Yudhishthira's, Karṇa sei nun bereits getötet, sowie alles, was in den nächsten Adhy. folgt. So Droṇa's Stillschweigen auf den Vorwurf, er sei ein *brāhmanabruvaḥ* VIII, 55, 34; so Kṛṣṇa's Stillschweigen auf Yudhishthira's Dank, dass sie nunmehr durch seine Gnade *jayam prāptā yaçaç cāgryam na ca dharmacyutā vāyam* | darauf *novāca Bhagavān kiṃcit dhyānam evāvrapadyata* | XII, 45, 20.

Der Glaube an Seelenwanderung als Belohnung oder Strafe erscheint ironisiert X, 5, 27 *pitṛhantṛṇ ahaṃ hatvā Pañcālān niçi sauptike | kāmāṃ kiṭaḥ pataṅgo vā janma prāpya bhavāmi vai* || »Hab ich die Töter meines Vaters, die Pañcāla, getötet, so mag ich meinerwegen bei einer Wiedergeburt Wurm oder Motte werden«, was zu Açvatthāman's verzweifelter Stimmung ebenso passt, wie eine ähnliche Äusserung Bhīma's nach der Besiegung Duryōdhana's IX, 59, 11 *kāmaṃ svargaṃ narakam vā patāmaḥ* |

Scharf ist die Ironie III, 251, 23; 252, 25, welche die Bewohner der Hölle ein »*karma vaitānasambhavam Bṛhaspatyucanoktair mantraiḥ*« als »*mantraviçāradāḥ*« ausführen lässt.

VIII, 44, 29 *vârâham kaukkuṭam mânsam gavyam gârdabham aushṭrikam | aīdam ca ye na khādanti teshâm janma nirarthakam* || vgl. mit III, 200, 4 *vṛthâ janmâni catvâri . . . | parâpâkeshu ye 'ṣnanti âtmârtham ca pacet tu yah* ||

VII, 19, 19 *tatas te labdhalakshatvâd anyonyam abhicukrucuḥ | hatau Kṛṣṇau iti prītyâ vâsânsy âdudhuvus tadâ* || das Schwingen der Gewänder (bei der Bestattung, um die Seele des Dahingeshiedenen zu verschrecken) ist hier ironisch: sie sollten noch lebend schon als tot gelten; s. VII, 87, 9; 109, 32; VIII, 23, 2; 91, 58 bei Karṇa's Tode.

Fraglich ist, ob VI, 107, 52 hierher gehört (*ganyatâṃ sa vadhopâyam pra-
shṭum Sâgaragâsutah*), wozu auch Str. 71. Dass die Pânḍava sich an Bhîshma selber um Auskunft, wie sie ihn besiegen können, wenden müssen, darin liegt gewiss eine beabsichtigte oder (gegen den Dichter sich kehrende) unbeabsichtigte Ironie. Ironisch ist das *upâñcuvratam* VIII, 69, 9 zu verstehen.

Eine Ironie auf die Ansichten über die Götter erkennt man auch in der Weise, wie Çrî Bhagavân die ausserordentlichen Thaten Açvatthâman's erklärt X, 17, 8 *nînam sa devadevânâm iccavareçvaram avyayam | jagâma çaranam Drauṇir ekas tenâvadhî bahûn | prasanno hi mahâdevo dadyâd âmaratâm api | vîryam ca giriço dadyâd yenendram api çâtayet | veddham hi mahâdevam ityâdi* |

In der Gestalt der *reductio ad absurdum* haben wir sie XII, 10, 23 u. f. *neme mygâḥ svargajito na varâhâ na pakshinâḥ | athânyena prakâreṇa puṇyam âhur na te janâḥ* || — *yadi samnyâsataḥ siddhim râjâ kaç cid avâpnuyât | parvatâç ca drumâç caiva kshîpram siddhim avâpnuyuḥ* || *ete hi nityasamnyâsâ dṛçyante niru-
padravâḥ | aparigrahavantaç ca satatam brahmacâriṇaḥ* ||

Es ist auch nicht unmöglich, dass der Dichter die Prahlerien der Helden ironisiert, die seine eigene Dichtung mit den wirklich dargestellten Leistungen derselben als keineswegs im Einklang stehend schildert. Prahlerien in solchem Stile wie VI, 107, 39 *tridaçân vâ samudyuktân sahitân Daityadânavaih | nihanyâd Arjunaḥ samkhye kim u Bhîshman narâdhipa* | 43 *sendrân api raṇe devân jayeyam jayatâm vara | tvayâ nâthena Govinda kim u Bhîshman mahâratham* | 38 *sa hanishyati samgrâme Bhîshmam* — | *açakyam api kuryâd dhi raṇe Pârthaḥ samud-
yataḥ* | sind so zahlreich und es folgen ihnen die Dementis so unmittelbar auf dem Fusse, dass man nicht umhin kann, die Ernsthaftigkeit des Dichters dabei in Zweifel zu ziehen. Fast zwingend wird dies, wenn man VI, 107, 29.30 in Betracht zieht *hanishyâmi raṇe Bhîshmam âhûya purusharshabham | paçyatâṃ Dhârtarâshṭrânâm yadi necçati Phâlguvaḥ* || (Çrî Bhagavân spricht) *yadi Bhîshme hate vire jayam paçyasi Pânḍava | hantâsmi ekarathenâdya Kuruvṛddham pitâmaham* || und 31.

Es gab aber auch feste so zu sagen notorische Ironien. Wenn der Kampf mehrfach (z. B. VII, 130, 19.22.23. IX, 33, 8) als Würfelspiel dargestellt wird, so hängt dies unmittelbar mit der Handlung des Epos zusammen. Deutliche Ironie ist es, wenn die Annahme des Zweikampfes in der Schlacht »Bewirtung« genannt wird [*yuddha-jâtithyam (prayaccha me)* | VIII, 16, 23 (Tod im Krieg *Çakrasyâtithitâ* VIII, 60, 91) oder »das offene Himmelsthor« (VIII, 57, 2.3), wenn statt »ich werde ihn töten« gesagt wird »ich ver helfe ihm zum vorzüglichsten höchsten Zustand« *paramam gatim dâsyâmi* VIII, 74, 24, oder »ich werde ihn seine vorlängst dahingegangenen Vorfahren sehen lassen« *tatrâsya darçayishyâmi pûrvapretân pitâmâ-
hân* IV, 22, 4. VI, 84, 51. Noch schärfer wird die Ironie VII, 84, 28 *so 'ham tatra*

gamishyâmi yatra Saindhavako nrpaḥ | yiyâsur Yamalokâya mama viryam pratikshate | wo dem, auf dessen Kosten die Ironie geht, ohne weiteres völliges Eingehen darauf imputiert wird.

Bitterer ist die Ironie, die die Schlacht als Musikspiel ironisiert III, 35, 16, da doch wohl kaum ein ärgerer Gegensatz gedacht werden kann. Mit einer Hunderauferei wird die Schlacht verglichen humoristisch V, 72, 72 f.

Ironie ist die Aufforderung: *sudrshṭaḥ kriyatâm loko hy amuṁ lokam gamishyasi* | VII, 46, 15 (Saubhadra gegen Lakshmaṇa), ebenso Çikhandi gegen Bhishma VI, 108, 49 (ohne Ironie Walter Scott Lady of the Lake: Canto V, 14 *Each looked to sun and sea and plain, As what they ne'er might see again*). In Voraussicht von Karṇa's Tod sagt Arjuna: *adya Râdheyabhâryânâṁ vaidhavyam samupasthitam | dhruvam svapnair anishtâni tâbhîr drshṭâni Mânava* | »sie haben gewiss böse Träume gehabt« VIII, 87, 111. Die bösen Träume brauchten sich ja nicht auf Karṇa's Tod zu beziehen; der Sprecher setzt nicht nur solche voraus, sondern interpretiert dieselben zugleich in seinem Sinne. Anderer Art, aber auch ironisch ist es, wenn von dem gefallenen Çalya IX, 17, 55 gesagt wird: *sa tathâ bhinnasarvângo rudhîreṇa samukshitaḥ | pratyudgata iva preṇṇâ Bhûmyâ sa narapungavaḥ | priyayâ kântayâ kântaḥ patamâna ivorasi | ciram* (»lang«, nach späterem Gebrauche »immer«) *bhuktvâ Vasumatim priyâṁ kântâm iva prabhuh | sarvair angair samâçlishya prasupta iva câbhavat* | Die Ironie liegt darin, dass das Erzwungene mit einem freiwilligen Acte, das Aufhören alles Genusses mit dem höchsten sinnlichen Genusse verglichen wird, indem das tertium comparationis, ein so zweifelhafter Begriff wie der des Fallens, dazu den Anlass benützen lässt.

Beispiel einer ironischen Aufforderung ist VI, 107, 71, wo Bhishma den Pânḍava's versichert, dass, wenn er besiegt sei, sie siegen werden: *kshipram mayi praharadhvam yadicchatha raṇe jayam* |

Anderer Art und in höherem Stile mit feinerer Ironie ist XII, 105 ausgeführt, wo der Ṛshi Kâlakavṛkshîya dem seiner Herrschaft verlustig gegangenen Kshemadarçi die Mittel ausführt, wie er sich durch Hinterlist und Treulosigkeit seines Reiches wieder bemächtigen könne, was dieser entschieden ablehnt.

Vortrefflich ist auch die Ironie in dem Gespräche zwischen der Frau und dem Brâhmaṇa, III, 206. Ein Brâhmaṇa kommt um seine Bhikshâ in ein Haus, dessen Herr eben abwesend ist, und wird von der Frau wohl aufgenommen, aber über dem mittlerweile eingetroffenen Gatten ganz vernachlässigt. »Neglect requires a saint to bear it« und so macht der Brâhmaṇa seinem Unmute darüber unverhohlen Luft. Die Frau aber giebt ihren Standpunkt nicht preis, sondern erteilt ihm eine eindringliche auch von ihm schliesslich acceptierte Lection, und verweist ihn für »alles übrige« an einen »*dharmavyâdha*«, dessen »Adresse« sie ihm giebt. Allerdings verläuft diese Zusammenkunft mit dem *dharmavyâdha* wie so manches Gutbegonnene im MhBh. im Sande der so reichlichen loci communes; aber die Demütigung brâhmanischen Stolzes ist doch die Hauptsache dabei, und diese ist gut durchgeführt.

Ironisch weist Vishṇu die in der Götterversammlung erscheinende und um Entlastung bittende Pṛthivî an Duryodhana: *sa te kâryam karishyati* | XI, 8, 26 f.

Vorwürfe in bittere Ironie gekleidet in verschiedener Wendung finden wir V, 74, 1 f., wozu Kṛshṇa's Antwort auf die ironischen Vorschläge Bhîma's 75, 1 f.

zu vergleichen. So spricht VII, 143, 6 Bhûriçravâh zu Arjuna, nachdem dieser ihm auf hinterlistige Weise den Arm abgehauen: *idam Indrena te sâkshâd upadishţam mahâtmanâ | astram Rudrena vâ Pârtha Droṇenâthâ Kṛpeṇa vâ |* Duryodhana klagt VII, 154, 87 Droṇa der Lässigkeit im Kampfe an: *mama vâ mandabhâgyatvân mandas te vikramo yudhi | Dharmarâjapriyârtham vâ Draupadyâ vâ na vidma tat |* ebenso 159, 89.

Ironische Selbstanklage eines Irrtums seitens Kṛshṇa's finden wir IX, 33, 16. Yudhishtîra hatte Duryodhana bewogen, aus seinem Verstecke im See heraus zu kommen, dadurch dass er ihm den letzten Entscheidungskampf mit der Keule unvorsichtigerweise zugestand. Darob wird er von Kṛshṇa heftig getadelt und dieser sagt: *nînanî na (νῆνον) râjyabhâg eshâ Pânḍoh Kuntyaç ca samtatih | atyantam vanavâsâya srshţâ bhaikshyâya vâ punah (πῶς ἐννετως) |*

Ähnlich Arjuna in seiner Klage über Abhimanyu's Tod VII, 72, 83 *aho svid bhûshanârthâya varma çastrâyudhâni vah — vâcas tu vaktum samsatsu — mama putram arakshatâm (vah) |*

Ironisch ist der Trost VI, 107, 26, den Kṛshṇa dem Yudhishtîra zu teil werden lässt: *vishâdam tvam mâ kṛthâh — | yasya te bhrâtarah çûrâ durjayâh çatrusûdanâh |* Zur Verhöhnung wird die Ironie, wie sich von selbst versteht, ebenfalls angewandt VII, 122, 16; 131, 22; VIII, 49, 54. 59. Ironische Wortspiele VII, 146, 53; IX, 27, 50; VI, 62, 29; XI, 24, 27.

Die ironische Ausdrucksweise ist dem Menschen so nahe liegend, dass wir uns nicht wundern dürfen, dieselbe auch im Veda zu finden. Nur fehlt hier ein wichtiges Moment derselben, die Leidenschaft. Die Ironie wird hier also schwächer und zahmer sein als im Epos. Wir finden Ironie I, 4, 5, mögen uns die Leute sagen: »ihr kommt noch um anderes auch, während ihr dem Indra dienet [ohne davon Nutzen zu haben]«. I, 74, 3 mögen nur die Leute sagen: »Agni ist gar zum Vrtra-töter (was ja Indra ist) geworden, zum Erbeuter von Gut in jeder Schlacht«.

Ironisch gesagt ist es, wenn es von Indra heisst: *yad vajrena sasantam abodhayo him |* I, 103, 7.

Wir halten es auch für eine (in späterer Zeit nicht mehr verstandene) Ironie, wenn es heisst, die Rbhu hätten, obwohl sie *martâsah* gewesen, doch die Unsterblichkeit erlangt I, 110, 4. Der Umstand, dass jede Jahreszeit ihr Ende hat, ward auf die denselben präsidierenden Genien übertragen, und darauf hin wurden sie zu Sterblichen, zu Menschen gemacht.

Dass das Beiwort *parivishţa* dem Jâhusa in ironischem Sinne gegeben worden ist I, 116, 20, geht aus VII, 71, 5 hervor; den, um den man sich allzusehr bemühte (den Gutbedienten) setzten die Ushas in Freiheit *çithire antah*.

Ironisch sind die Stellen I, 140, 9c *vayo dadhat padvate*; 131, 4 *vidush te asya viryasya Pûravah*; V, 65, 1 die Götter bedürfen eben des Lobes nicht, also *na kasya cid vanate girah*. Die Wirkung des Reichtums (an Vieh) wird VI, 28, 6 mit offener Ironie behandelt. Ironisch heisst es VI, 39, 2: Indra (im Gegensatz zu Soma) hat nur mit Worten die Paṇi bekämpft.

X, 32, 3.4 scheint ironisch gesagt, weil ja das Entgegengesetzte im natürlichen Laufe der Dinge liegt.

X, 49, 8 *prâçrâvayam çavasâ Turvaçam*: durch ihre Niederlage sind sie be-rühmt geworden.

Ironisch kann man X, 79, 5.6; 92, 3a fassen; aber ganz offenbar ironisch ist es, wenn gesagt wird X, 94, 2.3, dass die Steine noch vor dem Hotar den Soma zu trinken bekommen, und dies als ein Vorzug derselben hervorgehoben wird.

Auch X, 95, 14.15 ist vielleicht eine Ironie zu sehen: fürchte nicht die reissenden Wölfe; die Frauen sind die ärgsten (die Sâlâ-) Wölfe.

X, 108 bietet mehrere Belege; gleich 1. *kâsmehitih* (der Besuch lässt doch wohl freundliche Gesinnung voraussetzen!); ebenso das Angebot, Indra, bei vorgegebener Unkenntnis wer Indra ist, zum Freund und »*gopatih*« zu machen.

X, 160, 4 *anuspashṭo bhavaty esho asya yo asmai revân na sunoti somam* respicit eum deus, aber nicht im guten.

Fraglich ist die Ironie bei X, 24, 4.5 (VIII, 65, 11); 51, 1 ab; 99, 5.

Alfred Ludwig.

Über die Lautverbindung *kt* in den indoeuropäischen Sprachen.

Die Schicksale von *kt* in den indoeuropäischen Sprachen vom Standpunkt der Geschichte zu erforschen ist Gegenstand des vorliegenden Aufsatzes.

1. *kt* erhält sich unverändert; 2. es wird zu *tt*; 3. zu *t*; 4. es geht in *pt* über; 5. in *ft*; 6. in *xt*; 7. in *jt*.

1. *kt* erhält sich unverändert.

- a) im altindischen: *nakti*;
- b) im griechischen: *νυκτ* (*nykē*);
- c) im lateinischen: *nocti* (*nox*);
- d) im litauischen: *nakti*;
- e) im germanischen als *ht*: got. *nahts*. ahd. *naht*. ags. *niht*: dagegen anord. *nàtt*, *nòtt*.

Unverändertes *kt* weisen die romanischen Sprachen nur in entlehnten Wörtern auf: span. *directo*. portug. *acto*. prov. *dictar*. franz. *direct*. rumun. *seaktę* *secta*.

2. *kt* wird *tt*.

a) in den indischen Tochtersprachen des Sanskrit: päli *mutta* gelöst: sanskr. *mukta*. präkr. *ratta*. hind. *râtâ* aus *rattâ*: sanskr. *rakta* rot. Hierher gehört auch das zig.: *rat* Blut.

b) Im italienischen und zwar im Nordosten und im Süden des Sprachgebietes: *diritto* directum. *fatto* factus. *notte* noctem. *otto* octo. *santo* sanctus für *sanlto*. Hier sei auch das judicarisches erwähnt, das als ein lombardischer Dialekt angesehen wird: *früt* fractus. *lat* *lactem. *untar* *unctare, ungere.

c) Selten im französischen: *lutter* luctari. Daneben *roter* ructare, womit span. *matar* mactare, portug. *dito* dictus verglichen werden kann.

3. *kt* wird *t*.

In slavischen Wurzeln: *pletą* aus *plekta*: lat. *plectere*, ahd. *flehtan*. *leštą* aus *letją*: lit. *lekti* fliegen. Man füge hinzu *petū* aus *penktū* *quintus*, *quinctus*, woraus *peti* *quinque*, lit. *penki*. *k* ist im slav. ausgefallen.

4. *kt* wird *pt*.

Im rumunischen: *mrumun*. *direptu* justus: directus. *koptu* coctus. *lapte* lac. *nopte* noctem. *optu* octo. *traptu* tractus. *umptu* butyrum: unctum. drumun.: *dirept*, *drept*. *fapt* factus. *frupt* fructus. *kopt*. *leptukę* lactuca. *lapte*. *luptu* luctor. *noapte*. *opt*. *piept* pectus. *vıpt* victus. *unt* unctus aus *umpt*, *umt*. *frint* *fractus, fractus. *strımt* angustus aus *strımt*, *strinctus. istrorumun. *kopt*. *lapte*. *nopte*.

5. *kt* wird *ft*.

Im albanesischen in entlehnten Wörtern: *ftua* Quitte: *cydonium*, it. *cotogna*. *kofto* geschroteter Weizen: *coctum*: *luftę* Krieg: *lucta*. *tróftę* Forelle: *trocta*.

6. *kt* wird *χt*.

Im neugriechischen: $\nu\chi\tau\alpha$ $\nu\acute{\omicron}\xi$: $\delta\chi\tau\acute{\omicron}$ $\delta\kappa\tau\acute{\omicron}$: $\chi\tau\tilde{\eta}\mu\alpha$ $\kappa\tau\tilde{\eta}\mu\alpha$.

Man vergleiche abaktr. *bakhta*, pàrsi und npers. *bakht* Glück: aind. *bhakta*. *hikhti* Begiessung: aind. *sikti*.

7. *kt* wird *jt*.

a) Im umbrischen: *adveitu* aus *advektu*. *feitu*, *fectu*, *fetu* aus *factu*. Daneben *uktur*: *auctor*. *rehte*: *recte*.

b) Im kymrischen: *noid*: noctem. *wyth* (*wyth*) octo. *reith* rectum. *laith* lac gilt als entlehnt. Daneben ir. *nocht* noctem. *ocht* octo. *recht* lex: rectum. *sancht* sanctus.

c) Im spanischen: *pleita* Geflecht: *plectere*, selten. In *auto* actus beruht *u* vielleicht auf *i*.

d) Im portugiesischen: *direito*. *estreito*. *feito* factum. *leito*. *noite*. *oito*. Alt *coito* coctus. *condoito* conductus. *oytubro* october. Mit *u* für *i*: *outo*. *outubro*. *doutor* doctor. *contrauto* contractus.

e) Im provenzalischen: *coitar* *coctare. *duit* ductus. *dreit*. *estreit*. *fait*. *frait*. *noit*. *peitz* pectus. *trait*. *dit* dictus aus *diit*. *oint* unctus aus *onjt*. *peint*: *pinctus für pictus. *saint* sanctus aus *sanjt*.

f) Dasselbe gilt vom catalanischen. Auch von dem auf Sardinien gesprochenen Dialekte: *cuit* coctus. *fruit* fructus. *vuit* octo. *Miscellanea* 318.

g) Im französischen: *conduit*. *droit*. *étroit*. *fait*. *huit*. *nuit*. *truïte*: tructa, wo für schon in lat. Glossen *truita*. *joint*. *peint*. *saint*.

h) Im genuesischen: alt *faito*. *noite*. *coito*. *oito*. *pointo* punctum aus *punjto*. *Archivio* II, 130.

i) Im piemontesischen (Dialekt von Chieri): *fait*. *extrait*. *constreit*. coll' invertimento di *njt* in *jnt*: *saint*.

k) Im rætoromanischen: *dait* digitus. *küet* coctus. *nüet* noctem. *piet* pectus aus *küit*, *nüit*, *peit*. Diese Formen finde ich bei Gartner 64 nicht erwähnt.

l) Im albanesischen: *dgréjtę* verus: directus. *frujt* fructus. *štréjtę* teuer: *strinctus. *tęte* octo aus *otęte*, *oktęte*. *dęjtę* decem aus *dękte*. *šeint* sanctus: daneben *šęnt* aus *šęnjt*.

m) Im slavischen ist ein Übergang des *kt* in *jt* im erhaltenen Zustand der Sprache unnachweisbar. Das aslov. *sanitū* sanctus ist entlehnt, wahrscheinlich aus dem Althochdeutschen, das jedoch nur *sancte*, *sante* bietet: *sanitū* verhält sich zu *sanctus* wie *truita* zu *tructa*. Jener Übergang muss jedoch in einer früheren Periode der Sprachentwicklung stattgefunden haben, wenn ich recht habe, für das neuslovenische, klein- und grossrussische folgende Lautreihe anzunehmen: *kt*, *jt*, *tj*, *tš*, *č*. Was hierbei Anstoss erregen kann, ist die Metathese *tj* aus *jt*: eine solche findet jedoch unzweifelhaft im serb. *naći* aus und neben *najti*, aslov. *naiti*, statt. Auch der Übergang von *tj* in *č* kann nicht in Abrede gestellt werden. nslov. *peći* coquere aus *pekti*, *pejti*, *petji*. Man vergleiche *svěča* aus *světja*: Stamm *světī* und

Suffix *a*. Im äussersten Westen geht *tj* wie im serbischen in *č* über: *peč. svičca*. kluss. *pečy* aus *peky, pejty, petjy*. *sviča* aus *svitja*. russ. *pečī. sviča*. In anderen slavischen Sprachen ist der Reflex von *kt* ein anderer, aber auch da ist derselbe gleich dem von *tj*: serb. *pečī. svijčca*. czech. *pečī. sviče*. pol. *piec. swiecca*. oserb. *pjes. svjeca*. nserb. *pjes. svjeca*. *gt* und *ht* folgen demselben Gesetz wie *kt*: nslov. *moči* posse aus *magti*. serb. *vriječi* frumentum terere aus *vrijehti*. Schwieriger ist die Erklärung der aslov. Formen: *pešti* aus *pekti*. *svēšta* aus *svētja*: ich nehme Metathese an, so dass *pešti* und *svēšta* für *pešti* und *svēšta* stehen. Das Supinum *pešti* beruht auf *pektū, pejtū, petjū*. Neubildungen sind nslov. *pečti*. kluss. *peky*. wruss. *pekci*. russ. *pekči*. czech. *pečt* u. s. w. Die hier vorgetragene Erklärung mag Schwierigkeiten darbieten: sicher ungenügend ist die Deutung, nach welcher czech. *pečī* aus *pekti, peksti, pesti* entstanden sein soll. Die Annahme von *petji* erklärt alle Formen, auch: *pečī, peči, pečī*. Manche Wörter nehmen in derselben Sprache verschiedene Formen an: urslav. *dūkter* Tochter lautet nslov. nicht nur *či, hči* aus *dēi*, sondern im Westen auch *hči, šči; hki*, gen. *hkere*; bulgar. *dūster, šterka* und *kerka, čerka*. Urslav. *nakti* Nacht wird nslov. nicht nur *noč*, sondern ergibt auch *nicoj* diese Nacht und im Westen *snūkaj*, sonst *snoči*, vergangene Nacht. Dabei darf daran erinnert werden, dass *kt* im franz. durch *jt, tt* und *š* (ursprünglich *č*) wiedergegeben wird: *nuit* noctem, *lutter* lactari, *fléchir* flectere. *snūkaj* scheint aus *snūtjaj* so hervorgegangen zu sein wie *tretki, treki* aus *tretji*. Man beachte noch folgende Formen: serb. *doje* und *dojdje* (Jastrebov 289) für *dojde, dodje* und *najči*: *pa će se još najči kahrmana* Volkslied, dem das nslov. *najči* gleichsteht: *ne moremo glihe najči* bei den Béli Kranjci, die daneben *dojti* gebrauchen. Beide Formen beruhen auf *najtji*, eine Verbindung von *najti* und *natji*. Metathese des *j* gewahren wir im russ. dial. *gotjanū* aus *gojtjanū*, türk. *gajtan*, im serb. *barjak*, türk. *bajrak* und wohl auch in *gadlje* aus *gajde*.

n) Im mailändischen, wo *tj* gleichfalls in *č* übergeht: *lacc (lač)* aus *lactem: *lajt, latj. noc (noč)* noctem. *pecc (peč)* pectus. *tincc (tinč)* tinctus aus *tintj, tinjt*. Älteres *digio* dictus, *fagio* factus beruhen auf *dičo, fačo*.

o) Ebenso im Dialekt von Pamparato (Mondovi): *fač. öč* octo. *streč* strictus: Archivio II, 399.

p) Ferner im spanischen: *derecho (derečo)* aus *deretjo, derejto. dicho. echar* ejectare. *estrecho. noche. ocho. pecho. cincho* cinctus aus *cintjo, cinjto. sancho* sanctus aus *santjo, sanjto. alt frucho*. Man vergleiche *mucho* multus aus *mutjo, mujto. puche* pulvem aus *putje, pujte*, wo *l* in *j* übergeht.

q) Im portugiesischen: *colcha* Federbett aus *culcta* für *culcita, culcitra. trecho* Strecke Wegs: tractus. Die Formen sind wohl spanisch.

r) Im provenzalischen: *cochar* coctare. *drech. fach. frach. estrech. dicha. poncha* puncta. *sanč* sanctus. Man vergleiche 7. e) *coitar. duit. dreit*.

s) Im französischen: *cacher* coactare. *fléchir* flectere. *empêcher* impactare. *cacher*, jetzt *kačer*, ehemals *kačer*. Man vergleiche Beiträge zur Lautlehre der rumunischen Dialekte. Consonantismus II, 45.

t) Im ractoromanischen nehme ich folgende Reihe an: *kt, jt* [7. k) angeführt]. **tj, tɣ, tš, ts, t. tɣ, tš, ts, t* werden in verschiedenen Gegenden nachgewiesen. Ich gehe demnach von der Metathese *jt* in *tj* aus. Anders wird die Sache von Th. Gartner 64 aufgefasst: »Die Gruppe *kt* hat in einzelnen Landstrichen auf

eigentümliche Weise das *k* zum Ausdruck gebracht: ein *χ* oder *i*, wie es sich auch sonst, z. B. bei *x* (*ks*), als der Schatten eines verschwundenen *k* einstellt, durchdringt gleichsam das *t* und giebt mit diesem schliesslich *tj*.⁶ *tj*: *latj*. **lactem*, *letj*. *lectum*, *atj*. *octo*, *petjen* *pectinem*. *tš*: *letš*, *otš*. *ts*: *lats*, *uets*. *t*: *lat*, *let*, *ot*. Gartner 64. 87. 176. 190.

Aus dem Gesagten ergibt sich folgendes als Resultat: In den europäischen Sprachen erhält sich *kt* im griech.: *ῥκττκ*, im lat. *noctem*, im lit. *nakti* und als *ht* im germanischen: got. *nahts*, ahd. *naht* u. s. w., nur anord. bietet *tt*: *nått*, *nøtt*, wofür dän. *nat*, schwed. *natt*. ngriech. hat *χτ*: *ῥκττκ*, rumun. *pt*: *noapte*, it. im Nordosten und Süden des Sprachgebietes *tt*: *notte*, während im Nordwesten entweder *jt* oder *č* aus *jt*, *tj* herrscht: piemont. *fait*, mailänd. *fač*. raetorum. hat *jt* und *tj* aus *tj*: *nuct* aus *nujt*. *letj*; provenz. begegnet uns *jt* neben *č*: *noit*, *fač*; im span. *č*: *noche*; im portug. *jt*: *direito*; im franz. *jt*: *nuit*; im alb. gleichfalls *jt*: *frujt*; in den keltischen Sprachen finden wir *jt* neben *χt*: jenes im kymr.: *noid*, dieses im ir.: *nocht*. Das slavische bietet nach den Sprachen verschiedene Reflexe von *tj* aus *jt*: *č*, *č*, *c*; nslov. *noč*, serb. *noć*, czech. *noc*.

Franz Miklosich.

Die Dichterin Çitâ.

Vâmana, Kâvyâlamkâravṛti 3, 2, 7 lehrt, der Inhalt eines Gedichtes könne von zweierlei Art sein: originell (*ayoniḥ*) oder nach einem Muster gebildet (*anyacchâyâyonih*). Als Beispiel einer Strophe mit selbständigem Inhalt führt er an:

*âçv apehi mama sidhubhâjanâd
yâvad agradaçanair na daçyase |
candra maddaçaanamandâlânkitah
kham na yâsyasi hi Rohiṇibhayât ||*

»O Mond, gehe schnell weg von meinem Rumgefäß, ehe du mit den Zahnsitzen gebissen wirst. Gezeichnet mit den Malen meiner Zähne wirst du aus Furcht vor der Rohiṇi nicht zum Himmel gehen.«

Diesem Original nachgebildet ist die Strophe, die Vâmana unmittelbar dahinter anführt:

*mâ bhaiḥ çaçânka mama sidhuni nâsti Râhuḥ
khe Rohiṇi vasati kâtara kiṃ bibheshi |
prâyo vidagdhaveṇitânavasamgameshu
puṇsâm manah pracalatiti kim atra citram ||*

»Fürchte dich nicht, o Mond, in meinem Rum ist Râhu nicht; Rohiṇi weilt im Himmel; warum fürchtest du dich, du Feigling? Was ist daran wunderbar, dass bei neuen Zusammenkünften mit verschlagenen Frauen das Herz der Männer gewöhnlich in Aufregung gerät?«

Die Originalstrophe habe ich sonst nirgends erwähnt gefunden, die Nachbildung dagegen wird auch angeführt von Vâgbhaṭa dem Jüngeren in seinem Alamkâratilaka fol. 9a. (MS. Kielhorn, Report Bombay 1881 p. 71 Nr. 300) in dem Abschnitte, der von den Wortfehlern (*çabdadosha*) handelt und als Verfasserin wird genannt Çitâ: || Çitâyâ yathâ ||. Ebenso heisst die Dichterin in dem MS. des E. I. O. aus samvat 1515 und dem Berliner MS. fol. 14a (Weber, Verzeichnis 2, p. 273 Nr. 1717), wie ich den gütigen Mitteilungen von Dr. Rost und Dr. Klatt entnehme. Dass die Strophe sehr bekannt war, geht hervor aus der Besprechung derselben durch Trilocanadâsa zu Kâtantra 3, 6, 90 p. 536 ed. Eggeling, eine Stelle auf die Zachariae aufmerksam gemacht hat (Göttingische Gelehrte Anzeigen 1880 p. 1021). Das Kâtantram sagt, manche lehrten, der Zutritt des *i* in Aoristformen wie *akârshît*, *akârshih* sei nicht notwendig und giebt als Beispiel *mâ bhaiḥ*. Dazu bemerkt Trilocanadâsa: »Es findet sich auch der (regelmässige) Gebrauch (von *bhaiḥ*) in *mâ bhaiḥ çaçânka mama sidhuni nâsti Râhuḥ*. Das ist unrichtig. Wegen der Schönheit der rhetorischen Figur (*alamkâra*) ist dieser falsche Gebrauch allgemein bekannt geworden (lies: *prasiddhim*), der (richtige) Gebrauch aber ist *mâ bhaisih*. Und so findet sich der Gebrauch in *mâ bhaisih putre* (lies: *putri*) Site u. s. w. (= Mahânâṭaka ed. Jibananda Vidya-sagara Calcutta 1878 p. 32, 11).« Trilocanadâsa ist also der Ansicht, dass die

Schönheit der von Çitâ gedichteten Strophe die Verbreitung der Form *bhaiḥ* bewirkt habe. Unter den bisher bekannten Dichterinnen findet sich aber Çitâ nicht. Im Bhojaprabandha wird wiederholt eine Dichterin Sîtâ erwähnt. Sowohl die Teluguausgabe des Bhojacaritam Madras 1862 (T), wie die Ausgabe von Jibananda Vidyasagara Calcutta 1872 (V) schreibt Sîtâ, und so liest auch die Oxforder Handschrift nach Aufrecht, Catalogus p. 150b. 151a und die Pariser Handschrift nach Pavie, Journal Asiatique 1854 Tome IV p. 404.* Die MSS. des Alamkâratilaka schreiben dagegen, wie bemerkt, unsere Dichterin ebenso gleichmässig Çitâ. Es fragt sich, ob trotzdem beide identisch sind. Wenn Sîtâ im Bhojaprabandha auftritt, erhält sie mehrfach die Bezeichnung *vidvajjanavanditâ* (p. 27, 15 = T p. 15, 28) oder *vidvadbrndavanditâ* (p. 34, 15 = T p. 19, 17; p. 57, 3 = T p. 32, 13). P. 80, 3 = T p. 44, 24 und p. 89, 14 = T p. 50, 2 redet Bhoja sie mit *devi* an. Da p. 87, 1 der Paṇḍit Mâgha die gleiche Anrede gegenüber seiner Frau gebraucht, so wird *devî* = Brâhmanin zu fassen oder nur hochachtungsvolle Bezeichnung sein. Die Strophen, welche der Sîtâ im Bhojaprabandha zugeschrieben werden, sind die folgenden. Als Kuvinda erklärt hatte, in der sabhâ des Bhoja gäbe es nur einen Dichter, Kâlidâsa, antwortet Sîtâ, von den Gelehrten begrüsst p. 27, 15 ff. = T p. 15, 28 ff.:

vipulahr̥dayâbhigyogye¹ khidyati kâcye jado na maurkhye² sve |
nindati kañcukam eva prâyaḥ çuḥkastani³ nârî ||

»Der Dummkopf ärgert sich über ein Gedicht, das (nur) Kluge verstehen können, nicht über seine Dummheit. Gewöhnlich tadelt das Mieder eine Frau mit trocknen Brüsten.« Diese Strophe wird auch in der Subhâshitâvali (S) Nr. 153 angeführt und als Dichter dort Argâṭa genannt.

P. 34, 8 ff. = T p. 19, 12 ff.:

hatâ daivena kavayo varâkâs te gajâ api |
çobhâ na jâyate yeshâm⁴ maṇḍalendragrhaṃ vinâ ||

»Heimgesucht vom Geschick sind die Dichter und elend sind die Elephanten, die ohne (in) einem Herrscherpalaste (zu leben) nicht Glanz (Ruhm) erlangen.«

Als Bhoja betrübt war über Kâlidâsas Neigung zu den Hetâren, sagte Sîtâ p. 34, 15 ff. = T p. 19, 17 ff.:

dosham api guṇavati jane dr̥shṭvâ guṇarâgiṇo na khidyante⁵ |
prityaiva çaçini patitam paçyati lokah kalankam api ||

»Tugendliebende sind nicht betrübt, auch wenn sie einen Fehler an einem tugendhaften Menschen sehen. Die Menschen sehen gern auch den Fleck, der auf den Mond gefallen ist.« Diese Strophe erscheint in der Subhâshitâvali Nr. 244 unter dem Namen des Ravigupta.

Auf den Dichter Çukadeva, den und Bhavabhûti Kâlidâsa für die besten Dichter erklärte, machte Sîtâ die Strophe p. 57, 3 ff. = T p. 32, 13 ff.:

kâkâḥ kiṃ kiṃ na kurvanti kronkâraṃ yatra yatra vâ |
çuka eva paraṃ vakti nṛpahastopalâlitaḥ ||

»Die Krähen lassen ihr Gekrächze an allen Orten ertönen; der Papagei (Çuka) spricht nur, wenn er von der Hand eines Herrschers gestreichelt wird.«

* Die Ausgabe von Pavie ist mir nicht zugänglich. Zur Schreibung Çitâ cf. jetzt Weber, Alalyâ p. 9.

¹ T *bhigyoge*. — ² T *maurkha*. — ³ S *stanâ*. — ⁴ V *teshâm*. — ⁵ T *bhidyante*.

Einst sagte der König am Morgen zu Sitâ: »Herrin (*devi*), schildere die Morgendämmerung.« Sitâ sprach (p. 80, 3 ff. = T p. 44, 24 ff.):

viralaviralâsthûlâs târâh u. s. w.

Die Strophe ist zuerst mitgeteilt worden von Aufrecht, ZDMG. 25, 239 (cf. 27, 69), dann von Böhlingk, Ind. Sprüche² 6174; sie steht auch in der Subhâshitâvali Nr. 2217. Ausser dem Anfang bietet der Bhojaprabandha zur Lesart der Subhâshitâvali noch die Varianten Z. 3 *apasarati*, V om. *ca*, T *dûratah* für *durjana* (V); Z. 4 *vrajati ca niçâ*; V *nirudyamâd iva*. In der Çârngadhara-paddhati (Çp.) wird nach Aufrecht diese Strophe und die Strophe *abhût prâcî pingâ*, die nach dem Bhojaprabandha p. 80 Kâlidâsa gedichtet hat,¹ den Hofdichtern des Bhoja (*Bhojarâjasevakakavivargasya*) zugeschrieben; die Subhâshitâvali lässt die Dichter unbestimmt (*kesâm api*).

Einst sagte der König voll Verlangen zu Sitâ: »Herrin (*devi*), schildere den Liebesgenuss.« Sitâ sprach (p. 89, 14 ff. = T p. 50, 2 ff.):

suratâya namas tasmai jagadânandahetave² |
anushangi³ phalam yasya Bhojarâja bhavadrçâh⁴ ||

»Verehrung dem die Welt erfreuenden Liebesgenuss, aus dem sich als Frucht Leute wie du, o Bhojarâja, ergeben.« In der Çp. wird nach Aufrecht, ZDMG. 27, 95 die Dichterin dieser Strophe Sarasvatikuṭumbadhitr genannt. Von Sarasvatikuṭumba werden in der Çp. zwei Strophen citiert, deren eine *Sarasvati sthitâ vaktre* in der Subhâshitâvali 2453 dem Amṛtadatta zugeschrieben wird. Es könnte scheinen, dass Sarasvatikuṭumba nur ein auf Grund dieser Strophe dem Amṛtadatta gegebener Beiname ist. In der Subhâshitâvali und dem Saduktikarṇâmrta wird Amṛtadatta, nicht aber Sarasvatikuṭumba, in der Çârngadhara-paddhati nur dieser, nicht Amṛtadatta erwähnt. Amṛtadatta lebte unter Shâh Buddin um 1352 n. Chr., wie Peterson mit Recht aus Subhâshitâvali 609 schliesst, die Çp. wurde 1363 abgeschlossen (Hall, Vâsavadattâ, Preface p. 48 Anm.*). Schon dies macht die Identität unwahrscheinlich; ebenso, dass dann die Tochter des Sarasvatikuṭumba ebenfalls ins 14. Jahrhundert gehören würde, wogegen die Nennung des Bhoja spricht, der um 1000 n. Chr. zu setzen ist (Bühler, Vikramânkadevacarita p. 23 Anm. Pâiyalacchi p. 10; cf. Peterson, Report for 1883/84 p. 60). Möglich ist es aber, dass die Sitâ des Bhojaprabandha die Tochter des Sarasvatikuṭumba ist. Dann aber ist sie verschieden von der Çitâ des Vâgbhâta, da die Strophe *mâ bhairâ çaçânka* von Vâmana citiert wird, der ins 8. Jahrhundert zu setzen sein wird (Verf., Rudrâta's Çârngâratilaka p. 20 ff.). Die Frage ist also augenblicklich noch nicht zu entscheiden. Von den der Sitâ im Bhojaprabandha zugeschriebenen Strophen wird ihr schon jetzt abzusprechen sein die Strophe *vipulâhṛdayâbhiyogye*, die dem Argata gehört, und die Strophe *dosham api gunavati*, die von Ravigupta herrührt. Zweifelhaft bleibt ihre Urheberschaft für die Strophen *hatâ daivena kavayah; kâkâh kim kim; viralaviralâsthûlâh* und *suratâya nama*, von denen die beiden letzten noch am ehesten ihr angehören können.

¹ Von Aufrecht, ZDMG. 39, 306 ff. nicht erwähnt. Die von Aufrecht, ZDMG. 27, 15, 39, 306 und von Peterson, Subhâshitâvali p. 19 als unbekannt citierte Strophe *akrçam nitambâhâge* steht Mâlavikâ v. 43 (= v. 42 ed. Tullberg): *vipulam ni*. — ² Çp. *ânandâdyine*. — ³ Çp. V *ânushangi*. — ⁴ T V *bhavadrçâm*.

Proben aus einer Übersetzung des Atharvan.

1. Die Wagenbank (Untersatz für den Streitwagen).

Av. 3, 17, 3.

ud id vapatu gãm avim prasthãvad rathavãhanam pïvarim ca prapharvyãm.

Seit etwa achtzehn Jahren steht im Wörterbuch unter dem Worte *rathavãhana* zu lesen: ein bewegliches Gestell, auf welches der Wagen gesetzt wird, Untersatz (vergl. $\beta\omega\mu\acute{o}\varsigma$ bei Homer). Diese Definition ist, wie mir scheint, unanfechtbar und wird auch von den Commentatoren der Rituale übereinstimmend gegeben. Ungenau ist dieselbe nur darin, dass der Beisatz »bewegliches« nicht eingeschränkt wurde. Denn er gilt wirklich nur für das Ritual, wo die Untersätze, die dabei zu einer Spielerei geworden sind, kleine Räder erhielten, um samt dem aufgesetzten Wagen durch Ochsen nach dem Schauplatz gezogen zu werden.

Im wirklichen vernünftigen Gebrauch sollte vielmehr die Bank die Beweglichkeit des Wagens aufheben. Sie war der Ort der Aufbewahrung. In diesem Sinn allein konnte sie auch unter dem Geräte des Kriegers neben Peitsche und Zügeln in dem Waffenede Rv. 6, 75, 8 aufgeführt werden: Wie bei Homer Poseidon dem heimkehrenden Zeus die Rosse abnimmt und ausschirrt, den Wagen auf seine Unterlage bringt (Il. 8, 441 $\acute{\alpha}\rho\mu\alpha\tau\alpha\ \delta\prime\ \acute{\alpha}\mu\ \beta\omega\mu\acute{o}\sigma\iota\ \tau\acute{\iota}\theta\epsilon\iota$ = *rathavãhane ratham ádadhât*) und eine Decke darüber wirft, so muss auch der wagenkämpfende arische Häuptling für sichere Aufstellung des Wagens eingerichtet sein.

Dazu dient ihm das *rathavãhana*: etwas das den Wagen trägt, nicht: fortbewegt.

In einfachster Form wird es nichts anderes gewesen sein als ein Holzblock, hinreichend lang und breit, um in eingeschnittenen Rinnen, die gegen die Mitte des Blockes hin sich vertiefen, die beiden Räder aufzunehmen und festzuhalten. Denn nur für den zweirädrigen Streitwagen bedurfte es überhaupt solcher Fürsorge. Dieses einfache Geräte kennt der Erklärer zu Taittiriya Samhitã II. p. 161, 18, wenn er sagt: *tan ratham rathavãhane kãshthe sthãpayet*. In Häusern, wo man mehr auf Schmuck hielt, mag das in etwas zierlichere Form gebracht worden sein.

Die Hauptsache ist, dass das Gefährt sicher stehe, nicht durch zufälligen Stoss von Haustieren, durch spielende Kinder oder sonst ins Rollen komme und Schaden nehme oder anrichte.

In diesem Sinne wird die Wagenbank sogar zum Gleichnis gebraucht, wie ich an zwei bisher unbekanntem Stellen des Paippalãda Atharvan zeigen kann. Es heisst dort *ut tabhnãmi gavãm kshïram ud ratham rathavãhane* 20, 9, 1, 1 ich befestige oben (im Euter) der Kùhe die Milch, wie den Wagen auf seiner Bank; nãmlich: dass die Milch nicht von selbst ausfliesse, was sonst als eine wundersame Ver-

anstellung göttlicher Macht angesehen wird z. B. Rv. 7, 72, 4. Ferner: *mayi te manâhitam rathavâhane* 19, 8, 1, 7 dein Sinn soll fest auf mir ruhen wie der Wagen auf seinem Gestell.

Die Notwendigkeit einen Wagen durch Hemmung in Ruhe zu stellen setzt voraus, dass er leicht rollt, *suvt* oder *sukha* ist, wie der Veda sagt, und das erinnert mich an die wenig schmeichelhafte Ansicht von den indischen Wagen, welche H. Jacobi gelegentlich seiner Ableitung von *sukha* und *dukkha*, in der Zeitschrift f. vergl. Sprachforschung 25, 438 geäußert hat. Ich bin empfänglich für den Seufzer, den ihm die Erinnerung an Reisen auf ländlichen Fuhrwerken in Indien auspresst, und versuche nicht zu bestreiten, dass sämtliche Bauerkarren dort weder *sukha* noch ἐὺτροχος heißen können. Ja ich vermute, dass dieselben nicht einmal einen Abhang hinabrollen würden, ohne gezogen zu werden. Für solche Kunstwerke wäre also eine Wagenbank überflüssig, wurde aber auch im Altertum für Lastwagen überhaupt nicht gebraucht.

Wenn dagegen Jacobi sagt, er habe häufig indische Wagen primitivster Construction gesehen, »welche bekanntlich von den in ältesten Zeiten gebauten sich wenig, wenn überhaupt unterscheiden«, so möchte ich doch gern erfahren, woher ihm diese Bekanntschaft kommt, und versuchen die Ehre der alten Wagner zu retten. Daraus, dass der heutige Bauer in Indien sich und sein Zugvieh mit Marterwerkzeugen plagt, wie etwa der Karren aus den Nordwestprovinzen, den uns Sir H. M. Elliot in seinen Memoirs abbildet, folgt doch nicht ohne weiteres, dass jene Wagenstreiter im Norden etwa dreitausend Jahre früher nichts Besseres gehabt haben. Was alles hatten die Enkel der Hellenen verlernt und vor fünfzig und etlichen Jahren von ihren bayerischen Lehrmeistern wieder neu erlernt! Auch ihre Wagen würden wohl in den Hippodromen ihrer Ahnen keine Siege gefeiert haben.

Aber ein Volk, bei welchem nicht bloss die Häuptlinge auf Wagen in den Streit ziehen, sondern sogar Wettrennen mit Wagen ein leidenschaftlich geübtes Volksspiel sind, wobei zu siegen heftig begehrt und von den Göttern erfleht wird, ein Volk, bei welchem der Wagenbauer für einen Künstler, ja für den Künstler gilt, wo edle Rosse hoch geschätzt und gepflegt werden, und zwar nicht zum Reiten, sondern nur zum Fahren — das Volk muss doch nach aller Wahrscheinlichkeit brauchbare und zu rascher Fahrt geeignete Wagen gebaut haben.

Zur Bestätigung dieser vorteilhafteren Ansicht liefert also auch das unscheinbare Geräte, die Wagenbank, einen kleinen Beitrag, sofern es die leichte Beweglichkeit des Wagens zur Voraussetzung hat.

Wie kommt aber dieses *rathavâhana* in unsere Vedastelle? Der ackerbauende Mann, dem die Worte in den Mund gelegt sind, wünscht sich, dass sein Landbau ihm vier begehrenswerte Dinge abwerfe: Rinder, Schafe, ein *rathavâhana* und eine strotzende Dirne — natürlich eine zu kaufende. Wie kommt die Wagenbank in die Gesellschaft?

Diese Frage haben bisherige Übersetzer dahin beantwortet, dass das Wort *rathavâhana* hier eine andere Bedeutung als sonst habe. Bühler erklärt es zu Vasishṭha 2, 34 mit »Wagenross«, Weber in Indische Studien 17, 258 mit »Wagen-Gefährt«, also mit einer Art Tautologie, und ähnlich will A. Ludwig zu Rgveda 6, 75, 8 »Wagen und Zugrosse« in dem Ausdruck finden. Bühler's Auffassung ist die der Scholiasten zu Vâjasaneyi und Taittirîya Samhitâ.

Ich bedaure gegen diese sämtlichen Autoritäten das gute Recht des gewöhnlichen *rathavâhana* behaupten zu müssen. Sie alle haben *prasthâvat* missverstanden und konnten darum auch die Wagenbank nicht brauchen.

Nun wird niemand bestreiten, dass ein auf dem Untersatz stehender Wagen bezeichnet werden würde als *rathavâhana-prastha*, und ebensowenig, dass das Gerüst selbst, wenn es mit einem Wagen besetzt ist, *prasthavant* heissen kann. Also wird *prasthavat*, oder was dasselbe ist *prasthâvat rathavâhanam* ein besetztes — wir würden hier sagen: ein wohlbesetztes — Wagengestell bedeuten. Und so kann die Wagenbank in der Reihe jener Gegenstände des Wunsches sich unbedenklich sehen lassen.

Die scherzhafte Wendung aber, etwa wie wenn einer statt: ich wünsche mir Geld, vielmehr sagt: ich wünsche mir einen Beutel wohlgefüllt, passt hier zu dem ganzen Ton. Ich übersetze also: herausackern soll er mir (der Pflug) Rind und Schaf, eine Wagenbank wohlbesetzt und eine feiste Dirne.

2. Irrlichter.

Av. 4, 37, 10.

avakâdân abhiçocân
apsú jyotayamâmakân |
piçâcân sârvân oshadhe
prâ mṛñihî sâhasva ca ||

Im Wörterbuch ist für das sonst ganz unbekannte Wort der zweiten Halbzeile keine Deutung gewagt worden, und A. Ludwig hat es in seiner Wiedergabe der Stelle Rgveda 3, 352 übergangen. Dagegen habe ich im Wörterbuch kürzerer Fassung beifügen lassen: etwa eine Art Irrlicht.

Diese Erklärung hat sich inzwischen bei mir befestigt und soll, da die Sache einiges Interesse hat, hier näher erläutert werden.

Das Wort zerlegt sich in *jyotaya mām*, leuchte mir, *éclairez moi*, also einen Satz, welchem das verkleinernde Suffix angehängt wird, um ihn zum Namen zu machen, es sagt also buchstäblich aus: Leuchte-mir-chen, ähnlich wie wir sagen können Vergissmeinnichtchen. Die Vedensprache hat eine gewisse Vorliebe für solche Bildungen, Kosedeminutive zum Teil so eigentümlicher Art, dass sie sich nicht nachbilden lassen, wie *saka yaka taka*, oder *avacarantikâ dhayantikâ* (Paipp. 9, 2, 5, 8) aus Participien, vgl. auch Lindner Altindische Nominalbildung p. 131.

Eine hübsche Bestätigung für diese Erklärung finde ich in Candy's English Marathî Dictionary, Bombay 1847, wo *piçâcadipikâ*, also Leuchte oder Laterne der Piçâca, als Bezeichnung für das Irrlicht aufgeführt wird, neben *bhûtakolîtâ* Geisterfackel. Wohl von hier aus ist das Wort auch in Monier Williams' English Sanscrit Dictionary übergegangen. Nun muss man aber nach dem Wortlaut unseres Verses diese *jyotayamâmakâ* eben als den Piçâca zugehörig betrachten. In der Piçâca-leuchte neuerer Dialekte hätte sich also eine weit ältere Vorstellung erhalten.

Nach J. Grimm ist Elflicht einer der ältesten Ausdrücke für die Erscheinung D. Mythologie 4. A. 765, und die Elbe treffen in vielen Stücken mit den Piçâca zusammen. Die besondere Farbe des vedischen Ausdrucks aber, der eine scherzhafte Vertrautheit mit jenen Lichtchen andeutet, erscheint ähnlich in dem deutschen

Namen Lüchtemännekens und darin, dass sie, wie Simrock Deutsche Mythologie 4. A. 465 anführt, oft auf den rechten Weg weisen und sogar — seit die fortschreitende Kultur Wirtshäuser aufgebracht hat — dem unsicheren Trinker für eine Belohnung heimleuchten!

Nichts anderes sagt ja auch die englische Volksbezeichnung aus: Jack o' the lanthorn oder Jack with the lanthorn, und es ist wohl missverständlich, wenn — nach den Wörterbüchern — auch Jack in the lanthorn gesagt wird, wie es einen Jack in the basket und andere Jacks giebt.

Ich übersetze unseren Vers: die binsenverzehrenden flammenden Leuchtmännchen im Feuchten, die Piçâcas insgesamt, o Kraut, zerdrücke und bewältige du.

Die *avakâ*, von der sie sich nähren sollen, wenn wirklich identisch mit *çaiçâla*, wäre ein Gras, das nach Roxburgh in seichtem stehendem Süßwasser wächst, *Vallisneria octandra*. An solchen Pfuhlen muss Überfluss sein in Landstrichen, wo die Lotusteiche (*pushkarinî*) ein geschätzter Besitz sind und dem Anwohner in den Knollen und Wurzelschossen der Pflanze eine beliebte Speise liefern. Also der schönste Tummelplatz für Irrlichter!

Unsere Naturforscher wollen an Irrlichter nicht mehr glauben und verweisen sie in das Reich des Aberglaubens. Um so bemerkenswerter ist es, dass wir diesen neckischen Wesen auch auf altindischem Boden begegnen. Unsere Stelle ist das älteste Zeugnis, das für sie vorliegt, und es ist erfreulich, dass sie hier, wenn auch ein Spuck, wenigstens nicht irrende Seelen Gestorbener sind, die uns in neuesten Interpretationen der Mythen sonst auf Schritt und Tritt verfolgen.

3. Ein Totenbrauch.

Av. 5, 19, 12.

In den beiden Stücken 5, 18 und 19 sind Verse zusammengestellt, und zwar ungeordnet, welche gegen die Bedrücker der Priesterschaft, die Räuber ihres Eigentums ja ihrer Weiber sich mit den kräftigsten Verwünschungen auslassen und ihnen zeitliche und ewige Strafen aller Art in Aussicht stellen, wie es ähnlich im Mittelalter mit den *persecutores ecclesiae* gehalten wurde. Von einer Strafe im Jenseits redet auch unser Vers:

yām mṛtāyānubadhñānti kūdyām padayōpanīm |
tād vai brahmajya te devā upastāraṇam abruvan ||

Bei A. Ludwig 3, 452: die *Kūdi*-Fessel, die man dem Toten anlegt, die Hemmerin der Füße, das o Brāhmanabedrücker haben die Götter dein Lager genannt. Man sehe auch Muir Sanskrit Texts 1, 287.

Von einer wirklichen Fessel ist hier nicht die Rede, und im Wörterbuch sind längst unter *yup* und *yopana*, im Wörterbuch kürzerer Fassung unter *kūdi* die Bedeutungen richtig gestellt; es handelt sich also nur um die rechte Anwendung derselben.

Kūdi bezeichnet einen Büschel Kleinholz, mässigen Umfangs, der mit einem Strick an einen Hinterfuss der weidenden Kuh gebunden ihr Weglaufen erschwert, gleichzeitig, wenn er nachgezogen wird, ihre Fährte verwischt. Kauçika 80 *kūdim jaghane nibadhyemau yunajmīti* (Av. 18, 2, 56) *gāvau yunakti*. 71 *kūdyā padāni yopayitvā*. Von einer ähnlichen Tilgung der Fährte ist ja auch in der Erzählung

vom Rinderdiebstahl des Hermes die Rede. Bei Antoninus Liberalis 23 lesen wir ἐξήπτε δὲ ἐκ τῆς οὐραίας πρὸς ἕκαστον ὕλην, ὡς ἂν τὰ ἔχνη τῶν βοῶν ἀφανίσῃ. Hier stimmt jedes Wort überein: ἀφανίζειν mit *yōpayati*, ἔχνη mit *padāni* und ὕλη mit *kūdi*.

Die Worte des alten Totenliedes Rv. 10, 18, 2 *mṛtyoḥ padam yōpayantah* »des Todes Tritt verwischend«, die den Gedanken ausdrücken, dass dem Tod, der soeben in dem Hause oder in der Gemeinde ein Opfer geholt hat, nicht gestattet sein soll sich gleichsam einen gangbaren Pfad dahin zu treten — diese Worte können Anlass zu symbolischen Bräuchen gegeben haben, die eine Verwischung der Fussspur bedeuten.

Dahin ist unsere Stelle zu erklären. Dem Toten wird ein Bündelchen von Stäben angebunden, das er bei seinem Hingang ins Jenseits gleichsam nach sich zieht und dadurch seine Spuren verwischt, durch welche, blieben sie sichtbar, der Tod dasselbe Dorf wieder finden würde. Es ist, wie wenn man damit den Tod hinausfegte.

Der geistliche Poet benützt diesen Brauch zu der Drohung gegen den Priesterfeind, dass er auf diesem Reisigbündel, das keine zarte Unterlage ist, in der andern Welt werde ruhen müssen.

Ich übersetze also: das Rutenbündel, das man dir, wenn du tot bist, anbinden wird, um deine Fährte zu verwischen, das haben dir, du Brahmanen-Placker, die Götter zum Lager bestimmt.

4. Der Ausrufer.

Av. 5, 20, 9.

*samkrādanah pravado dhr̥shnushēnah
pravedak̥śd bahudhā grāmaghoshī |
cr̥eyo vanvāno vayūnāni vidvān
kīrtim bahūbhyo vi hara dvirājē ||*

In einem Lied an die Heerpauke, das nicht zu den schlechtesten gehört und der Sprache nach unter die älteren zu rechnen ist, steht dieser Vers, den A. Ludwig 3, 461 wiedergibt, wie folgt: Erbrüllend, austönend, mit kühner Waffe, Kunde verbreitend, an vielen Orten ertönen machend die Dörfer, herrliches gewinnend, die Werke verstehend, verteile an viele Ruhm in der Schlacht.

Statt dieses Wortschwalles suche und finde ich hier einen Sinn und Zusammenhang, ein lebendiges Bild aus dem Kriegsleben jener Stämme. Die Pauke, die an der Spitze der heimkehrenden Schar durch die Dörfer geschlagen wird, ist gleichsam der Herold (leider haben wir kein männliches Synonym für Pauke), welcher den Ruhm der Tapferen, den sie eben erworben, in ihrer Heimat verkündet. Das Wort *dvirāja* ist nichts anderes als *duellum inter reges* i. e. *bellum*. Ich übersetze also: ein ausrufender Herold, von kühner Schar begleitet, kundmachend allenthalben und das Dorf durchschallend, das Verdienst sachverständig abschätzend — teile vielen Lob aus im Kriege d. h. für ihre Haltung im Kriege.

Rudolf Roth.

Die lateinischen Adverbia auf *e* von *o*-Stämmen und die Singular-dative der germanischen Pronomina.

Hochverehrter Herr Jubilar! Unter den Erforschern indischen Altertums ist keiner, dem die indogermanische Sprachwissenschaft innigeren Dank schuldet als Ihnen. Auf Ihre Wörterbücher und Ihren Pāṇini trifft das horazische *nocturna versare manu, versare diurna* selbst für den, welcher seine Kraft vorzugsweise der alten Geschichte der europäischen Sprachen unseres Stammes widmet. Mit Ihrem »Ersten Versuche über den Accent im Sanskrit« haben Sie vor fünfundvierzig Jahren einen Schacht abgeteuft, welcher der vergleichenden Sprachforschung eine Goldader nach der anderen erschloss und, so viel man aus ihm bereits gefördert hat, lange noch nicht abgebaut ist, vielmehr immer weitere Ausbeute verspricht. Wenn ich heute mit einem Handstücke aus ihm vor Sie trete, so geschieht es nicht, als ob ich dessen geringen Wert überschätzte, sondern weil es, aus dem von Ihnen angeschlagenen Gebirge stammend, Empfänger und Geber mit einander verbindet. Nehmen Sie es in diesem Sinne als schwachen Ausdruck meines innigen Dankgefühles gütig auf.

Adverbiell erstarrte Casus nicht-oxytonierter Stämme sind im indischen mehrfach oxytoniert, selbst in Fällen, welche den Gedanken ausschliessen, dass etwa der Adverbialaccent in vorhistorischer Zeit, als die Betonung zwischen den starken und schwachen Casus noch mehr wechselte, auch dem entsprechenden lebendig gebliebenen Casus zugekommen sei, z. B. adj. *āngirasvān* von Angiras begleitet, adv. *āngirasvāt* wie ein Angiras u. a., Whitney Gr. § 1107; part. *drāvant-* laufend, adv. *drāvāt* eilig, Whitney § 1111e; adj. *āpāka-* fern, adv. *apākā* fern, *apākāt* aus der Ferne u. a., Whitney §§ 1112e, 1114d; adj. *upāka-* nahe verbunden, adv. *upākē* in nächster Nähe; adj. *dākṣiṇa-*, adv. *dakṣiṇē* Rv. I, 100, 9 zur rechten Hand, endlich die regelmässige Oxytonierung der adverbiellen Zusammensetzungen. Letztere ist schon auf griechischem Boden wiedergefunden worden in dem Verhältnisse von *ἀνθημερος* zu *ἀνθημερόν*, von *ἄμυχος* zu *ἀμυχή* u. a. (L. v. Schröder KZ. XXIV, 103 Anm.). Aber auch in einfachen Worten scheint die verschiedene Betonung adverbieller und casuell lebendiger Formen von *o*-Stämmen aus der Ursprache zu stammen. Spuren derselben zeigen alle die Sprachen, welche das ursprüngliche Betonungssystem nicht völlig beseitigt haben. Das Kleinrussische, welches in der Adjectivdeclination keinerlei Accentwechsel kennt, oxytoniert den adverbiell gebrauchten Acc. sg. ntr. paroxytonierter Adjectiva: *krásnij* schön, *studénij* kalt, adv. *krasnó*, *studenó* (Verchratskij in Jagić's Archiv III, 406; Ogonowski Stud. auf d. Geb. der ruthen. Spr. Lemberg 1880, p. 226 f.). Dasselbe Verhältnis besteht zwischen *ἄλλε* und *ἄλλε*. Auf ihm beruht vielleicht im litauischen die verschiedene Betonung des Acc. sg. ntr. *pirma* (primum) und des Dat. *paskui*, je nachdem sie

präpositionell mit dem Casus eines Nomen verbunden sind oder ohne solchen als Adverbia stehen. Als Präpositionen sind sie auf der vorletzten, als Adverbia auf der letzten Silbe betont (Kurschat Gramm. § 1461). Die Betonung des adverbialen *paskūi* stimmt zu der von skr. *paçcā*, *paçcāt*.

Eine Nachwirkung dieser adverbialen Oxytonierung bewahrt das Lateinische in den Adverbien auf *-ê*, *-e* von *o*-Stämmen. *facilumed* SC. de Bacc. CIL. I, 196, 27, *altêd* Enn. ann. 366 V., falisk. *rected* Zvetaieff Inscr. Ital. inf. Nr. 70, osk. *amprufid* tab. Bant. weisen übereinstimmend auf italisches monophthonges *-êd*, denn auf der tabula Bantina ist kein einziger *i*-Diphthong, aber jedes ursprünglich lange lateinische *e* durch *i* vertreten: *ligud* lêge, *ligis* lêgibus, *licitud* licêto, *zicolom* diêculam (KZ. XXVI, 374). Damit werden die Erklärungen von Bergk Beitr. z. lat. Gr. p. 18, Brugmann KZ. XXIV, 74 Anm., Stolz Lat. Gr. § 88 (I. Müller Handb. der class. Altertums-Wissensch. Bd. II), welche in dem *-êd* einen Diphthongen suchen, von vornherein ausgeschlossen. Dass in der Ursprache alle, auch die nicht adverbialen Ablative auf *-êd* geendet haben und *-ôd* erst durch Einwirkung der starken Casus entstanden, also *certê* älter sei als *certô* (Möller PBr. VII, 489), ist nicht begründet. Mahlow (Die langen Vocale *A E O* p. 161) hat zuerst nachgewiesen, dass betontes *ê* mit unbetontem *ô* wechselt, *ἀνῆρ*: *ἀγῆνωρ* u. s. w. So endeten die oxytonierten Instrumentale der *o*-Stämme ursprünglich auf *-ê*: skr. *paçcā*, *πῆ*, got. *hvê*, die anders betonten auf *-ô* (KZ. XXVII, 293).

Denselben Wechsel haben wir im Ablativ zu erwarten, falls das *ô* des lat. *-ôd* aus der Ursprache stammt. Letzteres bestreitet Mahlow (a. a. O. 130 f.), indem er auf Grund des lit. *vilko*, *zemaît*. *vilka*, welches nicht aus *-ôd*, sondern nur aus *-âd* entstanden sein kann, annimmt, das Lateinische habe unter Einwirkung von *-os*, *-om* u. s. w. ein ursprüngliches *-âd* = lit. *-o* durch *-ôd* ersetzt. Mahlow hat allerdings nicht in Anschlag gebracht, dass auch das Griechische auf *-ôd* als Ablativendung weist. Die dorischen Adverbia, welche das »woher« bezeichnen und sich dadurch unzweifelhaft als Ablative erweisen, auch schon von Bopp (vgl. Gr. I², 352) als solche erkannt sind, enden sämtlich auf *-ω*: *ὦ*, *πῶ*, *τοῦτοῶ*, *αὐτοῶ*, *τῆνοῶ* (Ahrens Dial. II, 374), lokr. *ῶ*, *ὀπῶ* Cauer² 229 A 9. 18. 21, kret. *ῶ*, *ὀπῶ* Gortyn X, 33. 36. Trotzdem ist mit Mahlow's Ansicht zu rechnen, so lange nicht nachgewiesen ist, wie das Litauische von urspr. *-ôd* zu urbaltischem *-â*, hochlit. *-o* gelangen konnte. Ich setze also die Entscheidung zwischen urspr. *-ôd* und *-âd* aus. War *-ôd* die unbetonte Endung, dann liegt im italischen *-êd* die Form vor, welche den oxytonierten Adverbien schon in der Ursprache mit Recht zukam, daher ausschliesslich zur Adverbialendung geworden ist. *longê* verhält sich dann zu *longô* wie die adverbialen skr. *adharât*, *uttarât* zu den adjectivischen Ablativen *âdharât*, *uttarât*.

Zu Gunsten dieser Auffassung darf man aber nicht das *ê* des got. *hvammê-h* geltend machen, welches Paul (PBr. II, 339) = skr. *kâsmât* setzt, auch Möller und Bremer (ebenda VII, 490; XI, 35 f.) als Ablativ auf urspr. *-êd* betrachten. Um die Vocalverschiedenheit von got. *thamma* und ahd. *demu* zu erklären nimmt Bremer an, dass man in der Ursprache neben einander »je nach dem Satzaccente **têsmôd* und **tôsme'd* sagen konnte«. Dies ist aber weder erwiesen, noch nötig. Unter den Pronominalcasus, welche durch den Consonantismus Aufschluss über ihre vorhistorische Betonung geben, weist nur der Gen. sg. m. n. z. B. got. *this* auf Betonung des Stammes, alle übrigen *thisôs*, *thisai*, *thisê*, *thisô* auf Nichtbetonung desselben.

Im Skr. hat allein der Pronominalstamm *a* betonte Endungen: *asyās*, *asyāi*, *ēshām*, *āsām* u. s. w. Alle von diesem Stamme gebildeten Casus werden auch enklitisch ohne jeden Hochton gebraucht. Doppelte Betonung haben nun auch die Casus von ahd. *ir*, *der*, betont *imo*, enklitisch *mo* u. s. w. (Graff I, 41. V, 11, Braune Ahd. Gr. p. 198. 202). Auf diese beiden Thatsachen gestützt dürfen wir annehmen, dass schon in der Ursprache oxytonierte Pronominalformen bestanden, welche im Anschlusse an andere Worte ihren Ton verloren. Beide Betonungen, welche in den *s* enthaltenden Casus bei allen germanischen Pronomina nachweislich zur Alleinherrschaft gelangt sind, werden sich aller Wahrscheinlichkeit nach auch auf Casus erstreckt haben, deren Consonantismus nichts über ihre vorgermanische Betonung verrät. Beide ergaben denselben Consonantismus, aber eventuell verschiedene Klangfarbe der Endvocale. Das *ē* von got. *hwammē-h* erklärte sich aus einer Betonung wie skr. *asmāt*, das *u* von ahd. *huuemu* aus einer enklitischen wie skr. *asmāt*, falls sie nämlich überhaupt Ablative wären.

Unter derselben Voraussetzung aber lassen sie sich, wie ich glaube, lautlich und begrifflich besser als echte Dative erklären. Auch der Dativ kann ja ursprünglich je nach der Betonung auf *-ōi* und *-ēi* geendet haben, welche beide im absoluten Auslaute und vor consonantischem Anlaute des folgenden Wortes ihr *i* verloren (vgl. KZ. XXVII, 305. 369 f., W. Schulze ebenda 420 f.). Dann ergeben sich für die Ursprache vier verschiedene Gestalten der Endung, von denen drei in Europa wirklich vorkommen: 1. barytoniert vor Vocalen *-ōi*, erhalten im griech. *-φ*, altlat. *populoi Romanoī* Mar. Victorin GL. VI, p. 12, 1. 17, 20, *Numasioi* pränestin. fibula (CIL. XIV, 4123), osk. *Abellanui*, lit. *vilkui*; 2. barytoniert vor Consonanten *-ō* erhalten in der gewöhnlichen lateinischen Endung *populō*, preuss. *waldniku*, *kasmu*, ahd. *mo*, *huuemu*; 3. auf der Endung betont vor Consonanten umbr. *pople*, pusme, got. *hwammē-h*; in got. *vulfa*, an. *úlfi*, ags. *wulfe*, as. *wulbe*, ahd. *wolfe* ist diese letzte Form des Dativs mit dem Locativ auf urspr. *-oi* lautgesetzlich zusammengefallen. Hiernach verhält sich got. *hwammē-h* zu ahd. *huuemu* wie umbr. *pople* zu lat. *populo* oder wie umbr. pusme zu preuss. *kasmu*.¹ Und dass got. *hwamma* kein Ablativ ist, scheint mir aus der zweifellosen Vertretung des ablativischen *-ōd* oder *-ād* durch das *-ō* der Adverbia (Mahlow 57 f. 130 f.) hervorzugehen. *aftarō* von hinten, *thathrō* von da u. s. w. (v. d. Gabelentz-Loebe Gr. p. 236) erweisen sich durch ihre Bedeutung ebenso unverkennbar als Ablative wie die oben genannten dor. *ō* woher u. s. w. So wenig ihr *-ō* im gotischen verkürzt oder im ahd. zu *-u* geworden ist, wird der abl. skr. *-smāt* zu got. *-mma*, ahd. *-mu* geworden sein.

Ein wesentliches Moment für die Beurteilung der Formen auf got. *-mma* wird neuerdings ganz ausser acht gelassen, nämlich die relative Häufigkeit der drei ursprünglichen Casus, deren Functionen sie erfüllen, des Dat., Loc., Abl., in Sprachperioden, welche alle drei noch von einander scheiden. Lanman's Tafel 1 (Journ. Am. Or. Soc. X, 582) ergibt für die genannten Casus der nominalen *a*-Stämme im Rv. folgende Zahlen: Dat. 1502, Loc. 2491, Abl. 389, Summa 4382, davon nur

¹ Wie bei den Masc. Neutr. *-ōi* und *-ō*, so liegen im Dat. fem. neben einander *-āi* und *ā*: osk. *aasai* und lat. *matre Matuta* u. s. w. CIL. I Index p. 603, praenestin. *Fortuna primogenia* Hermes XIX, 453, falisk. *Menerva* Zvetaieff I. I. I. 70, ebenso im germanischen got. *gibai*, ags. *giefe* und an. *vöku*, *gjöf*, ahd. *as. gebu*, deren *u* aus urgerm. *-ō*, vordergerm. *-ā* entstanden ist, wie im Nom. sg. und Nom. ntr. pl.

389 Ablative, d. h. weniger als $\frac{1}{11}$. Lanman hat die Pronomina von seiner Arbeit ausgeschlossen. Grassmann's Wörterbuch verzeichnet von ihnen

<i>asmāi</i>	38	<i>asmīn</i>	28	<i>asmāt</i>	8
<i>tāsmāi</i>	54	<i>tāsmīn</i>	20	<i>tāsmāt</i>	11
<i>kāsmāi</i>	13	<i>kāsmīn</i>	4	<i>kāsmāt</i>	0
<i>yāsmāi</i>	23	<i>yāsmīn</i>	30	<i>yāsmāt</i>	5
Summa	128	Summa	82	Summa	24.

Also unter 234 Formen 24 Ablative, wobei zu beachten ist, dass Grassmann die Stellen für *asmāt* vollständig giebt, dagegen für *asmāi* fast nur das erste, für *asmīn* nur die ersten vier Maṇḍala des Rv. ausgezogen hat, so dass wir eher zu hoch als zu niedrig greifen, wenn wir auch hier $\frac{1}{11}$ ansetzen. In der Erklärung des got. *hvamma*, *hvammē-h* als Ablativ ist also die Annahme enthalten, das eine Elftel habe die übrigen zehn erdrückt. Zu ihr könnte ich mich nur verstehen, wenn zwingende, sie unumgänglich machende Gründe beigebracht wären, was nicht geschehen ist. Also der Gleichsetzung von *hvamma* und *kāsmāt* widerstrebt die Verwendung beider ebenso wie ihre Lautform.

Kehren wir zu den italischen Adverbien auf *-ēd* zurück. Falls der Ablativ ursprünglich auf *-ād* geendet und erst im griechischen und italischen durch Einwirkung anderer Casus sein *ō* erhalten hat, können sie nur italische Neubildungen sein. In der Ursprache war der Ablativ überhaupt nur von *o*-Stämmen gebildet (Leskien Decl. 35 f., Mahlow 133 f.). Seine Ausdehnung auf alle Stämme in den italischen Sprachen scheint so vor sich gegangen zu sein, dass nach dem Muster von instr. *-ō*: abl. *-ōd* zu den Instrumentalen auf *-ā*, *-ī*, *-ū* (KZ. XXVII, 291 f.) Ablative auf *-ād*, *-īd*, *-ūd* erwachsen. Dabei wurden die neugebildeten Formen zum Teil wie die alten ohne *d*, aus welchen sie entsprungen, instrumentalisch gebraucht, z. B. *Fovei bovid piaculum datod* auf dem Steine von S. Quirico vor 543 der Stadt Rom (Bormann Miscellanea Capitolina, Rom 1879 p. 6 f.). Die Folge war, dass auch bei den *o*-Stämmen der Ablativ für den Instrumental eintreten konnte: *eod die* neben *quo die*, *dolo malo* auf demselben Steine von S. Quirico, osk. *neip mais pontis com preivatud actud* TB. 15 neque magis quinquies cum privato agito. Die lateinischen Schreibungen *bovid*, *eod* würden an sich nicht viel beweisen, da seit Beginn der Überlieferung das *d* im Schwinden ist und dieselbe Inschrift die Imperative *exvehito*, *exferito*, *cedito* neben *violatod*, *licetod*, *datod*, *suntod* bietet, also zur Zeit ihrer Abfassung das *d* vielleicht überhaupt nicht mehr gesprochen wurde und dann an falscher Stelle hinzu geschrieben werden konnte. Allein für das oskische *com preivatud* ist diese Möglichkeit ausgeschlossen. Und wenn die lateinischen Instrumentale auf urspr. *-ō* nur ausnahmsweise verkürzt sind (*modō*, *citō*, Mahlow 86), aber als sogenannte ablativi instrumentales, loci und temporis unverkürztes *ō* haben, so beruht dies eben darauf, dass sie einst wirklich die Endung *-ōd* bekommen hatten. Nun besass das Lateinische auch adverbial verwendete Instrumentale auf *-ē*, erhalten in *benē*, *malē*, *probē* Plaut. Poen. 1269, welche, da sie verkürzt sind, nicht, wie allgemein angenommen wird, aus *-ēd* entstanden sind (s. KZ. XXVII, 291). Den Schlüssel zu ihrem *-ē* geben die oxytonierten indischen Adverbien *apākā*, *madhyā*, *dakṣhiṇā*, *samanā* (got. *samana*), *amā*, *uttarā* zu den Adjectivstämmen *apāka-*, *mādhyā-*, *dakṣhiṇa-*, *sāmana-m* (subst.), *āma-*, *ūtara-*. In der Zeit, als die Instrumentale auf *-ō* das *d* erhielten, werden auch Instrumentale

auf *-ê* zu *-êd* geworden sein, und das sind dann eben die Adverbia wie *facilumêd* und deren Nachkommen in classischer Zeit auf langes *ê*. Ihrer Bedeutung nach stehen sie dem Instrumental näher als dem Ablativ, was allerdings nicht notwendig für diese zweite Erklärung den Ausschlag giebt, da in der Bedeutung der Adverbien vielfache Verschiebungen zu beobachten sind und z. B. die ablativischen Adverbien des germanischen auf *-ô* den lateinischen auf *-êd* meist völlig gleich gebraucht werden. Auf jeden Fall aber, mögen sie ursprünglich Ablative oder Instrumentale sein, wird die Qualität ihres *ê* durch die indische Adverbialbetonung begründet, erweist also rückwärts deren Vorhandensein in der Ursprache.

Bremer (PBr. XI, 265), welcher die Adverbia auf *-êd* für ursprüngliche Ablative hält, will den Unterschied von *-êd* und *-ôd* aus der Betonung der Stämme selbst herleiten, durchweg oxytonierte haben *-êd* gehabt (*rectêd*), barytonierte *-ôd* (*équôd*). Damit ist aber der wirkliche Thatbestand gar nicht erklärt, denn die nicht zu umgehende Frage, warum kein ursprünglich oxytoniertes Substantivum oder Pronomen, nicht einmal die einsilbigen *quô* und *hòc*, *-êd* zeigen, aber fast alle, auch die barytonierten, Adjectiva sowohl *-êd* als *-ôd* haben, bleibt gänzlich unbeantwortet. Sie erhält Antwort nur durch die indische Adverbialbetonung. Die ursprünglich allen Oxytona zukommende Form auf *-êd* und der Instrumental auf *-ê* wurden nur da bewahrt, wo ihnen ein von demselben Stamme gebildeter, casuell lebendig gebliebener Ablativ auf *-ôd* und Instrumental auf *-ô* zur Seite lag, d. h. wo sie durch ihre Bedeutsamkeit gegen mechanische Uniformierung geschützt war, während alle oxytonierten Substantiva und alle, auch die einsilbigen, Pronomina (*quô*, *hòc*) den Instrumental und Ablativ der Barytona annahmen, weil deren in der Farbe der Endungen durchaus harmonische Flexion »regelmässiger«, d. h. verständlicher war.

Die ursprünglich oxytonierten Adjectiva könnten die Doppelformen auf *-ôd* und *-êd* von den Barytona übertragen haben, indem der ursprünglich nur lautmechanische Wechsel zwischen *ê* und *ô* nach Verwischung der ihn bedingenden Accentunterschiede functionell zur Unterscheidung des Adverbs vom lebendigen Instrumental und Ablativ verwertet wurde und sich dadurch allmählich über alle Adjectiva verbreitete, mochten sie ursprünglich betont sein, wie sie wollten. Allein es ist nicht ausgeschlossen, dass auch ihnen von Rechts wegen Doppelformen auf *-êd* und *-ôd* zukamen und nur deren Verteilung auf Adj. und Adv. von der Regel der Barytona beeinflusst wurde.

Die adverbelle Verwendung eines Adjectivcasus beruht auf der Substantivierung desselben. Er fungiert in diesem Falle nicht als Adjectivum, sondern als abstractes Substantivum. Deshalb umschreiben jüngere Sprachen das Adverb älterer Epochen mehrfach durch das Adjectivum in Verbindung mit einem Substantivum, z. B. lat. *quomodo* an Stelle des älteren *quî*, roman. *-mente*, deutsch *-weise*. Wenn nun in alter Zeit eine und dieselbe Form verschieden betont ist, je nachdem sie adjectivisch oder adverbell gebraucht wird, so drückt die Betonung allein dasselbe aus, wie später die Hinzufügung eines Substantivs, d. h. barytonierte Adjectiva sind durch Oxytonierung zu Substantiven gewandelt und umgekehrt. Das adjectivische *úttarât* in *divô amúshmâd úttarât* Rv. IV, 26, 6 verhält sich zu dem adverbellen *úttarât* von Norden her wie *samaryâ-* adj. von Leuten besucht zu *samaryâ-m* subst. Versammlung, *namasyâ-* ehrwürdig zu *namasyâ* Verehrung, *vapushyâ-* wunderbar zu

vapushyã Bewunderung Rv. I, 183, 2 (Grassmann, anders BR. und Ludwig). Ebenso verhält sich das kleinrussische adj. *studéno* es ist kalt zum adv. *studéno* wie *ljúba* amata zu *ljúbá* amor (die Betonung nach Verchratskij Archiv III, 385). Man vergleiche auch anord. *há-r*, ahd. *hōh*: anord. *haug-r* m. Erdwall, Grabhügel, ahd. *houg* ntr. Hügel (Hamelburger Markbeschreibung). Derselbe Gegensatz liegt wohl auch der verschiedenen Betonung von lit. *áuksztas* adj. hoch und *aúksztas* subst. Bodenraum unter dem Dache zu Grunde. Wie *dénoms* aus *dénómus*, aber *déndoms* aus *dénomis* entstanden ist (Kurschat § 219), so wird das adj. *áuksztas* von je her auf der ersten, dagegen das subst. *aúksztas* einst auf der letzten Silbe betont gewesen sein. Das Litauische hat nur einem einzigen mehrsilbigen Nom. m. den Accent auf der Endsilbe gelassen: *katràs* = skr. *katará-s*.

Häufiger findet sich das umgekehrte Verhältnis, oxytoniertes Adjectivum neben barytoniertem Abstractum. Ich verzeichne hier nur Beispiele, welche keine weitere Erörterung nötig machen, da ich nächstens an anderem Orte auf den Gegenstand zurückkommen muss. Skr. *ardhá-* halb: *árdha-s* Hälfte, *eshá-* eilend: *ésha-s* das Eilen, *kámá-* begierig: *kāma-s* Begier, *çáká-* hilfreich: *çāka-s* Hilfe, *srāmá-* lahm: *srāma-s* Siechtum, *kāvya-* die Eigenschaften eines Weisen habend: *kāvya-m* Weisheit, *karaná-* kunstfertig: *kāraṇa-m* That u. a., *δολιγός* adj.: *δολιγός* (Länge) Rennbahn, *μωκός* spottend: *μωκος* Spott, *κυρτός* krumm: *κῦρος* Geflecht (skr. *kāṭa-s*), *κομπός* prahlerisch: *κόμπος* Lärm, Prahlerei, *κακός*: *κάκω*, *ἐγθρός*: *ἐγθρα* u. a., vgl. Lobeck Paralip. 340 und Götting's Accentlehre an vielen Stellen. Genau ebenso wie die Abstracta unterscheiden sich die Adverbia ved. *simā* allenthalben, gr. *σῆμα*, *τῆμα*, *ὄμα*, *λῆμα*, *κάρμα* von ihren Adjectiven *simá-s* *ἴμος*, *τῆμα* u. s. w. Hält man dazu die Regel, dass oxytonierte Adjectiva im kleinrussischen barytonierte Adverbia haben, *legkij* leicht: adv. *légko*, *golosnij* laut: adv. *gólosno* (Verchratskij Archiv III, 406, Ogonowski Studien auf dem Gebiete der ruth. Spr. 226 f.), so wird sehr wahrscheinlich, dass schon in der Ursprache oxytonierten Adjectiven barytonierte Adverbia, d. h. Abstracta zur Seite standen.¹ Hiernach würden ursprünglich oxytonierte Adjectiva im lateinischen ihren adjectivischen Instrumental einst auf *-ê* (*-êd*), dagegen den adverbialen auf *-ô* (*-ôd*) gebildet haben. Und letzterer ist wirklich nicht selten. Participia praet. pass., deren ursprüngliche Oxytonierung, allerdings nur für nicht-zusammengesetzte, feststeht, haben mehrfach Adverbia auf *-ô*: *citô*, *meritô*, *falsô* (*falsê* Sisenna), *tutô*, *optatô*, *certô* (*certê*), *consultô* (*-ê*, beide seit Plaut.), *subitô*, *improvisô*, *insperatô*, *necopinatô*, *inopinatô*, *bipertitô*, *tripertitô*, *directô* (*-ê* Cic.), *secretô*, *occultô*, *manifestô* (*-ê*), s. Neue II², 645 f. Nachdem alle Endsilben den Hochton verloren hatten, verstand man nicht mehr, weshalb einige Adjectiva den Instrumental (Ablativ) auf *-ê*, das Adverb auf *-ô*, andere umgekehrt den Instrumental auf *-ô*, das Adverb auf *-ê* bildeten, und suchte diesen nun als gesetzlos empfundenen Zustand zu regeln. Formen auf *-ê*, *-êd* als Instrumentale oder Ablative wurden nicht mehr geduldet. Formen auf *-ô*, *-ôd* als Adverbia waren aber erträglich, da sie eventuell als lebendige Casus gedeutet werden konnten, wurden also teilweise bewahrt. Wo bei alten oxytonierten Adjectiven Adverbia auf *-ô* und *-ê* neben einander erscheinen wie *certô certê*, *consultô consultê*, ist nicht zu entscheiden, ob

¹ Es versteht sich, dass einst mit dem Betonungswechsel Hand in Hand ein Ablaut des Wurzelvocal ging, wie er sich erhalten hat zwischen den Adj. *çucá-*, *vrdhá-* und den Abstracten *çúka-s*, *várdha-s*, aber später meist ausgeglichen ist.

unter Einwirkung der Barytona der alte Instrumental auf *-ê* direct zum Adverbium gestempelt oder zunächst ganz ausser Gebrauch gesetzt und erst später neben dem alten Adverb auf *-ô* ein neues auf *-ê* gebildet ist. Adverbia wie *rectêd*, *altêd* neben den lebendigen Casus *rectô*, *altô* zeigen das zu vermutende vorhistorische Verhältnis geradezu umgekehrt.

Die barytonierten Adverbia oxytonierter Adjectiva lehren unzweifelhaft, dass die Oxytonierung von Adverbien barytonierter Adjectiva nicht, wie meist geschieht, mit der Betonung der schwachen Casus consonantischer Stämme zusammen geworfen werden darf.

Zum Schlusse sei noch daran erinnert, dass sämtliche griechischen Locative auf *-ei* mit Ausnahme des erst aus Menander überlieferten *ὄλζαι* Herodian I, 504, 16; II, 463, 31 und des lakon. *ἔξει· ἔξω* Hesych, welches M. Schmidt wohl mit Recht in *ἔξει* ändert, auf der Endung betonte Adverbia sind: dor. *εῖ*, *πεῖ*, *ἀντεῖ*, *τουτεῖ*, *τληεῖ* (Ahrens II, 361 f., G. Curtius Ber. d. sächs. Ges. d. W. 1864, 230), *διπλεῖ* tab. Heracl. I, 109, IGA. 322 a, 8, Gortyn sechsmal und die gemeingriechischen *ἐκεῖ*, *νηπιουεῖ*, *ἀθημερεῖ* u. s. w. (Smyth Amer. Journ. of Philol. VI, 428) zu barytonierten Adjectivstämmen. Wahrscheinlich hängt auch deren *-ei* gegenüber dem *-oi* der Substantiva mit ihrer Adverbialbetonung zusammen; vgl. adv. *upâkê*, *dakshinê* zu *upâka-*, *dâkshina-*.

Johannes Schmidt.

Eine estnische Sitte.

Der um die Kunde des Estenvolkes hochverdiente Dr. Kreutzwald erzählt bei Gelegenheit einer Schilderung der estnischen Hochzeitsbräuche,¹ es herrsche in Harrien und in der Wiek, zwei Districten Estlands, die sonderbare Sitte, das junge Paar die erste Nacht im Schafstalle schlafen zu lassen, während im Dörpt-schen den jungen Eheleuten erst nach der Geburt des ersten Kindes das Recht eines eigenen Bettes zugestanden wird; bis dahin müssen sie nomadisieren und bald im Stall, bald in der Scheune, bald auf dem Boden sich eine Schlafstätte suchen. Ebenso berichtet er aus dem Werroschen (in Livland), die Sitte ver-lange es dort, dass die Neuvermählten ihre erste Nacht im Viehstall zubringen müssen, wo ihnen ein Lager zubereitet wird und zugleich abends die besten Hoch-zeitsspeisen aufgetragen werden, die das junge Ehepaar im Bett geniessen muss, um in seinem künftigen Hausstande gesegnete Viehherden und gefüllte Speise-kammern zu haben.² In dem Manuscript des Pastors Eduard Philipp Koerber: »Gottesdienst der alten Liv- und Ehstländer« (Ms. der Gel. Estn. Ges. zu Dorpat Nr. 77) findet sich gleichfalls die Angabe, dass der Bräutigam mit der Braut die erste Nacht im Stalle zubringe. Auch nach dem an wertvollen Nachrichten reichen, sehr zuverlässigen A. W. Hupel, der vor mehr als einem Jahrhundert schrieb, hält das estnische Brautpaar sein erstes Beilager im Viehstall.³ Endlich finde ich in einem mir handschriftlich mitgetheilten Bericht über die estnischen Hochzeits-bräuche im Koddaferschen Kirchspiele in Livland folgende originelle Angabe: »Braut und Bräutigam wurden früher die erste Nacht in den Stall zum Schlafen gelegt und in der Nacht bereitete man ihnen ein »Hühnerfutter«. In viel früheren Zeiten hat man das junge Paar in einen »Ehesack« gesteckt und sie damit in den Stall auf den Misthaufen zum Schlafen gelegt.« Seit 1848 jedoch bringe man sie in eine Kammer zum Schlafen, wobei gesungen und gebetet wird.⁴

Übereinstimmend ist in allen diesen Angaben das Unterbringen des jungen Paares im Stalle, wenigstens für eine Nacht. Wollen wir eine Erklärung dieser

¹ In der zu Dorpat herausgegebenen Zeitschrift »Das Inland«, Jahrgang 1837 p. 198. Für die Kirchspiele Nissi und Hagers in Harrien bestätigt mir die Ausübung des von Kreutzwald erwähnten Brauches auch Herr Lehrer G. Blumberg aus eigener, etwa 30 Jahre zurückliegender Beobachtung.

² Vgl. Der Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten von J. W. Boecler, mit auf die Gegenwart bezüglichen Anmerkungen beleuchtet von Dr. Fr. Kreutzwald (St. Petersburg 1854) p. 41.

³ August Wilhelm Hupel, Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland Bd. II (Riga 1877) p. 177.

⁴ Dieser Bericht ist nach den Schilderungen des über 80 Jahre alten Glockenläuters Paul in Koddafers von dem dortigen Küster Saul auf meine Bitte estnisch aufgezeichnet und von Herrn Lehrer G. Blumberg übersetzt worden. Das Kirchspiel Koddafers liegt in Livland, am Peipussee, von den erst-erwähnten estländischen Districten weit entfernt.

seltamen Sitte versuchen, so erscheint es geraten, sich zunächst nach analogen Sitten bei andern Völkern umzusehen. Solche lassen sich freilich nicht viele auffinden, doch wird man immerhin einiges zum Vergleich heranziehen können.

So führt man nach Grosspietsch bei den Russen die Neuvermählten »in die für sie eingerichtete Schlafstube oder in irgend ein Gelass, welches gerade bei der Beschränktheit des Raumes im Bauernhause zur Verfügung steht — es ist hierbei auch der Viehstall nicht ausgeschlossen — und welches dann als Brautkammer dienen muss, wenn die Gäste alle Räumlichkeiten im Hause einnehmen. Früher pflegte man zu diesem Zwecke ein unbewohntes Zimmer zu wählen, einen nicht wohnbar eingerichteten öden Raum, welcher auch nicht geheizt wurde, wenn die Kälte noch so gross war, ja es wurden, besonders für das Beilager der Bojaren, eigene Stuben derartig gebaut, dass sie aller Behaglichkeit entbehrten.¹

Man könnte geneigt sein, die Unterbringung des jungen Paares im Viehstall oder in einem unwohnlichen öden Raum bei den Bauern durch die Not zu erklären, obschon es immerhin überaus seltsam wäre, gerade die Helden des Tages, die Neuvermählten, besonders erbärmlich unterzubringen. Wenn dies aber auch bei reichen Leuten vorkam, wenn sogar bei bojarischen Hochzeiten eigene Stuben dazu gebaut wurden, die aller Behaglichkeit entbehrten, so hat es den Anschein, als könne man hier die ausgesprochene Absicht, das Brautpaar möglichst unbequem unterzubringen, nicht verkennen. Ja, es sieht geradezu so aus, als wolle man die Liebe der Neuvermählten einer Art Prüfung unterwerfen.

Von den Letten giebt der schon erwähnte Hupel an: »Die Brautkammer ist allezeit, selbst bei der strengsten Kälte, die kalte Klete; dahin werden beide gebracht, aber nach etlichen Minuten schon wieder geweckt, da sie sogleich fertig dastehen müssen.« Dann giebt man ihnen Wasser, um sich zu waschen u. s. w.²

Auch hier ist gerade der unbehaglichste Raum für die Brautleute ausgesucht. Aber freilich, wenn der Aufenthalt in der kalten Klete nur einige Minuten dauert, so wäre hier die Prüfung nicht allzu arg. Es macht durchaus den Eindruck, dass hier das Unterbringen der Neuvermählten in der Klete zu einer blossen Form geworden ist — sonst würde man sich wohl nicht mit einigen Minuten begnügen. Ursprünglich aber war es gewiss mehr als Form. Welchen Grund aber mag die Sitte haben?

Die Klete ist ein ziemlich grosser Vorratsraum, ein Speicher, der den wertvollsten Besitz der Familie, Betten, Kleider, Wäsche, Victualien und viele andere Gegenstände enthält. Die Klete oder »Kletis« wird bei den nah verwandten Litauern aus eben diesem Grunde gewissermassen als das Heiligthum des Gehöftes betrachtet, und die Ceremonie der Haubung bei der litauischen Hochzeit, das Aufsetzen der »Moteris«, des volkstümlichen Wulstentuches aus weisser Leinwand mit gestickten Enden, findet darum allezeit in der »Kletis« statt.³ Dieselbe Anschauung muss wohl auch bei den Letten vorliegen oder doch vorgelegen haben,

¹ Vgl. J. Grosspietsch, Hochzeitsgebräuche des russischen Landvolks, in der Russischen Revue, Bd. XII (1878) p. 268.

² Hupel, a. a. O. II p. 193. Zum besseren Verständnis sei bemerkt, dass die Hochzeiten unseres Landvolkes in Liv- und Estland in der Regel im Spätherbst und Winter statthaben.

³ Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Hochzeitsbuch, p. 18.

und eben darin liegt vermutlich die Begründung dafür, dass man dem jungen Paare gerade diesen Raum zuweist.¹

Ähnlich dürfte es sich mit dem Schlafen im Stalle bei den Esten verhalten.

Der Viehstand ist für den Bauern ein überaus wichtiger, oft der wichtigste Teil seines Besitzes, und je weiter wir in die alten Zeiten zurückgehen, um so mehr ist dies der Fall, um so mehr ist der Mensch von seinem Vieh abhängig, um so enger lebt er mit ihm verbunden, um so höher schätzt er es. Aus Nomaden erst sind Ackerbauer geworden, und manche Anschauung jener uralten Zeit hat sich mit Zähigkeit erhalten. Die übergrosse Wertschätzung des Alles bedeutenden Viehstandes hat es z. B. bei Indern und Persern in uralter Zeit zu Wege gebracht, dass ihnen die Rinder geradezu als heilig erschienen, dass sie die Excremente derselben als Reinigungs- und Entsühnungsmittel benutzten u. dgl. m., und diese Anschauung hat sich zum Teil bis auf den heutigen Tag (in Indien wenigstens) noch erhalten, obschon die Kühe dem Inder lange nicht mehr dasselbe bedeuten wie ehemals. In jener alten Zeit, wo das Vieh den wertvollsten Besitz ausmachte, konnte sehr wohl der Stall, der diesen Besitz barg, als ein Heiligtum der Familie, als Mittelpunkt des gesamten Hauswesens betrachtet werden, ganz ähnlich wie dies mit der Klete bei den Litauern der Fall ist, und eben darum mochte dieser Ort zur Aufnahme des jungen Paares in der ersten Nacht besonders geeignet erscheinen, — konnte gewissermassen den lectus genialis der Römer vertreten.² Aus uralter Zeit hätte dann die Sitte in zäher Überlieferung bis auf die Gegenwart sich erhalten. Jetzt nimmt sie sich seltsam, ja wunderlich aus, doch ursprünglich war dies gewiss nicht der Fall; da war sie etwas ganz Natürliches und entsprach den äusseren Verhältnissen und Lebensbedingungen, wie den naiven Anschauungen jener Zeit.

Dies ist, wie ich glaube, die wahrscheinlichste Erklärung des merkwürdigen Brauches, und Kreuzwald hatte gewiss wohl recht, wenn er ihn für etwas sehr Altes erklärte. Die Esten hätten hier wieder einmal denselben konservativen Sinn, dieselbe Treue in der Überlieferung altererbter Sitten und Bräuche bewährt, der uns auch sonst bei ihnen begegnet und der uns Achtung ihnen gegenüber einflössen muss, wenn anders der Väter Erbe heilig zu halten Achtung verdient.

¹ Vielleicht war es bei den Russen ursprünglich ebenso. An die Stelle der kalten Klete trat dann vielleicht später, nachdem der eigentliche Sinn der Sitte vergessen war, jeder andere unwohnliche kalte Raum.

² Vielleicht sah man übrigens auch das Vieh mit seinem fruchtbaren Geschlechtsleben als eine gute Vorbedeutung hinsichtlich der Fruchtbarkeit der neugeschlossenen Ehe an.

Leopold von Schroeder.

Althochdeutsch *antlengen* und Verwandtes.

Das althochdeutsche Verbum *antlengen*, *antlingen* »antworten« hat bisher eine eingehendere Erörterung nicht erfahren. Es mag daher gestattet sein, im folgenden in Kürze zusammenzustellen, was zur Beleuchtung des Wortes und seiner Sippe dienlich zu sein scheint.

Dem Verbum liegt das Substantivum *antlangi* »responsum« Pa., *antlenki* gl. K., Ahd. Gl. I, 90, 31, *antlenki* gl. K., *antlengi* Ra. ebenda I, 218, 11, ohne Zweifel ein neutraler *ja*-Stamm, zu Grunde. Formell schliesst sich hieran am engsten die Form an, unter welcher das Wort in der Benedictinerregel auftritt: Inf. *antengan* Hattemer I, 33, 28, Part. Praes. *antlengantan* I, 32, 24, 3. Pl. Conj. Praes. *antlenken* I, 61, 32, Part. Praet. *kiantlenkit* I, 64, 11. Vollere Form des Praefixes *anta-*, *ante-* erscheint fünfmal im Tatian, dem einzigen ahd. Texte, welcher sich des Wortes ausser der Benedictinerregel noch bedient: *antelengita* 104, 5, *antalengita* 106, 5. 217, 5. 225, 1, *antalengitun* 236, 2. Alle diese Formen gehören dem Schreiber δ an. Als Normalform für Tatian hat dagegen *antlingen* zu gelten, das etwa 95 mal begegnet. In Capitel 1—17 findet sich ausserdem noch 10 mal *antlingôn*, das man nach den übrigen Formen wohl auf älteres **antlingjôn* zurückführen darf.

Lassen wir diese für Tatian spezifischen Formen mit *i* in der Mittelsilbe zunächst einmal beiseite, um die Formen mit *a*, *e* näher zu betrachten. Von diesen ist sicher das Adjectivum *andlang* nicht zu trennen, das, im Hochdeutschen unbelegt, hier früh ausgestorben zu sein scheint, aber im Altsächsischen, Altfriesischen, Angelsächsischen und Altnordischen (*endlangr*) noch in reicher Bedeutungsentfaltung vorliegt und vom Niederdeutschen aus in der Gestalt *entlang* auch in das Neuhochnochdeutsche wieder Eingang gefunden zu haben scheint (Grimm's Wörterbuch III, 564 f.)

Als Bedeutung dieses *andlang* giebt J. Grimm, zuerst Gr. II, 715, »continuus, in longum porrectus«, was Grein I, 5 für das Angelsächsische wiederholt. Heyne, Heliand³ 165 erklärt *andlang* durch »ganz lang, ganz« (Schmeller giebt keine Übersetzung), Schade, Altd. Wb.² 22 im Anschluss an Grimm wieder durch »fortlaufend, ganz«. Altfries. *ondling*, *ondleng* kommt nur als Adverb, in der Bedeutung »entlang« vor und wird so von Richthofen² 962b übersetzt. Bezüglich des altn. *endlangr*, *endilangr* schwanken die Lexikographen. Egilsson 136 übersetzt durch »perpetuus, continuus, quantum in longitudinem porrectus est«, Cleasby-Vigfússon 129 durch »endlong, from one end to another«, Fritzner² 333 durch »tagen i hele sin Udstraekning fra den ene Ende til den anden«, dagegen Gering in Glossar zur Edda 37 durch »von weiter Ausdehnung, lang«. Alle Erklärer ziehen also das Wort zu dem Adj. *lang* »longus« im gewöhnlichen Sinne. Nur Graff II, 223 äussert einen, übrigens sehr allgemein gehaltenen, Zweifel über die Zusammengehörigkeit der Wörter, die er unter *lang* vereinigt hat.

Diese Auffassung aber scheint mir unhaltbar zu sein. Dass das erste Glied des Compositums *andlang*, *endlangr* nicht das Subst. »Ende«, sondern das Adv. *anda-*, *and-* ist, hat bereits J. Grimm, Gr. II, 565, erkannt. Alle Versuche, an das Substantiv anzuknüpfen, sind notwendig verfehlt. Auch die später im Nordischen übliche Form *endilangr* statt des älteren unverstandenen *endlangr* nötigt nicht zu jener Hypothese, denn *endilangr* ist sichtlich nur volksetymologische Anlehnung an die zahlreichen Composita mit *endi* »finis«. Auch das ältere *endlangr*, dessen Zurückführung auf eine Nebenform *andi-* statt *anda-* Schwierigkeiten bereitet, mag bereits einer solchen Anlehnung seine Existenz verdanken.

Wie aber soll sich das Richtungsadverb *anda-* (*andi-*?) mit dem Begriff »lang, longus« vereinigen? Für das zweite Glied des Compositums ist notwendig ebenfalls ein Richtungs-begriff zu verlangen, und die gleiche Forderung gilt für die übrigen Composita, in welchen *lang* mit Orts- resp. Richtungsadverbien verbunden ist.

Unter diesen möge ags. *upplang* vorausstehen. Dies heisst einfach »aufrecht, erectus«, wie Grein II, 632 ganz richtig angiebt. Für Beow. 759, wo von Beowulf gesagt wird *uplang ástód*, könnte man zwar — nicht grammatisch, aber der Situation nach — mit Heyne's »in ganzer Länge aufgerichtet« zur Not auskommen, aber nicht für Ex. 303 *saeveall ástáh*, *uplang gestód widh Israhelum ándagne fyrst* »eine Wassermauer erhob sich (im roten Meer) und stand aufrecht gegenüber den Juden einen Tag lang«, oder für Rätsel 85, 4, wo es von dem ragenden Hirschgeweih heisst *ic uplang stód*. Zu diesem ags. *upplang* aber gehört ahd. *úflengi* (*úffilengi*) »statura« Ahd. Gl. II, 267, 8 (vgl. auch das unverständlich übersetzte *statura curvatur úffa langêr ist kipokan* Rb. ebenda II, 305, 46), eigentlich »figura erecta«. Aus dem Begriffe des gerade, hoch Aufgerichteten hat sich dann weiter der des Hohen, Erhabenen entwickelt, der in *sublimis úflanck* bei Notker Ps. 59, 2 (Hattemer II, 203 b, 2) zu Tage tritt; unser »erhaben« selbst bietet zu dieser Entwicklung eine Parallele.

Heisst nun *upplang* »in die Höhe gerichtet«, so darf man für *ga-lang* als Grundbedeutung »bis an etwas hinreichend, verbunden mit« ansetzen. Diese Bedeutung liegt noch unverändert vor in dem denominativen *gilangôn* »reichen«. In intransitiver Bedeutung erscheint dies in der Predigt de vocatione gentium: *is galangôt untaz (demo) gascheite sêla enti geistes* »pertingens usque ad divisionem animae et spiritus« MSD² 166, sodann transitiv als »erreichen« bei Otfrid: *ni thaz mîno dohti giuuerkôn thaz io mohtî odo in thên thingon thio huldî io gilangôn* ad Sal. 14. Das Adj. *gilang* bedeutet demnächst im Ahd. »verwandt«: *Pêtruse gilangêr* Otfrid II, 7, 23; III, 6, 25; *adfinitas* (Hs. -os) *kalange* R., Ahd. Gl. I, 14, 19, *adfinium chuenûn sippia kalangero* Ahd. Gl. II, 329, 75, *affinitate gilengida* Ahd. Gl. I, 272, 31. 433, 7, *cognatio gilengida* Hattemer I, 304 a.

Im Ags. hat sich diese Bedeutung »verbunden, eng verbunden mit« nur in dem abgeleiteten *ge-lenge* erhalten: *leahtrum gelenge* »den Lastern ergeben« Jul. 371; eine Wunde heisst *lice gelenge* »den Leib treffend« Andr. 1476, ein leiblicher Sohn wird im Beowulf 2732 ebenfalls *lice gelenge* »des Vaters Leibe entsprossen« genannt. Das einfache *gelong* kommt wie alts. *gilang* nur noch in erstarrten Wendungen in praedicativem Gebrauch vor, wie *nú is raed gelang eft át thé ánum* Beow. 1376 (andere Beispiele bei Grein I, 419. Bosworth-Toller 407 a), *thâr is thiu helpa gilang manno gehuulicun* Heliand 1112 f. (ähnlich noch 5917). Für diese

Stellen wird in der Regel die Bedeutung »praesto, bereit« angenommen (Grein I, 419. Heyne, Heliand ³ 255), aber das trifft nicht zu. Wenn Maria am Grabe Christi, Heliand 5916f., nicht weiss, wo sie den Herrn suchen soll *thâr iro uuârun at thia helpa gilanga*, so heisst das doch nicht »den Herrn, der Hilfe für sie in Bereitschaft hatte«, sondern »den Herrn, auf dem ihre ganze Hoffnung auf Hilfe beruhte«. Ebenso in der citierten Beowulfstelle: »Von dir allein dürfen wir Rat erhoffen«, und ebenso in den übrigen Stellen der ags. Poesie, welche Grein aufführt. Vor allem aber beweist der Prosagebrauch, für den bereits Grein a. a. O. ein Beispiel bringt, und den Bosworth-Toller reichlicher belegt, dass *gelong* in der That als »beruhend auf« gefasst wurde (vgl. Stellen wie *on hœwon* oder *on hœwý hit gelang waere* »worauf es beruhte«). Als Mittelbegriff wird man auch hier »eng verbunden mit, also zu finden bei« ansetzen dürfen.

Endlich alts. *bi-lang*. Auch dieses hat aus der Grundbedeutung »hinreichend zu etwas« die Bedeutung »verbunden mit« entwickelt: *imu . . . an sibbiun bilang* »ihm durch Sippe verwandt« Heliand 1494 (vgl. *mid sibbeon bilang auaron Jsrahêles* 64f., wo die Handschrift fehlerhaft *bifang* liest).

Nach Analogie dieser drei Beispiele *upplang*, *gilang*, *bilang* kann *and-lang* nun ursprünglich kaum etwas anderes bedeutet haben als »entgegen reichend, entgegen gewendet«, dann »quod ex aduerso est, was vor einem liegt«. Hiermit kommt man auch recht wohl aus. Im Alts. und Ags. findet sich das Wort fast nur noch in den stehenden Formeln *andlangana dag* resp. *ondlongne dæg* und *ondlonge niht* »den ganzen Tag, die ganze Nacht über«, eigentlich »den (noch) vor einem liegenden Teil des Tages, der Nacht hindurch«. Im Guthlac 1124f. ist es Mittag, als der Tod dem Heiligen naht, und der Todeskampf dauert doch nach 1250f. *ondlongne dæg odh aefen forðh* »den ganzen Tag hindurch bis auf den Abend«. Als vereinzelter Rest älterer Anwendung aber steht offenbar noch die Stelle Beowulf 2694ff. da. Der Drache hat Beowulf's Hals umschlungen: da eilt Wiglaf zur Hilfe herbei:

*thá ic át thearfe gefrægn théodcyniges
andlongne eorl ellen cýðhan
craft ond céndhu, swá him gecynde wás.*

Hier überzeugt mich auch Bugge's Deutung »hochaufgerichtet« (Zeitschr. f. deutsche Phil. IV, 217) nicht ganz, man würde da ags. auch wohl *upplang* erwarten; ich glaube, wir dürfen getrost *andlong* hier mit »dem Drachen entgegenstrebend, kampfgierig« erklären.

Die thatsächliche Bedeutung des nordischen *endlangr* kann nicht zweifelhaft sein. Die Wendungen, in denen es begegnet, drücken sicherlich ein »hindurch, von einem Ende zum andern, entlang« aus. Die Entstehung dieser Anwendung aber kann man sich am besten klar machen an Stellen wie Völundarkvidha 8:

*stigu or söðklum at salar gafti,
gengu inn thadhan endlanga sal:*

»sie stiegen ab an der Giebelwand des Hauses, traten ein und durchwanderten den Saal, der (der Länge nach, denn die Thüren der Hallen sind an der Schmalseite angebracht) vor ihnen lag«. Der Begriff des »durch — hin« ergibt sich hier leicht als Nebenbeziehung. Und wenn wir einer Stelle wie *hwí thú einn sitr endlanga sali?* Skirnismál 3, 5 begegnen, so darf das nicht irren. Die zu Grunde liegende

Anschauung ist nicht eigentlich »warum sitztest du allein in den Sälen?«, sondern »warum findet man dich allein, wenn man Saal für Saal suchend durchwandert?« Mindestens ist diese letztere Anschauung mit der ersteren gekreuzt. Analogien dazu finden sich im Germanischen häufig genug, so z. B. in der bekannten Anwendung von *äter* im Sinne von »durch — hin, über — hin« auch bei Ruheverbis.

Dass endlich altfries. *ondling* etc. nur adverbial und zwar gewöhnlich im Sinne von »entlang« gebraucht wird, ist oben p. 110 bereits berührt worden. Die Bedeutungsentwicklung ist ähnlich wie im Nordischen, und eine Stelle wenigstens zeigt noch einen altertümlicheren Gebrauch. In den Gesetzen der Brokmer heisst es, bei Richthofen 178, 26: *werther ên mon eberned, thene brond skelma meta ondling and thweres ûr anda sine lîwe* »wird ein Mann gebrannt, soll man die Brandwunde messen geradeaus und querüber an seinem Leibe«. Die beiden Richtungen sind hier genau *in adversum* und *in transversum*.

Nach diesen Erwägungen, welche die Grundbedeutung von *andlang* hoffentlich ausser Zweifel gestellt haben, würde sich als ursprünglicher Sinn unseres Substantivums *antlangi* somit »Entgegnung« ergeben. Ich halte diese Deutung nicht für gewagt, denn die einzige notwendige Voraussetzung für sie wie für die Erklärung der ganzen behandelten Wortsippe ist die Annahme, dass *-lang* zur Zeit, wo jene Composita gebildet wurden, noch deutlich als Verbal- oder Richtungsadjectivum »sich erstreckend, hinreichend zu« empfunden wurde. Diese Annahme aber erscheint durchaus unbedenklich angesichts der Thatsache, dass das zugehörige Verbum *gi-lingan*, wörtlich »con-tingere« in lebendigem Gebrauch daneben stand.

Unter dieser Voraussetzung, welche *andlang* als Verbaladjectivum fasst, würde sich auch die Existenz einer ablautenden Nebenform *and-ling-* in *antlingen*, *antlingôn* am leichtesten erklären. Steht doch z. B. auch dem got. *andwairths* und seiner Sippe die Gruppe von ahd. *-wart*, ags. *-weard* u. s. w., im Althochdeutschen auch noch die dritte Stufe in *antwurti* »Gegenwart« etc. zur Seite. Ja man könnte angesichts der mhd. *antwîrten*, *antwerten* neben *antwîrten* auch für »respondere« wohl die Frage aufwerfen, ob nicht selbst got. *andawairdi*, ahd. *antwurti* »Antwort« statt zu *word*, vielmehr zu dem Adjectivum got. *andwairths* u. s. w. zu stellen, mithin als vollkommene Parallele zu dem ahd. *antlangi* zu betrachten sei. Für die Deutung von *antlangi* selbst aber ist diese letztere Eventualität ohne Belang.

Eduard Sievers.

Vedisches.

1. *Suméka*.

Dies ist eines der Wörter, die ausserhalb des R̥gveda nur noch vereinzelt in der vedischen Litteratur vorkommen. Schon im Çatapathabrâhmaṇa ist der schärfere Begriff seiner Bedeutung verloren, denn wir sehen es hier Adhy. I, 7, 2, 26, wo es als Epitheton von *saṃvatsara* erscheint, durch *sveka* gedeutet. Sâyaṇa führt diese Erklärung noch weiter aus: *svekaḥ* ist *sushṭhu ekaḥ*, *sumékaḥ* ist durch Einschlebung eines *m* entstanden. Im R̥gveda weiss Sâyaṇa von dieser Auffassung nichts,¹ daselbst erklärt er *suméka* in der Regel durch *surûpa* (III, 6, 10; 15, 5; 57, 4; VI, 66, 6; IV, 42, 3; VII, 56, 17; 87, 3), gelegentlich auch durch *çobhanarûpa* (IV, 56, 3) und das einfache *çobhana* (X, 92, 15), daneben etymologisierend durch *çobhanamehana* (I, 113, 3; *çobhanakarmâṇau çobhanamehane vâ* I, 146, 3; *çobhanamehane surûpe vâ* VII, 87, 3). Wohl im Anschluss an Sâyaṇa gebraucht Ludwig für dieses Wort in seiner Übersetzung die Ausdrücke »schön«, »schön gebildet«, »schön geformt«, »schön gestaltet«, indem er I, 113, 3 in Parenthese dazu setzt »von grossem ausmasze«. Er hat also an die Wurzel *mâ* »messen« gedacht. Grassmann scheint weniger durch Sâyaṇa's *çobhanamehana* als durch das »*maêkañṣ* adj. tröpfelnd?« in Justi's Handbuch der Zendsprache² zu der Angabe »segensreich, ursprünglich: schön träufelnd« in seinem Wörterbuch veranlasst worden zu sein, die er auch in der Übersetzung beibehalten hat, mit Ausnahme von I, 113, 3 und 146, 3, wo er »hehr« und »schön« gebraucht. In der Verbindung von *suméka* mit dem erwähnten altiranischen Worte war ihm schon Benfey im Glossar zum Sâmaveda vorausgegangen, nur dass dieser an die Wurzel, welche in *mayas*, *mayûkha*, *mayûra* erscheint, dachte. Alles dies trifft nicht die Wahrheit, die etymologisch richtige Bedeutung hat Roth im Petersburger Wörterbuch gefunden und mitgeteilt, indem er *suméka* zu Wurzel *mî* »in den Boden einsenken«, »gründen«, stellt und mit »wohlgegründet«, »fest«, »feststehend« übersetzt. Da Ludwig noch im Commentar zu I, 146, 3 (Nr. 288) schrieb: »*suméke*: bleibt unklar« (s. Comm. I, p. 283), ist es nicht unwichtig, dass man die Richtigkeit von Roth's Auffassung beweisen kann.

Suméka erscheint vorwiegend als Epitheton derselben Begriffe, die wir im R̥gveda als Object bei dem Verbum *minoti* finden.

ródasi suméke bedeutet in formelhaftem Sprachgebrauch an 6 Stellen »die festgegründeten Welthälften«, dem *ródasi . . . tasthatuh suméke* III, 6, 10 entspricht *táva dyāvâprthivî párvatàsó 'nu vratâya nîmiteva tasthatuh* III, 30, 4, vgl. *dyāvâprthivî . . . viminvân* IV, 56, 1; *râjasi* IV, 42, 3 gehört in dieselbe Begriffssphäre, und *nâ tasthatuh suméke naktoshâsâ* I, 113, 3 ist eine offenbare Nachahmung

¹ Die Inconsequenzen Sâyaṇa's erklären sich gewiss daher, dass er einfach den zu seiner Zeit noch vorhandenen älteren Commentaren folgte, diese aber verschiedener Tradition angehören konnten.

² Über *maêkañṣ* vgl. Geldner, Kuhn's Zeitschr. XXIV, p. 144 f.

der Formel in III, 6, 10. Unter *dhenū* I, 146, 3 ist nach der formelhaften Natur des Sprachgebrauchs wie I, 113, 3 *nāktoshāsā* zu verstehen. Zu *pāthah sumékaṃ* X, 92, 15 stellen sich die Verse, in denen *sādma* und *sādanā* von dem Verbum *minoti* abhängen, z. B. *ātrā yamāḥ sādānā te minotu* X, 18, 13. Es bleibt übrig *svāruḥ* (Opferpfosten) *sumékaḥ* IV, 6, 3, auch diesen finden wir mehrmals mit dem Verbum *minoti* verbunden, z. B. *mitā iva svāravo dhvaréshu* IV, 51, 2, vgl. auch III, 8, 6. Diese Übereinstimmungen im Gebrauch sind um so beachtenswerter, als auf beiden Seiten, sowohl für *suméka* als auch für das Verbum *minoti*, nicht viele Stellen in Betracht kommen. Das Primärsuffix *ka* ist selten, Aufrecht führt Uṇādisūtras p. 275 an: »*dhāka*, *mūka* (im weissen Yajurveda *mūka*), *śūshka*, *ślōka*«, vgl. Lindner, Altind. Nominalbild. p. 68, wo *ātka*, *stūkā* und *stokā* dazukommen.

2. *Ukhacchid*.

Dieses Wort findet sich nur R̥gveda IV, 19, 9, in einem Verse, der Wunderthaten Indra's preist:

vamrībhīḥ putrām agravo adānam nivēcanād dhariva ā jabhartha |
vy āndhō akhyad āhim ādadānō nir bhūd ukhacchit sām aranta pārva ||

Roth gab für dieses ἀπαξ εἰρημένον die Bedeutung »brüchig wie ein Topf, morsch«, und so übersetzen Kaegi in den »Siebenzig Liedern« und Grassmann. Im Wörterbuch hat letzterer »den Topf zerbrechend«, ebenso Ludwig in seiner Übersetzung, indem er in dem *vamrībhīḥ adānam* und dem *ukhacchit* eine Anspielung auf das Aussetzen der Kinderleichen erblicken will, s. Commentar zur R̥gveda-Übersetzung II, p. 84. Mir scheint im 3. und 4. Pāda trotz Ludwig's entgegenstehender Ansicht doch einfach die Geschichte von der wunderbaren Heilung des Blinden und Lahmen vorzuliegen, denn der Wortlaut ist fast derselbe wie Rv. VIII, 68 (79), 2: *prēm andhāḥ khyan niḥ cironō bhūt*. Unverkennbar entspricht *ukhacchid* dem *crona* »lahm« dieser zweiten Stelle (wie denn auch Zimmer Altind. Leben p. 334 »Der Gebrechliche« übersetzt). Dass dieser Begriff aber durch das unklare Bild »brüchig wie ein Topf« ausgedrückt sei, will mir wenig einleuchten. Vielleicht darf man an das Wort *ukhā* im Gaṇa *krodādi* zu Pāṇini IV, 1, 56 erinnern, einem Gaṇa, in dem lauter Wörter für Körperteile stehen. Im Gaṇaratnamahodadhī (ed. Eggeling) I, 43 erklärt der Commentar dieses Wort *ukhā* durch *sphik* »Hüfte«. Auch im Griechischen bedeutet *κοτύλη* zunächst Gefäss, Becher, Schale, dann Knochenhöhle, besonders die Pfanne des Hüftbeckens. *Ukhacchid* könnte also den bezeichnen, der einen Hüftbruch erlitten hat.

3. *Ishṭāpūrtā*.

Ishṭāpūrtā kommt in der vedischen Litteratur öfter vor, im R̥gveda aber nur in dem einen Totenliede X, 14, 8:

sām gacchasva pitṛbhīḥ sām yamēneshṭāpūrtēna paramē vyōman.

Im »Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung« scheint mir die Bedeutung dieses Compositums im allgemeinen richtiger angegeben zu sein, als im grossen Wörterbuch: »Wunsch und Erfüllung (Gabe), d. h. Genüge der Wünsche« PW.¹; »Erstrebtes (auch Eropfer) und Lohn, d. h. erworbener Schatz (Verdienst) frommer Werke« PW.². An beiden Stellen wird weiterhin bemerkt, dass man später

dieses Wort im Sinne von Opfer (*ishṭa*) und fromme Werke (*pūrta*) aufgefasst habe. Ich sehe aber keinen Grund, warum man sich von dieser »späteren« Auffassung für die ältere Zeit soweit entfernen soll, glaube vielmehr, dass sie im wesentlichen die etymologisch richtige ist. Wunsch und Erfüllung desselben sind für uns nahe liegende complementäre Begriffe, aber sie haben nie in dem skr. *ishṭāpūrta* Ausdruck gefunden.¹ Ein besonderer Fehler Grassmann's ist, dieses als Tatpurusha zu fassen und es mit »Erfüllung der Wünsche = Seligkeit« zu übersetzen, so im Wörterbuch und ähnlich in der Übersetzung. Überhaupt aber ist die Übersetzung mit »Seligkeit«, die auch von andern gewählt worden ist, hier wenig am Platze, weil dadurch der indische Gedankeninhalt des Wortes gänzlich verloren geht. Ludwig's Übersetzung der Rgvedastelle »vereinige dich . . . mit dem, was an gutem du vollbracht, als gebotenes und als freiwilliges« trifft meiner Ansicht nach gleichfalls nicht das Richtige.

Der Gedanke, der dem ganzen Worte zu Grunde liegt, tritt uns deutlich im Aitareya Brāhmaṇa, Panc. VII, 21, entgegen, wo die *ishṭāpūrtasya aparījyāniḥ* (»Nichtverlorengehen des *ishṭa* und *pūrta*«) genannte Ceremonie behandelt wird. Eine der Formeln, die dabei zu sprechen sind, lautet: *punar na indro maghavā dadātu brahma punar ishṭam pūrtaṃ dat svāheti* »Indra der Reiche soll uns wiedergeben, das Brahma soll uns wiedergeben das Geopferte und Geschenke, Svāhā!«

Nach dieser Stelle und ebenso nach anderen Stellen, z. B. Çatap. Br. XIII, Adhy. 1, 5, 6, ist *ishṭāpūrta* ein Dvandva. Schon Weber hat Ind. Stud. IX, p. 319 gegen Haug darauf aufmerksam gemacht, dass der Padapāṭha zu Taitt. Saṃh. III, 3, 8, 6 die Länge des mittleren *ā* durch die Kürze ersetzt, während Haug in der Anmerkung zu p. 474 seiner Übersetzung des Aitareya Brāhmaṇa das Compositum *āpūrta* abscheiden wollte.

Besonders wichtig ist aber, dass die Autoren so alter Texte wie Taittiriya Saṃhitā und Çatapatha Brāhmaṇa das *ishṭa* unseres Wortes nur als Particip der Wurzel *yaj* verstanden haben, wie die beiden folgenden Stellen zeigen.

Im Çat. Br. XIII, Adhy. 1, 5, 6 heisst es: *ayajatey adadād iti brāhmaṇo gāyatiṣṭāpūrtaṃ vai brāhmaṇasyeshṭāpūrtenaivainam sa samardhayatiti* »Er hat (den Brahmanen) opfern lassen', er hat (dem Brahmanen) gegeben', so singt der Brahmane, denn der Brahmane herrscht über das *ishṭāpūrta*, er (der Brahmane) setzt ihn (den *yajamāna*) in den Besitz des *ishṭāpūrta*«. Etwas anders Weber, Ind. Stud. X, p. 96, aber ich glaube, dass meine Übersetzung dem Wortlaute und dem Sprachgebrauche entspricht. Leider steht mir kein Commentar zu dieser Stelle zu Gebote.

In der Taitt. Saṃh. I, 7, 3, 3 heisst es: *yajñēna vā ishṭī pakvēna pūrtī yāsyai-vāṃ vidūsho 'nvāhāryā āhriyāte sā tv evēshṭāpūrtī* »Durch das Opfer ist man *ishṭin*, durch das Gekochte ist man *pūrtin*; von wem, der so weiss, der *anvāhārya* dargebracht wird, der ist ein *ishṭāpūrtin*.«² Da unter *pakva* an dieser Stelle der *anvāhārya*, eine für die Priester bestimmte, in einem gekochten Brei bestehende Gabe zu verstehen ist, so fällt auch hier die Bedeutung von *pūrta* unter den allgemeineren Begriff einer vom eigentlichen Opfer verschiedenen Gabe.

¹ »Einen Wunsch erfüllen« wird im Veda durch *kāmaṃ* (nicht *ishṭam*) *ā-pr* ausgedrückt, z. B. I, 16, 9.

² *ishṭāpūrtin* wird im Pet. Wtb. hier ganz richtig durch »das Verdienst der Opfer und frommen Werke habend« wiedergegeben.

Zu dieser letzteren Stelle lautet Sāyana's Erklärung: *ishṭam āgneyādīcrauta-karma pūrtaṃ vāpikūpādismārtakarma | tatrāgneyādiyāgeneshtasampattih pakve-nānvāhāryena pūrtasampattih* || Über die Definition von *ishṭa* ist nichts zu bemerken, aber von *pūrta* giebt der Commentator eine die Fälle des späteren Gebrauchs andeutende Erklärung, während es in der Textstelle eine bestimmte einzelne Sache bezeichnet, die mit am frühesten in Betracht kam, nämlich eben eine Gabe an die Brahmanen. Die obige allgemeine Erklärung kehrt bei verschiedenen Commentatoren wieder, so z. B. in der im Pet. Wtb. aus dem Commentar zu Hemacandra's Abhidhānacintāmaṇi citierten Stelle, so ferner bei Haradatta zu Āpast. Dharmasūtra II, 7, 3, wo es heisst *ishṭam agnihotrādi pūrtaṃ smārtaṃ karma tadāgādi*. In den Versen, die Sāyana zu Ait. Br. Panc. VII, 21 citiert, sind zwei Definitionen enthalten, deren erste *ishṭa* etwas anders fasst, aber ohne dass ein eigentlicher Widerspruch gegen die obige Erklärung vorläge:

*varnācramānvayī dharmā ishṭam pūrtaṃ athetarat |
prapātāṭākādīrūpaṃ tac ca sarvatra dṛcyate |
smārtaṃ pūrtaṃ cṛautam ishṭam iti ke cid ihocire |*

»*Ishṭa* ist die pflichtmässige Handlung, die mit der Kaste oder dem Stande (*ācrama*) der Brahmanen zusammenhängt, *pūrta* ist das übrige, wie z. B. Brunnen, Teiche (nämlich solche zu stiften), und das kommt überall vor. Einige haben hier gesagt, *pūrta* sei das in der Smṛti, *ishṭa* das in der Ṛuti Angeordnete.«¹

Wo sind nun die vedischen Stellen, an denen *ishṭāpūrta* etwas anderes als »das Geopferte und Geschenke« bedeutet? Es giebt keine. Dagegen finden sich im Rgveda — und darauf will ich hinaus — mehrere Stellen, in denen unverkennbare Ableitungen der Wurzeln *yaj* und *pṣ* in charakteristischer Weise verbunden sind, um die verdienstlichen Handlungen des Opfern und Schenkens zu bezeichnen, so dass kein Zweifel daran bestehen kann, dass das *ishṭa* von *ishṭāpūrta* von jeher das Particip der Wurzel *yaj* gewesen ist, und dass die Verbindung der beiden Participien zu ältest dieselben Handlungen zusammengefasst hat. Eine der besten Stellen ist Rv. I, 125, 4:

*ūpa ksharanti sindhavo mayobhūva ijānām ca yakshyāmānaṃ ca dhenāvah |
prnāntam ca pāpurim ca cṛavasyāvo ghṛtāsya dhārā ūpa yanti viçvātah ||*

»Es fliessen die labenden Ströme, die Milchkühe, hin zu dem, der Opfer veranstaltet hat und veranstalten wird; zu dem, der schenkt und geschenkt hat, kommen von allen Seiten die Preisliches erstrebenden Ströme von Ghee«. Sāyana sagt, dass nicht nur diejenigen, welche das Somaopfer darbringen, grossen Lohn ernten, sondern auch diejenigen, welche *sukṛtasādhanāni karmāntarāni* ausführen.

Ferner kommt z. B. in Betracht VI, 28, 2:

indro yājvane prnate ca cikshaty ūped dadāti nā svām mushāyati

»Indra hilft dem Opferer und dem, der schenkt; hinzu giebt er, nicht stiehlt er das Eigentum.«

Unter dem Schenken wird in der alten Zeit in erster Linie das Beschenken der beim Opfer thätigen Brahmanen gemeint sein. In dieser Beziehung ist Rv. X, 107, 3 von Interesse, ein schwieriger Vers, in dem es heisst:

¹ Haug übersetzt diese Verse in der Anmerkung zu p. 474 seiner Übersetzung des Ait. Br., hat sich aber dabei sehr stark versehen.

datvi pūrtir dakṣhiṇā devayajyā nā kavāribhyo nahi te prnānti

»Die Dakṣhiṇā ist ein göttliches Geschenk, das Götteropfer ist nicht für die Geizigen, denn die schenken nicht.« So glaube ich — anders als Ludwig und Grassmann — diese Worte auffassen zu müssen, vgl. VII, 32, 9 *nā devāsah kavātnāve* »die Götter sind nicht für den Geizigen«. Im Laufe der Zeit sind andere verdienstliche Werke mehr in den Vordergrund getreten, das ist aber auch, meiner Ansicht nach, der einzige Unterschied zwischen früher und später.

4. Rv. I, 115, 2.

*sūryo devīm ushāsam rōcamānām māryo nā yōshām abhy ēti paṣcāt |
yātrā nāro devayānto yugāni vitanvaté prāti bhadrāya bhadram ||*

Grassmann übersetzt: »Der Sonnengott, er folgt der Morgengöttin, der strahlenden, so wie der Braut der Freier; dort wo die Frommen ihre Wagen schirren, von einer Seligkeit zur andern fahrend.« Ludwig übersetzt: »wie der bräutigam der jungfrau, so geht Sūrya der Ushas, der stralenden göttinn, von rückwärts nach, wo fromme männer auszubreiten ihre geschlechter unter des glückbringenden augen glücklich.« Im Commentar bringt Ludwig eine entschiedene Verbesserung des ersten Teils an, indem er zu übersetzen vorschlägt: »wie der jüdling dem weibe folgt«.

Sāyaṇa hat noch deutlicher: »wie ein Mann einer schönen Frau immer nachgeht«. Bei demselben findet sich aber auch die richtige Erklärung der Worte *yugāni vitanvate*, die er in erster Linie auf das Opferwerk bezieht. Es liegt hier wieder einer jener Fälle vor, wo ein an und für sich mehrdeutiger Ausdruck sofort seine bestimmte Bedeutung erhält, sowie man den formelhaften Sprachgebrauch oder das für eine Sache übliche Bild kennt. Dieses liegt vollständiger vor X, 101, 3

yunākta sīrā vi yugā tanudhvaṃ krté yōnau vapatehā bījam

»Spannt die Seile an, legt die Joche auf, in den bereiten Schoss werft den Samen!«
Vers 4 folgt die Erfüllung:

sīrā yunjanti kavāyo yugā vi tanvate pīthak

»Die Weisen spannen die Seile an, legen gesondert die Joche auf«. Das Bild ist von der Thätigkeit des Landmanns hergenommen und bezieht sich hier ohne jede Frage auf den Beginn des Opfers. Zwischen *prāti* und *bhadram* ist das von letzterem abhängige *bhadrāya* eingeschoben, das Grassmann im Wörterbuch richtig auf *Sūrya* bezog, das er aber in dem phantastischen Bilde, das seine Übersetzung von der ganzen Stelle giebt, anders gewendet hat. Der abhängige Dativ geht ebenso voraus in dem gleichfalls dem Kutsa zugeschriebenen Hymnus I, 113, 20:

āpnaḥ . . . ījānāya ṣaṣamānāya bhadram.

»Sūrya geht der glänzenden Göttin Ushas nach wie ein Mann einer (schönen) Frau, dahin, wo Götter verehrende Männer die Joche auflegen zu dem für den herrlichen herrlichen (Werke).«

Ernst Windisch.

INDEX.

- atiçriyâ* 19.
Atharvaveda 2, 11, 1 — 32. 3, 17, 3
 — 95 f. 4, 37, 10 — 97 f. 5, 19, 12
 — 98 f. 5, 20, 9 — 99. 12, 5, 16
 — 32. Paipp. ç. 19, 8, 1, 7 — 96.
 20, 9, 1, 1 — 95.
adhigri 19.
anirvedita 21.
anucyata, resp. *anundata* (recte
anutsata) 24 f.
anyacchâyayoni 92.
abhikhyâ 2.
Amṛtadatta 94.
ameni 32.
Ayodhyâ 44.
ayoni 92.
Argaṣa 93 f.
Alaṅkāra (buddhistisches Werk) 51.
Alaṅkāratilaka 92.
Alaṅkāropādhyāya 51.
avakâ 98.
Avadāna 68 f.
açvamedha 40 ff.
âgrayāya, âgrayāṣṭhi 79 ff.
âdikavi 45.
âpipat 23.
ârksyâmahe u. s. w. (recte *mâr-*
kshyâmahe) 23.
Āryavajra 52.
Āsanda 19.
âsthat (Wz. as) 24.
iti, iti ca 62 ff.
Indra 52.
ishâpūrta 115 f.
uâsâbedi, uâsâvedi 21.
ukhacchid, ukhâ 115.
Uttarakânḍa 44 f.
udaya 54 ff.
udâja 25.
upâsîdata 24.
usras, usrâs (Gen. sg.) 48 f.
Ṛgveda 1, 6, 3 — 2. 4, 5 — 86. 10, 7
 — 2 f. 74, 3 — 86. 85, 12 — 3.
 103, 7 — 86. 110, 4 — 86. 113, 20
 — 118. 115, 2 — 118. 116, 20 —
 86. 125, 4 — 117. 131, 4 — 86.
 140, 9 — 86. 148, 5 — 2. 182, 5
 — 3.
 3, 53, 11 — 43.
 4, 19, 9 — 115. 25, 2 — 48.
 34, 1 — 1.
 5, 49, 3 — 48. 65, 1 — 86.
 6, 3, 6 — 48. 28, 2 — 117. 28, 6
 — 86. 39, 2 — 86. 75, 8 — 95.
 7, 69, 5 — 48.
 8, 23, 5 — 2. 46, 26 — 48.
 9, 99, 1 — 2. 111, 3 — 2.
 10, 10, 1 — 1. 14, 8 — 115. 18, 2
 — 99. 27, 11, 12 — 31 f. 49, 8 —
 86. 94, 2, 3 — 86. 101, 3, 4 —
 118. 107, 3 — 117 f. 108, 1 — 87.
 112, 10 — 2. 160, 4 — 87.
Ṛshabha 44.
Aitareya Brâhmaṇa 7, 21 — 116 f.
 8, 24 — 32.
Kaṭuka, Kaṭukagaccha 58.
Kanda 17.
Kandukâbindukâ 16.
Karmakânḍa 47.
karshyâmi (recte *karishyâmi*) 25.
Kalpântarvâcyâ 55.
Kalyâya 55. 58 f.
Kâtantra 92.
Kâlasaptatikâ 55. 57.
Kalikâcârya 55 f.
Kâvyâlaṅkāravṛtti 92.
Kîragrâma 10. 16.
kuguru 58.
Kuberî 57.
kûdî 98 f.
kṛtti 60.
Kharataragaccha 55.
Gaṇadharasârdhaçatakam 55 f.
gâh + sam (= *gâh + ava*) 19.
Guṇasundara 55.
Gurvâvalî 55 ff.
Gṛhyasûtra 65 f.
Gopatha Brâhmaṇa 1, 1, 9 — 32.
grabh, grâbha 60.
 ca 62 ff.
jatu 60.
Jayaccandra, Jayantacandra 18.
Jaratkâru 70.
Jâtakamâtâ 50 f.
Jâlandhara 16. 18.
Jinadattasûri 55.
Jainendra 53.
Jyotayamâma 97.
Jvâla 24.
Tapâgaccha 55 f. 58.
Târanâtha 50.
Tîrthodgâraprakîrṇaka 55 ff.
tûya, tûyi 60.
Taittirîya Saṃhitâ 1, 7, 3, 3 und
 3, 3, 8, 6 — 116.
Trigarta 16 ff.
Trilocanadâsa 92.
Trairâçikamatam 56.
Therâvalî 55 ff.
dakshinâvat 43.
Dattârka 46.
Dalapati 46.
daçapûrvîn 55.
Dâdâkhya Karagji 46.
Dulshkamaprabhṛtâ 55. 58.
Devanandin 53.
devi 93.
dvîrâja 99.
Dharmakîrti 50 f.
Dharmasâgara 55 ff.
Dharmasûtra 64.
nakshatra (im Râmâyana) 44.
napât u. s. w. 77 f.
nisavattam 20.
Nṛsînhaçrâsâda 46.
pañcavaṇṇa (= *pañcabâṇa*) 20.
paçayopana 98 f.
Pariçishṭaparvan 55, s. auch *Stha-*
virâvalîcarita.
Paryushanîvâçîcâravṛhadavacûrṇi
 55.
Pâtâlîputra 44.

- pāṭha* 21.
Pāṇini 52. 63. 77.
pārśvastha 57.
pitṛśivasṛ 60.
piṣācadīpika 97.
puri 16. 19.
pūrva (der Jaina) 57.
pauṣya 2.
Prajñāpanopāṅgam 55.
prath 61.
Prabhācandra 53.
pramāṭṛ 18 f.
pravada 99.
praṣasti 11. 18.
praṣṇin 60.
prasthāvat 97.
Bālaṣāstrin 46.
Bṛhad Āraṇyaka Upanishad 4, 3, 20 — 70.
Brahmadēvīpa 56.
brahmarvīksha 70.
brāhmī lipi 10.
Bhagavatī 55. 57.
Bhagavadgītā 70.
Bhadrabāhu 55. 58.
bharu 18.
bhasala 18.
bhikṣuhala 16.
bhūtakolītā 97.
Bhūtībālī 53.
Bhṛṅgaka 18.
Bhoja 94.
Bhojaprabandha 93 f.
maṇḍāpikā 17. 19.
Manusmṛti 47.
Mahānīlaka 92.
Mahānīlītha 55. 57.
Mahābhārata 82 ff. — Ed. Cale. 1, 1025 ff. — 70. II, 125 ff. — 68. 12, 6934 — 34.
mātyka, mātula, mātṛshvasṛ 60.
Mālavikā 94.
mi, minoti (gründen) 114 f.
muc + prati 31.
Mycchakaṭikā 20 ff.
mṛtsna 60.
mṛd 60.
meni 31 ff.
Merutunga 54. 57.
Maitrāyaṇī Saṃhitā 1, 6, 10 — 23. 3, 6, 4 — 23. 4, 1, 9 — 23. 4, 2, 1 — 24. 4, 2, 12. 13 — 24. 4, 3, 1 — 25.
yajñamēni 32.
Yantrapattra 55.
Yaṣobhadra 53.
yugapradhāna 54 ff.
Yugapradhānasvarūpam 54 ff.
yup, yopayati, yopana 98 f.
ratnadheya 1.
rathavāhana 95 ff.
rap + prati 49.
Ravigupta 93 f.
Rāma (Dichter der Inschrift von Baijnāth) 18.
Rāmāyana 44 f.
Rohagupta 56.
Lakshmayacandra 17.
Lankā 44.
lash, lālasa 61.
lok, loc 60.
loka 60.
lopāṣa 60.
varayālalambuo 20.
vara ḥ pṛthivyās 43.
varuṇamēni 31.
Vallabhadeva 18. 50.
vasta usrās (usras) 48 f.
vastu 49.
Vāgbhaṭa 92. 94.
Vācaspatimigra 46.
Vāmana 92. 94.
Vālmīki 44 f.
Vāsavadattā 51.
vitānvate (yugāni) 118.
Vivādacintāmaṇi 46.
Vivādapariccheda 46.
visrāvayanmigra 33.
vepuyavīshṭi 80.
Vaidyanātha 10. 16.
vyāvasthā 46.
Vyavahāracintāmaṇi 46.
Vyavahārasāra 46.
Ṣakrajātaka 50.
Ṣatapatha Brāhmaṇa 1, 7, 2, 26 — 114. II, 2, 7, 24 — 32 f. 13, 1, 5, 6 — 116.
Ṣākaśāyana 52.
Ṣākalya 52.
Ṣārada (-Schrift) 10 f.
Ṣārngadharaṇapaddhati 94.
Ṣītā 92 ff.
Ṣukadeva 93.
Ṣūra (buddhistischer Dichter) 50 f.
ṣṛṅga 60.
Ṣṛṅgārā 18.
Ṣyāmākesṭhī 80.
Ṣyāmārya 55.
Ṣrāvastī 44.
Ṣridatta 53.
saṃsāravīksha 70.
Saduktikarṇāmṛta 94.
Samantabhadra 53.
samupekshita 21.
Sarasvatikufumba, -duhitṛ 94.
Sāketa 44.
sāno ayye 49.
Sāyana 114. 117.
Siddhanandin 52.
Siddhasena 53.
Ṣītā (Dichterin) 93 f.
sukha 96.
suguru 58.
Subandhu 51.
Subhāshītāvalī 18. 50. 93 f.
sumeka 114 f.
suviṣṭ 3.
suṣṛṭ 96.
Suṣarmacandra 16.
Suṣarmapura, -nagara 16.
ṣṛj + ut 31.
Ṣhāvīrāvalīcarita 68, s. auch *Parī-ṣhīṣhāparvan*.
Smṛtisāra 46.
svādḥina 21.
Haradatta 117.
Harinātha 46.
hala 16. 19.

ḥlōπrḥ 60.
 alts. ags. *andlang*, ahd. *antlengen* *antlingen* und Verwandte 110 ff.
 got. *andwairths* und Verwandte 113.
 got. *andawaurdi*, ahd. *antwurti* u. s. w. 113.
bitumen 60.
cornu 60.
 ags. *cwidu*, ahd. *chuti*, nhd. *kitt* 60.
 ags. *fathu*, altfries. *felthe* 60.
 engl. *flook* 61.
 mhd. *vluoeder* 61.
 ags. *friccea* 60.
 got. *greipan* 60.
 ahd. *garba*, nhd. *grappen, grapsen* 60.
 got. *hauru* 60.
 ahd. *herdo*, ags. *heortha* 60.
 ahd. *lāri* 61.
 ags. *laere*, engl. *leer* 61.
 ir. *lethech* 61.
 ir. *lia* 61.
locus 60.
 ahd. *luogēn* 60.
 avestisch *maḥkañ* 114.

avestisch *maēni*, *maini* 33.
 ahd. *mana*, dän. *manke* 60.
 μήτρως, μήτρικᾶ 61.
 ags. *mōdrie* 61.
 cymr. *modryb*, ir. *máthraib* 61.
 got. *mulda* 60.
 ahd. *muoma* 60.
 anord. *mysna*, ags. *formolsnian* 60.
 ags. *ðc* 61.
 ahd. *scina*, *scinco* 60.

Ablativ 101 ff.

Adverbia, lateinische: auf *ē*, *ēd*
 101 ff., auf *ē* aus ursprünglichen
 Instrumentalen auf *ē* 103, auf
ð ð 105.

Alnâçir ibn Kilâûn 34.

Ἀπόκοπος 75.

Arische Urzeit 4 ff.

Astronomie, griechische im Râmâ-
 yana noch unbekannt 44.

Barachia Nikdani 73.

Barlaam und Joasaph, Bilauhar
 und Joasaph 71 ff.

Betonung: oxytonierte Adverbia von
 barytonierten Adjectiven 100 ff.
 oxytonierte Substantiva von bary-
 tonierten Adjectiven 104 f. oxy-
 tonierte Adjectiva neben bary-
 tonierten Abstracten 105.

Citate, scheinbare bei indischen
 Grammatikern 52 f.

Crusius, Martin 74. 76.

Dante 75.

Dativ: ursprüngliche Verschieden-

heit des indogermanischen Dativ-
 ausgangs im Singular der *a*-
 Stämme, je nach dem Accent 102.
 Dat. sg. auf *â* von *a*-Stämmen
 im Rgveda 1 f. Dat. sg. der
 germanischen Pronomina 101 f.

Einhorn 72.

Exogamie 18.

Farben der Kasten und Religions-
 parteien bei Indern und Arabern
 34 f.

Gebräuche: ein vedischer Bestat-
 tungsgebrauch 98 f., ein est-
 nischer (lettischer, litauischer, rus-
 sischer) Hochzeitsgebrauch 107 ff.

Geiler 74.

Gesta Romanorum 73.

von Grimmelhausem 75.

Hugo von Trimberg 74.

Ibn Chisdai 73.

Inschriften von Baijnâth 10 ff.

Ironie im Mahâbhârata 82 ff., im
 Rgveda 86 f.

Irrlichter im Atharvaveda erwähnt
 97 f.

Jelâleddîn Rûmî 72 f.

Joannes Pikatoros 75.

Kallilah und Dimnah 71 ff.

Kleidung der Nicht-Muslimen 34 f.

Kosedeminutiva der Vedensprache
 aus Pronominen, Participien u. s. w.
 97.

kt, Schicksale dieser Lautverbin-
 dung in den indoeuropäischen
 Sprachen 88 ff.

Lautsymbolisches Gefühl 26 ff.

Lautsymbolische Gruppen, un-
 abhängig von den etymologi-
 schen, vereinigen in sich Wörter
 von verwandter Bedeutung und
 ähnlichem Klange 27. Wirkun-
 gen des lautsymbolischen Ge-
 fühls in der Phraseologie, im
 Bedeutungswandel, in Neubil-
 dungen von Wortstämmen 28 f.

Locativ des Griechischen 106.

Lorch bei Schwäbisch Gmünd,

Malereien im dortigen Kloster 76.

Μπεργαδής 75.

Oehlschlaeger 72.

Opfer, s. *asvamedha*, *âgrayaueshti*.

Parenthese im Rgveda 2 f.

Parma, Sculpturen des dortigen
 Baptisteriums 76.

Regierungsprivilegien im alten In-
 dien 16 f.

Rückert 72.

Rudolf von Ems 74.

Sachs, Hans 74.

Schi-king 36 ff.

Stricker 74.

Suffixa: Primärsuffix *ka* 115, Suffix
t 77.

Tausend und Eine Nacht, Ursprung
 derselben 34 f.

de l'Unicorne et du Serpent, alt-
 französisches Gedicht 73 f.

Wagen, Wagenbank u. ä. im Veda
 95 ff.

Wurzeln 30.

Yasna 44, 19 — 33.

Yggdrasil-Mythus 71. 75.